

JOHN BUCKER

ISLAMSTUDIEN

VOM WERDEN UND WESEN
DER ISLAMISCHEN WELT



LEIPZIG
VERLAG VON G. QUENNE & MEYER

EE 4



C. H. BECKER
ISLAMSTUDIEN

*

VOM WERDEN UND WESEN
DER ISLAMISCHEN WELT
ISLAMSTUDIEN

VON
C. H. BECKER

ERSTER



BAND

1 9 2 4

VERLAG QUELLE & MEYER IN LEIPZIG

107 353



18546

Alle Rechte vorbehalten
Druck von Franckenstein & Wagner
LEIPZIG

*



Meinen Meistern,
den Begründern der Islamforschung,
zwei Toten und zwei Lebenden

J. WELLHAUSEN †

I. GOLDZIHNER †

TH. NOELDEKE

C. SNOUCK HURGRONJE

in Dankbarkeit und Verehrung
gewidmet

★

VORWORT

Muhammedanische Autoren pflegen in dem Vorwort ihrer Bücher gern darauf hinzuweisen, daß sie nur auf den Rat ihrer Freunde oder das Drängen ihrer Schüler hin sich zur Publikation entschlossen hätten. Auch ich könnte die vorliegende Sammlung mit der Nachfrage begründen, bekenne aber offen, daß sie meinem persönlichsten Bedürfnis nach Zusammenfassung meiner weit zerstreuten und schwer erreichbaren Arbeiten entspringt. Meine Arbeitsmethode war stets die kurze monographische Darstellung von Einzelproblemen oder von allgemeinen historischen Zusammenhängen. Mir schwebte dabei als Endziel eine zusammenfassende Darstellung: Vom Werden und Wesen der islamischen Welt vor. Alle Einzelarbeiten waren für mich keine *disiecta membra*, sondern organische Teile eines werdenden Ganzen. Als ich während des Krieges die bisherige stille Gelehrtenarbeit aufgab, um meine ganze Kraft, wie ich damals glaubte, dem Wieder- und Neuaufbau, wie ich jetzt weiß, der notdürftigen Erhaltung unseres Bildungswesens zu widmen, mußten weitgehende wissenschaftliche Pläne zurückgestellt werden. Mit erst 40 Jahren mußte ich meine Forschertätigkeit als nahezu abgeschlossen betrachten. Um so stärker empfand ich das Bedürfnis, das bisher Erarbeitete so einheitlich, wie es gedacht war, auch äußerlich zusammenzufassen. Ich hoffe, daß das vorliegende Werk trotz der Mischung von Forschungsaufsätzen, referatmäßigen Überblicken und Essays auch anderen als ein Ganzes erscheint.

Der erste Band ist der Geschichte der Chalifenzeit und der Religionsgeschichte des Islam gewidmet. Der zweite Band soll meine Arbeiten über den afrikanischen Islam und die politischen und kulturellen Probleme des heutigen Orients bringen. Trotz ihres Umfanges enthalten die beiden Bände nur eine Auswahl meiner kleinen Schriften. So sind z. B. alle rein philologischen Arbeiten grundsätzlich ausgeschaltet; doch soll dem zweiten Bande eine Gesamtbibliographie der Arbeiten des Verfassers beigegeben werden. In dem vorliegenden Werke sind nur diejenigen

Arbeiten wieder abgedruckt, die ihrem Inhalte nach über den Kreis der Orientalisten hinaus alle wissenschaftlich Gebildeten zu interessieren geeignet erscheinen. Durch Eröffnung des Buches mit einem einführenden Hauptabschnitt und durch Voranstellen einleitender Aufsätze zu den anderen Hauptabschnitten ist versucht worden, die vorliegenden „Islamstudien“ auch handbuchartigem Gebrauch nutzbar zu machen. Die Ordnung der Aufsätze ist deshalb auch nicht in der Reihenfolge ihres zeitlichen Erscheinens, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten erfolgt.

Die Aufsätze sind im wesentlichen unverändert abgedruckt, nur hier und da sind ephemere Beziehungen ausgelassen und offenbare Irrtümer verbessert. Nur in ganz seltenen Fällen ist aus bestimmten Gründen Literatur nachgetragen. Es ist beabsichtigt, am Schlusse des zweiten Bandes Nachträge und Berichtigungen zu bringen, um das Gesamtwerk bis auf die Gegenwart fortzuführen. Auch ausführliche Namen- und Sachregister sollen dann beigefügt werden.

Die Drucklegung ist durch meinen Freund Herrn Privatdozenten Dr. H. H. Schaeder besorgt worden. Er hat die mühselige Aufgabe übernommen, die unter Benutzung verschiedenster Umschriftsysteme verfaßten Aufsätze einheitlich zu redigieren, arabische Zitate zu transkribieren und die Druckbogen zu korrigieren. Niemand wird, hoffe ich, ihm oder mir kleine Inkonsequenzen, auch in der Verwendung der Drucktypen, verargen; sie sind bei einem solchen Werk unvermeidbar. Ich aber danke Herrn Schaeder von ganzem Herzen für den großen, selbstlos mir geleisteten Freundschaftsdienst.

Zum Schluß danke ich allen Verlegern, die früher in ihrem Verlage erschienene Werke für diese Sammlung freigegeben haben, aufrichtig für die liberale Weise, in der sie mir das Erscheinen dieses Buches ermöglicht haben. Ihre Namen sind im Anhang im Verzeichnis der ersten Erscheinungsorte dieser Aufsätze angeführt. Mein besonderer Dank aber gebührt Herrn Richard Quelle vom Verlag Quelle & Meyer, der in wahrhaft großzügiger Weise ohne jede Unterstützung die Publikation dieser „Islamstudien“ gewagt und die Drucklegung mit nimmermüdem Interesse begleitet hat.

Berlin-Steglitz, 25. November 1923.

C. H. BECKER.

INHALTSVERZEICHNIS

Vorwort

Seite
VII

A. ZUR EINLEITUNG

1. Der Islam als Problem

I

Islam als Religion, Staat, Zivilisation. Die Rolle der Religion bei der Entstehung des Weltreichs des Islam. Nationalitätsprinzip und Universalreligion. Wirtschaftliche und geistige Überlegenheit der unterworfenen Völker. Beschränkte Wirkung der arabischen Kultur. Der Hellenismus als Grundlage einer islamischen Einheitszivilisation. Asiatisierung der Zivilisation des Chalifenstaates. Das religiöse Staats-, Lebens- und Bildungsideal.

2. Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte

24

Ernst Troeltsch und der Aufbau einer europäischen Kulturgeschichte. Gehört der Islam zur europäischen oder zur asiatischen Kulturentwicklung? Verwandtschaft der Grundlagen des europäischen und des islamischen Kulturkreises. Das Nachleben der Antike im Orient und im Okzident. Verschiedenheit ihrer Wirkung. Der Orient kennt keinen Humanismus.

3. Der Islam als Weltanschauung

40

Entstehung einer Scheidewand zwischen Ost und West. Metaphysische Begründung der islamischen Religion. Der historische Ablauf der Weltgeschichte nach islamischer Anschauung. Das religiöse Ideal, der Einzelmensch und der Staat. Das religiöse Gesetz. Die Mystik als religiöses und soziologisches Phänomen. Die Auseinandersetzung mit der modernen Welt. Intellektualismus und Beschaulichkeit.

4. Islam und Wirtschaft

54

Religion und Wirtschaft. Der Islam ist Kultur-, nicht Wüstenreligion. Ist der Islam wirtschaftsfeindlich? Fatalismus. Theorie und Wirklichkeit in der Pflichtenlehre. Der Staatsbegriff. Aufbau der Gesellschaft. Der caritative Zug. Die wirtschaftliche Bedeutung der Feiertage. Familienrecht und Sklaverei. Die Güter der toten Hand. Sachen- und Obligationenrecht. Die religiöse Motivierung des ganzen Lebens. Die Entwicklungsfähigkeit des Islam.

B. ZUR GESCHICHTE UND KULTUR- GESCHICHTE DER CHALIFENZEIT

Seite

5. Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet 66
- I. Die arabische Völkerwanderung im Rahmen der Geschichte des Mittelalters. Die Frage der Nachfolge Muhammeds. Die Riddakämpfe und die ersten Züge ins Euphratgebiet. Eroberung Syriens. Dauernde Besetzung. Feldzug gegen das Irak. Eroberung Irans. Ägypten. Seekämpfe. Unternehmungen gegen Byzanz. Innere Geschichte des jungen Staates: 'Umar, 'Utmān. Der Kampf zwischen 'Ali und Mu'āwija. Das „arabische Reich“ der Umajjaden. Husains Tod bei Kerbela. Kais und Kalb nach der Schlacht von Marg' Rāhit. Die Verwaltung unter den großen Umajjaden-Chalifen. Das Ende der Dynastie und das Aufkommen der 'Abbāsiden.
- II. Die Eroberung Nordafrikas und Spaniens. Vorstöße nach Frankreich. Schlacht von Tours oder Poitiers. Gründe für den Stillstand der Bewegung. Der Berberaufstand. Geschichte Nordafrikas bis zu den Fātimiden. Die Eroberung Siziliens. Die Sarazenen in Süditalien. Bari und Benevent. Geschichte der islamischen Herrschaft in Sizilien bis zur Eroberung durch die Normannen.
6. Ägypten im Mittelalter 146
- Eroberung Ägyptens. Arabisierung und Islamisierung. Kulturgeschichtliche Epochen.
- I. Die geschichtliche Entwicklung von 639—1798 (18—1212 d. H.).
- II. Staat und Verwaltung: Politische Einteilung, Verwaltung und Finanzwesen.
- III. Wirtschaftsleben (Landwirtschaft, Industrie, Handel).
- IV. Geistesleben und Kunst (Religiöse Verhältnisse, Literatur, Kunst).
7. Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islam 201
- Das Weiterleben des überkommenen Wirtschaftslebens. Die Entwicklung des islamischen Staates. Militär- und Beamtenadel. Provinz und Zentrale. Leiturgiewesen. Bürokratismus. Agrarpolitik. Handel mit Bodenprodukten. Indischer Transithandel. Industrie und Bergbau.
8. Die Entstehung von 'Ušr- und Ḥarāġland in Ägypten 218
- Theorie des Staatsrechts und wirtschaftliche Praxis. Ländliche Besitzverhältnisse als Grundlage der Agrarpolitik. Das Weiterleben der römischen Emphyteuse. Zehnt- und Grundsteuerland.
9. Steuerpacht und Lehnswesen 234
- Grundsätzlicher Unterschied zwischen europäischem und orientalischem Lehnswesen. Entstehung aus der geldwirtschaftlichen Steuerpacht. Eindringen des Militärs in das Benefizialwesen. Generäle als Großunternehmer. Der Mißbrauch wird zum Gesetz. Ägyptisches Lehnswesen in vortürkischer Zeit.

	Seite
10. Historische Studien über das Londoner Aphroditowerk	248
Griechische und arabische Papyri der Uмайjadenzeit und ihre Erklärung durch die gleichzeitigen koptischen Chronisten. Allgemeines über die Verwaltung. Glaubenswechsel aus wirtschaftlichen Gründen. Die Versorgung mit Arbeitern. Landflucht und Bindung an die Scholle.	
11. Zur Kulturgeschichte Nordsyriens im Zeitalter der Mamlüken	263
Arabische Inschriften aus Tripolis in Syrien. Fromme Stiftungen. Die Bezüge der Muscheeangestellten. Das Waḳsystem als einer der Hauptgründe für den wirtschaftlichen Niedergang des Orients. Die Vermögensverhältnisse der Stifter. Städtischer Grundbesitz. Kaufmännische Geschäftslokalitäten. Abrechnungswesen der Lehnverwaltung. Ungesetzliche Steuerarten.	
12. Archäologische Probleme	276
a) Josef Strzygowskis Verdienste um die orientalische Kunst. Die Mschattafassade im Kaiser-Friedrich-Museum und ihre Datierung. Die Tülnidenkunst in Ägypten.	
b) Alois Musil und die Entdeckung von Kuṣair 'Amra. Ein Uмайjaden-schloß. Der letzte Westgotenkönig in der syrischen Wüste. Das Schloß als Bad.	
c) Max van Berchem und Strzygowski über die islamischen Denkmäler Amidas. Geschichte der Stadt. Magische Elemente in der Epigraphik. Die Kontroverse Strzygowski-Herzfeld über die Genesis der islamischen Kunst.	
C. ZUR RELIGIONSGESCHICHTE DES ISLAM	
13. Abriß der islamischen Religion	331
Allgemeiner Charakter und Verbreitung des Islam. Die religiösen Verhältnisse Arabiens vor dem Islam. Muhammeds Leben in Sage und Geschichte. Muhammeds religiöse Entwicklung. Die Voraussetzungen der Weiterbildung des Islam (Korān, Hadīt, Iḡmā'). Die rechtliche Entwicklungslinie (Pflichtenlehre). Die dogmatische Entwicklungslinie. Die mystische Entwicklungslinie. Das orthodoxe System. Das Recht. Das Zauberesen. Die Sektenbildung. Der Panislamismus in der Gegenwart. Die Zukunft des Islam.	
14. Christentum und Islam	386
Verschiedene Möglichkeiten der Vergleichung von Religionen. Die Grundlagen der Predigt Muhammeds. Stellung zu Juden- und Christentum. Die Christologie des Korāns. Toleranz gegen das Christentum. Identität der Wurzeln. Übernahme von Fragestellungen. Religion und Leben. Ehe. Nacktheit und Bad. Stellung zur Kunst. Gleiche Stellung	

	Seite
zum Leben in beiden Religionen. Der Staat. Das Wirtschaftsleben. Sitte. Pflichtenlehre. Kultus. Mystik, Heiligenkult. Dogma. Wege der Übernahme. Einflüsse der islamischen Philosophie auf das Abendland. Abendland und Morgenland bilden im Mittelalter eine geistige Einheit.	
15. Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung	432
Johannes Damascenus und die Disputationen zwischen Christen und Muslimen. Theodor Abu Kurra. Gute Koränkenntnis der christlichen Polemiker des 8. und 9. Jahrhunderts. Das Problem der menschlichen Freiheit. Die Ewigkeit des Koräns und das Logosproblem. Die Lehre von den Eigenschaften Gottes. Bilderstreit und Bilderverbot.	
16. Die Kanzel im Kultus des alten Islam	450
Das Mimbar als Sitz des Herrschers auch bei nichtkultischen Anlässen. Der Stab gehört zum Mimbar. Das Mimbar als Richterstuhl. Wie wird der Richterstuhl resp. Herrscherthron zum Platz des stehenden Predigers? Stuhl und Stab in der Religionsgeschichte.	
17. Zur Geschichte des islamischen Kultus	472
Unterschiede des Rituals im Freitags- und Festgottesdienst. Geschichte des Freitagsgottesdienstes. Nicht die Predigt, sondern die Salāt als zentrale Kultushandlung. Warum zwei Predigten? Analyse nach den ältesten Quellen. Das Schema entspricht dem voreucharistischen Teil der Messe, die Freitagssalāt selber dem Meßopfer. Adān und Ikāma. Geschichte des Mihrāb. Etappen der Klerikalisierung der Moschee.	
18. Ubi sunt, qui ante nos in mundo fuere	501
Afrikanische Predigtformulare der Gegenwart, das Gaudeamus und die Friedhofsszene im Hamlet. Die literarische Form des Ubi sunt. Belege aus der abendländischen und morgenländischen Literatur. Christliche und islamische Bußpredigt. Übernahme des Themas in den Islam. Die Herkunft des Motivs aus der kynischen Diatribe.	
19. Grundsätzliches zur Leben-Muhammedforschung	520
Henri Lammens' Sirastudien: Die Sīra als Produkt von Tafsīr und Hadīth. Kritik seines Fātima-Bildes. Das subjektive Moment bei jeder Verwertung des Hadīth. Schema der Entstehung des Prophetenbildes.	

A N H A N G

1. Literatur zu Nr. 5	528
2. Übersicht über die erstmaligen Erscheinungsorte der in diesem Bande gesammelten Aufsätze	533

A. ZUR EINLEITUNG

1. Der Islam als Problem.

Die Wissenschaft vom Islam braucht ihre Existenzberechtigung nicht erst zu erweisen. Wie die alte Geschichte neben die klassische Philologie ist sie seit langem als historische Disziplin neben die Philologien der von Muhammedanern gesprochenen Sprachen getreten.

Auch wäre es eine allzubequeme Aufgabe, in diesem einleitenden Aufsatz die zahlreichen Probleme zu skizzieren, mit denen die Wissenschaft vom Islam zu tun hat. Wer möchte sich vermessen, hier die Wege weisen zu wollen, ohne gleich selber ernstlich mitzuarbeiten? Nein, nicht von den Problemen des Islam, sondern von dem Islam als Problem soll hier die Rede sein.

Wir alle brauchen das Wort Islam in einer Fülle von Bedeutungen. Wir verstehen darunter zunächst die Religion, und zwar sowohl die primitive Predigt Muhammeds, als auch das davon grundverschiedene orthodoxe Lehrgebäude oder die Volksreligion der heutigen Muhammedaner in Asien und Afrika. Ob wir die religiöse Betätigung der Türken oder der Neger meinen, ob wir von einem Gazālī sprechen oder von einem sudanesischen Mahdī — wir reden schlechthin vom Islam. Je weniger die Leute davon wissen, desto mehr verallgemeinern sie. Wer würde dagegen wagen, ohne sich lächerlich zu machen, abessinische Kirchenzustände kurz als Christentum zu bezeichnen? Oder gar sie ohne weiteres mit dem protestantischen Christentum in einem Atem zu nennen?

Damit nicht genug, bezeichnen wir mit Islam eines der großen orientalischen Weltreiche, zahllose Einzelstaaten, die auf seinen Trümmern erwachsen, ja sogar die muhammedanischen Staaten der Gegenwart. Aber nicht nur wirkliche Staaten, ein viel Größeres nen-

nen wir so: eine politische Theorie, mag sie sich nun auf staatsrechtlicher oder eschatologischer Lehre aufbauen.

Und endlich nennen wir das Religion und Staat umschlingende Kulturganze mit dem gleichen Namen: eine Zivilisation, die bei aller lokaler Verschiedenheit, bei weiten zeitlichen Abständen doch scheinbar ein einheitliches Gepräge trägt. So einheitlich, so charakteristisch und ausschlaggebend scheint uns die Zugehörigkeit zur Religion, zum Staat, zur Zivilisation des Islam, daß die große Menge unter Islam selbst Völker von so heterogener Rassenbeschaffenheit wie Arier, Semiten und Neger wie unter einem Sammelnamen begreift.

Je tiefer wir eindringen, desto mehr werden wir differenzieren, und man kann nicht genug dazu raten, namentlich bei vergleichenden Werturteilen immer recht genau zu umschreiben, was man im einzelnen Falle unter Islam versteht. Aber bei aller Vorsicht und Schärfe in der begrifflichen Scheidung wird doch auch der Spezialist immer wieder den Sammelnamen Islam schlechthin anwenden. Ist das berechtigt? D. h. finden sich alle die geschilderten Einzelzweige tatsächlich widerspruchslos unter dem Oberbegriff Islam zusammen, der doch zunächst und hauptsächlich eine Religion bezeichnet? Dadurch, daß wir von dem Problem des Islam schlechthin reden, haben wir von vornherein Stellung zu dieser Frage genommen.

Bei der Zergliederung des Wortes Islam vergegenwärtigten wir uns bereits die Hauptfaktoren, die in ihrem Zusammenwirken den als Einheit empfundenen Begriff Islam erzeugen: Das einheitliche Bekenntnis, das einheitliche politische Ideal und die bei aller lokalen Differenzierung wenigstens in den Idealen, zum Teil auch in der Praxis einheitliche Zivilisation. Daß diese Faktoren durch die Religion verbunden sind, daß Staatsidee und Zivilisation nur durch ihre religiöse Begründung Geltung haben, steht außer Zweifel. In der Gegenwart wenigstens ist die islamische Religion ein starkes einigendes Band, das die zentrifugalen nationalen Kräfte der Völker zu einem großen Ganzen zusammenschließt. Wenn der Mngindomann in Deutsch-Ostafrika den Islam annimmt, nennt er als seinen Stamm hinfort nicht mehr die Wangindo, sondern den Islam¹. Der Araber verbrüdet sich mit

¹ *Missions-Blätter* (Organ der St. Benediktus-Missions-Genossenschaft zu St. Ottilien) XIII, Heft 9 S. 130.

dem bekehrten Neger, und in dem religiösen Zentrum Mekka laufen alle diese Fäden zusammen. Namentlich dem christlichen Europa gegenüber fühlen sich die Muhammedaner der ganzen Welt als eine Einheit. Da nun die Bedeutung der Religion eine mehr oder minder ähnliche Gestaltung des täglichen Lebens bedingt, so dürfen wir getrost von einer islamischen Einheitszivilisation reden, wobei wir uns bewußt sind, daß die Religion in ihr den Ausschlag gibt.

Diese für die Gegenwart unbestreitbare Tatsache hat das Verständnis des geschichtlichen Werdeganges des Islam ganz wesentlich erschwert. Da in der Gegenwart die Religion als allbestimmendes Moment lebt und wirkt, da ferner die ganze historische Erscheinung des Islam auf einen Religionsstifter zurückging, was war da natürlicher als die Religion für den Faktor zu halten, dem das Verdienst, die islamische Einheitszivilisation geschaffen zu haben, hauptsächlich, wenn nicht ausschließlich zukam?

Dazu kam die uns vom Mittelalter überkommene klerikale Anschauungsweise, wie sie dem Islam gegenüber noch heute als *communis opinio* gilt. Das Mittelalter wie die werdende Gegenwart sahen im Islam in erster Linie die feindliche Religion, die der Ausbreitung des Christentums einen Damm entgegensetzte, ja selbst seinen Besitzstand bedrohte. Die neue Religion, so legte man sich die historische Entwicklung zurecht, begeisterte die Araber, das Bedürfnis der Weltbekehrung trieb die Muslime hinaus. Mit dem Schwert verbreiteten sie ihre Religion. Muhammed war Prophet und Staatsmann in einer Person; damit war der Weltreichgedanke gegeben. In diesem neuen Staate schufen dann die arabische Kultur und die neue islamische Religion die arabisch-islamische Zivilisation. Wenn auch eine große Menge vorislamischer Ideen und Institutionen bestehen blieb, die Religion war nicht nur das *primum movens*, sie war der Neubildner, der Organisator einer ganzen Zivilisation. Die ganze spätere Entwicklung vollzog sich dann als Folge der religiösen Gründung. So war es nur natürlich, daß die Religion dieser ganzen Zivilisation einen einheitlichen Stempel aufdrückte. Damit war der Begriff einer islamischen Einheitszivilisation gegeben.

Trat man mit diesen an einer falschen Vorstellung von der christ-

lichen Entwicklung¹ großgezogenen Ideen an die arabischen Autoren heran, so fand man sie vollauf bestätigt; denn auch die islamischen Quellen sind durchaus klerikal orientiert, auch bei ihnen ist die ganze islamische Entwicklung die Schöpfung Muhammeds und der ersten goldenen Zeit der orthodoxen Chalifen. Staat und Gesellschaft, Wissenschaft und Wirtschaftsleben stehen unter der Herrschaft der religiösen Formel. Wuchert im Ziergarten der Theorie hie und da ein wildes Reis empor, so wird es als mißbräuchliche Praxis hinweggewiesen. Die Welt des Islam ist beherrscht von der Religion in Vergangenheit und Gegenwart — wenigstens in der Theorie.

Erst in den letzten Jahrzehnten, jedenfalls erst lange nach Alfred von Kramers so verdienstlicher *Kulturgeschichte*, setzte die moderne Kritik ein. Allmählich rang sich die Forschung aus dem Bann der islamischen Tradition; wir lernten in Politik und Recht, in Religion und Leben, Theorie und Praxis unterscheiden. Wir sahen im Kampfe zwischen religiöser Forderung und Volkssitte die letztere siegen, wir erkannten im Ringen der Ideen die religiöse Färbung in unzähligen Fällen als reine literarische Form. Wir sahen das religiöse Recht sich entwickeln nicht an der Praxis, sondern im Gegensatz zu ihr, wir überzeugten uns schließlich, daß auch die Gründer des arabischen Weltreiches gar nicht ihre Religion propagierten, sondern nur die weltliche Herrschaft der Araber. Gibt uns das alles nicht zu denken? Sind gegenüber diesen Tatsachen unsere herkömmlichen Anschauungen von der Rolle, die die Religion im Islam als Konstituante spielt, nicht außerordentlich reformbedürftig?

Das Problem ist eben unendlich viel komplizierter, als es sich dem ersten Blick darstellt. Kein Mensch wird bezweifeln wollen, daß der Islam seine Entstehung einem religiösen Erlebnis verdankt. Aber zwischen der religiösen Grundstimmung in der Seele Muhammeds und der panislamischen Tendenz der Gegenwart liegt eine große Kluft, die der Laie stets ohne weiteres überspringt. Wie wird die religiöse Idee des Stifters über alle Widerstände Herr, oder wie entwickelt sich

¹ Ich denke besonders an Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen* (Gesammelte Schriften Band I). Auch bekenne ich hier dankbar, daß ich in der gesamten Fragestellung dieses Aufsatzes stark von Troeltsch'schen hier und anderweitig niedergelegten Gedanken beeinflusst bin.

aus dem religiösen Gedanken des Individuums die weltumspannende Einheitszivilisation des Islam, in der dann tatsächlich die Religion den Ausschlag gibt? Wenn wir uns zu dieser Untersuchung frei machen von der überkommenen Anschauungsweise, so werden wir wohl die große Bedeutung der Religion anerkennen, gleichzeitig aber auch konstatieren müssen, daß ihr doch noch in viel höherem Maße die Früchte eines ungeheuren politischen Machtwillens und die Resultate einer unabänderlichen wirtschaftlichen Entwicklung in den Schoß fallen. Die Religion blüht und gedeiht auf dem Boden, den andere Mächte gedüngt und vorbereitet haben. Das Problem des Islam ist also die Frage: Wie kommt die Einheitszivilisation des Islam zustande und welche Rolle spielt das religiöse Moment in diesem Entwicklungsprozeß?

Wir beginnen mit einer Analyse der Ausbreitung des Islam als Religion. Wenn irgendwo, so sollte man voraussetzen, daß die Ausbreitung der Religion ausschließlich oder doch hauptsächlich der religiösen Energie, dem Bedürfnis des Proselytenmachens zu danken ist.

In der mekkanischen Zeit ist das auch zweifellos der Fall. Ich kann dem Historiker nicht zustimmen, der in Muhammed von Anfang an den Politiker sieht, der je nach der politischen Opportunität zwischen Christentum und Heidentum hin und her schwankt¹. Der Politiker erwacht in Muhammed erst mit dem Erfolg. Ein Ausharren und Entsagen, wie es Muhammed in Mekka durchzumachen hatte, kann nicht auf politischen Ehrgeiz, sondern nur auf eine tiefe innere religiöse Gewißheit zurückgehen. In den alten Suren des Korāns spricht ein nicht gerade phantasiereicher, aber ein ehrlicher Schwärmer und kein intellektueller Energiemensch. Aber ein jeder, der den Orientalen und besonders den Araber kennt, weiß, wie widerspruchslos Frömmigkeit und Eigennutz, transzendente Spekulation und weltliche Profitlichkeit in seiner Seele beieinander wohnen. Muhammed hat die Mekkaner an seinem religiösen Erlebnis teilnehmen lassen wollen, die Idee eines islamischen Weltreiches ist ihm, wenn überhaupt, erst in seinen letzten Lebensjahren gekommen. Wir, wie unsere Quellen, beurteilen diese Dinge stets zu sehr auf Grund unserer Kenntnis des tatsächlichen späteren Geschehens. Die Anfänge des Islam sind also rein religiös.

¹ Hugo Winckler, *Arabisch-Semitisches-Orientalisch*, 1901, S. 52 ff.

Mit dem Moment der Übersiedelung nach Medina tritt für Muhammed und seine Genossen unbewußt, um so greifbarer aber für den Kritiker der Motive ihres Handelns, der politische Machtgedanke als Stimulans neben die Religion. Von da ab ist die Parole nicht mehr Bekehrung zur Religion Allähs, sondern Unterwerfung unter seinen Propheten. Mag schon bei den Individuen der nächsten Umgebung die Annahme des Islam nur zum geringsten Teil aus religiösem Bedürfnis erfolgt sein, die stammweisen Übertritte sind durchweg politischer Art. So sehen wir die Ausbreitung der islamischen Religion aufs engste verbunden mit der Vorherrschaft Medinas, und noch ehe der Islam die Grenzen Arabiens überschritt, ist aus einer religiösen Bewegung eine im wesentlichen politische geworden. Aber so lange der Islam noch auf Arabien beschränkt ist, nehmen die Angehörigen des neuen Staates, wenigstens in der Mehrheit, noch seine Religion an, so äußerlich und formal das auch gewesen sein mag.

Ganz anders wird die Sachlage in dem Augenblick, da der junge Staat die alten Kulturreiche Vorderasiens und Nordafrikas erobert. Da trennt sich scharf und klar die Ausbreitung des Islam als Staat von der der Religion; denn das alte Ammenmärchen, daß die Araber dem vorderen Orient ihre Religion mit dem Schwerte aufgezwungen hätten — jenes Hauptrüstzeug einer bequemen christlichen Polemik — braucht an diesem Orte wohl nicht ausführlich widerlegt zu werden. Die Unterworfenen behielten überall freie Religionsübung, sofern sie sich politisch unter die Oberhoheit des arabisch-islamischen Staates stellten. Diese Tatsache zeigt besser als alles andere, daß der Islam nicht mehr die auf Propaganda des Glaubens bedachte Religion des mekkanischen Muhammed war; sie mag ein Kompromiß mit der politischen Möglichkeit gewesen sein, sie ist aber hauptsächlich der Ausdruck dafür, daß das national arabische Moment das religiös-universelle überwog. Von Ausnahmen abgesehen, dachten die Araber zunächst gar nicht daran, die Unterworfenen zu bekehren. Sie wollten sich nach Art der modernen Kolonisatoren als Oberschicht über der Masse der zahlenden Heloten halten. Bürger des Staates war nur der Araber, der nach Art einer modernen Staatsangehörigkeit den Charakter eines Muslim erwarb. Die politische Eroberung des vorderen Orients durch die Araber ist also sachlich wie

zeitlich von seiner Islamisierung scharf zu trennen. Dazwischen liegen ein bis zwei, ja drei Jahrhunderte. Zur Lösung unserer Aufgabe bedarf es also einer getrennten Untersuchung dieser beiden für die Entwicklung des Islam zur Einheitszivilisation ausschlaggebenden historischen Prozesse.

Die Ausbreitung des Islam als Staat kann nach dem Gesagten keinesfalls hauptsächlich auf das Konto des religiösen Enthusiasmus gesetzt werden. Der erlösende Gedanke, der uns die ganze Neugestaltung des Orients im 7. Jahrhundert erklärt, ist der Begriff der Völkerwanderung. Man hat wohl schon immer die Siegeszüge der Araber auch als Völkerwanderung angesehen, man hatte auch wirtschaftliche Gründe zu ihrer Erklärung angeführt, aber es überwog doch bis vor kurzem überall der religiöse Gedanke. Es ist das unleugbare Verdienst Hugo Wincklers¹, die Tatsache der arabischen Völkerwanderung in ihrer ganzen historischen Tragweite erkannt zu haben. Seine Anregungen hat dann Leone Caetani zu seiner genialen, wenn auch umstrittenen Theorie des *inamidamento* ausgebaut². Die arabische Wanderung ist nach dieser Lehre die letzte große semitische Wanderung, die sich aus der arabischen Halbinsel, der Völkerkammer der Semiten, über die Kulturländer ergoß. Neu ist nun die These, daß diese Wanderungen — wie übrigens alle Wanderungen — durch einen sich über Jahrtausende hinziehenden Klimawechsel und die allmähliche Austrocknung des Landes hervorgerufen sind. Nicht religiöse Begeisterung, sondern der Hunger treibt die Araber über die Grenzen ihrer Halbinsel, wie er einst vor Jahrtausenden die semitischen Wanderungen des Altertums hervorgerufen hat.

Ich möchte mich voll und ganz zu dieser These bekennen; denn sie wird durch den historischen Tatbestand überreichlich begründet. Arabien ist seit Jahrhunderten vor Muhammed in Unruhe; Südaraber sitzen im Norden; die Grenzstämme drängen ins Kulturland; es hat wohl überhaupt nie Ruhe in Arabien gegeben, seitdem die ersten Völker über seine Grenzen getreten sind. Wir haben historisch beglaubigte Nachrichten von dem wirtschaftlichen Rückgang des Landes mit der ausdrücklichen Begründung des Wassermangels; Arabien ist, wie

¹ Op. cit.

² *Annali dell' Islam* II a. H. 12 §§ 105—117.

die alten Bauten und die klassischen Nachrichten beweisen, seit Jahrhunderten im Rückgang. Man darf natürlich nicht annehmen, daß dies *inaridimento* in ein bis zwei Jahrtausenden erfolgt ist, sondern man muß Zehntausende von Jahren in Rechnung setzen; allerdings können durch unbekanntere Ereignisse (Meeresströmungen, Abholzungen usw.) auch schnellere Klimaveränderungen sich vollzogen haben. Ferner reagieren die Völker auch nicht sofort auf solche Veränderungen. Die Araber saßen vielleicht heute noch innerhalb der Grenzen ihrer Halbinsel, wenn sie nicht den starken Rückhalt in der jungen Militärmacht des Islam gefunden und die Verhältnisse in Persien und Byzanz nicht geradezu zur Eroberung eingeladen hätten.

Der wichtigste Grund für diese These ist aber die Überlegung, daß einfach gar kein Motiv für diese kolossale Völkerbewegung übrig bleibt als das wirtschaftliche, nachdem einmal gezeigt wurde, daß das religiöse Moment nur eine sehr untergeordnete Rolle spielt. Wäre es den Arabern wirtschaftlich sehr gut ergangen, hätten sie in fest gegründetem Wohlstand gelebt, so hätte sie die Aussicht auf Beute nicht aus ihrer Heimat gescheucht. Ein gewaltiger religiöser Enthusiasmus hätte das wohl fertig gebracht, aber der würde sich dann außerhalb Arabiens anders betätigt haben als der junge Islam.

Die Triebkraft für die Ausbreitung der islamischen Herrschaft ist also das wirtschaftliche Moment. Dies allein aber hätte das Weltreich nie und nimmer begründet. Die arabischen Stämme waren in Fluß; doch was bedeuteten sie in ihrer Isoliertheit gegenüber den großen Militärmächten an der Grenze? Die Stammeseifersucht machte aber jedes gemeinsame Vorgehen unmöglich. In diesem Punkte setzte der Islam ein; nicht als ob die Religion es fertig gebracht hätte, den alten Stammeshader in einem islamischen Brudertum aufgehen zu lassen — wissen wir doch, daß der Gegensatz zwischen Süd- und Nordarabern erst im Islam seine sprichwörtliche Schärfe gewann —, aber als Muhammed zuerst weitere Stämme unter seine Fahnen zog, da überwog, wie wir das oben sahen, bereits längst der politische Machtwille das religiöse Sentiment. Die Religion hatte ganz gewiß die politische Organisation von Medina erst ermöglicht; aus der Gemeinde erwuchs der Staat. Dann aber war es dieser Staat, nicht die Gemeinde, der die arabische Völkerwanderung, die

unabhängig von ihm entstanden war, für seine politischen Zwecke ausnutzte. Man sehe sich nur die Leute an, die das arabische Weltreich begründen! Ein Ḥālid b. al-Walid, ein 'Amr b. al-'Āṣ sind Herrenmenschen, Eroberernaturen, die sich um die Religion nicht kümmern, sie höchstens gelegentlich im macchiavellistischen Sinne ausnutzen. 'Abdallāh b. 'Umar und religiös beschauliche Naturen seines Schlages haben zur Ausbreitung des islamischen Reiches nicht das Mindeste beigetragen. Die medinensische Regierung mit ihren Generälen organisiert die Bewegung, doch wächst ihr diese bald über den Kopf. Es läßt sich mit Händen greifen, wie der Zentralregierung himmelangst wird vor ihren eigenen Erfolgen, wie sie es dann aber mit unleugbarem politischem Geschick fertig bringt, der Beutelust der Stämme ein Ziel zu setzen und eine organische Besetzung und Verwaltung der eroberten Gebiete allmählich in die Wege zu leiten¹.

Das einigende Schlagwort war wohl der Islam, aber im Sinne einer Weltherrschaft der Araber. Dies nationale Bekenntnis war natürlich religiös gefärbt wie alle großen Ideen orientalischer Völker, aber die begrifflich scheidende Kritik sieht den prinzipiellen Unterschied zwischen dem Nationalen und Religiösen in dieser Bewegung in der Stellung zur Bekehrungsfrage. Nun aber waren eventuell Bekehrungen von Nichtarabern nur möglich durch Angliederung an die arabischen Stammesverbände. Das nationale Moment überwog. Nicht Bekehrungseifer, nicht glühende Worte eines begeisterten Propheten haben die Araber zu einer Weltmission mit Wort und Schwert hinausgetrieben, sondern die wirtschaftliche Notlage, die Unruhe der Stämme. Der überraschende Erfolg wurde herbeigeführt durch die glückliche Fügung eines die Nation einenden Schlagwortes und durch den politischen Machtwillen eines jungen, von ehrgeizigen und gewaltigen Männern getragenen Staates.

So entsteht das große islamische Weltreich. Wie hat sich nun in ihm trotz der skizzierten Hemmungen die Islamisierung der unterworfenen Bevölkerung vollzogen?

Da das Schwert ausscheidet, möchte man zunächst an eine intensive Mission denken. Das ist auch die These des gründlichen, leider

¹ *Annali dell' Islam* III passim.

viel zu wenig bekannten Buches *The Preaching of Islam* von T. W. Arnold, der die Bekehrung hauptsächlich den *unremitted labours of Muslim missionaries* zuschreibt (S. 3). Er beklagt sich aber verschiedentlich, daß wir über diesen Prozeß selber so überaus wenig wissen. Der Mangel an Nachrichten ist durchaus nicht wunderbar. Der Islam kennt damals noch nicht das Gebot: „Gehet hin und lehret alle Welt!“ Seine Ausbreitung vollzieht sich nicht als Selbstzweck, sondern als Konsequenz der Verbreitung seiner Bekenner. Die Mission des alten Islam wird sich kaum von der des modernen unterschieden haben, nur war sie mit weit größeren Schwierigkeiten verknüpft.

Ausbreitung der islamischen Religion hieß so viel, als Vermehrung der herrschenden Klasse und Verminderung der steuerzahlenden Untertanen. Das lag nicht im Interesse der Regierung und der arabischen Oberschicht. Es gab natürlich von Anfang an Idealisten, denen der Fiskus gleichgültig war, aber was hatten die zu bedeuten gegenüber der auf dem Gegensatz von Muslim zu Nichtmuslim aufgebauten Konstruktion des ganzen Staates? Wie wenig die Araber anfangs mit Übertritten gerechnet haben bzw. sie erstrebten, erhellt aus dem Umstand, daß sie die ganze wirtschaftliche Grundlage ihres Finanzsystems umändern mußten, als die Übertritte in größerer Menge begannen. Und doch trug der arabische Staat den Keim seines Unterganges in sich, sofern er nicht den Übertritt zum Islam für Nichtaraber kurzerhand verbot; denn wenn ein Übergang aus der Klasse der Beherrschten in die Klasse der Herrscher durch die äußerliche Annahme eines anderen religiösen Bekenntnisses möglich war, so lag es von vornherein auf der Hand, daß diese soziale Trennung nicht lange bestehen würde. Ein Verbot des Übertritts widersprach aber der religiösen Tendenz des Islam, die niemandem den Glauben Muhammeds versagen konnte. Damit zerbrach der Gedanke der Universalreligion das Nationalitätsprinzip des mit dieser Religion ursprünglich identischen Staates. Es zeugt für die Stärke des Staates und für den Mangel einer religiösen Propaganda, daß sich diese Konsequenz nicht gleich im ersten Jahrzehnt herausstellte. Man kam erst hinter die den Staatsgedanken zersetzende Wirkung der Ausbreitung der Religion, als es zu spät war.

Gleich nach der Eroberung mögen einige Tausende den Islam angenommen haben; namentlich die in den Städten zusammenströmende Bevölkerung wollte sich möglichst bald der Herrscherkaste assimilieren. Solange die Millionen des flachen Landes unbekehrt blieben, konnte dieser Zuzug den Arabern für das Militärwesen wie für das Wirtschaftsleben nur angenehm sein. Besonders die oberen Zehntausend sahen, sofern sie nicht geflohen waren, sehr bald ihren Vorteil in einem möglichst engen Anschluß an die Araber. In diesen Kreisen fanden wohl auch häufig Religionsdisputationen zwischen Muhammedanern und Christen statt, von denen wir uns namentlich nach den Schriften des Johannes von Damaskus ein Bild machen können. Aber das trug doch wohl nur wenig zu einer wirklichen Verbreitung des Islam bei. Etwas stärker wirkte die Missionsarbeit, als sie von den religiös doch mehr oder weniger indifferenten Arabern auf die neu bekehrten Aramäer überging, die in religiösen Dingen ganz anders geschult waren als die Araber. Auf diesen Punkt werden wir noch zurückzukommen haben.

Viel stärker als die Missionspredigt wirkte der wirtschaftliche Vorteil, der dem Neubekehrten winkte, wenn er das arabische Bürgerrecht als *maulā* erwarb. Er war damit von der schweren Tributsteuer befreit, auf deren Einzelheiten hier nicht eingegangen werden soll. Er wurde weiter der vielen Vorteile des städtischen Lebens teilhaftig und genoß endlich wenigstens einen Teil der sozialen Vorrechte des arabischen Elementes. Allzu schwer fiel ihm der Übertritt nicht, da damals der Islam vor Ausbildung der Dogmatik sich gar nicht so sehr vom Christentum unterschied. Er wirkte mehr wie eine neue Sekte als wie eine neue Religion und kam einer gewissen Reaktion des semitischen Geistes gegen das durch und durch hellenisierte Christentum entgegen. Außerdem war es nun einmal die Religion der herrschenden Klasse, der Gott selber zum Sieg verholfen haben mußte. Unter diesen Umständen waren die geistigen Widerstände gering, die sich der Verwirklichung des materiellen Vorteils entgegensetzten. Und so konnte das wirtschaftliche Moment mit seiner ganzen Zugkraft ungestört wirken. Es spricht sehr für die Stärke der religiösen Beharrlichkeit — ist aber vielleicht auch nur eine Folge des schlechten Nachrichtendienstes —, daß es immerhin über ein halbes Jahrhundert

dauerte, bis die Übertritte zum Islam angingen, das Staatsbudget aus dem Gleichgewicht zu bringen. Schon unter dem großen Staatsmanne al-Haǧǧāg mußten Gegenmittel gegen diese unheilvollen Folgen der Ausbreitung des Islam gesucht werden. Die letzten Jahrzehnte des Umaiadenreiches sind überall erfüllt von Bestrebungen, die zunehmende Islamisierung mit dem Staatsprinzip in Einklang zu bringen. Das führte zuletzt zu einer großen Reform der Steuergesetzgebung, von der wir erst die Umrissse kennen¹. Danach bedeutete allerdings die Annahme des Islam nicht mehr Steuerfreiheit, aber doch wenigstens teilweise soziale Gleichstellung.

Die Vorbedingungen für eine Islamisierung großen Stiles waren aber erst gegeben, als das arabische Staatsprinzip überhaupt fiel, als der Zustand aufhörte, daß die soziale Gliederung nach dem Nationalitätenprinzip statt hatte. Diese Veränderung vollzog sich im Laufe des ersten Jahrhunderts der 'Abbāsidenherrschaft und hatte sehr mannigfache Gründe. Der wichtigste war die auf die Dauer immer fühlbarer werdende Überlegenheit der materiellen und geistigen Kultur der unterworfenen Völker. Solange sich die Araber auf ihre Heerlager konzentrierten, sich von der unterworfenen Bevölkerung fernhielten und die Rolle von Grandseigneurs spielten, die sich auf ihr Schwert stützen, vermochten sie ihre Superiorität zu halten. Als aber immer neue Massen von Arabern aus Arabien nachströmten, als die Kriege aufhörten, als der Araber nicht mehr Staatspensionär war, sondern sich sein Brot selbst zu verdienen hatte, als endlich seine Kaste durch das immer zahlreichere Eindringen von Maulās gesprengt wurde, da besaß er kein Gegengewicht mehr gegen die gewaltige Überlegenheit der unterworfenen Völker. Er paßte sich ihnen an, wo er sie erst nur hatte gewähren lassen, um schließlich abhängig von ihnen zu werden. Das war auf dem Lande ebenso, wie in der Stadt. Nachdem der Araber erst einmal zum Landbesitzer, zum Bauern, zum Kleinbürger geworden war, der wirtschaftlich abhängig wurde, oder doch zum mindesten dem gewandten Neubekehrten gleichgestellt war, da wurde es immer schwieriger, seine Prärogative zu bewahren.

¹ Wellhausen, *Das arabische Reich*, S. 297 ff.; Becker, *Beiträge zur Geschichte Agyptens* II, S. 81 ff.; *Papyri Schott Reinhardt* 39 ff.

Wie im Wirtschaftsleben ging es auf geistigem Gebiet. Die Aramäer, Griechen und Perser waren an Bildung und Tradition den Arabern so unendlich überlegen, daß der Araber als der rohe tölpische Barbar angesehen wurde, der sich der feinen Sitte des vorderen Orients nur schwer anpaßt¹. Diesen Gedankengängen der antiarabischen Reaktion hatte der Araber bald keine tatsächliche Macht, keine gleichwertige Kultur oder Bildung, sondern eigentlich schließlich nur seine arabische Religion entgegenzusetzen, wodurch sie für ihn an Wert gewann und selbst der Gleichgültige zu einer Betonung des Religiösen veranlaßt wurde. Der religiöse Nimbus war das einzige Vorrecht, das ihm nicht genommen werden konnte.

Das Übergewicht der Araber wäre nicht so schnell den kulturellen Einflüssen erlegen, wenn die Staatsspitze das aristokratische Prinzip des arabischen Staates energisch gewahrt hätte. Aber auch die Regierung mußte sich, um zu wirken, den bestehenden staatsrechtlichen Anschauungen der Mehrzahl der Bevölkerung anpassen, die übrigens dem Ehrgeiz des Individuums über alle Maßen entgegenkamen. Schon in der Umaijadzeit sehen wir die Anfänge, unter den 'Abbāsiden aber ist die altorientalische Despotie mit der Vergöttlichung des Herrschers, dem Schutzwall des Zeremoniells, dem Ausbeutungsinstrument der Bürokratie und der Waffe der Sklavengarden vollständig ausgebildet, oder richtiger gesagt wiederhergestellt. Damit wird die Prärogative der Araber auch für die Staatsspitze unerträglich. So saugt der altorientalische Staat den aristokratischen Staat der Araber auf. Nun gibt es nicht mehr ein Herrschervolk über den Unterworfenen, sondern lauter gleiche Knechte unter einem Herrn. Damit ist die soziale Nivellierung vollzogen, die Knechte beeilen sich natürlich, die Religion der Herren anzunehmen, oder sie adoptieren sie durch Verschmelzung mit der früheren Oberschicht. So breitet sich die arabische Sprache aus und mit ihr die Religion.

Jetzt geht die Bekehrung in schnellerem Tempo; den Arabern fehlte der missionarische Trieb gegenüber den Unterworfenen. Jetzt wurde aber gar nicht mehr von den Arabern missioniert, sondern von Neubekehrten oder ihren Abkömmlingen. Diese aber standen in ganz an-

¹ Vgl. Goldzihers Studien über die Šu'ūbija in *Muhammedanische Studien* I, 147 ff.

deren Traditionen; sie kannten als frühere Christen die Kirchlichkeit, und die Geschichte ist voll von Beweisen für die Rolle, die unter den Aramäern die religiösen Fragen spielten. Stammten sie aber aus persischen Kreisen, so war ihnen der Begriff des Staatskirchentums und der Allgegenwart der Religion ebenso geläufig. Mit Wiederherstellung des despotischen Staates der Chosroen erblühte auch wieder der dem Araber bei aller Betonung seiner religiösen Superiorität ganz fremde Begriff des Staatsklerikalismus¹. Jetzt lag die Bekehrung der Heiden im Interesse der Staatsspitze, während im arabischen Reich das Gegenteil der Fall war. Und der Herrscher fand Rückhalt in einer ganz neuen Klasse von Menschen, über die wenigstens die Anfänge der arabischen Zeit noch nicht verfügt hatten, die Theologen, die Juristen, die Dogmatiker, kurz die Schriftgelehrten, um den mißverständlichen Terminus Klerikale zu vermeiden. Diese Leute konnten auf der Basis sozialer Gleichstellung von religiösem Ehrgeiz beseelt natürlich ganz anders wirken, als die arabischen Herren der Frühzeit gegenüber den unterworfenen Völkern, die sie nur ungerne in ihren Kreis aufnahmen. In der 'Abbāsidenzeit wird es als Ruhmestat der Frommen erzählt, wenn Tausende in ihre Hände das islamische Glaubensbekenntnis abgelegt haben². Solche Notizen beweisen, daß man die Bekehrung als verdienstlich ansah. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß sich nun die Islamisierung sehr rasch vollzog und wohl schon im dritten und vierten islamischen Jahrhundert den Umfang erreichte, den noch der heutige Orient zeigt. In der späteren Zeit geht also die Ausbreitung des Islam zweifellos auf religiöse Motive zurück, genau wie in der mekkanischen Zeit des Propheten. In der ganzen Zwischenzeit wirkten aber wirtschaftliche und politische Kräfte, wenn auch nicht ausschließlich, so doch viel stärker als der Bekehrungseifer.

So nahm denn der moderne Orient allmählich den Islam als Religion an. Liegt nun in dieser Tatsache schon die Begründung für die religiöse Einheitszivilisation des Islam? Ganz gewiß nicht, das hieße Ursache und Wirkung verwechseln. Nicht die islamische Reli-

¹ Vgl. Goldziher, *Islamisme et Parsisme* (*Revue de l'histoire des religions* 43, 1901, S. 1 ff).

² Arnold, *The Preaching of Islam* S. 65.

gion hat die einheitliche Zivilisation erzeugt, sondern die aus ganz anderen Gründen entstandene einheitliche Zivilisation des Chalifenreiches ist die Voraussetzung für die Ausdehnung und das bis in die Gegenwart hinein siegreiche Vordringen der islamischen Religion.

Der wahre Zusammenhang wurde verdunkelt durch das Märchen von der „arabischen Kultur“ und ihrem Siegeslauf. Die Araber sollen die Zivilisation des Chalifenreiches geschaffen haben, und es gibt Leute, die den Arabern sogar die Mamlükenbauten oder die Alhambra aufs Aktivkonto schreiben. Das ist eine vollkommene Verkennung der Tatsachen. Es ist eine philologische Geschichtsbetrachtung, die ebenso schief ist wie die oben bekämpfte theologische. Weil die islamische Zeit mit der arabischen Wanderung begann, weil der vordere Orient seit den Chalifen arabisch spricht, weil seine älteren Literaturdenkmäler arabisch sind, deshalb soll auch die Zivilisation arabisch sein. Wie wenig davon wirklich arabisch sein kann, ergibt sich schon aus dem Vorangehenden; wie wenig es tatsächlich ist, zeigt das Folgende.

Wo haben wir denn in der Chalifenkultur etwas typisch Arabisches? Im Staat? Gewiß in den Anfängen, aber wir haben eben gezeigt, daß die Araber nicht einmal bis in die Glanzzeit des Chalifenreiches die von ihnen geprägte Staatsform zu bewahren wußten. In der Verwaltung? Wer die Papyri kennt und wer die historischen Nachrichten unbefangen zwischen die juristischen Tendenztraditionen und die klassischen Nachrichten gestellt hat, der weiß, daß nicht die Weisheit der ersten Chalifen, sondern die byzantinische und persische Bürokratie die „arabische“ Verwaltung geschaffen haben. Wie in der Verwaltung, so war es in der ganzen materiellen Kultur und auch im Geistesleben. Trägt nicht selbst die arabische Religion in ihrem Lehrgebäude den Stempel der christlichen dogmatischen Kämpfe, der neuplatonischen und indischen Mystik? Ist die Naturwissenschaft und die Philosophie nicht von den Griechen, die Baukunst von den Byzantinern und Persern, die Geschichtswissenschaft von den Persern usw. usw.? Gewiß enthält die Zivilisation des islamischen Reiches einen starken arabischen Einschlag, so in der Poesie und namentlich auf gewissen Gebieten des Rechtes, wie Erbrecht, Eherecht und anderem, aber selbst ins Recht sind nur die alte Praxis der ein Jahrhundert

lang herrschenden Oberschicht und die Vorschriften des Korāns aufgenommen, ein großer Teil der Kasuistik stammt aus ganz anderen Quellen. Und ist es nicht überaus charakteristisch, daß von den „Wurzeln der Rechtswissenschaft“ (*uṣūl al-fikḥ*), die sich in Quellen und Prinzipien scheiden, nur die Quellen arabisch sind, die Prinzipien aber aus der von den Arabern vorgefundenen Zivilisation entnommen sind? Also von mehr als einem arabischen Einschlag kann in der islamischen Zivilisation nicht die Rede sein. Das meiste, das uns als spezifisch arabisch anmutet, z. B. in den großen Adab- und Haditwerken, diesen unvergleichlichen Querschnitten durch die islamische Zivilisation, ist gar nicht arabisch, sondern vorderasiatisch schlechthin, bestenfalls auch arabisch, häufig aber durch und durch unarabisch. Wir werden nur getäuscht durch die literarische Form, die jegliche Maxime, wie jegliche Handlung des täglichen Lebens mit dem Vorbild des Propheten belegte. Die Araber haben sich einfach einer bereits vorgefundenen einheitlichen Zivilisation angepaßt. Wie aber ist diese zustande gekommen?

Die Erklärung für die Möglichkeit einer islamischen Einheitszivilisation liegt hauptsächlich in der weltgeschichtlichen Tatsache des Hellenismus. So bizarr es klingt: Ohne Alexander den Großen keine islamische Zivilisation! Seitdem wir wissen, wie der Hellenismus in Indien, in Zentralasien gewirkt hat, haben wir erst den richtigen Maßstab gewonnen für die Stärke der Kulturmischung in Vorderasien während der Diadochenzeit. Ich wage nicht die Frage zu erörtern, ob schon die sogenannte „altorientalische Kultur“ ebenso universell war wie die islamische Zivilisation¹, die starke Einheitlichkeit der vorderasiatischen Zivilisation ist jedenfalls nach der Diadochenzeit mit Händen zu greifen. Zwar schafft die Trennung in zwei Reiche, das römische und das parthische, wie später das byzantinische und das sasanidische, eine neue große Kluft, und es ist selbstverständlich, daß der römische Orient eine starke abendländische Tünche empfangt, während im Osten die hellenistischen Kulturelemente immer mehr im Asiatismus untergingen. Aber vom dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ab, ja schon

¹ These von Hugo Winckler.

früher, läßt sich beobachten, wie auch der römische Orient sich immer mehr asiatisiert, und wie schließlich das byzantinische Reich sich dem sasanidischen immer mehr anpaßt. Wir stehen hier der großen Bewegung gegenüber, mit der Asien auf den Hellenismus und das römische Weltreich reagierte.

Die Grenzen zwischen Ost und West wurden immer labiler, ja selbst der politische Rahmen zerriß schließlich in den ständigen Kämpfen zwischen Persien und Byzanz, und im kleineren Maßstabe mögen die Züge Ḥosraus II. und des Heraklius eine ähnliche Bedeutung gehabt haben wie die Züge Alexanders des Großen, wenigstens im Hinblick auf Herstellung einer einheitlichen, wenn auch gemischten Zivilisation.

Das bunte Kulturgemisch des vorderen Orients fand seinen vollendetsten Ausdruck in der aramäischen Christenheit¹. Schon die Sprache dieser Leute zeigt nicht nur in ihrem Wortschatz, sondern in ihrer ganzen Diktion eine seltsame Mischung von semitischen, griechischen und persischen Elementen. Auch bildeten sie durch ihre kirchliche Gemeinschaft eine wichtige Brücke, auf der Kulturgüter mühelos die Kluft der Reichsgrenzen überschritten. Vor allem aber stellten sie trotz unzähliger fremder Einschlüge und Rassenmischung eine gerade durch die Mischung entstandene ethnische Einheit dar, die auf äußere Einflüsse ähnlich reagierte. Es ist bekannt, daß die arabische Eroberung erst dort ernstliche Schwierigkeiten fand, wo sie nationalen bodenständigen Kräften gegenübertrat wie in Persien und in Nordafrika. Hier führe ich diese Tatsache nur zur Illustration der kulturellen Einheit des aramäischen Sprachgebietes an. Seit Fraenkels und Nöldekes Studien² wissen wir, wie abhängig die Araber schon in vorislamischer Zeit von der aramäischen Zivilisation gewesen sind. Sie haben nach der Eroberung Vorderasiens nicht anders gehandelt als vorher, sondern einfach die aramäische Zivilisation in extenso übernommen, ja einfach weitergelebt. Von gewissen rein arabischen Einschlügen ist schon die Rede gewesen.

¹ Vgl. dazu mein *Christentum und Islam* [unten Nr. 14] S. 18 ff. Ähnliches gilt natürlich von der koptischen und nordafrikanischen Christenheit, doch überwiegt der Einfluß der Aramäer.

² Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*.



Nun bekäme man aber doch ein sehr schiefes Bild von der islamischen Zivilisation, wenn man sie einfach der aramäischen plus arabischem Einschlag gleichsetzen wollte. Das ist für die allerersten Anfänge richtig, und die wichtigste Basis für die islamische Einheitszivilisation bleibt die aramäische unter allen Umständen. Aber nur die Basis. Die islamische Zivilisation ist eine Weiterentwicklung der aramäischen, und zwar in der gleichen Richtung, in der sich die aramäische Zivilisation bis zum siebenten Jahrhundert entwickelt hatte.

Die Entwicklungstendenz des vorderen Orients in den letzten Jahrhunderten vor Muhammed war, wie schon angedeutet, die allmählich immer stärkere Asiatisierung. Das Schwergewicht und die Quellen der herrschenden Zivilisation hatten sich vom Mittelmeer immer mehr nach dem innern Asien verschoben. Dieser Prozeß setzt sich nun im islamischen Reiche andauernd fort. Die Erklärung dafür liegt auf der Hand. Sie liegt nicht in der Religion des Islam, sie liegt in der politischen Einheit des vorderen Orients, in der weltgeschichtlichen Tatsache des vorderasiatischen Einheitsstaates. Bisher hatte sich eine kulturelle Einheitlichkeit entwickelt, trotz der staatlichen Trennung, trotzdem der vordere Orient politisch nach dem Westen gravitierte. Nun wurden plötzlich weite Provinzen mit dem persischen Reiche zu einer Einheit verbunden; dadurch wurden ihnen die wichtigsten Zuströmungen der abendländischen Antike unterbunden, während alle Schranken gegenüber den asiatischen Einflüssen fielen. Dieser historische Zusammenhang war natürlich weder den Arabern noch den Aramäern klar. So konnte sich sogar während der ganzen Umajjadenzeit die Reichsresidenz ganz an der Peripherie erhalten. Das Übergewicht von Damaskus resultierte aus dem zufälligen Gang der Ereignisse und aus dem anfänglichen Übergewicht des arabischen Elementes. Aber schon während der politischen Vorherrschaft von Damaskus verrät sich immer deutlicher das wirtschaftliche und kulturelle Übergewicht des Irāk. Die Verlegung der Residenz nach Bagdad ist dann der deutlichste Beweis für die Unvermeidlichkeit der angedeuteten Entwicklung. Von da ab ist das Chalifenreich nichts anderes, als die Fortsetzung des Chosroenreiches auf breiterer politischer Basis. So ist es dann ganz natürlich, daß

die Chalifenkultur immer stärkere persische Züge zeigt, und daß sie im Fortgang der Geschichte noch weiter von Zentralasien her, vom Türkentum, ja von China beeinflusst wird. Die Chalifenkultur ist also nicht arabisch, aber auch nicht rein aramäisch oder persisch, aber trotzdem eine geschlossene Einheit auf der Basis eines Einheitsstaates. Da dieser Staat der islamische Staat war, so spricht man mit vollem Recht von einer islamischen Zivilisation.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei den kulturellen Folgen des Einheitsstaates, um uns diesen Prozeß recht klarzumachen. In früheren Arbeiten habe ich oft betont, wie sehr unter den Arabern alles beim alten bleibt. In unserem jetzigen Zusammenhange muß mindestens ebenso stark betont werden, daß sich trotz lokaler Selbständigkeit durch die Tatsache der einheitlichen politischen Leitung eine immer größere Mischung vollzieht. Das geschieht zunächst auf dem Gebiete des Wirtschaftslebens. Die alten Zollgrenzen bestehen zwar fort, aber der Handel, jener größte Kulturträger überhaupt, vermag doch nun ganz andere Gebiete gleichmäßig zu durchdringen, die alten Umschlagsplätze an den früheren Grenzen werden Durchgangsstationen; man geht an dem Zollerheber vorbei, wie es unendlich oft in der Tradition heißt (*marra bil-'āšir*). Und genau wie der Warenhandel wirken dann mit Entwicklung der kapitalistisch gefärbten Unternehmungen die Riesenspekulationen und die Transaktionen der Großunternehmer, die in der Blütezeit des Chalifats das ganze Reich überspannen. Vor allem aber entwickelt der Staat selber durch Ausdehnung der lokalen Leiturgie auf das gesamte Reich ein Hinüber- und Herüberfluten der kulturellen Anregungen, wie es vor der Herstellung des Chalifenreiches einfach undenkbar war. Ich hatte beabsichtigt, diesen Prozeß hier des Näheren zu skizzieren, kann aber jetzt auf die Darstellung von Ernst Herzfeld verweisen¹, der ich mich voll und ganz anschließe. Herzfeld zeigt an dem Musterbeispiele der Entstehung der islamischen Kunst, wie gewaltig die wirtschaftlichen Kräfte die Entstehung der islamischen Einheitszivilisation gefördert haben.

¹ Siehe *Islam I* S. 60 ff.

Und genau ebenso war es auf geistigem Gebiet. Hier beginnt der Austausch allerdings erst, nachdem die wirtschaftlichen und politischen Kräfte gewirkt haben, dann aber wird die neue Einheitsreligion zu einem festen Bindemittel zwischen den in dem neuen Staate zusammengefaßten, früher selbständigen Bevölkerungselementen. Die religiösen Scheidewände der Vergangenheit waren ebenso gefallen wie die politischen. Nachdem einmal die islamische Religion in der oben skizzierten Weise zu einer Macht geworden war und das gesamte geistige Erbe der früheren Religionen sich assimiliert hatte, da wurde das „Suchen der Tradition“ (*ṭalab al-ḥadīth*), wie Goldziher uns gezeigt hat, zu einem unendlich wichtigen Faktor in der Herstellung einer nun islamisierten geistigen Einheit. Vom Atlantischen Ozean bis nach China hinein entstand eine einheitliche religiöse Wissenschaft, die von den Schriftgelehrten assimilierten Lehren eines Aristoteles wanderten mit anderen geistigen Gütern durch das ganze Reich, ja dann über seine Grenzen hinaus bis zum Lop-Nör oder an den Tschadsee.

Eine besonders wichtige Folge des Einheitsstaates war nun auch, daß die Außengebiete, d. h. die ursprünglich nicht zur aramäischen Zivilisation gehörigen Länderkomplexe wie Persien, Ägypten, Afrika ihren Teil zu der neuen Einheit beisteuern konnten. Auch als diese Länder sich früh wieder von dem Reichsganzen trennten, blieb doch immer eine ideelle Einheit und ein tatsächlicher Austausch bestehen, wenn auch diese Gebiete, wie z. B. Spanien und Iran, eine starke Eigenart zur Schau tragen.

So wird allmählich aus dem aramäischen See durch starke Zuflüsse von mannigfachen Seiten das große einheitliche Meer der islamischen Zivilisation. Und jetzt beginnt auch die religiöse Durchsetzung, die im Laufe der Entwicklung zum Charakteristikum dieser neuen Einheit wird. Ich brauche nicht zu wiederholen, was ich oben über die Ausbreitung der islamischen Religion gesagt habe. Die Predigt Muhammeds ist nicht die alleinige Ursache dieser Klerikalisierung, sie verbindet sich mit viel älteren Tendenzen, mit dem christlichen Klerikalismus und dem persischen Staatskirchentum. Der Sieg des Chalifats (*ḥilāfa*) der 'Abbāsiden über das Königtum (*mulk*) der Umayyaden ist nicht nur der Sieg der religiösen Idee Muhammeds über

die heidnischen Tendenzen der mekkanischen Aristokratie, sondern zugleich der Sieg des persischen und christlichen Staatskirchentums, der ultrareligiösen Weltauffassung des alten Orients überhaupt über die religiöse Indifferenz des rein weltlichen Reiches der arabischen Nation. Der Name Islam bleibt, aber sein Inhalt wird ein vollkommen anderer.

Jetzt erst ist der Islam die Mischung von Religion, Staatsideal und Zivilisation, die ihn zu einer Weltmission befähigt. Wenn auch in seiner späteren Zeit auf beschränkten Gebieten national begründete Landeskirchen entstehen, wie die persische Šī'a, wenn auch Riten und Sekten sich absondern und separatistische oder atavistische Gelüste sich in der Form von Ordensbildungen betätigen, wenn auch ferne Außengebiete, wie der chinesische Islam, dem erdrückenden Übergewicht der sie umgebenden Nationalkultur nicht zu widerstehen vermögen, die Tatsache einer großen islamischen Einheit bleibt nichtsdestoweniger bestehen, ja sie wird dem aufkommenden Europa gegenüber immer mehr betont. Diese Einheit liegt greifbar vor uns in dem gewaltigen Lebensreglement der Šarī'a.

Interessant ist nun zu sehen, wie die Religion, die sich auf Grund all der geschilderten Faktoren ausgebreitet hat, bestehen bleibt, ja erstarkt, als die Momente, die sie emporgebracht haben, verblassen und untergehen. Aus dem Einheitsstaat wird das Ideal des Einheitsstaates. Man meint meistens, dies Ideal wäre den wirklichen oder vorausgesetzten Zuständen der goldenen Zeit der orthodoxen Chalifen entnommen. Ich glaube nicht. Der ungeheuren Tatsache des Umai-jaden- und 'Abbāsidenchalifats sind die Züge entlehnt, die man dann auf die orthodoxen Chalifen übertrug, wobei gern zugegeben sei, daß diese Lehren sich in der Opposition gegen die Umai-jaden entwickelt haben, dann aber unter der Sanktion der 'Abbāsiden, die gerade an das Regime der orthodoxen Chalifen anknüpften, ihre Ausgestaltung erfahren haben. Das Ideal des Einheitsstaates zwingt die späteren Sultane zur Beibehaltung der Investitur durch den Schattenchalifen. In der Frühzeit des Islam stand die religiöse Idee im Dienste des Machtgedankens, unter den 'Abbāsiden hatte man alles getan im Interesse der Macht, den religiösen Staatsgedanken zu entwickeln und

zu verbreiten; die Sultane müssen dann schon mit ihm rechnen. Dann aber verblaßte er immer mehr, doch nennen sich noch heute islamische Machthaber gern Chalifen.

Wichtiger noch als das Staatsideal ist das Lebens- und Bildungsideal des Muhammedaners, das sich uns im islamischen Rechte darstellt und aufs engste mit der Religion verbunden ist. Es ist die kanonisierte und theoretisierte Praxis jener Blütezeit, die vortrefflich in das Milieu paßte, in dem sie schon vor dem Islam bestand. Als aber nun in späteren Jahrhunderten der Islam ohne staatlichen Rückhalt rein als Religion und Zivilisation meist auf dem Wege des Handels über die Grenzen des alten Chalifenreiches hinausdrang, da verhielt sich das Lebensideal zu der Praxis jener neuen Länder wie das Ideal des Staates zur traurigen Wirklichkeit. So entstand der bekannte¹ Gegensatz zwischen religiöser Forderung und volkstümlicher Tradition, zwischen *šari'a* und *'ada*. War die Šari'a schon dort, wo sie entstand, mehr ein Ideal als eine Tatsache, so ist sie auf fremdem Boden ein reines Ideal geworden. Eine wirkliche Anpassung, ein wirkliches Leben war nur den rein religiösen Teilen der Šari'a beschieden. So ist denn schließlich in der Gegenwart das religiöse Moment des Islam zu dem eigentlich wirksamen geworden und die tatsächliche Verbindung der Muhammedaner aller Zungen und Zonen beruht heute in der Gemeinsamkeit des Bekenntnisses, in der Einheit ihrer Ideale. Die erstaunliche Ausbreitung des Islam in primitiven Ländern erfolgt aber auch heute noch dank der Mischung von Religion, Kulturträger und staatenbildender Kraft, als die sich der Begriff Islam darstellt. Das einende Band ist die Religion, an der erst die nationalen und liberalen Bestrebungen der Gegenwart zu rütteln beginnen.

Der Islam ist also kein so einfaches Gebilde, wie man ihn häufig hinstellt. Mit geographischen Schlagworten von dem Islam als Kind der Vegetationsform der Steppenländer kann man wohl Laien verblüffen², man beweist aber damit nur, daß man das Wesen dieser großen historischen Erscheinung nicht begriffen hat. Auch wer den Islam unter den Begriff der „Kultur der Araber“ bringen will, steht

¹ Vgl. die zahlreichen Arbeiten von Snouck Hurgronje.

² E. Banse, *Die Atlasländer (Aus Natur- und Geisteswelt Bd. 277)* S. 26 u. passim.

einem wirklich geschichtlichen Verständnis des hier liegenden Problems noch recht fern. Wem endlich zur Erklärung der gegenwärtigen Tatsache des Islam der Korān und das Leben Muhammeds genügen, dem ist überhaupt nicht zu helfen. Da solche Gedanken aber bis in die letzte Zeit hinein immer und immer wieder der breitesten Öffentlichkeit vorgesetzt werden, war es wohl nicht ganz zwecklos, dieses Buch mit dem Versuch zu eröffnen, die großen Linien der islamischen Entwicklung zu zeichnen.

Soviel Subjektives und Hypothetisches auch in dieser Skizze liegt, in den Hauptsachen fußt sie auf gesicherten Vorarbeiten. Möge weitere Arbeit dazu beitragen, das skizzierte Bild, wenn nötig, umzugestalten resp. zu modifizieren, oder aber, wenn es richtig ist, zu vertiefen und zu detaillieren.

2. Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte¹.

Den unmittelbaren Anlaß, einige Gedankenreihen über die universal- und kulturgeschichtliche Stellung des gemeinhin als Islam bezeichneten Phänomens vorderasiatischer Kulturentwicklung zur Darstellung zu bringen, gab ein Aufsatz von Ernst Troeltsch in *Schmollers Jahrbüchern* XLIV, 633 ff. unter dem Titel: *Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte*². Da die Menschheit als einheitlicher historischer Gegenstand für die moderne Wissenschaft nicht mehr besteht, ist es völlig unmöglich, den ungeheuren Gedanken einer Entwicklungsgeschichte der Menschheit als eines Ganzen zu fassen oder gar durchzuführen. Die Menschheit als Ganzes hat keine geistige Einheit und daher auch keine einheitliche Entwicklung. Die Geschichtsschreibung muß sich daher auf Betrachtung großer Teilgebiete beschränken, die durch eine erkennbare Sinn- und Kultureinheit zusammengeschlossen sind. Solcher geschlossener Kulturkreise gibt es eine Reihe; Troeltsch nennt als besonders wichtige: den vorderasiatisch-islamischen, den ägyptischen, den hinduistischen, den chinesischen und den mittelmeerisch-europäisch-amerikanischen. Jeder dieser Kreise hat seine gesonderte Eigenentwicklung und entsprechend

¹ Vortrag, gehalten auf dem Deutschen Orientalistentag zu Leipzig am 30. September 1921. Trotz mancher Bedenken entschloß ich mich zur unveränderten Drucklegung; eigentlich hätte das Thema eine breitere Darstellung erfordert, zu der ich aber wegen meiner dienstlichen Inanspruchnahme nicht kommen konnte. Ich bin meinem Freunde Herrn Dr. H. H. Schaefer zu aufrichtigem Danke verpflichtet, daß er in Zusammenarbeit mit mir meinen Vortrag mit den unentbehrlichsten Anmerkungen versehen hat. C. H. B.

²Gleichfalls von dem Troeltsch'schen Gedanken ausgehend, hat H. H. Schaefer in einem Vortrag in der D. Gesellsch. f. Islamkunde am 3. Mai 1921 die Untrennbarkeit des orientalisches-abendländischen Kulturzusammenhanges und die Bedeutung der Einsicht in diesen Zusammenhang für die abendländische Bildung darzustellen versucht.

seine eigene Geschichte. Will man sie zusammenfassen, so kommt, wenn der Abendländer als Geschichtsschreiber auftritt, doch nur eine Vergewaltigung der anderen Kulturkreise zugunsten der Verherrlichung der entscheidenden abendländischen Entwicklungsmomente dabei heraus. Das Resultat ist dann nicht mehr Geschichte, sondern Dichtung, nicht mehr Wissenschaft, sondern Dilettantismus und Konstruktion. Auch Troeltsch fordert die historische Beschäftigung mit den fremden Kulturkreisen, auch er anerkennt die Nützlichkeit gelehrter Zusammenarbeit, wie z. B. in Helmolt's *Weltgeschichte*, auch er schätzt die psychologischen oder soziologischen Parallelisierungen, aber für die eigentlich historische und geschichtsphilosophische Betrachtung verlangt er die Beschränkung auf die europäisch-amerikanische Entwicklung — unter Ausschluß des Orients; auch schon deshalb, weil den nichteuropäischen Völkern das Bedürfnis und die Fähigkeit historischer Selbstanschauung und kritischer Kenntnis der Vergangenheit nahezu unbekannt sei. Er bespricht die verschiedenen Systeme, die einen konstruktiven Aufbau der europäischen Kulturgeschichte versucht haben, um schließlich als Grundlagen unseres heutigen abendländischen Seins vier „Urgewalten“ aufzuzählen: den hebräischen Prophetismus, das klassische Griechentum, den antiken, später in der Kirche fortwirkenden Imperialismus und das abendländische spezifisch germanische Mittelalter, das er unter anderem auch von den Arabern mitezogen sein läßt¹. Etwas anders hat er den gleichen Gedanken an anderer Stelle² variiert, wenn er das Christentum, die Antike und den nordisch-germanischen Kultureinschlag als die Grundlagen unserer heutigen Kultur bezeichnet.

Gewiß ist diesen übrigens mit meisterhafter Schärfe und Klarheit ausgesprochenen Gedanken weitgehend zuzustimmen; aber der Orientalist, dem die historischen Beziehungen zwischen Europa und dem vorderen Orient im Mittelpunkt der Forschung stehen, kann doch nicht umhin, die Akzente etwas zu verschieben. Nicht als ob Troeltsch etwa verkannte, wie stark die Grundlagen des alten

¹ A. a. O. S. 674—676.

² *Die Bedeutung der Geschichte für die Weltanschauung* (in: *Geschichtliche Abende, Zehn Vorträge im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht*, Berlin 1918) und *Deutsche Bildung* (in: *Der Leuchter*, Darmstadt 1919, 191 ff.).

Griechentums und des Christentums im Orient wurzeln — die mittelalterlichen Einflüsse hat er sogar selbst hervorgehoben —; nicht als ob von orientalistischer Seite die entscheidende Einzigartigkeit des hellenischen Denk- und Formwillens und des europäischen Tatwillens bestritten werden sollte — nein, der Unterschied liegt darin, daß der Orientalist — von seiner historischen Warte aus sehend — die islamische Welt nicht loslösen lassen kann von der christlich-abendländischen, daß er wohl mit Troeltsch auf den Boden der Forderung kulturkreishaft geschlossener historischer Entwicklungsreihen treten kann, dann aber in Anerkennung des wirklichen geschichtlichen Ablaufs mit gewissen Einschränkungen die Einbeziehung der vorderasiatisch-islamischen Welt in die europäische fordern muß.

Muß Troeltschs Abgrenzung, sein Schnitt zwischen Orient und Okzident, dem Historiker des Islam willkürlich erscheinen, so wird der Historiker Mittel- oder Ostasiens die hier vorgeschlagene Zäsur vielleicht für ebenso willkürlich halten. Gewiß, Überschneidungen finden hier wie dort statt. Troeltsch selbst kommt nicht ohne die Hebräer und die Araber aus, und der Islam hängt wieder, u. a. durch die Mongolen, mit Indien und China eng zusammen. Sollte also vielleicht doch eine Universalgeschichte im früheren Sinn noch wissenschaftlich möglich sein? Ich weiß sehr wohl, was man dafür anführen kann und dafür angeführt hat. Trotzdem kann ich mich nicht auf diesen Boden stellen, da für mich der Islam das Bindeglied darstellt zwischen Europa und dem eigentlichen Asien und er, wenn man überhaupt gruppieren will, unbedingt zur abendländischen Entwicklungsreihe gehört und somit aus der asiatischen Geschichte herauszulösen ist. Wer solche Klassifizierungen als müßige Spielerei ablehnt, mit dem ist natürlich nicht zu hadern. Wer aber dem kulturphilosophischen Zug unserer Tage Berechtigung zuerkennt, der wird mir zugeben, daß hier für den Orientalisten das Grundproblem jeder tieferen Geschichtsbetrachtung vorliegt.

Als der Sudan erschlossen wurde, haben Reisende, die nilaufwärts fuhren, berichtet, wie unwillkürlich muhammedanische Ägypter und Europäer näher zusammenrückten, wie die Unterschiede zwischen ihnen verschwanden gegenüber der ganz fremdartigen afrikanischen Umwelt, die ihnen beiden gleich unheimlich war. — Wenn man als

Indogermanist die semitischen Sprachen betrachtet, wird man sich sehr schwer — wie schwer, beweist die Diskussion der letzten Jahre — entschließen, eine innere Verwandtschaft beider Sprachfamilien zuzugestehen. Wenn man aber von den Bantu- oder Sudansprachen herkommt, rücken diese beiden scheinbar so fremden Welten mit einem Male nahe aneinander. — Als Graf Keyserling seine philosophische Asienfahrt machte, entdeckte er — was auch ich hier als These aufstelle —, daß die islamische Welt zur europäischen, nicht zur asiatischen gehört¹. All das sind Gefühle und Stimmungen. Die Wissenschaft braucht Kriterien.

Kulturelle Einflüsse und historische Beziehungen allein können die Zusammenschweißung in einen historischen Ring nicht begründen. Japan hat vielleicht in noch höherem Maße als die Türkei oder Ägypten die europäische Zivilisation übernommen, und doch gehört Japan ebenso sicher zur asiatischen Welt wie der vordere Orient zur europäischen. Ist daran nur die geographische Lage schuld? Gewiß spielt sie eine große Rolle, aber eine letzthin entscheidende nicht, wenn man z. B. auf dem gleichen indischen Boden zwei Männer wie Saijid Amīr 'Alī und Rabindranath Thakkur einander gegenüberstellt. Amīr 'Alī gehört seiner ganzen seelischen Struktur nach ebenso zum Westen wie Thakkur nach Asien². Alle indische Nationalpolitik ändert daran nichts, wenn auch gerade hier an der Peripherie die Kreise sich überschneiden und Übergangsformen vorhanden sind. Also um ein geographisches Problem handelt es sich nicht, wie schon aus der Tatsache hervorgeht, daß Amerika trotz des atlantischen Ozeans zum europäischen Kulturkreise gehört. — Aber die Entlehnungen und Berührungen sind überhaupt nicht entscheidend. Wenn chinesisches Porzellan für Exportzwecke nach europäischem Geschmack hergestellt wird oder japanische Maler die neuere europäische Kunst beeinflussen, wenn europäische Kaufleute oder Missionare sich in Ostasien festsetzen oder japanische und indische Studenten europäische

¹ *Das Reisetagebuch eines Philosophen*, 1. Ausg., München u. Leipzig 1919, 186—188. — 2. Ausgabe, Darmstadt 1919, I 213—215.

² Vgl. Syed Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, 2. ed. London, W. H. Allen & Co., 1896. Als Gesamtausdruck für Rabindranath Thakkurs (Tagore) Weltanschauung vgl. sein Buch *Sādhanā*, Tauchnitz-Edition, 1921, deutsch von H. Meyer-Franck, München 1921.

Hochschulen besuchen, so wird durch all das kein gemeinsamer Kulturkreis geschaffen. — Für unsere kulturgeschichtliche Betrachtung scheidet auch das ethnographische Problem aus. Gewiß läßt sich über letzte Zusammenhänge zwischen Ost und West vom Standpunkt z. B. der indoarisch-europäischen Verwandtschaft mancherlei sagen, aber diese zarten Beziehungen treten doch völlig zurück gegenüber den starken kulturellen und historischen Gegebenheiten, die der Entstehung der hier behandelten Kulturkreise zugrunde liegen.

Unser Thema hat auch nichts zu tun mit der Frage der Möglichkeit einer Europäisierung Asiens¹. Wenn auch Indien oder China einmal dem Beispiel Japans folgen und damit faktische Kulturangleichungen entstehen sollten, so bleibt das für den heutigen Historiker doch irrelevant, solange nicht eine Verwandtschaft der kulturellen Grundlagen nachgewiesen werden kann.

Die Verwandtschaft der kulturellen Grundlagen — damit wird das entscheidende Kriterium berührt. Von einem geschlossenen Kulturkreis kann man nur reden, wenn zu den geschichtlichen Beziehungen des Gebens und Nehmens eigener Kulturerzeugnisse, Gedanken oder Menschen die ausschlaggebende Tatsache eines gemeinsamen Erbes hinzukommt. Geographische und ethnographische Momente können dabei hemmend und fördernd mitwirken, entscheidend sind sie nicht.

Werden diese Kriterien anerkannt, so gewinnt die kulturgeschichtliche Einordnung des Islam einen festen Ausgangspunkt. Die islamische Zivilisation basiert für mich — um im Sinne der Troeltsch'schen Terminologie zu bleiben — auf drei Urgewalten: 1. dem alten Orient, besonders in bezug auf semitischen Prophetismus, jüdische Gesetzesreligion, persischen Dualismus und Eschatologie, babylonisch-magisches Weltbild und bürokratisch-absolutistische Staatsform, 2. der klassischen Antike in der Form des Hellenismus besonders im täglichen Leben, in Wissenschaft und Kunst, 3. dem Christen-

¹ Die wirtschaftliche Seite dieser Frage ist glänzend behandelt von Reinhard Junge, *Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft*, Weimar 1915. Vgl. dazu noch die Ausführungen von Martin Hartmann in *Die Welt des Islams* IV (Berlin 1917) S. 143—154, und ebendasselbst S. 181/82.

tum in seiner dogmatischen, kultischen und mystischen Ausprägung¹. Man braucht diese Urgewalten der islamischen Welt nur mit den von Troeltsch aufgestellten des Abendlandes zu vergleichen, um zu erkennen, daß eigentlich nur der ethnographische Einschlag und der Erfolg der Entwicklung verschieden, daß aber jedenfalls grundlegende kulturbildende Faktoren in beiden Kreisen identisch sind. Und hierin unterscheidet sich der Islam von allen anderen Kulturkreisen Asiens. Gewiß hat der Hellenismus und das nestorianische Christentum bis weit nach Zentralasien und Indien gewirkt, gewiß hat griechisches Formgefühl selbst in Bodhisattvafiguren sich durchgesetzt, aber doch nicht anders und nicht stärker als chinesische Porzellane und Bronzen die europäische Kunst oder christliche Legenden die Sagen und Gesänge bestimmter Negerstämme beeinflußt haben. Auf der andern Seite haben auch asiatische, besonders indische Ideen im Islam Wurzel gefaßt², aber zu den Urgewalten wer-

¹ Aus der unübersehbaren Literatur über den Gegenstand seien angeführt zu 1: D. B. Macdonald, *The religious attitude and life in Islam*, Chicago 1909, Lecture I, die Arbeiten von Geiger, Wensinck, Mittwoch über jüdische Elemente im ältesten Islam, über persischen Einfluß Goldziher, *Islamisme et Parsisme*, *Revue de l'histoire des religions* 43, 1901, 1 ff., über babylonischen Einfluß u. a. H. Winckler, *Arabisch-Semitisch-Orientalisch* (*Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1901, 4); zu 2: Über griechischen Einfluß auf die islamische Wissenschaft und Philosophie vgl. T. J. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901, 17—33 und weiterhin, über ein interessantes Problem der Staatstheorie I. Goldziher, *Hellenistischer Einfluß auf mu'tazilitische Chalifats-Theorien*, *Islam* VI, 1915, 173 ff., über Wanderung einzelner literarischer Motive E. Herzfeld, *Alongoa*, *Islam* VI, 317 ff., und C. H. Becker, *Ubi sunt qui ante nos*, in: *Aufsätze zur Kultur und Sprachgeschichte Ernst Kuhn gewidmet*, München 1916, 87 ff. [unten Nr. 17]. — Über die Wirkungen des römischen (und byzantinischen) Rechtes auf die islamische Rechtstheorie und -praxis siehe Goldziher, Artikel „*Fikḥ*“, *Enzyklopädie des Islam* II 106 ff., F. F. Schmidt, *Die occupatio im islamischen Recht*, *Islam* I 300 ff., und neuerdings J. Hatschek, *Der Musta'min*, Berlin 1920; Santillana, *Code civil et commercial Tunisien*, Tunis 1899; zu 3: Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Islam, Heidelberg 1910 (siehe Index) und folgende Arbeiten des Verfassers dieser Abhandlung: *Christentum und Islam*, Tübingen 1907. [unten Nr. 13] — des *Zur Geschichte des islamischen Kultus*, *Islam* III, 1912, 374 ff. [unten Nr. 16] — *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*, *Zeitschrift für Assyriologie* 26, 1912 [unten Nr. 14].

² Vgl. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg 1910, 160 f. M. Horten, *Indische Gedanken in der islamischen Philosophie* (*Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* 34, 310 ff.); R. Hart-

den wir sie ebensowenig zählen dürfen wie Tolstoische oder Dostojewksische Stimmungsgehalte, die in der modernen europäischen Literatur eine analoge Rolle spielen.

Nimmt man zu diesem großen gemeinsamen Erbe der Vergangenheit noch die Fülle der historischen Beziehungen, den Vorstoß des Hellenismus, das römische Imperium auf jetzt islamischem Boden, den gewaltigen bis nach Germanien hinein fühlbaren Gegenstoß des Iranismus mit Mithrasdienst und Christentum, die Semitisierung des späteren römischen Reiches¹, den Vorstoß des Islam bis nach Tours, Rom und Wien, den Austausch der Kreuzzüge, das Wandern der ritterlichen Formen von Ost nach West, die Minnepoesie und Scholastik², von den wirtschaftlichen Beziehungen, der Gemeinsamkeit des historischen Schauplatzes und der Verwandtschaft der Mittelmeerrasse ganz zu schweigen, so wundert einen nicht mehr, daß Spanien und Sizilien³ noch wirkungsvollere Überschneidungsgebiete darstellen als etwa Indien, dessen Bedeutung für die Berührung zwischen dem Islam, insbesondere Persien — und Asien nicht leicht überschätzt werden kann. Es handelt sich zwischen dem Islam und Europa nicht nur um Übernahme fremder, langsam zu assimilierender Kulturgüter, sondern um Berührungen verschiedenartig weitergebildeter Auswirkungen eines und desselben kulturellen Mutterbodens. Unleugbar war

mann, *Zur Frage nach der Herkunft und den Anfängen des Sufitums, Islam VI* 1915, 31 ff. In diesem Zusammenhang muß an die Verhältnisse Niederländisch-Indiens gedacht werden; vgl. die großen Werke Snouck Hurgronjes und die Arbeiten seiner Schüler D. A. Rinke und B. Schrieke. Trotz der großen Wichtigkeit dieser Einflüsse bleiben sie auf Indien beschränkt.

¹ Vgl. die Arbeiten von F. Cumont, besonders *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*², Leipzig 1914, ferner E. Kornemann, *Neurom und Neupersien*, in: Gercke-Norden, *Einleitung in die Altertumswissenschaft III*¹, 289 ff.

² Vgl. M. de Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, Tübingen 1913, 212 ff. (über die Araber als Vermittler der griechischen Philosophie an die Scholastik), 339 ff. (über den lateinischen Averroismus); K. Burdach, *Über den Ursprung des mittelalterlichen Minnesanges, Liebesromans und Frauendienstes*, *Sitzber. d. Pr. Akad. d. Wissch.* 1918, 994 ff., 1072 ff., und S. Singer, *Arabische und europäische Poesie im Mittelalter*, *Abh. d. Pr. Akad. d. Wissch.*, Jahrg. 1918, Phil.-hist. Kl. Nr. 13.

³ Vgl. die bekannte Darstellung des Grafen Schack, *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien*, 2 Bde., Berlin 1865.

die Berührung und der Austausch im Mittelalter noch leichter, weil die Selbständigkeit der Entwicklung noch nicht so stark war, und das Erbgut noch die Eigenproduktion überwog. Bis in die Gegenwart hat die Berührung nicht aufgehört, ja, sie ist so recht eines der großen Zeitprobleme. Mag man von Hellenisierung oder Europäisierung des Orients¹ sprechen, es ist ein und derselbe Prozeß der Auseinandersetzung des männlichen Elementes Europa mit dem weiblichen Element vorderer Orient. Auch in dieser Hinsicht nimmt der Islam eine Sonderstellung ein. Es fehlt dem übrigen Asien nicht nur an dem gemeinsamen historischen Erbe, es fehlt ihm auch die durch Jahrtausende gehende kontinuierliche Auseinandersetzung mit Europa. Auch sind einige buddhistische und anthroposophische Spielereien im modernen Europa und Amerika kein Ersatz für so gewaltige Gegenaktionen des Orients wie Iranismus, Christentum und Islam.

So ist die islamische Welt mit der europäisch-amerikanischen durch tausend Fäden verbunden. Löst man die historischen Bande, so ist weder die islamische noch die europäische Welt historisch abschließend zu verstehen, weder in ihrer Geschichte noch in ihrer Tendenz und Auswirkung. Natürlich kann man auch eine islamische Spezialgeschichte schreiben, wie eine amerikanische, kontinentaleuropäische, englische oder deutsche; aber wenn man schon einmal große historische Entwicklungskomplexe absondert, so muß der Schnitt nicht zwischen Europa und dem Islam, sondern zwischen Europa und dem Islam auf der einen und Asien auf der anderen Seite liegen². Dazu stimmt vortrefflich, daß auch die islamische Welt selbst im Gegensatz z. B. zu Indien eine der europäischen wohl vergleichbare Fähigkeit zu historischer Selbstanschauung besitzt — man denke nur an

¹ Vgl. oben S. 28, Anm. 1.

² Die Zusammengehörigkeit der islamischen Welt als kultureller Einheit mit dem abendländischen Kulturkreise scheint mir trotz der in ihren Grenzen notwendigen Differenzierung zwischen westlichem und östlichem (persisch-osttürkischem) Islam außer Frage zu stehen. — Nicht uninteressant ist das Urteil des Šahrastānī (besprochen bei H. Steiner, *Die Mu'taziliten*, Leipzig 1865, 15), der eine geistige Gemeinsamkeit zwischen Griechen und Persern einerseits, Arabern und Indern andererseits behauptet, indem er den ersteren vorwiegend naturwissenschaftliche, den letzteren vorwiegend spekulative Begabung zuschreibt.

Ibn Ḥaldūn —¹, also gerade nach den Troeltschschen Unterscheidungsmerkmalen der europäischen Betrachtungssphäre zugerechnet zu werden verdient.

Mit diesen Feststellungen ist die kulturgeschichtliche Rolle des Islam aber nur sehr roh und unvollkommen bestimmt. Solange der Islam noch vom engen Standpunkt klerikaler oder philologischer Geschichtsbetrachtung aus als eine Europa wesensfremde Welt erschien, war es geboten, die enge Verwandtschaft erst einmal zur Anerkennung zu bringen. Die hellenistischen Gleichungen errangen früher wissenschaftliche Geltung als die christlichen. Die engen Beziehungen zwischen Islam und Christentum haben erst kürzlich eine ganz neue Beleuchtung erfahren durch das geradezu aufregende Buch des spanischen Akademikers Miguel Asin Palacios, *La Escatologia Musulmana en la Divina Comedia*², in dem der Nachweis geführt wird, daß nicht nur der ganze äußere Aufbau des Danteschen Werkes und seine eigentümliche Mischung von Erlebnis und Theologie, sondern zahlreiche bisher für höchst individuell gehaltene Episoden, wie die Rolle der Mathilde und Beatrice, in der eschatologischen Literatur der Araber, besonders in Werken des Spaniers Ibn al-‘Arabī³ typische Vorbilder besitzen. Damit fanden die wertvollen Studien Burdachs über die Herkunft des Minnesangs⁴ eine erfreuliche Bestätigung. Hier handelt es sich nicht mehr um Parallelen, sondern um Entlehnungen, die natürlich nur möglich waren, weil die politisch und religiös getrennten Welten doch im Grunde genommen ein und dieselbe Welt waren. Steht das einmal fest, so fordert nunmehr die historische Betrachtung, hinfort nicht mehr die Ähnlichkeiten, sondern die Unterschiede zu betonen.

¹ Vgl. die wertvollen Analysen bei R. Flint, *History of the Philosophy of History I*, Edinburgh and London 1893, 78 ff. (arabische Geschichtsschreibung und Geschichtsphilosophie im allgemeinen), 157 ff. (Ibn Ḥaldūn).

² Erschienen in Madrid 1919. Einen ausführlichen Bericht über die Ergebnisse des Buches gab G. Gabrieli, *Intorno alle fonti orientali della Divina Commedia*, Roma 1919, wichtige Bemerkungen von L. Massignon in der *Revue du Monde Musulman* 36, 1919, 23 ff. und von C. H. Nallino in der *Rivista degli Studi Orientali* 8, 1921, 800 ff. Ein kurzer deutscher Bericht von J. Overmans erschien in den *Stimmen der Zeit*, Jahrg. 1920, 188 ff.

³ Die Literatur über ihn hat T. H. Weir zusammengestellt, *Enzyklopädie des Islam II*, 365 a.

⁴ S. o. S. 30. Anm. 2.

Bei der ungeheuren Stoffmasse kulturgeschichtlicher Tatsachen und historischer Entwicklung wird eine wissenschaftlich abschließende islamisch-europäische Kulturgeschichte wohl stets eine Utopie bleiben; aber auf die Vollständigkeit kann es ja auch gar nicht ankommen. Wichtiger ist das Verständnis für die Verschiedenheit der Wirkung des kulturellen Erbes auf die Träger der neuen Entwicklung. Das historisch Bedeutsame ist die schöpferische Energie der verschiedenen Kulturträger. Sie kann nur durch Gegenüberstellung und Vergleich erkannt werden. Der Vergleich wird um so ergebnreicher, je näher sich die schöpferischen Faktoren stehen, sei es in bezug auf Zeit, Ort, Abstammung, Aufgabe oder historisches Erbe. Die Erkenntnis der modernen Welt ist durch Max Webers Vergleich zwischen der verschiedenartigen Auswirkung der Ideen so nahverwandter Männer wie Luther und Calvin¹ mehr gefördert worden als durch alle früheren Vergleiche zwischen Protestantismus und Katholizismus oder Mittelalter und Neuzeit oder Morgen- und Abendland. So brauchen wir zur vollen kulturgeschichtlichen Würdigung des Islam im Rahmen unserer Problemstellung Antwort auf die Frage: Wie hat der Islam, wie hat Europa auf das antike Erbe reagiert?

Eine erschöpfende Antwort auf diese Frage würde einen starken Band füllen. Es kann sich hier nur darum handeln, an einigen Beispielen das Problem zu umreißen. Sie werden aber genügen, die kulturgeschichtliche Stellung des Islam auch von der andern Seite zu beleuchten und zu begrenzen.

Wie unterscheidet sich das Nachleben der Antike im Orient von dem in Europa? Die Antwort wird uns erleichtert, wenn wir uns die Vorfrage stellen: Unterscheidet sich überhaupt, und wie unterscheidet sich die Rezeption der Antike bei den verschiedenen Kulturvölkern Europas? Wenn wir etwa die Verschiedenartigkeit der Auswirkung der Antike bei Shakespeare, Goethe, Calderon und Corneille miteinander vergleichen? Selbst wenn man — um mich der neuesten psychologischen Ausdrucksweise zu bedienen — der intravertierten Eigenart

¹ *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (besonders I 3 und II 1) in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920. Vgl. auch E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (= *Gesammelte Schriften I*, Tübingen 1912), 605 ff.

Goethes im Gegensatz zur extravertierten Shakespeares Rechnung trägt¹, selbst wenn man sich des Zeit- und Landeskolorits, sowie der philosophischen Einstellung in ihrer vollen Gegensätzlichkeit bewußt bleibt, so rücken diese Dichter doch aufs engste zusammen, wenn man sie mit irgendeinem islamischen Tradenten antiker Ideen, wie Ġazālī oder Averroes, zusammenhält. Gewiß, der Vergleich ist falsch, natürlich wäre es richtiger, Ġazālī und Averroes mit Thomas von Aquin oder Raimundus Lullus zu vergleichen; aber das Wichtige ist, daß eben ein Vergleichsobjekt zu diesen höchsten Trägern des europäischen Nachlebens der Antike im orientalischen Kulturkreis überhaupt nicht aufzutreiben ist. Auch ist es kein Zufall, daß diese Beispiele gerade Dramatiker treffen und daß im Islam die dramatische Kunst der Antike nur im Ableger des Mimus, in burlesken und ganz populären Späßen, wie z. B. im Schattenspiel, bei dem man aber gelegentlich unwillkürlich an antike Formen, z. B. an den *ḡarḡos*, erinnert wird², fortlebt. Das große unterscheidende Erlebnis des Abendlandes ist eben der Humanismus³. Im Abendland lebt die Antike nicht nur weiter wie im Islam, nein, sie wird dort neu geboren. Und mit ihr wird der vom Orientalen grundsätzlich verschiedene abendländische Mensch geboren. Der Unterschied liegt in einer vollkommen anderen Auffassung von Mensch und Menschentum. Es wird von der Antike nicht nur die Form, sondern das Wesen der antiken Einstellung zu Mensch und Leben entdeckt. Das Entscheidende war der vorangegangene innere Bruch mit der Antike durch das Christentum. Dann wurde sie neu erlebt, und zwar nicht vom

¹ C. G. Jung, *Psychologische Typen*, Zürich 1921. Vgl. aber schon die Gegenüberstellung Goethes und Shakespeares in Diltheys *Erlebnis und Dichtung* und in Simmels *Goethe*.

² Über das Schattenspiel vgl. die Arbeiten von G. Jacob, E. Littmann u. a., über hellenistische Einflüsse besonders J. Horowitz, *Spuren griechischer Mimen im Orient*, Berlin 1905. Anklänge an den Threnos, natürlich parodistischen Charakters, meine ich in einer *martija* auf den Teufel bei Ibn Dānījāl zu finden, hrsg. von G. Jacob, *Stücke aus Ibn Dānījāls Taif al-chajāl*, Heft 1, Erlangen 1910, 15, schon vorher besprochen von demselben in E. Littmann, *Arabische Schattenspiele*, Berlin 1901, 72.

³ Vgl. W. W. Jaeger, *Der Humanismus als Tradition und Erlebnis in Vom Altertum zur Gegenwart*, Leipzig 1919, und derselbe, *Humanismus und Jugendbildung*, Berlin 1921.

rassefremden Intellekt, sondern vom verwandten Blut. Es war ein Bruch mit der Tradition, in der die Spätantike fortlebte. Damit wurde der Weg frei. An den Lebenswillen der besten Zeit der Antike knüpfte der von mittelalterlicher Gebundenheit sich lösende Lebenswille des erwachenden Europa unmittelbar an.

Ganz anders lagen die Dinge im Islam. Im Islam lebte die Antike, wie gesagt, einfach weiter, aber nicht die Antike des Sophokles oder Plato oder des echten Aristoteles, nein, hier herrschten die Epigonen, die zwar auch griechisch sprechende und schreibende, aber im Grund schon orientalisierte Antike. Gewiß wurde dann auch vom Islam der Aristotelismus neubelebt, aber weder einer der großen Dramatiker, noch gar Homer. Der Orient interessierte sich bewußt für die Antike nur vom Standpunkt der Wissenschaft, besonders der Scholastik, d. h. zum Zweck der rationalen Auseinandersetzung mit dem Leben und seiner Anpassung an die Gebote des Korāns und der Tradition. Auf dem Gebiet der Theologie, der Wissenschaft und der populären Lebensphilosophie war man sich der antiken Tradition bewußt, aber in bezug auf die letzte Einstellung zum Menschlichen, zum Humanen, blieb man bei der überlieferten Einstellung bestenfalls des Neuplatonismus, resp. des Christentums¹, die man durch Beziehung auf Muhammad in doppelter Hinsicht als lebende Tradition empfand. Man brach nirgends mit der antiken Überlieferung und konnte deshalb das verschüttete und vergessene alte Hellas auch nicht wiederentdecken. Dazu hätte man es übrigens latent in sich tragen müssen. Und daran eben hat es gefehlt. Der Inbegriff des islamischen Humanitätsideals war der *Insān al-Kāmil*², der vollkommene Mensch, auf den im Bilde des Propheten alle Züge menschlicher Vorzüglichkeit im Banne des religiösen Gesetzes und der mystischen Vertiefung gehäuft wurden.

¹ Der Vortrag war gehalten, ehe ich das ungemein anregende Buch D. Obermanns, *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs*, Wien und Leipzig 1921, gelesen hatte. Ich würde es sonst in diesem Zusammenhang dankbar verwandt haben, ohne meine These zu ändern.

² Vgl. die Schrift des Mystikers 'Abdalkarīm Ibn Ibrāhīm al-Ġīlānī (gewöhnlich Ġīlī), *Al-insān al-kāmil fī ma'rifat al-awāhir wa'l-awā'il*, Kairo, Azhar-druckerei 1328 H. Über den Autor vgl. Goldziher, *Enzyklopädie des Islam* I 49 b. Eine ausführliche Analyse des Werkes und überhaupt der Idee des vollkommenen Menschen gibt soeben R. A. Nicholson im 2. Kapitel seiner *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge 1921.

Durch und durch traditionell, durch Massierung wirkend, unwirklich und konstruiert. Das sich selbst entdeckende Europa ging in die Tiefe des Ich¹. Erst unbewußt, dann rationalisiert. Ehe das Cogito ergo sum zum formulierten Gedanken wurde, war es erlebt.

Diese gleiche Einstellung zum antiken Erbe lag nun auf allen Gebieten vor. Einst hatte die griechische Polis sich den Orient erobert. Von diesen Städten und ihrer bürgerlichen Kultur hatte man im Osten nicht nur gelesen oder gehört. Sie lagen wie Seleukeia, Antiocheia, Alexandria in Vorderasien und Ägypten selbst. Der Islam hat sie aber nicht mehr als freie Bürgerkolonien erlebt, sondern teils zerstört, teils in ihrem Wesen gebrochen im Rahmen orientalisch-absolutistischer Staatsformen vorgefunden. So ist denn auch nirgends im Islam etwas der griechischen Polis auch nur Vergleichbares entstanden. Wohl aber in Europa. Mag das politische und kulturelle Leben der mittelalterlichen Städte Italiens oder Deutschlands entstanden sein wie es wolle, in ihm lebt der gleiche Lebenswille wie in der antiken Polis, wenn auch die äußeren staatsrechtlichen Formen andere gewesen sind². Alexandria oder Seleukeia gehören viel enger zu Venedig, Mailand, Genua, ja selbst Nürnberg oder Rothenburg, als etwa zu Bagdad oder Kairo. Der Begriff des freien Bürgers ist im Orient nie erlebt, ja nicht einmal gedacht worden. Das Lebensgefühl des Orients ist urdemokratisch, und doch hat es niemals eine der antiken vergleichbare Demokratie gegeben. Die ist erst ein europäischer Import der Neuzeit. Die abendländische Demokratie hat den Humanismus und, auf ihm fußend, den Individualismus zur Voraussetzung; die orientalische Demokratie ist Kollektivismus; das ist um so bemerkenswerter, als dem Orient das Menschliche und Individuelle durchaus nicht fremd war. Der Islam kennt Vertiefungen der Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, die uns rationalisierten Abendländern erst heute langsam als Werte zu dämmern beginnen. Ich denke an geistige Filiation, an Lehrverhältnisse, das Liebesver-

¹ Damit soll nichts gegen Gazālī gesagt sein.

² Über die Polis vgl. Max Weber, Artikel *Agrargeschichte des Altertums im Handwörterbuch der Staatswissenschaften*³, 1908, I 52 ff., besonders 95 ff. Eine Typologie der Stadt als soziologischen Faktors überhaupt enthält der Aufsatz desselben Verfassers, *Die Stadt, eine soziologische Untersuchung*, *Arch. für Sozwissenschaft.* 47, Heft 3, jetzt: *Wirtschaft und Gesellschaft* S. 513 ff.

hältnis zwischen den Iḥwān, an den im Islam stärker als in Europa, wo er vom Christentum gebrochen wurde, weiterlebenden echt griechischen Eros, wie an die religiös fundierten seelischen Liebesbeziehungen der islamischen Welt überhaupt¹. Alle diese Verhältnisse werden aber — vielleicht ist das eine Lösung — nicht wie in Europa vom Ich aus, sondern vom Du² oder vom Wir aus gesehen; jedenfalls nicht vom rationalen europäischen Ich aus. Das Ich im Sinne des Individualismus ist eine abendländische Entdeckung.

Und so ist es auf allen Gebieten. Die abendländische Kirche konstituiert sich als Erbin des römischen Imperiums. Die islamische Glaubensgemeinschaft wird weder zur Kirche noch zum Imperium. Im abendländischen Papst- und Kaisertum lebt der mazedonische und dann römische Weltherrschaftsgedanke, im Chalifenstaat der in seinem inneren Wesen ganz anders bestimmte Achämeniden- oder Sasanidenstaat weiter³. Mit Schlagworten wie Caesaropapismus verwischt man den Unterschied unter dem Eindruck zufälliger äußerer Gleichungen. Auch ist abendländisches Lehnswesen vom islamischen, so sehr es ihm in seinen Formen ähnelt, aufs schärfste zu unterscheiden⁴; und zwar nicht nur weil das eine auf der Natural-, das andere auf der Geldwirtschaft fußt, sondern weil auch hier wieder in letzter Linie eine grundverschiedene Wertung der Persönlichkeit und der Beziehung von Mensch zu Mensch und Mensch zur Sache vorliegt. Auch sei auf die unüberbrückbare Kluft zwischen Harem und Selamlık, zwischen Männer- und Frauenwelt hingewiesen, die der orientalischen Gesell-

¹ Diese Momente treten im Islam seit dem Beginn eines selbständigen geistigen Lebens auf und werden ersichtlich in dem Maße deutlicher, wie der semitische Islam sich mit dem persischen Geist verbindet. Sie bilden später durchaus die gemeinsame seelische Grundlage des innerlich-religiösen Lebens, wie es sich vor allem im Sūfismus, in den Futūwabünden und im Derwischtum entfaltet. Über das Verhältnis des geistigen Meisters zum Schüler vgl. z. B. die *waṣīja* des Kušairī, übersetzt von R. Hartmann, *Al-Ḳuṣchairīs Darstellung des Sufitums*, Berlin 1914, 175 ff.

² Vgl. jetzt zu diesem nur angedeuteten Gedanken die in einem ganz anderen Zusammenhang entstandenen Ausführungen Obermanns l. c. 288 ff. über das Du bei Ġazālī.

³ Vgl. C. H. Becker, *Islam* I, 16 f. [oben S. 18 f.]

⁴ C. H. Becker, *Steuerpacht und Lehnswesen*, *Islam* V, 1914, 81 ff. [unten Nr. 9]. Dazu vgl. jetzt Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* I (im *Grundriß der Sozialökonomik*), Tübingen 1921, 152.

schaft ihren charakteristischen Stempel verleiht. Auf diesem Boden konnte wohl eine Renaissance, wie die Regeneration des Orients mit dem Aufkommen der Selğüken, entstehen, die ihr schönstes Produkt in dem so tiefen und gerade darum so mißverstandenen Ihjâ des Ğazâlî¹ erzeugt hat, niemals aber eine Einstellung zum Individuum und zum Objekt, wie sie die klassische Antike besessen und Humanismus und Renaissance uns wiedergeschenkt haben.

Die gleichen letzten Unterschiede treten hervor, wo wir auch immer den äußerlich gleichen Institutionen, die häufig auf gleicher Herkunft beruhen, wirklich auf den Grund gehen. Zünfte, Meister und Lehrlinge hat es hier wie dort gegeben, aber schon der Begriff des Gesellen hat im Abendland eine ganz andere Bedeutung. Auch gab es hier wie dort einen primitiven Kapitalismus. Der hatte im Orient sogar eine ganz direkte antike Tradition, und zwar sowohl institutionell² wie literarisch³. Trotzdem hat erst die calvinistische Berufsideologie — eine ganz und gar abendländische Konzeption — die kapitalistische Wirtschaftsform als Tatsache und Weltanschauung geschaffen⁴. Auch die Stellung zum Recht ist bei gleicher Abhängigkeit vom römischen Recht im lebendigen Empfinden der Völker grundverschieden. Daß die Unterschiede auf ästhetisch-künstlerischem Gebiet vielleicht am stärksten sind, kann nur angedeutet werden. Es gibt vielleicht kein besseres Beispiel, um das zu beweisen, als gerade die oben für die engen Beziehungen zwischen Ost und West angeführte *Divina Commedia*. Mag alles Material, wie bei frühromanischen Bauten, zusammengestohlen sein — das Werk als künstlerische Konzeption ist nur in Europa denkbar. An Stelle der Schemen des Ibn al-'Arabî steht hier auf jeder Seite erschütternd greifbar das abendländische Ich.

Überall sehen wir, daß auf europäischem Boden Neues, Zukunftbeherrschendes entsteht, während im Orient die Dinge weiterleben, bis erst in der Gegenwart unter dem gewaltigen Druck des Beispiels auch dort so etwas wie ein Bruch mit der Tradition erlebt wird und

¹ Vgl. jetzt das oben erwähnte Buch J. Obermanns.

² Vgl. meinen Aufsatz S. 37 Anm. 4 und in *Klio* IX [unten Nr. 7].

³ Vgl. H. Ritter, *Ein arabisches Handbuch der Handelswissenschaft, Islam* VII, 1916, 1 ff.

⁴ Vgl. Max Webers Vorbemerkungen zum 1. Bande der *Religionssoziologie*.

dadurch vielleicht aus der Tiefe geborene Manifestationen des orientalischen Geistes möglich werden, die mit der großen Reaktion des Orients auf den Hellenismus vergleichbar sind.

Mit dem Gesagten ist natürlich kein irgendwie geartetes Werturteil verknüpft. Es kam hier nicht darauf an, die letzten Werte europäischer und asiatischer Kultur miteinander zu vergleichen, sondern nur die Unterschiede in der Form der Assimilierung des antiken Erbes aufzuweisen.

Fragen wir nun zum Schluß nach den Gründen dieser Verschiedenheit, so bekenne ich, daß ich hier eine Antwort nicht zu geben wage. Das Nächstliegende wäre, an ethnographische Unterschiede zu denken, aber die Tatsache der geschichtlichen Rolle des Judentums sowie das Problem der Mittelmeerrasse mahnen uns, hier doch sehr vorsichtig zu sein. Auch dem rein ideologischen Moment gegenüber, obwohl ihm nach Max Webers Beispiel gerade in diesem Punkt entscheidende Mitwirkung zukommt, hege ich eine gewisse Skepsis. Es wäre so schön und so einfach, nach der Methode der Apologetik Determinismus und Willensfreiheit hier zu kontrastieren. Aber die Dinge liegen viel komplizierter. Auch Klima und geschichtliche Zufälligkeiten dürfen nicht überbetont werden. Alle diese Faktoren haben in einer heute noch nicht übersehbaren Form zusammengewirkt.

Der Islam spielt also, wenn man ihm seine kulturgeschichtliche Stellung zuweisen soll, eine ausgesprochene Vermittlungsrolle. Er steht zwischen Europa und Asien mitten drin. Er gehört ethnographisch vielleicht mehr nach Asien, in den für die Abgrenzung von Kulturkreisen aber entscheidenden kulturellen Fragen mehr nach Europa, eine Entscheidung, die nicht nur theoretisch wichtig ist, sondern auch eine eminent praktische Bedeutung hat, wenn es ein Museum einzurichten gilt. Das Hauptresultat ist mir persönlich, daß, obwohl der Schnitt zwischen Islam und Europa immer stärker bleiben wird als der zwischen den einzelnen Völkern Europas, wir den Islam zum Aufbau auch der europäischen Kulturgeschichte aus doppelten Gründen einfach nicht entbehren können: wegen der einzigartigen Vergleichsmöglichkeit in bezug auf die Assimilierung des gleichen Erbes und wegen der Fülle der historischen Wechselwirkungen.

3. Der Islam als Weltanschauung in Vergangenheit und Gegenwart.

Das politische Zusammengehen mit der Türkei im Weltkriege hat dazu geführt, daß man sich in breiteren Kreisen Deutschlands für Leben und Denken des Orients mehr interessiert als bisher. Da hat sich denn, zur größten Überraschung aller derer, die diesen Fragen fern standen, herausgestellt, daß die islamische Welt und die christliche eine große Fülle gemeinsamer Kulturgedanken besitzen, und optimistische Schriftsteller sind in ihrer Kriegsbegeisterung sogar so weit gegangen, die Unterschiede zwischen östlicher und westlicher Weltanschauung nahezu zu verwischen. Der Wissenschaft sind die engen Beziehungen, die Christentum, Judentum und Islam schon rein historisch im Gegensatz zu allen anderen Weltregionen miteinander verbinden, seit geraumer Zeit bekannt gewesen. Die wissenschaftliche Arbeit der letzten Jahrzehnte hat die Hemmungen beseitigt, die eine aus dem Mittelalter überkommene klerikale Geschichtsauffassung und die sprachliche Verschiedenheit des Quellenmaterials eingeschaltet hatten. Das Resultat war die Erkenntnis, daß die christliche und die islamische Welt namentlich während des Mittelalters nicht nur analog sich entwickelt haben, sondern daß diese analoge Entwicklung bedingt war durch eine gemeinsame kulturelle Grundlage. Es entstand dadurch ein neues Bild des Ablaufs der weltgeschichtlichen Beziehungen zwischen Orient und Okzident, der Islam trat aus seiner Isolierung und an Stelle einer Lücke in der historischen Entwicklung trat eine folgerichtige historische Kontinuität in Erscheinung.

Die Basis des Islam wie des mittelalterlichen Christentums ist der Hellenismus. Der gewaltigen Aktion des Abendlandes, dem Vordringen griechischen Geistes, griechischer Kunst und Sprache, griechischer Kolonisation, römischer Legionen und römischer Staats-

gedanken in den Orient hinein trat die Reaktion des Ostens entgegen, welche die abendländischen Anschauungen und Gedanken langsam, aber unerbittlich ins Orientalische umbog, und in dem Vordringen der orientalischen Kulte in das Römerreich, in der Semitisierung der Legionen, in den semitischen Kaisern auf dem Thron der Cäsaren und schließlich in der arabischen Völkerwanderung und dem Chalifenreich ihren Ausdruck fand. Die endgültige Fixierung erfolgte durch die Gründung des Chalifenreiches. Damit war die Scheidewand zwischen Ost und West auf Jahrhunderte, ja im großen Ganzen bis in die Gegenwart hinein gezogen. Der Westen war durch die politische Reichsgrenze vor weiterer unmittelbarer Beeinflussung durch den Orient gesichert und konnte auf der Basis der überlieferten hellenistischen Kulturgüter und der romanisch-germanischen ethnischen Basis sein abendländisches Ingenium entwickeln und die Neue Welt aus sich erzeugen, während der abendländischer Beeinflussung nun dauernd entzogene Osten seine hellenistischen Elemente zwar noch bewahrte, sie aber unter dem nun ungehemmten Einfluß des alten Orients langsam, aber sicher asiatisierte. So erklärt sich aus dieser kurz skizzierten historischen Entwicklung die innere Verwandtschaft und zugleich die Wesensverschiedenheit zwischen Abend- und Morgenland, zwischen Christentum und Islam. Mag die Kriegsbegeisterung das Gemeinsame beider Welten betonen lassen, so fordert das wissenschaftliche Verständnis eine Hervorhebung des Besonderen. Daß gerade auf dem Gebiet der Weltanschauungen ein lebhafter Unterschied bestand, das haben schon die Zeitgenossen der arabischen Völkerwanderung klar empfunden und auf die einfache Formel gebracht, daß das Christentum die Religion der Freiheit, der Islam die Religion der Prädestination darstelle. Die Willensfreiheit war den Christen eine selbstverständliche Voraussetzung ihrer Lehre von der Gerechtigkeit Gottes, während die Muhammedaner mit einer ungläubigen Verwunderung die Christen deswegen verlachten, weil sie die Schöpfer ihrer eigenen Taten zu sein glaubten.

Nach der metaphysischen Begründung des Islam ist Gott der Grund des Seins. Gott ist vor allem der Schöpfer, und zwar nicht in dem christlichen Sinne, wonach Gott wohl einmal den Menschen geschaffen, ihm dann aber überlassen hat, sich in freier Selbstbestim-

mung zu entwickeln, sondern in dem Sinne, daß Gott alles Seiende und Geschehende in jedem Augenblick neu erschafft, daß also das, was wir Kausalität nennen, nichts anderes ist als Schöpfungsgewohnheit Gottes. Daraus resultiert jener Fatalismus, der — im Grunde eine Eigentümlichkeit aller primitiven Völker — je nach der mehr aktiven oder passiven Geistesanlage seiner Träger zu einem Ansporn zu unerhörten Taten oder zum Entschuldigungsgrund einer fortschrittsfeindlichen Indolenz wird. Auch im Islam tauchte natürlich die Frage auf, wie gegenüber dieser absoluten Allmacht Gottes seine Gerechtigkeit gerettet werden könne, denn er konnte unmöglich die Menschen belohnen und bestrafen, wenn sie für ihre Taten nicht verantwortlich waren. Dem Zeitgeist entsprechend wird die Lösung rein dialektisch gefunden, indem der Mensch nach islamischer Anschauung sich dadurch Lohn oder Strafe aussetzt, je nachdem er dem durch ihn oder in ihm von Gott Gewirkten seine Zustimmung erteilt oder nicht. Dafür ist es natürlich nötig, daß der Mensch den Willen und die Heilsabsicht Gottes kennt; beide werden ihm vermittelt durch Propheten.

Der historische Ablauf der Weltgeschichte wird bedingt durch die Heilsabsicht Gottes. Der Islam ist so alt wie die Welt. Schon Adam, der zugleich der erste Prophet ist, war ein Muslim. Die Menschheit war aber noch nicht reif für die Form der Offenbarung, die schließlich Muhammed als letzter der Propheten bringen sollte. So hat Gott die ewige Lehre des Islam durch eine große Reihe von Propheten jeweils in einer ihrer Zeit entsprechenden und damit für die gleichzeitige Menschheit verpflichtenden Form zur Mitteilung gelangen lassen. Einer der wichtigsten Propheten war Abraham, der letzte und größte (außer Muhammed) Jesus, der Messias. So hat Jesus oder 'Īsā, wie er im Korān heißt, eine vollgültige Stellung im System des Islam. Seit dem Auftreten 'Īsās bis zum Auftreten Muhammeds hätte die Welt christlich sein müssen. Die übernatürliche Geburt Jesu, seine Eigenschaft als Messias, als Wort und Geist Gottes sind ausdrücklich anerkannt, nur mit dem Kreuzestod und mit der Gottessohnschaft hat Muhammed sich nicht zu befreunden vermocht. Das goldene Zeitalter des Islam war dann das Zeitalter des letzten der Propheten und seiner vier ersten Nachfolger, der sogenannten „rechtgläubigen Chalifen“. Nach ihrem Tode trat eine Spaltung in der islamischen

Welt ein; das religiöse Gesetz, dessen bis ins einzelne gehende Anwendung die islamische Geschichtskonstruktion in diesem goldenen Zeitalter voraussetzt, war verletzt worden und wurde auf die Dauer immer mehr übertreten. Als Strafe dafür trat ein immer stärkerer Rückgang der Macht und Bedeutung des Islam ein, und es ist zu erwarten, daß dieser Rückgang andauert, bis schließlich die Welt so mit Ungerechtigkeit erfüllt ist, daß ein Erlöser kommen wird, der Mahdī, der Rechtgeleitete, der die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen wird, wie sie bisher mit Ungerechtigkeit erfüllt ist; oder nach anderer Lehre: bis Jesus wiederkommen wird; oder endlich in einer Kombination beider populären Anschauungen: bis erst der Mahdī und dann Jesus auftreten werden, um das Ende der Welt vorzubereiten, das in dem jüngsten Gericht, diesem Mittelpunkt der islamischen Glaubenslehre, seinen katastrophalen Abschluß findet. Dann werden die Gläubigen und Ungläubigen auf Himmel und Hölle verteilt und jede gute Tat ihre Belohnung und jede schlechte Handlung ihre Strafe finden. Die zentrale Stellung der Lehre vom jüngsten Gericht in der Predigt des Islam kann gar nicht scharf genug betont werden. Es ist das Mittel, mit dem Muhammed seine größten Erfolge erzielte, und es ist bis auf den heutigen Tag das Thema aller echten Werbepredigt des Islam geblieben. Das Thema „Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere“ [vgl. unten Nr. 17], das der populären Predigt des hellenistischen Wanderpredigers entstammte, ist auf dem Umweg über die christliche Bußpredigt auf der einen Seite bis in unser modernes Studentenlied hineingedrungen, das mit seinem „Gaudeamus igitur“ einen Protest gegen die Weltfluchtsgesinnung ausdrückt, auf der andern Seite aber das hauptsächliche Thema der muhammedanischen Predigt in allen Ländern dieses Bekenntnisses bis auf den heutigen Tag geblieben.

Auf dieser Grundvoraussetzung baut sich nun das religiöse Ideal des Islam auf, das wir in seinem Verhältnis zur lebendigen Praxis kurz besprechen müssen, und zwar seien da die zwei Antithesen: Ideal und Einzelmensch und Ideal und Staat herausgegriffen. Richtunggebend für den religiösen Menschen ist die Praxis — arabisch die Sunna — des Propheten und seiner ältesten Genossen. In Wirklichkeit ist die islamische Pflichtenlehre oder die Šarī'a — türkisch Scheriat — das Werk späterer Generationen, die das, was sie religiös

für richtig hielten, unter Anpassung an den Wortlaut des Korāns mit wirklichen oder fiktiven Aussprüchen des Propheten belegten und daraus ein gewaltiges System religiöser Verpflichtungen erbauten, das in scholastischer Methode nach Art talmudischer Diskussionen zu einem gesetzlichen Kanon ausgestaltet wurde und nun als der Niederschlag der Lebenspraxis des Propheten galt. Als Lebensregulativ umfaßt diese Pflichtenlehre den ganzen Umfang des Lebens, nicht nur die Sphären, die wir als die im engeren Sinne juristischen anzusehen gewohnt sind, sondern auch die religiösen Vorschriften über Reinheit, Gebet, Almosen, Fasten, Pilgerfahrt sowie Gebrauch und Sitte, Familie und Staat, Bildung und Wirtschaftsleben sind in diesen Kreis mit einbezogen. Da der Laie die Einzelvorschriften nicht kennt, aber weiß, daß das ganze Leben religiös orientiert sein sollte, so wird sehr oft die Volkssitte, die an und für sich unreligiöse, ja sogar oft dem klaren Wortlaut des Gesetzes widersprechende Praxis des Tages, das Gewohnheitsrecht, populär für religiös verpflichtend gehalten und dadurch künstlich eine schwere Hemmung des Fortschrittes geschaffen. Im einzelnen ist die Befolgung des Gesetzes, auch wenn man sich nur an das schriftlich fixierte Recht hält, undurchführbar. Der Gläubige weiß aber, daß er bei seiner ständigen Übertretung auf das Erbarmen Gottes rechnen darf, wenn er sich nur bewußt bleibt, daß er theoretisch zur Befolgung des Gesetzes verpflichtet ist. Erst wenn er diese Verpflichtung leugnet, stellt er sich außerhalb des Gesetzes. Bei aller Undurchführbarkeit hat die Šari'a aber ihre große Bedeutung als ethisches Lebensregulativ und nicht zu unterschätzendes Bildungsmittel, vor allem aber als der Einheitskitt, der die verschiedenartigsten Völker des Islam verbindet; denn das Ideal ist überall das gleiche.

Ebensowenig wie der Einzelmensch in der Lage ist, dies religiöse Ideal zu erfüllen, entspricht auch der islamische Staat der Wirklichkeit. Gemeinde und Staat fließen in dieser religiös orientierten Gedankenwelt ineinander und haben in moderner Zeit, als man anfangs europäische Nationalitätsgedanken auf den Orient zu übertragen, zu der unlogischen, aber entsprechenden Formulierung einer „Nation musulmane“ geführt, worunter die national verschiedenartige Gesamtgemeinde des Islam verstanden wird. An der Spitze dieser Gemeinde steht als weltlicher Leiter und vor allem als Anführer im Hei-

ligen Krieg der Chalif. Nach strengerer Auffassung gibt es rechtsgültige Chalifen heutigentages nicht mehr, doch ist nach dem Grundsatz, daß eine schlechte Ordnung immer noch besser ist als Unordnung, jeder Gläubige verpflichtet, dem muhammedanischen Inhaber der tatsächlichen Gewalt Gehorsam zu leisten. Der Nicht-Muslim ist in diesem Staate ein Helot, ein Bürger zweiten Ranges, der gegen Steuerzahlung Schutz und Erwerbsfreiheit genießt. Auch das ganze Steuerwesen und das Strafrecht des Staates sind in diesem Sinne theoretisch ausgebaut. Die Praxis ist schon in alter Zeit ganz andere Wege gegangen; aber man hat immer, bis in die Gegenwart hinein, versucht, die sich wandelnden Bedürfnisse des Staates wenigstens dem Namen nach mit den Vorschriften des Korāns und der Šarī'a in einen gewissen Einklang zu bringen. Auf die Dauer drängte sich aber allen Denkenden immer mehr der Konflikt zwischen religiöser Forderung und tatsächlichen Verhältnissen ins Bewußtsein. Die Folgen konnten denn auch nicht ausbleiben.

Die wichtigste Folge war zweifellos eine unsterblich im Kriege verständlich gewordene Stellungnahme zum Gesetz an sich. Nach dem Vorbild der Šarī'a ist dem Muhammedaner eine gesetzliche Vorschrift nicht eine bindende Norm, der man unter allen Umständen nachzuleben hat, sondern ein unerreichbares Ideal, das auch der Beste nie zu erfüllen imstande ist. Der Grund hierfür liegt in der Fülle und Detaillierung der Bestimmungen, die kein Mensch kennen kann. Erst die gleiche Mannigfaltigkeit und Einengung durch gesetzliche Vorschriften, die wir während des Krieges erleben, und die auch bei uns zu einer verhängnisvollen Verwischung unseres Rechtsempfindens geführt haben, haben uns diese bedenkliche Geistesverfassung des Orients verstehen gelehrt.

Eine weitere Folge der Allgültigkeit des Gesetzes bei gleichzeitiger Unerfüllbarkeit ist es gewesen, daß schon eine bloße Kenntnis des Gesetzes dem Nichtkenner gegenüber eine folgenschwere Überlegenheit verlieh; denn auf vielen wichtigen Gebieten, so vor allem in rein religiösen Dingen, im Familien-, Erb- und Eherecht ist die Šarī'a nicht nur Theorie geblieben, sondern wirklich geltendes Recht geworden. Daraus resultiert eine sonst unerklärliche Macht der Schriftgelehrten, die nach jüdischem Vorbild im Islam die Stelle des Klerus ersetzen. Nur sie kannten die Formalien, die, wie zum Beispiel beim Abschluß einer Ehe, für die Rechtsgültigkeit der Handlung maß-

gebend waren. Daß hier sehr viel Mißbrauch, namentlich auf dem Gebiet der religiösen Armenpflege, einriß, versteht sich von selbst. Dem Ansehen dieser religiösen Kreise leistete auch der Umstand Vorschub, daß viele Gläubige, die selbst nicht in der Lage waren, das Gesetz auch nur einigermaßen zu erfüllen, ihre Frömmigkeit dadurch zu betätigen glaubten, daß sie denen, die ihr Leben der Praxis und dem Studium des Gesetzes widmeten, willig Ansehen und Einfluß einräumten.

Der starke Rationalismus und Ritualismus des religiösen Gesetzes hat nun aber auch eine Gegenbewegung ausgelöst, die sich trotz jahrhundertelanger Bekämpfung ein Heimatsrecht im Islam zu verschaffen vermochte, ja ihm in gewisser Hinsicht in der Gegenwart einen charakteristischen Stempel aufdrückt: die Mystik. Der Weg zu Gott war durch das Gesetz erschwert, wenn nicht geradezu verbaut. In der scholastischen Spekulation der Dogmatik, die ebenso rationalistisch wie das Gesetz war, fand die Gott suchende Seele keinen Ersatz. Hier wie dort schien die Kluft zwischen dem Menschen und dem Schöpfer unüberbrückbar. So mußte ein neuer Weg gefunden werden, der eine innige persönliche Beziehung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen schuf. Dieser Weg war die unmittelbare gefühlsmäßige Empfindung der Einzelseele von der Gottesnähe, ja von der Gottesdurchdrungenheit des Erleuchteten, des Verzückten. Es ist dieselbe Gedankenwelle, die, im Neuplatonismus wurzelnd, in jenen Jahrhunderten auch über das Abendland hinwegging, die im Islam sich mit zentralasiatischen und indischen Gedanken durchsetzte und einen Ausgangspunkt in der Askese als einer der primitivsten Formen der das Jüngste Gericht predigenden Gedankenwelt des Korāns fand. Die noch dunkle und sehr komplizierte Geschichte dieser Entwicklung kann hier nicht gegeben werden. Wie sich die Mystik aber heutigentages darstellt, kann man sie von zwei Gesichtspunkten aus werten: sie ist ein religiöses und ein soziologisches Phänomen, religiös insofern, als ihr Ziel die unmittelbare Verbindung des Menschen mit Gott ist, das Erlöschen des menschlichen Individuums in dem göttlichen Sein. Die Ekstase führt zum Enthusiasmus. Es gibt die verschiedensten Methoden, diesen Zustand zu erreichen. Es gibt Derwische, die durch immer wiederholte Rezitation bestimmter religiöser Formeln, durch das bis zur Unendlichkeit wiederholte intensive Ausrufen des

Gottesnamens in einen ekstatischen Zustand verfallen, und die man wegen des kurzatmig hervorgestoßenen, ja hervorgebrüllten und hervorgeheulten Wortes *Hū* (Er, d. h. Gott) die Heulenden Derwische nennt, und wieder andere, die durch gemeinsame rhythmische Tanzfiguren (Tanzende Derwische) oder auf noch anderen Wegen dem gleichen Ziele zustreben. Die Anfänger verlieren bei derartigen Übungen leicht das Bewußtsein, der Mystiker höheren Grades aber ist in dem Zustand der Gottesgemeinschaft nicht nur in solchen Momenten des Sichselbstvergessens, sondern je nach seiner Vervollkommnung in immer längerer Zeit und mit geringeren Pausen. Spricht man anfangs das Glaubensbekenntnis noch in einer Form, daß man von Gott als einem fernen, neutralen „Er“ spricht, so wird er auf höherer Stufe schon mit dem vertraulichen und fordernden „Du“ angedredet, um schließlich auf der höchsten Stufe in dem „Ich“ des Sprechers zu zerfließen. Daß diese Entwicklung im Islam von den Kreisen der Rechtsgelehrten aufs schärfste bekämpft werden mußte, liegt auf der Hand, und auch noch in der Gegenwart besteht eine erhebliche Abneigung intellektuell gerichteter Kreise gegen diese mystische Schwärmerei. Aber anderseits war doch die religiöse Verinnerlichung, das wachsende religiöse Verantwortlichkeitsgefühl so stark, daß die Mehrheit der Gläubigen diese neue religiöse Welt als notwendig und berechtigt anerkannte. Der Philosoph Ġazālī (gestorben 1111) war der bahnbrechende Kirchenvater des Islam, der vor allem durch sein noch heute viel gelesenes Hauptwerk „Die Wiederbelebung der Religionswissenschaft“ die religiöse Mystik im Islam verankerte. Ihre schönste Blüte fand diese religiös vertiefte Form des Islam in der persischen Mystik. Die Pflgestätten der Mystik waren die Bruderschaften, ordensartige Gemeinschaften, die mehr mit religiösen Vereinen als mit unseren christlichen Orden zu vergleichen sind. Es sind das Kreise von Jüngern, die sich um einen religiös besonders lebendigen Meister scharten, die spezielle Formen seiner Frömmigkeit und seine Methode der Annäherung an Gott übernahmen und diese Praxis vor allem in Gemeinschaft ausübten. Diese Derwischorden stellen ein hochinteressantes soziologisches Problem dar. Sie sind die wesentliche Form orientalischer Vereinsbildung. Ähnlich wie im Abendland die Gruppenbildung ursprünglich religiös

orientiert war, ist sie es im Orient bis an die Schwelle der Neuzeit geblieben, und es betätigt sich in diesen Kreisen nicht nur ein im engeren Sinne mystisch-religiöses Bedürfnis, sondern vor allem auch die Freude oder die Notwendigkeit gesellschaftlicher Gemeinschaft. Nirgends halten sich alte Sitten und Gebräuche so stark als in derartigen privaten Konventikeln. Die neuen mystischen Ideen knüpften deshalb an bestehende Formen menschlicher Vereinigungen an, und so können wir ein Fortleben antiker Kultvereine, christlicher Gemeinschaften, zunftartiger Gruppierungen, landsmannschaftlicher Genossenschaften und dynastischer Verbände in den verschiedenen Derwischorganisationen bis in die Gegenwart hinein verfolgen. Man hat diese Verhältnisse in Europa lange falsch beurteilt und nach Analogie des katholischen Ordenswesens auch bei den Bruderschaften des Orients eine einheitliche Leitung vorausgesetzt, vor allem geglaubt, daß ein einheitlicher Wille die weit über die islamische Welt zerstreuten Ordensgruppen des gleichen Namens verbände. Das ist nicht richtig; vor allem haben diese Körperschaften nur sehr bedingt auch politische Färbung. Ihnen eignet so viel und so wenig politische Bedeutung wie jeder soziologischen Gruppenbildung überhaupt. Die Derwische des Mahdī von Ḥartūm haben allerdings das Mahdistenreich begründet. Die Entstehung des neupersischen Reiches fußt auch in letzter Linie auf einer bruderschaftlichen Organisation, aber hier haben doch bestimmte politische, völkische und dynastische Verhältnisse mitgewirkt, um diesen Erfolg zu erzielen. Die große Mehrzahl der Orden sind Vereine in unserem Sinne des Wortes, und in den Derwischumzügen des niederen Volkes betätigen sich ganz ähnliche allgemein menschliche Instinkte, wie sie in unseren Vereinsumzügen und in unserer abendländischen Vereinsmeierei zum Ausdruck kommen, nur daß die Welt des Orients auf diesen Gebieten noch nicht so völlig entkirchlicht ist wie wir. Aufs engste hängt nun mit diesem Derwischtum der dem alten Islam vollkommen fremde Kult der Person des Propheten Muhammed zusammen. Muhammed ist die Person, bei der die geistige Filiation aller dieser Organisationen zusammenläuft. Muhammed ist für den einzelnen — und hier sehen wir eine gefühlsmäßige Angleichung an die rationalistische Forderung der Šarī'a — das persönliche Vorbild des Individuums. Er ist der

Mensch an sich, der vollkommene Mensch schlechthin, dem man nachstrebt und den man vergottet, so sehr die Scholastik der Dogmatik das ablehnt. Muhammeds Geburtsfest, seine Himmelfahrt sind die populärsten Feste des Islam, obwohl die Šarī'a diese Feste gar nicht kennt. Dieser Muhammed-Kult ist wohl dasjenige Stück der Mystik, das sich am längsten erhalten wird; er ist im Begriff sich zu modernisieren, während die gewöhnlichen Praktiken des Derwisch-tums mit ihrer Disziplinierung der Massen, mit ihrem Aberglauben und mit ihrer vor allem die Heidenwelt erobernden Zauberei sowohl von den Strenggläubigen alten Schlages wie von den modernen Orientalen abgelehnt, ja geradezu verachtet werden.

Wo wir uns auf den Gebieten des Islam auch umschaun, in den Auswirkungen seiner eigentümlichen Gesetzlichkeit wie auf dem Gebiete der mystischen Reaktion, die als ein wildes, dem Islam nur aufgepfropft Reis zu werten ist, überall droht ein schwerer Konflikt mit der modernen Welt und ihren Anforderungen. So erhebt sich ein letztes großes Problem, nämlich die Frage nach der Auseinandersetzung des Islam mit dem Geist des gegenwärtigen Europa. Jedenfalls ist es ein Fehler, den Islam für entwicklungsunfähig und für erstarrt zu halten. Da ihm die kirchliche Organisation fehlt, die ihn festlegt und bindet, hat er sich eine erstaunliche Anpassungsfähigkeit erhalten. Schon der kurze Abriß der Entwicklungen seiner Weltanschauung hat uns gezeigt, daß im Laufe der Zeiten aus der Predigt des Mekkaners Muhammed etwas ganz anderes geworden ist. Eine allgemeine Kultursynthese hat sich im Islam vollzogen, und es liegt kein Grund vor anzunehmen, daß er diese Anpassungsfähigkeit der modernen Welt gegenüber nicht ebenso betätigen könnte wie seinerzeit gegenüber dem Hellenismus, dem Parsismus und dem Buddhismus. Natürlich besteht auch eine sehr scharfe Reaktion gegen Europa und den Geist der modernen Welt; aber eine allmähliche Anpassung ist unvermeidlich, und wir sehen sie überall im Gange. Voraussetzung dafür ist eine veränderte Stellung zum Gesetz. Der alte Standpunkt, daß der Konsensus der Gelehrten zu der Auslegung der Religionsquellen endgültig Stellung genommen hat, daß also Lehrbücher vergangener Jahrhunderte und nicht der Korān ausschlaggebend sind für die Führung des Lebens, weil kein Spätgeborener mehr die Fähig-

keit der richtigen Quellenauslegung besitzt, dieser Standpunkt der Orthodoxie muß verlassen werden und kann auch verlassen werden, da führende Köpfe diese Tyrannei eines späteren Konsensus stets abgelehnt haben und nur die Kleingeistigkeit der orthodoxen Spätzeit das Tor der selbständigen Quelleninterpretation verschlossen hatte. Das Tor, das, wie gesagt, nie ganz geschlossen war, ist von den führenden Geistern der heutigen Islamwelt seit langem kraftvoll aufgestoßen worden. Man kehrt zur selbständigen Erforschung des Korāns zurück und sucht diesen ebenso gewaltsam, wie es die Führer vergangener geistiger Bewegungen im Islam getan haben, mit den Bedürfnissen einer neuen Zeit in Einklang zu bringen. Noch hat man zwar nicht die innere Freiheit gefunden, die Vergangenheit des Islam religionsgeschichtlich zu werten, noch hilft man sich mit rationalistischen Interpretationskunststücken, von denen nur ein sehr charakteristisches hier erwähnt sei: Der Korān gestattet dem Manne, nicht nur eine Frau zu nehmen, sondern, wenn er gerecht sein zu können glaubt, zwei, drei oder vier. Daraus hat die Šarī'a die Regel der Polygamie bis zur Höchstzahl von vier Frauen abgeleitet. Nun verwirft die moderne Ethik die Polygamie. Die besten Geister des Islam vermögen sich dieser ethischen Forderung nicht zu entziehen; deshalb muß nachgewiesen werden, daß auch der Korān eigentlich nicht die Vielweiberei, sondern die Monogamie fordert. Das geschieht in der Weise, daß man auf eine Stelle hinweist, nach der kein Mensch wirklich gerecht sein kann, und da diese Bedingung für eine Mehrzahl von Frauen ausdrücklich gefordert wird, schließt man mit echt scholastischer Dialektik, daß der Korān die Monogamie befehle, da eben niemand die zur Polygamie benötigte Gerechtigkeit besitze. Dieser Gedankengang ist in der Gegenwart viel erörtert worden, und ich kenne unter den islamischen Modernisten nur einen einzigen, der diese Spekulation verspottet und sich historisch und kritisch zu dem Problem stellt. Es ist ein moderner Inder, der bei aller Heilighaltung des Korāns ihn doch als ein Produkt seiner Zeit verstanden wissen will.

Am deutlichsten zeigt sich die Anpassung auf dem Gebiet der Politik. Die Stellung zum Staatsgedanken ist eine völlig andere geworden, und man versucht, mit europäischen Gedanken die alten Worte und Begriffe umzuwandeln. Der Chalif ist nicht mehr der

politische Leiter der Gesamtgemeinde und der Führer im Heiligen Krieg; er wird langsam vergeistigt, ja vergeistlicht und dem Begriff eines spirituellen Papsttums, mit dem er von Hause aus nicht das mindeste gemein hat, angeglichen. Der europäische Gedanke des Staatsbürgertums unabhängig von der Konfession, ja, der Nationalitätsgedanke wird ins Islamische übersetzt, und am deutlichsten zeigt sich die Umbildung der inneren Stellung zu der neustaatlichen Verfassung. Šarī'a und Verfassung sind im Grunde völlig unvereinbar, und doch ist die Verfassung mit Ausdehnung auf die Christen im Begriff, auch in islamischer Denkweise Wurzel zu schlagen. Man darf sich trotz aller reaktionären Bestrebungen nicht darüber täuschen lassen, daß die steigende Bildung einen neuen Konsensus über diese Fragen herbeiführen wird, und daß der Geist der neuen Zeit durch das weit geöffnete Tor der Interpretation auch in die zurückgebliebensten Teile des Orients einziehen wird.

Doch ich höre den Einwand, daß das alles Utopien seien, und daß der Islam eine Modernisierung nicht vertrage. Lord Cromer hat es ja auf Grund seiner Lebenserfahrung offen ausgesprochen, daß der Bruch mit der mittelalterlichen Weltanschauung den Muhammedaner nicht zum modernen Menschen im christlichen Sinne des Wortes, sondern zum Atheisten mache und ihn damit außerhalb des Islam stelle. Cromer hat gewiß recht, daß ein Bruch mit der mittelalterlichen Weltanschauung nötig ist. Diesen Bruch hat aber auch Europa vollzogen, und ebenso wie bei uns völlige Aufgeklärtheit und Entchristlichung neben einer zukunftsreichen Verbindung der christlichen Weltanschauung mit den Gedanken der modernen Welt stattfand, wird es auch im Islam nicht an Leuten fehlen, die sich von der religiösen Basis ihrer Vergangenheit vollkommen loslösen; die Hauptmenge der Gläubigen aber wird ihre Weltanschauung mit der Gegenwart in Einklang zu bringen wissen. Es wird sich hier der gleiche Prozeß vollziehen, den wir bei dem in seiner geistigen Struktur dem Islam so nahe verwandten Judentum beobachten können. Bei aller Modernisierung und bei aller Abstreifung des formalen Ritus sind diese aufgeklärten Juden doch eben Juden geblieben. Moderne Muhammedaner haben sogar die Empfindung, daß der stark rationalistische Charakter des Islam, vor allem seine schroffe Betonung

der Einheit Gottes, besonders gut in die moderne Welt passe, und daß eine innere Verwandtschaft bestehe zwischen dem Islam und so ausgeprägt neuzeitlichen Produkten wie dem Haeckelschen Monismus. Auch ist es kein Zufall, daß so naturwissenschaftlich gerichtete Lehren, wie die von Auguste Comte, in der islamischen Bildungsschicht, namentlich des vorderen Orients, weite Verbreitung gefunden haben, wie überhaupt die moderne Naturwissenschaft ohne weiteres vom Islam aufgenommen werden kann. Viel schwieriger steht es mit jenem höchsten Produkt moderner Geisteskultur: mit der historischen Kritik, die eine durchaus unmitttelalterliche Art des Denkens voraussetzt. Es sind zwei Faktoren, die in der Geistigkeit des heutigen Islam um die Vorherrschaft ringen: einerseits der vom Griechen- und Semitentum ererbte Intellektualismus, der mit der altorientalischen Gewohnheit der Beschaulichkeit in ständigem Kampfe liegt. Wir sind in der Beurteilung der Orientalen oft ungerecht, aber unser moderner Arbeitsgedanke verträgt sich nun einmal nicht mit dieser orientalischen Beschaulichkeit, die an sich unzweifelhaft einen hohen Lebenswert darstellt. Uns ist die Zeit Geld und darum für unser Zeitalter dasjenige, mit dem man am sparsamsten umgehen muß, während der Orientale die Eile für ein Produkt des Teufels ansieht und sie deshalb möglichst vermeidet. Diese Geistesstimmung geht ja eigentlich schon über das Gebiet des Weltanschauungsmäßigen, des Religiösen hinaus und greift in das Wirtschaftsleben ein, und doch ist auch die orientalische Wirtschaft, wie alle Wirtschaft, von der Weltanschauung aufs stärkste beeinflußt. Wir wissen, daß der moderne Kapitalismus nach der ideologischen Seite hin im wesentlichen auf dem Calvinismus fußt, und so werden wir unwillkürlich auch eine innere Beziehung zwischen der mangelnden Arbeitsenergie des Orients und dem Fatalismus des Islam konstruieren. Eine gewisse Beziehung besteht zweifellos; aber es wäre falsch, sie ausschließlich vom Gesichtspunkt der Religion erklären zu wollen. Die wirtschaftliche Rückständigkeit des Orients ist im wesentlichen von Klima, Geschichte und ethnographischem Charakter bedingt. Der Islam als Religion hat es allerdings nicht vermocht, diese Hemmungen zu überwinden; er hat sie aber auch nicht erzeugt, ist vielmehr selbst ihr Erzeugnis. Immerhin können wir in der Gegenwart unter dem Eindruck europäischer

Ideen auch eine veränderte Stellung zum Begriff der Arbeit konstatieren. Wir sehen türkische Frauen in sozialer Arbeit tätig; wir sehen Männer und Frauen nebeneinander in türkischen Fabriken arbeiten. In einem vielgelesenen Volksroman über den idealen türkischen Zukunftsstaat *Das neue Turan* spielt diese soziale Stellung der Frau und vor allem die Lehre von der Arbeit eine ganz hervorragende Rolle. Wir sehen also, wie die Europäisierung auch auf diesem letzten und schwierigsten Gebiet ihren Einzug hält, und man kann nur hoffen, daß eine langsam sich entfaltende Blüte nicht durch den Sturm blinder Übereifrigkeit geknickt werden möge. Gottlob schaltet sich in dieser Hinsicht der Stolz der Orientalen und seine Indolenz als eine in letzter Linie doch segensreiche Hemmung ein.

Nach allem, was im voranstehenden dargelegt wurde, beherrscht der Islam als Weltanschauung wie die Vergangenheit so auch die werdende Gegenwart des Orients. Wie im Zeitalter des Hellenismus ziehen abermals europäischer Geist, europäische Wissenschaft und Technik, abendländische Ideale und abendländisches Kulturgut in den Orient hinein, und wie in jener Frühzeit können wir auch in der Gegenwart erwarten, daß der Orient sich nicht restlos europäisieren wird, sondern daß auch der stärkste europäische Dünger das Wachstum orientalischer Geistigkeit wohl beeinflussen, nicht aber ihre natürliche Struktur verändern wird. Goethes schönes Wort vom Orient und Okzident, die nicht mehr zu trennen sind, ist Mystik. Wir müssen uns damit abfinden, daß ein ewiger Unterschied zwischen Ost und West besteht. Mit dieser Grundtatsache muß jedes deutsche Orientprogramm in kultureller Hinsicht sich abfinden. Bekanntlich nimmt Deutschland zum Kolonialproblem eine grundsätzlich andere Stellung ein als England. Wenn wir die englische Politik nicht billigen können, so dürfen wir doch eines getrost von ihr übernehmen: das ist ihre Arbeit nicht nur mit ökonomischen, sondern auch mit geistigen Mitteln. Die Macht des englischen Weltreichs beruht nicht auf seiner Flotte, sondern mindestens ebenso stark auf dem englischen Kulturideal. Will Deutschland Weltmacht werden, so braucht es eine entschlossene Kulturpolitik, die ihrerseits wurzeln muß in einem weltweiten nationalen Selbstbewußtsein, und die erfüllt sein muß von einem in allen Volksgliedern lebendigen Staatsgedanken.

4. Islam und Wirtschaft.

Die Förderungen und Hemmnisse, die das wirtschaftliche Leben eines Volkes von seiner Religion empfängt, sind in letzter Zeit häufig Gegenstand wissenschaftlicher Diskussion gewesen. Es sei nur an Namen wie Max Weber und Ernst Troeltsch erinnert und an die viel erörterte Frage des inneren Impulses, den der moderne Kapitalismus aus der calvinistischen und puritanischen Weltanschauung mit ihrem religiösen Arbeitsprinzip gewonnen hat. Im Gegensatz zur Arbeitsbejahung des Christentums steht auf der anderen Seite die völlig kontemplative Weltanschauung des Buddhismus, aus dem man irgendwelche wirtschaftliche Energiequellen kaum wird ableiten können. Wie verhält sich nun zwischen diesen beiden Extremen die Religion des vorderen Orients, der Islam? Es soll im folgenden diese Frage nicht vom wirtschaftsgeschichtlichen, auch nicht vom philosophischen Standpunkt aus untersucht, sondern es sollen die Grundtatsachen, die in der Weltanschauung und Lehre des Islam liegen, einmal auf ihre Wirkung auf das Wirtschaftsleben hin durchgesprochen werden¹.

Zunächst einige Worte über den allgemeinen Charakter des Islam. Es ist ein weitverbreitetes Urteil, dem man, namentlich in missionarischen Kreisen, häufig begegnen wird, daß man nur den Fortschritt des modernen Europa mit der kulturellen Rückständigkeit des heutigen Orients zu vergleichen brauche, um die Wirtschaftsfeindlichkeit der islamischen Religion mit Händen zu greifen. Dem ist entgegenzuhalten, daß auch das christliche Abessinien kein modernes

¹ Ich möchte ausdrücklich betonen, daß es sich hier nur um eine erste Einführung handeln soll. Auf speziellere Literaturangaben ist mit Absicht verzichtet. Nur auf die gedankenreichen Äußerungen von Max Weber im *Archiv für Sozialwissenschaft* Bd. 41 (1915) ff. [jetzt: *Religionssoziologie* Bd. I, S. 237 ff.] sei nachdrücklich hingewiesen.

Europa aus sich erzeugt hat, daß weiter der mittelalterliche Orient ein reichgegliedertes Wirtschaftsleben besessen hat, daß der ägyptische oder der babylonische Fellach als Muslim ebenso sorgfältig seinen Boden bestellt wie früher als Christ, und daß z. B. in Afrika diejenigen handeltreibenden Völker, die einen der hauptsächlichsten wirtschaftlichen Faktoren des dunklen Kontinents bilden, die Haussa, Suaheli und Araber, gerade Muhammedaner sind. Die Religion ist eben nur einer der Faktoren, die für den Kulturzustand eines Volkes entscheidend sind; der völkische Grundcharakter, die geschichtliche Entwicklung, die klimatischen Verhältnisse und die wirtschaftliche Lage sind mindestens ebenso bestimmend wie die Religion. So ist z. B. an der zweifellosen Vernichtung überkommener blühender Wirtschaft, die auf das Schuldkonto der Araber und Türken zu schreiben ist, weniger ihre Religion als — um von anderen Gründen zu schweigen — ihr völkischer Nomadentrieb schuld, und orientalische Geschichtsphilosophen wie Ibn Haldūn suchen die Gründe für den Rückgang der Kultur in dem Überwuchern des Nomadentums über die Sesshaftigkeit. Aber gerade wenn wir die islamische Weltanschauung von der Hinfälligkeit alles irdischen Lebens in Zusammenhang bringen mit dem Nomadentrieb wichtiger orientalischer Völker, so versteht man, wie eine oberflächliche Geschichtsbetrachtung den Islam als Typus der Nomadenreligion darstellen konnte. Davon kann natürlich keine Rede sein; man könnte mit dem gleichen Recht das Christentum als Typus der Nomadenreligion charakterisieren. Der Islam ist nicht bei den Beduinen geboren und gewachsen, sondern in der städtischen Kultur des ausgehenden Hellenismus. Er ist durch und durch Kultur- und nicht Wüstenreligion. Aber darin hat dieser falsche Vergleich recht, daß es bei der Beurteilung der wirtschaftlichen Geistesstimmung manchmal schwer zu entscheiden ist, ob das mangelnde Wurzeln in dieser irdischen Welt auf den Nomadentrieb der Rasse oder auf den transzendenten Charakter der Religion zurückzuführen ist.

Die entscheidende Lehre des Islam, aus der seine Wirtschaftsfeindlichkeit abgeleitet zu werden pflegt, ist sein Fatalismus. Ganz zweifellos liegt hier schon im alten Islam der Grundgegensatz gegen das Christentum, das die Freiheit des Willens proklamierte. Die alte

Polemik zwischen Islam und Christentum stellt die Lehre von der islamischen Unfreiheit und der christlichen Freiheit des Willens in den Mittelpunkt ihrer Debatte. Dazu muß gesagt werden, daß der islamische Fatalismus erst später theoretisch begründet wurde, daß er ursprünglich nichts anderes ist als der Ausdruck der fatalistischen Weltanschauung, die allen primitiven Völkern eigen zu sein pflegt. Dieser Fatalismus beruht aber nicht auf theoretischer Spekulation, sondern auf völkischen Instinkten und auf Bildungsmangel; die Religion an sich wird schwer dafür verantwortlich gemacht werden können. Wie stark übrigens, gerade auf diesem Gebiete, die Willensrichtung eines Volkes die religiöse Theorie beeinflußt, ja, geradezu in ihr Gegenteil verwandelt, das zeigt am besten der dem alten Christentum so grundfremde Determinismus eines Augustin, der trotz der allgemeinen Anerkennung dieses Kirchenvaters auf die spätere Entwicklung ohne nachteilige Wirkung geblieben ist. Auch dem Islam ist der Gedanke: Vertraue auf Gott, und hilf dir selbst! nicht fremd geblieben, und es ist sehr die Frage, ob der weitverbreitete tatsächliche Fatalismus des Orients nicht in weitaus höherem Maße auf politische Deklassierung und wirtschaftliche Not zurückzuführen ist als auf religiöse Forderungen. Jedenfalls besteht im Islam ein Gegensatz in der Lehre vom Erfolg. Im Erfolg betätigt sich der Wille Gottes. Die ganze Frage des islamischen Fatalismus scheint mir in erster Linie eine Frage der Bildung und des Temperaments zu sein.

Wie flüssig das Verhältnis zwischen Religion und Leben zu sein pflegt, sieht man am deutlichsten auf dem Gebiet des religiösen Gesetzes, der Šarī'a. Der Islam hat ein das ganze Leben bis in alle Teile bestimmendes ideales Lebensregulativ. Wenn man mit unserm Begriff des Gesetzes an die Šarī'a herantritt, so scheint freilich das ganze Wirtschaftsleben der Muhammedaner von religiösen Vorschriften abzuhängen. Die Praxis des Lebens ist aber sehr oft ihren eignen Weg gegangen. Die Šarī'a ist nur zum Teil vom Gewohnheitsrecht des Volkes aufgenommen; gerade auf dem Gebiet des Wirtschaftslebens ist sie zum großen Teil Theorie geblieben. Man sieht ihre Lehre als ein religiöses Ideal an, zu dessen Ausführung der Mensch zu schwach ist. Ihre Vorschriften sind deshalb nicht maßgebend für das praktische Leben geworden, wohl aber haben sie als Bildungsideal

die weitesten Kreise beeinflußt. Es ist hier im einzelnen oft ungemein schwer, die Stelle zu finden, wo die theoretische Forderung nicht mehr Ideal bleibt, sondern zum praktischen Lebenseinfluß wird. Immerhin ist die Šari'a eine Großmacht eignen Rechtes geworden, mit der sich der Staat ständig auseinandersetzen mußte. Als die Türkei entstand, lag das religiöse Recht fertig ausgebildet vor, und als Herrscher eines islamischen Staates und als Vorkämpfer der Religion haben die Osmanensultane gar nicht umhin gekonnt, wenigstens eine formelle Übereinstimmung des staatlichen Lebens mit dem religiösen Gesetz herbeizuführen.

Der islamische Staatsbegriff ist auf das Wirtschaftsleben natürlich von allergrößtem Einfluß gewesen. Es liegt im Wesen des islamischen Staates, daß er sich ausdehnen muß, daß er die Herrschaft des Islam in heidnische Lande trägt. Nach innen hat er das Prinzip der Schichtung seiner Staatsbürger in zwei Klassen: die muhammedanische Herrenschaft, die das Schwert führt, und die Andersgläubigen, die als Bürger zweiter Klasse dem Wirtschaftsleben nachgehen, das Schwert nicht führen dürfen, aber Religionsfreiheit genießen. Es liegt dieser Scheidung der alte Gedanke von der Personalität des Rechtes zugrunde, der im Abendlande überall durch den Territorialitätsbegriff ersetzt ist, aber im Islam bis zum heutigen Tage fortlebt. Nicht nur die Stellung der christlichen und jüdischen Untertanen der Türkei, die Staaten im Staate bilden — sogenannte *Millet*-verfassung —, sondern auch die Sonderrechte der Europäer, die wir im Begriff der Kapitulationen zusammenfassen, wurzeln in dieser alten, in letzter Linie auf islamischen Vorstellungen beruhenden Auffassung. Hier sehen wir also einmal einen ganz gewaltigen Einfluß der religiösen Forderungen auf das praktische Leben. Es ist die Konsequenz der religiösen Staatsauffassung, daß bis zum heutigen Tage die verschiedenen christlichen Millets in der Türkei in Beziehung auf Schule, Wohlfahrtspflege, Sanitätswesen und zum großen Teil auch Rechtsleben ihre eigenen Wege gehen und als Fremdkörper im osmanischen Staate stehen. Man kann sagen, daß die frühere Toleranz der Türkei sich jetzt bitter rächt. Gewiß ist schon seit 1839, wenigstens im Prinzip, und seit 1908 tatsächlich, die Gleichberechtigung der christlichen Mitbürger in der Türkei durchgeführt; aber die ganze Ge-

meindeorganisation der Millets mußte natürlich bestehen bleiben, und die Beiräte in der Provinzverwaltung sind auf dem religiösen Prinzip aufgebaut.

Besonders wichtig für das Wirtschaftsleben ist in diesem Zusammenhang die Frage des Waffentragens. Nur der Muslim führte in alter Zeit die Waffen; der Christ zahlte eine Kopfsteuer und wurde geschützt. Im vorigen Jahrhundert ist die Kopfsteuer durch eine Militär-Ersatzsteuer abgelöst worden. Nach der Revolution, im Balkankrieg führten auch die Christen die Waffen. Auf Grund der schlechten Erfahrungen, die man damals machte, werden im jetzigen Kriege die christlichen Elemente nur als Arbeitssoldaten oder in der Etappe verwandt. War die Militär-Ersatzsteuer eine Belastung für die Nichtmuhammedaner, so trug doch die muhammedanische Bevölkerung ungleich schwerer an ihren staatsbürgerlichen Lasten. Man denke nur an die ungeheure wirtschaftliche Hemmung, die in der Blutsteuer lag, welche die muhammedanischen Bevölkerungsteile dem Staate darbringen mußten. Während der besten Jahre war der junge Mann dem Wirtschaftsleben entzogen, und bei den ununterbrochenen Kriegen und inneren Aufständen in der Türkei ist ein erheblicher Prozentsatz der Ausgehobenen niemals wieder heimgekehrt. Kam der Türke aber schließlich wieder heim, so fand er eine verwahrloste Wirtschaft vor, während der gleichaltrige Armenier inzwischen zum wohlhabenden Manne geworden war und die Familie oder das Dorf seines türkischen Altersgenossen bewucherte. Hier liegt einer der Hauptgründe für den unversöhnlichen Haß zwischen Armeniern, Türken und Kurden.

Außer in der allgemeinen Auffassung vom Staate begegnen wir dem islamischen Gedanken nun auch in der Praxis der Einzelgesetzgebung, so vor allem bei den Fragen des Grund- und Bodenrechtes und des Steuerwesens. Die Idee des Obereigentumsrechtes des Staates ist wohl, historisch genommen, keine islamische Erfindung; aber sie fand in der islamischen Agrargeschichte theoretische Anknüpfungspunkte genug. Vor allem war es der doppelte Eigentumsbegriff des Islam, der hier zur Hilfe kam, jener Eigentumsbegriff, der nicht, wie der unsrige, Eigentum und Nutznießung unterscheidet, sondern ein doppeltes veräußerbares Eigentumsrecht auf den Boden und auf den

Ertrag des Bodens konstruierte. Die historisch gewordene Differenzierung des Agrarlandes fand die Türkei in den erst später eroberten arabischen Provinzen vor, und sie ist systematisch bemüht, die Idee des Obereigentums des Staates langsam auch in die Gebiete einzuführen, die bisher unter einem andern Regime gestanden hatten. Noch greifbarer ist die Beziehung zur Religion auf dem Gebiete des Steuerwesens. Hier hat man sogar die Namen der alten Steuersorten der Šari'ā beizubehalten versucht, wenn auch in der Praxis die Sache etwas anders aussieht. Immerhin ist hier eine vollkommen neue Entwicklung in Vorbereitung, die mit dem Islam nichts mehr zu tun hat.

Neben der islamisch beeinflussten Organisation des Staates sei hier noch mit wenigen Worten auf eine andere islamische Organisation hingewiesen, die außerhalb des Staates steht, aber für das Wirtschaftsleben nicht ohne Bedeutung ist. Bekanntlich fehlt im Islam die kirchliche Organisation; es gibt keinen Klerus in unserm Sinn. Der Islam hat, in ähnlicher Weise wie der Protestantismus, die Lehre des allgemeinen Priestertums; das heißt, man darf diesen Vergleich nicht pressen, da im Islam an Stelle des Priesters der Schriftgelehrte tritt. Aus dem Kreise der Schriftgelehrten nimmt der Staat seine Richter, die Kādīs, und seine Rechtsgutachter, die Muftīs. Besteht also auch keine hierarchische Gliederung, so hat sich doch ein Stand der Mollās, der Rechtsgelehrten, herausgebildet, der von großer Bedeutung für die Masse ist. Die Organisation aber, die ich hier eigentlich meine, ist die des religiösen Bruderschaftswesens. Die Bruderschaften haben neben ihrer religiösen Bedeutung, auf die ich hier nicht eingehe, eine sehr erhebliche soziologische. Sie ersetzen unser Vereinswesen; sie sind die Erben der antiken Kultvereine, und vom Bruderschaftswesen laufen zahlreiche Fäden hinüber zur Organisation der Zünfte, Beziehungen, die man jetzt erst langsam zu erkennen beginnt. Das Bruderschaftswesen oder Derwischtum spielt im Orient soziologisch die Rolle unserer Vereine; deshalb hat der islamische Staat auch schon früh die Notwendigkeit einer staatlichen Kontrolle erkannt. Neubildungen vollziehen sich hier auf dem Wege der Jüngerbildung und der Disziplinierung der unteren Schichten. Wie bei jeder gesellschaftlichen Organisation liegt auch bei den Derwischor den der

Einfluß auf das Wirtschaftsleben auf der Hand, nur darf man nicht etwa eine straffe Organisation nach Art abendländischer Einrichtungen erwarten. Der Mangel an Organisationsfähigkeit ist eines der Hauptcharakteristika des Orients. Mit dem Derwischtum aufs engste verknüpft ist das Amulett- und Zauberwesen. Es hat eine wirtschaftlich höchst fatale Wirkung, da es die reine Gimpelfängerei ist. Es wird denn auch, wie das populäre Derwischtum überhaupt, von der islamischen Bildung lebhaft mißbilligt, ja, es besteht direkt ein Gegensatz zwischen den Rechtsgelehrten und den Ordensscheichen.

Der Haupteinfluß, den der Islam auf das Wirtschaftsleben ausübt, besteht aber in den vom Volksbewußtsein anerkannten und befolgten Vorschriften der Šarī'a. Da möchte ich zunächst den caritativen Zug des Islam hervorheben. Es wird in muhammedanischen Ländern viel in falscher Wohltätigkeit gemacht und dadurch der Zwang zur Arbeit erheblich eingeschränkt. Der Bettler heischt eine Gabe nicht als eine Gnade oder eine Wohltat, sondern als sein Recht. So verhängnisvoll diese Auffassung der Wohlfahrtspflege wirkt, solange sie sich ungeleitet und ungerregelt ausleben kann, so viel wäre hier zu erhoffen, wenn eine planvolle Organisation diese religiöse Nötigung zum Wohltun in den Dienst des öffentlichen Interesses stellte.

Eine das Wirtschaftsleben zweifellos hemmende Vorschrift der Šarī'a ist das Fastengebot im Monat Ramadān. Man muß es einmal im Orient miterlebt haben, wie aller Handel und Verkehr, wie die Arbeitsfreudigkeit der Beamten darunter leidet, daß man bei Tag nichts zu sich nehmen darf, dafür aber die Nächte feiert und bei Tage schläft, — um die verhängnisvolle Wirkung dieser Vorschrift auf das Wirtschaftsleben zu erfassen. Dem steht allerdings der Vorteil gegenüber, daß der Islam im übrigen nur sehr wenige Feiertage kennt, also nicht etwa wie z. B. im orthodoxen Rußland die wirtschaftliche Arbeit durch die Fülle der arbeitsfreien Tage gehemmt wird. Die Pilgerfahrt, der Ḥaǧǧ, ist in früherer Zeit ein außerordentlich wirtschaftsförderndes Moment des Islam gewesen, da auf ihm die Völker der ganzen islamischen Welt zusammenkamen und sich ein reger Güteraustausch entspann.

Das Familienrecht des Islam ist wirtschaftlich durchaus brauchbar. Es fußt im wesentlichen auf den gleichen Gedanken wie das

römische Familienrecht mit seiner betonten Stellung des Pater familias und mit seiner Hinzurechnung der Sklaven zur Familie. Die Šarī'a kennt die Subsistenzpflicht für bestimmte Verwandtschaftsgrade und vor allem auch für den Sklaven, wie überhaupt die dem Islam so oft vorgeworfene Sklaverei nichts anderes ist als eine anderen wirtschaftlichen Verhältnissen entsprechende, ethisch gehobene Lösung der Dienstbotenfrage. Unverständiges europäisches Eingreifen hat durch zwangsweise Freilassung sehr häufig zu großen wirtschaftlichen Mißständen geführt, da dadurch Sklaven, die sich nach islamischer Anschauung ihr Gnadenbrot verdient hatten, plötzlich mittellos dastanden, wenn nicht das religiös islamische Gefühl und die ethische Forderung die wirtschaftlichen Folgen der europäischen Gesetzgebung wieder ausgeglichen hätten. Auch die Stellung des Kindes der Sklavin, das dem Kinde der Ehegattin rechtlich gleichsteht, zeigt die wirtschaftliche Gesundheit des ganzen Systems. Was die Stellung der Frau betrifft, so ist dieselbe durch Sitte und Herkommen vielseitig gebunden, aber rein wirtschaftlich ist sie nicht schlecht, ja, in Beziehung auf die Verwaltung ihres Vermögens steht die muhammedanische Frau besser da als die deutsche nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch. Diesen Vorteilen stehen natürlich eine Reihe von Nachteilen gegenüber, so vor allem die Polygamie, die, wie jetzt wohl allgemein anerkannt ist, den Bevölkerungszuwachs nicht erhöht, sondern herabsetzt. Es verdient aber hervorgehoben zu werden, daß die Polygamie lange nicht so verbreitet ist, wie man meistens annimmt, ja, in manchen muhammedanischen Ländern ganz fehlt. Die verhängnisvollste Seite des islamischen Eherechtes ist die Leichtigkeit der Scheidung, die in gewissen Gebieten des Islam zu einem Wandern der Frau von Hand zu Hand führt, ja, die Prostitution in der Form einer gesetzlichen Ehe möglich macht. Auch das Erbrecht der Šarī'a, das ursprünglich ein altes Agnaten-Erbrecht aus Billigkeitsgründen modifizierte, führt infolge eines genau feststehenden Quotensystems auf die Dauer zu einer rettungslosen Zersplitterung auch des größten Besitzes und ist dadurch wirtschaftlich verhängnisvoll. Das Gewohnheitsrecht mancher Völker des Islam hat sich aber dagegen zur Wehr gesetzt, und z. B. in der Türkei ist dem Erbgang bei Domanialland ein stark modifiziertes Erbrecht zugrunde gelegt. Man sieht also, daß

auch bei klaren Vorschriften der Šarī'a die wirtschaftlichen Notwendigkeiten neue Lösungen ermöglichen.

Am praktisch bedeutungsvollsten für das Wirtschaftsleben auf dem Gebiet der Šarī'a sind ihre Lehren über die Güter der Toten Hand, die frommen Stiftungen, die sogenannten *Wakfe* oder *Aukāf* (türkisch *Ewkāf*). Stiftungen gelten im Islam für an sich verdienstlich, und es ist durchaus nicht nötig, daß diese Stiftungen ausschließlich für Zwecke der öffentlichen Wohlfahrt gemacht werden. Ein großer Teil der *Wakfe* sind deshalb Fidei-Kommissen, Familienstiftungen. Es ist eine alte byzantinische Praxis, für kirchliche oder sonstige Zwecke Grundstücke werbenden Charakters, vor allem Buden, Mühlen, Karawansereien oder andere städtische oder industrielle Liegenschaften dem Verkehr zu entziehen und für alle Ewigkeit dem Stiftungszweck zu reservieren. Diese christliche Praxis wurde vom alten Islam übernommen, obwohl es anfangs eine gewisse Opposition dagegen gab, da derartige Stiftungen dem islamischen Erbrecht zu widersprechen schienen. Auf die Dauer haben sie sich überall durchgesetzt, ja, sie sind in der Zeit des Mittelalters und bis in die Gegenwart hinein zu einer wirtschaftlichen Notwendigkeit gegenüber der Unsicherheit des Besitzes in despotisch regierten Staaten geworden. Vor dem religiös begründeten *Wakf* machte der Konfiszierungsdrang der Machthaber doch noch eher halt, als vor dem einfachen Privateigentum. Allerdings nahm die Stiftungswut so überhand, daß auch die *Wakfe* gelegentlich staatlicherseits in großem Stil eingezogen und wieder zu Privateigentum gemacht werden mußten. Man war nämlich im Laufe der Zeit nicht bei städtischen Grundstücken stehen geblieben, sondern hatte auch Agrarland in großem Maßstabe *wakfiert*. Es braucht nicht weiter hervorgehoben zu werden, welche verhängnisvollen Folgen für das Wirtschaftsleben eine massenhafte Festlegung von Grund und Boden in der Toten Hand bedeutet. Namentlich im Islam führte es zu einem unvermeidlichen Ruin der betreffenden Grundstücke. Große volkswirtschaftliche Werte verkamen unter schlechter Verwaltung. Auf der andern Seite aber stieg die Zahl der nichtarbeitenden Rentenempfänger. Der ethische Grundgedanke des *Wakf*wesens hängt mit dem oben skizzierten caritativen Zug des Islam aufs engste zusammen. Der fromme Drang muß in

staatswirtschaftlich gesunde Bahnen gelenkt werden, und das Bedürfnis nach Familienstiftungen wird mit der Sicherung der Besitzverhältnisse in gefestigten orientalischen Staaten sowieso aufhören.

Das Gebiet, auf dem eine Berührung zwischen Islam und Wirtschaft am handgreiflichsten vorzuliegen scheint, nämlich das Sachen- und Obligationenrecht der Šarī'a, ist in der gegenwärtigen Praxis meist nicht geübt. In der Türkei hat man allerdings den Versuch gemacht, das islamische Sachen- und Obligationenrecht in der *Meğelle* zu kodifizieren und zum Staatsgesetz zu erheben. Es wird im Zusammenhang mit dem französischen Handelsrecht tatsächlich von den ordentlichen Gerichten gebraucht, während z. B. das islamische Familien-, Ehe- und Erbrecht bis zum heutigen Tage auch in der Türkei nicht kodifiziert ist, sondern nach der alten Praxis der Scheriat-Gerichte geübt wird. Von besonderer Wichtigkeit ist aus diesem Rechtskreis das islamische Wucher- resp. Zinsverbot. Man hat es schon im Mittelalter durch einen doppelten fiktiven Kauf zu umgehen gelernt, und in der heutigen Praxis der Türkei werden Darlehen meist so gegeben, daß man neben der nackten Summe, die man zinslos zurückerhält, dem Schuldner einen wertlosen oder geringwertigen Gegenstand verkauft, dessen Preis die Zinssumme darstellt, die erst bei Rückzahlung des Kapitals fällig wird. In der Praxis finden wir natürlich auch bei muhammedanischen Völkern das Zinsverbot überall übertreten, und es gibt kaum schlimmere Wucherer als die muhammedanischen Araber und Inder z. B. in Deutsch-Ostafrika. Aber ganz ohne Einfluß ist das Verbot des Zinsnehmens auf die wirtschaftliche Gebarung des Orients nicht gewesen. Bis zum heutigen Tage hat sich in frommen Kreisen die Beliebtheit des Kommandits und des Immobilienbesitzes erhalten gegenüber der Anlegung des Geldes in Staatspapieren. Namentlich Bankzwischenzinsen werden von frommen Leuten häufig nicht genommen, und vor allem verhindert diese religiöse Hemmung die Einbürgerung eines staatlichen Sparkassenwesens. Natürlich bestätigt sich auch hier der große Gegensatz zwischen Theorie und Praxis, der, wie wir sahen, die ganze Šarī'a durchzieht. Ein frommer Rechtsgelehrter wird in der Gegenwart, wenn er Handelsgeschäfte treibt, seine Ware für die Seereise ohne weiteres versichern; wenn man ihn dann aber um ein religiöses Gutachten

bittet, wird er die Unzulässigkeit einer solchen Versicherung mit den schönsten Gründen belegen. Man darf die theoretische Forderung des Gesetzes nicht leugnen, in der Praxis des Lebens aber ist der Mensch zu ihrer Erfüllung doch zu schwach, und unbegrenzt ist die Gnade Gottes. Also auch hier spielt zweifellos die Frage der persönlichen Gewissenhaftigkeit und der allgemeine Volkscharakter hinein; man wird sich deshalb sehr vor Verallgemeinerungen hüten müssen. Das Wirtschaftsleben pflegt im allgemeinen stärker zu sein als die religiöse Vorschrift, und wir haben es ja auch im Christentum erlebt, daß das Zinsverbot der mittelalterlichen Kirche gegenüber dem Bedürfnis des Lebens keine Wirksamkeit zu erlangen vermochte.

Von andern wirtschaftlich wichtigen Vorschriften der Šarī'a sei nur noch das Kleidungsgebot erwähnt. Der Gläubige muß zwischen Nabel und Knien bekleidet sein, eine Vorschrift, die namentlich in Afrika den Händler mit Tuchen ein Ansporn zur Ausbreitung des Islam gewesen ist. Auch der Vorschrift mag hier gedacht werden, daß sich der Muslim in der Kleidung vom Nichtmuslim unterscheiden soll; als typisches Unterscheidungsmerkmal ist in gebildeten Kreisen der Tarbusch übrig geblieben, aber auch diese Vorschrift ist schließlich eine Frage der Mode.

Wirtschaftlich nachteilig ist endlich das zwar nicht obligatorische, aber doch immerhin allgemein geübte Gebot der Šarī'a, bei bestimmten Anlässen, vor allem beim Eingang einer Ehe, eine *Walīma*, ein Gastmahl, zu veranstalten. Das Volk hält diese Vorschrift für so zwingend, daß ein Mann erst an die Ehe denken wird, wenn er nicht nur die Kosten für das Brautgeld, sondern auch für das Brautmahl aufgebracht hat, welches letzteres in niedrigeren Volksschichten einen ziemlich erheblichen Prozentsatz des Brautgeldes bedeutet. Aber auch in höheren Schichten wird in dieser Hinsicht des Guten allzu viel getan und dadurch auf Grund religiöser Empfehlung dem tiefgewurzelten Drang nach Anerkennung, d. h. anders ausgedrückt der Fröning der Eitelkeit wertvolles Kapital geopfert, das als Sparkapital angelegt volkswirtschaftlich eine viel nützlichere Rolle spielen könnte.

Bedeutungsvoller aber als alle die genannten Vorschriften der Šarī'a scheint mir für das Wirtschaftsleben die Tatsache zu sein, daß der ungebildete Mann in seinem Respekt vor der Šarī'a, die er im

einzelnen aber nicht kennt, nicht nur deren tatsächliche Vorschriften, sondern das ganze von ihm gelebte Leben mit all seinen Sitten und Gebräuchen als religiös motiviert erachtet. Der von der Šarī'a erzogene Konservatismus dehnt sich auf das ganze Leben aus, und häufig wird ein religiöser Fanatismus ausgelöst, wenn es sich um eine wirtschaftliche Reform handelt, die mit der Šarī'a durchaus in Einklang steht, aber einer alten Landesgewohnheit widerspricht. Über diese Verschwisterung des Islam mit der völkischen Überlieferung hat namentlich Snouck Hurgronje in seinem Buche *The Achehnese*, Reinhard Junge in den betreffenden Kapiteln seines schönen Werkes *Das Problem der Europäisierung orientalischer Wirtschaft* gehandelt. Aufs genaueste sind diese Fragen auch für Palästina untersucht in dem Buche von Schulman, das als Nr. 2 der Sonderveröffentlichungen des *Archivs für Wirtschaftsforschung im Orient* erschienen ist.¹ Deshalb brauche ich diesen Punkt hier nur anzudeuten; er ist vielleicht der wichtigste von allen. Der hier liegende Widerstand ist zweifellos nur durch Volksbildung zu heben.

Überblicken wir das Gesagte, so ergibt sich daraus, daß es ein Fehler wäre, den Islam schlechthin als wirtschaftsfeindlich zu charakterisieren. Der Islam hat sich im Laufe der Jahrhunderte schon an so mannigfaltige Verhältnisse, an so verschiedene völkische Eigenarten angepaßt, daß man daraus mit Sicherheit die Hoffnung entnehmen kann, daß er sich auch den wirtschaftlichen Forderungen der modernen Welt anbequemen wird. Ehe es aber einmal so weit ist, muß man natürlich immer mit den in der historischen Entwicklung begründeten Wirkungen der Šarī'a und den allgemeinen religiösen Lehren des Islam rechnen. Eine gesunde Entwicklung kann sich natürlich auch hier nur vollziehen, wenn man mit dem Volksempfinden schonend umgeht. Die Modernisierung des Orients erfordert also nicht etwa eine Abschaffung des Islam, sondern eine Hebung der orientalischen Volksbildung. Der Islam als Religion ist zweifellos entwicklungsfähig; es wird alles davon abhängen, ob auch die Völker des Islam so entwicklungsfähig sind wie ihre Religion.

¹ *Zur türkischen Agrarfrage, Palästina und die Fellachenwirtschaft, 1916.*
Becker, Islamstudien.

B. ZUR GESCHICHTE UND KULTURGESCHICHTE DER CHALIFENZEIT.

5. Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet.

I.

Die Völkerwanderung und die Ausbreitung der Araber geben der Geschichte des beginnenden Mittelalters ihre Orientierung. Legt die Völkerwanderung die Grundlagen der abendländischen Staatenentwicklung, so gibt die Ausbreitung der Araber dem alten Gegensatz von Orient und Okzident die im wesentlichen noch heute gültige Form. Damals entsteht die für das ganze Mittelalter und bis in die Gegenwart hinein wichtige Scheidung zwischen dem christlichen Europa und dem islamischen Orient. Zwar gehört anfangs noch Spanien zum Gebiet des Islam, Osteuropa und Kleinasien zu dem des Christentums, aber diese späteren Verschiebungen ändern nur das geographische Bild; die Entstehung des welthistorischen Gegensatzes fällt bereits in das 7. Jahrhundert.

Das kirchliche Mittelalter hat diesen Gegensatz so einseitig kirchenpolitisch gefaßt, daß das Verständnis der geschichtlichen Tatsachen darunter leiden mußte. Noch heute ist die populäre Anschauung selbst bei Gebildeten im Bann dieser Tradition. „Von ihrem Propheten begeistert stürzen sich die arabischen Horden über die christliche Welt, um sie mit dem Schwert zum Islam zu bekehren. Der Faden der antiken Entwicklung reißt vollkommen ab, eine fremde, von den Arabern geschaffene, eben die islamische Zivilisation tritt an Stelle der altchristlichen, Abendland und Morgenland stehen sich vollkommen fremd gegenüber, nur im Zeitalter der Kreuzzüge finden Wechselwirkungen statt.“ Als man mit diesen Gedanken an die

arabischen Quellen herantrat, fand man sie vollauf bestätigt; denn die arabische Überlieferung war genau so kirchlich orientiert wie die abendländische; auch in ihr begann alles mit Muhammed und der Ausbreitung der Araber; Muhammed und die ersten Chalifen haben alles neu geordnet und im wesentlichen die islamische Zivilisation geschaffen. Erst in den letzten Jahrzehnten hat sich die Geschichtsforschung von diesen kirchlichen Gedankengängen befreit. Wir erkennen jetzt klar die historische Kontinuität. Der Islam tritt aus seiner Isolierung und wird zum Erben der orientalisch-hellenistischen Zivilisation. Er erscheint als letztes Glied einer langen weltgeschichtlichen Entwicklung. Seit den Tagen Alexanders des Großen bis in die römische Kaiserzeit hinein hatte der Orient abendländisches Wesen und europäische Herrschaft ertragen müssen. Aber wie schon in der frühen Kaiserzeit hellenischer Geist in der Umarmung des Orients erstickte, wie die klassische Welt hungrig die Kulte und Religionen des Ostens aufnahm, so setzt vom 3. Jahrhundert ab auch eine ethnische Reaktion des Orients ein, das semitische Element regt sich unter der hellenistischen Decke. Im Christentum äußert sich diese Strömung besonders auf aramäischem und griechischem Sprachgebiet, und der Unterschied zwischen griechischer und lateinischer Kirche ist in der Hauptsache der zwischen Orientalismus und Europäertum. Mit der Ausbreitung der Araber wird dann dem Orient auch die politische Selbständigkeit wieder zuteil, die sich auf kulturellem Gebiet langsam vorbereitet hatte. Es entsteht also durch die Ausbreitung der Araber nicht etwas ganz Neues, auch nicht etwas dem abendländischen Mittelalter Wesensfremdes; ja bei näherem Zusehen gewahren wir eine tiefe innere Verwandtschaft in der Gedankenwelt des mittelalterlichen Christentums und des Islam. Und diese Tatsache ist nicht verwunderlich; fußen doch beide Kulturkreise auf dem gleichen Grund der hellenistisch-orientalischen Zivilisation der christlichen Antike. Auf dem von den Arabern eroberten Gebiet des Mittelmeerkreises lebte diese einfach weiter; da aber das Chalifenreich seinen Schwerpunkt immer mehr nach dem Osten schob und immer mehr an die Traditionen der altorientalischen Reiche anknüpfte, so mußte die anfangs stark hellenisierte islamische Kultur sich immer mehr orientalisieren. Umgekehrt löste sich auf abend-

ländischem Boden das germanische Ingenium von dieser Zivilisation, die dort nicht bodenständig war, um auf ihren Trümmern die typisch abendländischen Formen des Mittelalters auszubilden.

Hat die kirchliche Auffassung einmal die historische Kontinuität zerrissen, so hat sie andererseits in der Ausbreitung der Araber immer nur eine Ausbreitung der Religion des Islam gesehen und damit das Wesen dieser Bewegung völlig verkannt. Nicht die Religion des Islam ist damals mit dem Schwert verbreitet worden, sondern die politische Herrschaft der Araber. Die Annahme des Islam durch Nichtaraber war nicht nur nicht erstrebt, sondern sie wurde sogar ungerne gesehen. Die unterworfenen Völker durften ruhig ihre alte Religion behalten, wenn sie nur reichlich Tribut gaben. Da beim Übertritt zum Islam diese Zahlungen wenigstens anfangs aufhörten, wurden sie zunächst ungerne gesehen. Daß einzelne Fromme in späterer Zeit solche Bekehrungen pflegten und daß die materiellen Vorteile die Bevölkerung der unterworfenen Länder allmählich dem Islam zuführten, darf nicht darüber täuschen, daß die Bewegung aus ganz anderen Motiven entsprungen war. Das plötzliche Herausfluten der Araber war nur scheinbar ein plötzliches. Schon seit Jahrhunderten hatte sich die arabische Völkerwanderung vorbereitet. Sie war die letzte große semitische Wanderung, die mit dem wirtschaftlichen Niedergang Arabiens zusammenhängt. Ein solcher ist unbestreitbar, wenn man auch nicht alle Konsequenzen mitmachen will, die man an diese in letzter Zeit oft diskutierte These geknüpft hat. Seit den Anfängen unserer Zeitrechnung waren die Araber in Bewegung. Süd-arabische Stämme waren die Herren von Medina, andere Südaraber saßen in Syrien und Mesopotamien. Legendäre Nachrichten, die aber in den Inschriften Südarabiens ihre Bestätigung finden, zeigen, daß die Lebensbedingungen im Süden der arabischen Halbinsel sich seit langem verschlimmert hatten. Mit dem Rückgang der politischen Macht litt auch die Fürsorge für die öffentlichen Wasserwerke, auf denen mehr oder weniger die Prosperität des Landes beruhte, kurz, schon lange vor Muhammed war Arabien in Unruhe, und eine nicht zurückzuhaltende langsame Infiltration arabischer Stämme und Stämmchen hatte die benachbarten Kulturländer auf persischem wie auf romäischem Gebiete durchsetzt, und hatte hier angeknüpft an

die dort längst akklimatisierten Nachkommen früherer semitischer Einwanderer, der Aramäer. Persien und Byzanz litten schwer unter diesen ständigen Unruhen in ihren Grenzprovinzen, und beide Reiche hatten versucht, diese Bewegung zu organisieren und als Kampfmittel gegeneinander zu verwerten. Die Romäer hatten zu diesem Zweck die syrischen Araber unter der Führung von Fürsten aus dem Hause Ġassān, deren berühmtester sogar den Patrikiostitel erhielt, organisiert, während die Sasaniden ein solches Bollwerk in Hira errichteten, wo die Lahmiden unter persischer Oberherrschaft ein von den arabischen Dichtern viel gefeiertes fürstliches Dasein führten. Eine kurzsichtige Politik, vielleicht auch innere Schwäche ließ diese beiden Organisationen, die der islamischen Expansion einen nur schwer zu überwindenden Damm entgegengesetzt hätten, kurz vor der kritischen Zeit zerfallen; das geeinte Reich der Gassaniden wurde zerstückelt und an Stelle der populären lahmidischen Fürsten traten wechselnde Statthalter. Die ihnen zu stark werdenden arabischen Kleinstaaten hatten die großen Weltreiche noch zu dezentralisieren vermocht, die Tradition aber blieb, nach der die Grenzaraber in den ständigen Kriegen zwischen Persien und Byzanz ungestraft die benachbarten Kulturländer brandschatzen dürfen. Diese Traditionen wurden aufgenommen von den langsam von Medina abhängig werdenden Arabern, deren Vorgehen später erst zaghaft, aber dann immer energischer von dem jungen aufstrebenden Chalifenstaat sanktioniert und gefördert wurden. So ist die Expansion der Sarazenen der Endprozeß einer jahrhundertelangen Entwicklung. Mit dem Islam wechselte nur die Parole, für die gekämpft wurde, und erstand zugleich eine Organisation, die, religiös und ethnisch fundiert und von unerwarteten Erfolgen gekrönt, eine ganz andere historische Bedeutung erlangen mußte, als die Pufferstaaten Hira und Ġassān.

Es ist also durchaus verfehlt, wenn man die arabische Völkerwanderung für eine von Muhammed erregte religiöse Bewegung hält. Man könnte sogar die Frage aufwerfen, ob nicht die ganze Bewegung auch ohne den Islam denkbar gewesen wäre. Von Bekehrungsdrang ist jedenfalls dabei keine Rede. Das starke religiöse Band, das heutzutage alle Muhammedaner umfaßt, jener spezifisch religiöse Geist

der späteren islamischen Welt ist jedenfalls nicht das *primum movens*, sondern erst eine Folgeerscheinung der durch die arabische Wanderung geschaffenen politischen und kulturellen Verhältnisse. Die Bedeutung des Islam in dieser Bewegung besteht in seinem immens politischen Charakter, mit dem ja auch die moderne Welt noch zu rechnen hat. Islam heißt im Anfang Herrschaft von Medina, bald aber identifiziert er sich mit dem Arabertum, d. h. er predigt generell die Superiorität des arabischen Volkes. Durch diesen großen Gedanken erhält das unruhige Expansionsbedürfnis einen geistigen Inhalt und durch den auf die Religion gegründeten arabischen Großstaat von Medina ein politisches Zentrum. Nicht die Religion, sondern der Hunger, die Habsucht treibt, aber die Religion gibt die unerläßliche Einheit und Zentralisation. So kommt die Religion bei der Ausbreitung der Sarazenen zeitlich und sachlich erst in zweiter Linie und mehr als politisches Ideal in Betracht. Die Bewegung war längst im Gange, als ihr der Islam ein Schlagwort und eine Organisation gab. Da einten sich die langsam in das Kulturland vordringenden Bäche arabischen Volkstums mit den dort lebenden verwandten Elementen zu jener unwiderstehlichen Völkerflut, die scheinbar plötzlich die alten Weltreiche überschwemmte.

Sollten diese einleitenden Bemerkungen eine organische Einreihung der Ausbreitung der Sarazenen in die Gesamtgebiete des Mittelalters ermöglichen, so führt ein Überblick über die Sachlage beim Tode des Propheten unmittelbar hinein in die Geschichte der arabischen Wanderung selber.

Der Tod des Propheten wird von der Überlieferung als ein alle Welt überraschendes Ereignis hingestellt, das den Gläubigen als etwas Unmögliches erschien. Und doch hatte Muhammed sich stets als sterblichen Menschen bekannt. Allerdings hatte er nie Rücksicht auf sein eventuelles Ableben genommen und weder einen festen Gesetzeskodex noch Bestimmungen über die Nachfolge erlassen. Aber darf man auch bei seinen nächsten Genossen, die doch Muhammed altern sahen und ihn in seiner ganzen menschlichen Schwäche vor Augen hatten, darf man bei einer nüchternen Natur wie Abū Bakr, bei einem Herrscher genie wie 'Umar eine gleiche Selbsttäuschung voraussetzen? Das energische und kluge Auftreten

beider im Bunde mit ihrem Genossen Abū 'Ubaida unmittelbar nach eingetretener Katastrophe scheint das Gegenteil zu beweisen und macht fast den Eindruck eines Handelns auf Grund wohlvorbereiteter Abmachungen. Energisches Handeln tat aber auch not; denn es war eine Riesenaufgabe, die Muhammed den Ordnern seines Nachlasses hinterließ. Zunächst die Schwierigkeiten in der Hauptstadt selbst. Die geheiligte Persönlichkeit des Propheten hatte die alten Gegensätze innerhalb der medinensischen Hilfsgenossen (*Ansār*) und die ständigen Eifersüchteleien zwischen diesen und seinen mekkanischen Fluchtgenossen (*Muhāğirūn*) zu meistern gewußt. Bei seinem für die Masse immerhin plötzlichen Tode standen sich beide Gruppen gegenüber, jede mit dem Anspruch, die Führung zu übernehmen. Schon auf die erste Nachricht versammelten sich die Hazrağ, der volkreichste Stamm der Anşār, in der Halle (*Sakīfa*) der Banū Sā'ida. Von den Aus, die eine Wiederbelebung der alten Zwistigkeiten befürchteten, benachrichtigt, begaben sich Abū Bakr, 'Umar und Abū 'Ubaida sofort dorthin und kamen noch gerade recht, eine Spaltung der Gemeinde zu vereiteln. Der heißblütige 'Umar wollte gleich energisch dazwischen fahren und hätte sicher die Situation verdorben. Da legte sich der würdige und ehrfurchtgebietende Abū Bakr, der älteste Genosse des Propheten, ins Mittel und bestand bei aller Anerkennung der Verdienste der Anşār auf der Wahl eines der kuraişitischen Genossen des Propheten zum Leiter der Gemeinde. Er schlug 'Umar oder Abū 'Ubaida vor. Der Vorschlag drang nicht durch, und die Debatte wurde immer erregter; da ergriff 'Umar die Hand Abū Bakrs und huldigte ihm; andere folgten dem Beispiel. Inzwischen hatte sich die Halle und ihre Vorräume auch noch mit Leuten angefüllt, die keiner der beiden Hauptgruppen, sondern der in den letzten Jahren in Medina besonders zahlreich gewordenen fluktuierenden Bevölkerung von muslimischen Arabern der Umgegend angehörten, die ein besonderes Interesse an der Aufrechterhaltung des status quo hatten. Sie gaben eigentlich den Ausschlag. So wurde Abū Bakr, wie auch die Tradition nicht ganz verhüllt, durch einen Handstreich von einer Minderheit zum Herrscher erkoren und am nächsten Tag von der Gemeinde, wenn auch von manchen nur widerstrebend, anerkannt. Man huldigte ihm als dem Stell-

vertreter (*Ḥalīfa*) des Propheten; Chalif galt damals aber noch nicht als Titel, sondern war eine reine Amtsbezeichnung; erst 'Umar, der Nachfolger Abū Bakrs, soll den bezeichnenden Titel „Beherrscher der Gläubigen“, *Amīr al-mu'minīn*, den die griechischen Papyri als *ἀμικραμονομνίν* überliefern, angenommen haben.

Die Wahl Abū Bakr's war zweifellos eine glückliche, aber sie wurde von nahebetheiligten Kreisen als eine unentschuld bare Über rumpelung angesehen. Ganz abgesehen davon, daß die Anṣār sich nicht hatten durchsetzen können und dementsprechend verstimmt waren, scheinen die nähere Familie des Propheten und die ihr besonders nahestehenden Genossen eine nur dem Zwang weichende Obstruktion betrieben zu haben. 'Alī, der Gatte der Prophetentochter Fātima, der Vater der Propheten-Enkel Ḥasan und Ḥusain, der bisher der Herrschaft am nächsten gestanden hatte, war plötzlich aus der ersten Reihe verdrängt. Zu ihm gesellten sich sein Onkel 'Abbās, wohl auch Talḥa und Zubair. 'Alī war ein tapferer Haudegen, aber kein Mann umsichtigen Handelns und schnellen Entschlusses. Er und die Seinen wußten nichts anderes zu tun, als sich um die Leiche des Propheten zu scharen, während draußen der Kampf um das Erbe tobte. Erst die Kunde von der Wahl Abū Bakrs schreckte sie aus ihrer Lethargie, und nun erfolgte ein von der islamischen Tradition zwar stark verschleierter, aber nicht wegzuschaffender Racheakt: die Leiche des Propheten wurde noch in selbiger Nacht heimlich im Boden seines Sterbezimmers verscharrt. Es war Sitte, Leichen im feierlichen Zuge vor die Stadt nach dem Friedhof zu bringen, nachdem zuvor an der Bahre das Ritualgebet gesprochen war: Da diese Prozession zugleich zum Triumphzug des neuen Herrschers geworden wäre, wurde die Leiche des Propheten so schnell als möglich beiseite geschafft, ohne daß Abū Bakr oder die anderen nächsten Genossen darum wußten. Die Tradition, nach der die alten Genossen in eitel Freundschaft und Einmütigkeit handelten, hat sich viel Mühe gegeben, diese auffallenden Vorgänge zu legalisieren. So soll schon der Prophet gesagt haben, Propheten würden stets an dem Orte ihres Todes beigesetzt. Uns illustriert diese Episode die gewaltigen Leidenschaften und die tiefen Gegensätze, die nicht nur Mekkaner und Medinenser, sondern die nächsten Genossen des Propheten, die künf-

tigen Leiter der Theokratie veruneinigten. Abū Bakrs Herrschaft stand also auf schwachen Füßen, und ein Zerfall des jungen Reiches wäre unausbleiblich gewesen, wenn nicht unter dem Druck der Verhältnisse der reine Selbsterhaltungstrieb die streitenden Parteien zur Eintracht gezwungen hätte.

Die Todesnachricht schien alle zentrifugalen Kräfte des neuen Staates auszulösen. Nach islamischer Anschauung war ganz Arabien beim Tode des Propheten unterworfen und islamisiert. Auf die Kunde von Muhammeds Tode hin fielen nun viele Stämme vom Islam ab und mußten in blutigen Kriegen wieder bekehrt und unterworfen werden. Man nennt diesen Abfall *Ridda*, Umkehr, ein Begriff, der dann in allen Konstruktionen des späteren islamischen Rechtes wiederkehrt. In Wirklichkeit war Muhammed bei seinem Tode weit davon entfernt, Arabien geeint, geschweige denn islamisiert zu haben. Nicht ganz die moderne türkische Hiğāz-Provinz, also der mittlere Teil der Westküste Arabiens mit dem Hinterland, war wirklich politisch mit Medina und Mekka zu einem Ganzen verbunden, das aber mehr durch materielles Interesse als durch religiöse Brüderschaft zusammengehalten ward. Die Stämme Zentralarabiens, wie die Ġatafān, Bāhila, Taiji', Asad usw. standen in einem losen Abhängigkeitsverhältnis von Muhammed und hatten wohl auch zum Teil den Islam angenommen, während im christlichen Norden, wie in Jamāma, das unter seinem eigenen Propheten stand, und im Süden und Osten der Halbinsel Muhammed entweder gar keine Beziehungen besaß oder aber Abmachungen mit einzelnen oder isolierten Stammgruppen, d. h. einer verschwindenden Minorität getroffen hatte. Den späteren Geschichtsschreibern des arabischen Staates war es unverständlich, daß nach Muhammeds Tod noch so viele Kriege in Arabien nötig waren; sie erklärten sich diese Tatsache durch eine *Ridda* vom Islam. Nun war zweifellos der Tod des Propheten ein Anlaß zum Abfall für alle, die nur widerwillig der Führung Muhammeds gefolgt waren, oder aber auch mit dem Tode des Propheten ihren Vertrag für erloschen hielten: aber die Mehrzahl der unter die Abgefallenen (*Ahl ar-Ridda*) Gerechneten hatte vorher überhaupt noch nicht zur Religion, viele nicht einmal zum Reiche des Islam gehört. Man hat erst neuerdings erkannt, daß ein historisches Verständnis der Expansion der Araber

nur möglich ist, wenn man von diesen Kriegen gegen die Ridda ausgeht, aus denen sich ganz natürlich, mehr durch innere Notwendigkeit als durch weise Leitung von Medina aus die großen Eroberungszüge entwickelten, Unternehmungen, vor deren ungeheurer Größe wohl selbst der Optimismus Muhammeds zurückgeschreckt wäre.

Denn die ja schon lange fluktuierende Bewegung in Arabien hatte durch die Gründung des Staates von Medina eine ganz gewaltige neue Anregung erhalten. Muhammeds viele Feldzüge mit ihrer reichen Beute lockten viele von weit her. Auch hatte er als großer Diplomat, wo er keine direkte Anerkennung fand, wenigstens die Opposition gestärkt. Auch wirkte sein bloßes Beispiel. Was der mekkanische Nabī erreicht hatte, sollte das nicht auch der Prophet der Banū Hanifa, der Asad oder der Tamīm vermögen? So machte der Prophetismus in Arabien Schule, d. h. es wuchs überall die schon bestehende Spannung und drängte zur Explosion. Der plötzliche Tod Muhammeds gab allen Sonderbestrebungen neue Nahrung. Der große Zug der ganzen Bewegung, wie er sich nachträglich vor das Auge des Geschichtsschreibers drängt, war den Zeitgenossen natürlich verborgen. Arabien wäre in Partikularismus versunken, wenn nicht durch die Not des Abfalls der Ahl ar-Ridda der medinensische Staat eine Energie entwickelt hätte, die alle mit fortriß. Der Kampf gegen die Ridda war kein Kampf gegen Apostaten; nicht am Islam, sondern an dem nach Medina zu zahlenden Tribut nahm man Anstoß; er war der Kampf um die politische Herrschaft über Arabien, die konsequente Weiterbildung, nicht eine Wiederherstellung des Machtbereiches des Propheten. Und dieser Kampf mußte bei der geschilderten Verteilung des arabischen Elementes naturnotwendig über die Grenzen des eigentlichen Arabien hinausgreifen.

Nur wenige, eng mit Medina verbundene Stämme erkannten die Herrschaft Abū Bakrs an, alle anderen fielen ab. Ehe diese Nachrichten Medina erreichten, war aber schon eine noch von Muhammed vorbereitete Expedition gegen die syrische Grenze abgegangen, um die Schlappe von Mu'ta zu rächen. So war Medina völlig von Truppen entblößt. Einige frühere Bundesgenossen wollten, diese prekäre Lage benutzend, einen Handstreich gegen Medina unternehmen. Mit großer Energie kam dem Abū Bakr zuvor. Glücklicherweise kehrte

die Expedition rechtzeitig zurück, so daß er nach schwerem Kampf das Lager der Aufständigen bei Du'l-Kaṣṣa zersprengen konnte (August—September 632). Nun erhielt Ḥālid b. al-Walid, der sich schon unter Muhammed ausgezeichnet hatte, den Auftrag, den Widerstand der zentralarabischen Stämme zu brechen. Ḥālid war zweifellos ein militärisches Genie ersten Ranges; mit der Religion nahm er es nicht sehr genau, und grausam konnte er sein wie einst sein Meister; als glänzender Strategie klug wägend, war er aber entschlossen, von einer Energie und Tollkühnheit, der sich alle beugen mußten. Er ist der Sieger über die Ridda und sein Feldherrntalent schuf dem Islam Sieg um Sieg.

Rasch hintereinander brachte er mit ca. 4000 Mann die Taiji' wieder zum Gehorsam und zersprengte bei Buzāḥa die Asad und Ġaṭafān, die sich um einen Propheten namens Talḥa, den die Muslime spöttisch den kleinen Talḥa, Tulaiḥa, nannten, gesammelt hatten. Der Erfolg ließ größere Scharen zu ihm stoßen. Gegen den Willen der ihn begleitenden Anṣār und ohne Autorisation durch den Chalifen stieß Ḥālid gleich weiter durch ins Gebiet der Tamīm. Dies eigenmächtige Vorgehen und ein grausamer Akt persönlicher Rache dortselbst veranlaßten seine Rückberufung; doch wurde nicht nur seine Rechtfertigung, sondern auch sein Vorschlag angenommen, einen großen Schlag gegen die Banū Ḥanifa in Jamāma zu unternehmen. Dort herrschte der Prophet Maslama, den die Muslime ähnlich wie Tulaiḥa spöttisch mit der Diminutivbildung Musailima nannten. Dieser Musailima hat nach der Tradition Beziehungen zu Muhammed unterhalten. Wie es sich damit auch verhält, sicher ist, daß er nicht in politischer oder religiöser Abhängigkeit von Medina stand, sondern wahrscheinlich ein Nachahmer seines erfolgreichen Kollegen Muhammed gewesen ist. Jedenfalls stand seine Herrschaft ziemlich fest, und es kostete Ḥālid eine blutige Schlacht, seine Macht zu zerstören. Die denkwürdige Schlacht fand bei al-'Akrabā statt; es war dies zweifellos die blutigste und bedeutendste Schlacht in dem ganzen Riddakrieg. Über die Chronologie all dieser Ereignisse sind wir schlecht orientiert, doch dürfte die Schlacht von al-'Akrabā ungefähr ein Jahr nach dem Tode des Propheten stattgefunden haben.

Hinter diesen großen Erfolgen Ḥālids treten die Feldzüge anderer Generäle in Bahrain, 'Umān, Mahra, Ḥaḍramaut und Jaman ziem-

lich zurück. Die erstmalige Unterwerfung all dieser Länder unter die Herrschaft des Islam vollzog sich auch nicht durch besonders von Medina ausgesandte Truppen; es mag sogar zweifelhaft sein, ob die Feldherren, an deren Namen sich diese Eroberungen knüpfen, von Medina geschickt waren. Vielleicht wurden sie erst nachträglich legalisiert und ist Muhāǧir b. Abī Umaiya der erste wirkliche Delegierte des Chalifen gewesen. Jedenfalls blieben diese Länder noch lange unruhig, als die muslimischen Truppen schon Syrien und das 'Irāk heimgesucht hatten. Auch sind diese Gebiete schon nach weniger als einem halben Jahrhundert wieder nahezu unabhängig und später ein Stützpunkt heterodoxer Bestrebungen gewesen.

Nicht an diese Kämpfe in Südarabien, sondern an Hālid's beispiellosen Siegeszug und an die Verwicklungen an der syrischen Grenze knüpft der weitere Gang der Ereignisse an. Die Unterwerfung Zentralarabiens unter Medina flößte den Grenzarabern einen gewaltigen Respekt ein. Er entfachte aber zugleich die kriegerischen Leidenschaften der wichtigsten Stämme Arabiens. Es wäre eine ungeheure Aufgabe für die Regierung in Medina gewesen, in dem unfruchtbaren Arabien all diese an Beutezüge gewöhnten unruhigen Elemente unter dem Gottesfrieden des Islam zu einträchtigem Nebeneinanderwohnen zu zwingen. Innerhalb der Grenzen des Reiches waren aber hinfort Bruderfehden ausgeschlossen. Es stand zu erwarten, daß nach Abzug der Armee Hālid's sich der frischunterworfenen Stämme eine Reaktion gegen Medina bemächtigen würde. Die Notwendigkeit, die eigenen siegreichen Truppen zu beschäftigen und die unterworfenen mit den neuen Verhältnissen zu versöhnen, zwang unwiderstehlich zu einer Ausdehnung der islamischen Herrschaft auch über die Grenzen Arabiens hinaus. Chronologisch steht der Einfall in das persische 'Irāk an der Spitze dieser Unternehmungen. Es handelte sich hierbei aber um eine ganz untergeordnete Unternehmung, die Hauptaufmerksamkeit der Regierung war auf Syrien gerichtet.

Ehe wir aber diese Ereignisse betrachten, muß festgestellt werden, daß die folgende Darstellung sich in der Bewertung der Quellen und Ereignisse, sowie in ihrer zeitlichen Anordnung von Grund auf von allen üblichen Darstellungen der Expansion der Araber unterscheidet. Die Eroberungen der Sarazenen haben in den letzten Jahren im

Mittelpunkt wissenschaftlicher Debatte gestanden. Durch die Arbeiten de Goejes, Wellhausens und Mědnikows hat sich eine vollständige Revolution unserer Anschauungen vollzogen. Man lernte die verschiedenen Traditionsschulen unterscheiden, von denen besonders die irākische, vertreten durch Saif b. 'Umar, einen kaum noch als Geschichte zu bezeichnenden historischen Roman geschaffen hat. Zuverlässiger sind die Nachrichten der medinensischen und der syrischen Schule; auch auf die ägyptische ist ein gewisser Verlaß. Sie alle aber leiden unter späteren Harmonisierungsbestrebungen und einer Überarbeitung im Zeitalter der 'Abbāsiden, indem man die Umajjaden in jeder Weise herabzusetzen versuchte und nur für die irākischen Verhältnisse historisches Interesse hatte. Alle diese Traditionen werden nun zur Zeit in den gewaltigen Annalen Leone Caetanis gesammelt und kritisch geschieden. Seine epochemachenden Resultate sind im folgenden verwertet.

Zwischen Jamāma und dem Gebiet von Hira, das wir uns als einen langen, schmalen Streifen vorzustellen haben, zeltete an der Grenze des Kulturlandes, gedeckt durch die schützenden Sümpfe des unteren Euphrat der nordarabische (isma'ilitische) Stamm der Bakr b. Wā'il, der in verschiedene selbständige Untergruppen zerfiel. Sie gehörten zu den unruhigen Grenzstämmen, gegen die das Bollwerk von Hira errichtet war. Besonders der Teilstamm der Banū Šaibān hatte eine glänzende Tradition; war er es doch, der den vielgefeierten ersten Sieg der Araber über reguläre persische Truppen lange vor dem Islam (zwischen 604 und 611) bei Dū Kār errungen hatte. Diese Banū Šaibān und ihr Führer Mutannā b. Hārīta, deren Beispiel dann die anderen folgten, veranlaßten nun Hālid und seine Muslime zum erstenmal die persische Grenze zu überschreiten. Das war kein Zufall, sondern zeigt die tiefe innere Verkettung der sarazenischen Expansion mit der schon vorislamischen Völkerbewegung. Die Šaibān wie sämtliche Bakr b. Wā'il waren völlig unabhängig von Medina und dachten nicht daran, Muslime zu sein. Als nun aber plötzlich Medina seine Herrschaft bis über Jamāma ausdehnte, als ganz Arabien von dem Waffenruhm Hālid's widerhallte, da kamen die Bakr ins Gedränge zwischen dem aufstrebenden arabischen Großstaat und dem alten Erbfeind Persien. Was lag näher, als daß

sie die stammverwandten Muslime schon aus dem bloßen Bedürfnis nach Rückendeckung in ihren Interessenkreis zogen und mit ihrer Hilfe die Raubzüge in das Kulturland fortsetzten? Ḥālid, ein Draufgänger wie er war, ergriff erfreut diese Gelegenheit zu weiteren Heldentaten. Nach der Tradition suchten die Häupter der bakritischen Stämme, in erster Linie Mutannā, den Chalifen Abū Bakr in Medina auf, bekehrten sich zum Islam und empfangen von ihm den Befehl, gemeinsam mit Ḥālid das 'Irāk zu erobern. In Wirklichkeit ist es fraglich, ob der Chalif überhaupt etwas von der Verbindung Ḥālids mit den Bakriten wußte. Immerhin ist es nicht unwahrscheinlich, daß er seine Einwilligung zu einer Beteiligung Ḥālids an einer der üblichen Razzias der Bakr b. Wā'il gab, von einer Bekehrung der Stammhäupter, geschweige denn der Stämme selbst war ganz gewiß keine Rede. Allerdings gehörten sie hinfort zum Interessengebiet von Medina und fühlten sich politisch solidarisch mit den Muslimen; in der sich überstürzenden Entwicklung der folgenden Jahre gingen sie im Chalifenreiche auf. Anfangs hat Abū Bakr aber gewiß nicht an eine systematische Okkupation des 'Irāk gedacht; denn er erwog damals eine Unternehmung gegen Syrien, das dem medinensischen Gesichtskreis unendlich viel näher lag. Schon damals wünschte man Ḥālid in Syrien zu haben, doch hatte er jedenfalls vorher mit oder ohne Wissen des Chalifen an dem Zuge der Banū Šaibān teilgenommen. Wie fern der Gedanke einer Eroberung Persiens lag, zeigt die Tatsache, daß man die Hauptmasse der Truppen Ḥālids zur Erholung heimkommen ließ und er nur mit ca. 500 allerdings wohlausgewählten Leuten jenen ersten Zug auf persisches Gebiet unternahm und dann selbst mit diesen Truppen nach Syrien weitermarschierte.

Ḥālid zog allerlei Freiwillige aus Zentralarabien an sich und umging von Westen die Euphratsümpfe; bei Ḥaffān vereinigte er sich mit den Bakr unter Mutannā; ihre ganze Macht betrug etwa 2—3000 Mann, aber sie hatten Glück; unbehelligt durchzogen sie plündernd das fruchtbare Land im Norden von Hīra, Ullais wurde gebrandschatzt, und plötzlich standen sie vor Hīra. Die Stadt war gut befestigt, aber die Besatzung genügte offenbar nicht zu einer offenen Feldschlacht. Was half aber ein Widerstand innerhalb der Mauern, wenn er mit einer Verwüstung der reichen Ländereien erkauf

werden mußte? So entschloß man sich schnell zur Zahlung eines Lösegeldes, zumal die Araber nur die lächerlich kleine Summe von 60 000 Dirham verlangten. Für die Araber war diese Beute ungeheuer. Siegestrunken zogen sie ab, Hira aber war fürs erste gerettet. Es ist kaum anzunehmen, daß die Zahlung dieser Summe als jährlicher Tribut gedacht war. Nach dieser glücklich durchgeführten Unternehmung marschierte Hälid mit seinen Getreuen auf Befehl des Chalifen mitten durch Feindesland, überall wie der Blitz erscheinend und wieder verschwindend, von Hira über Palmyra nach Syrien, wo er plötzlich unerwartet unter den Mauern von Damaskus erschien. Dieser sagenumwobene Zug — übrigens ein militärisches Meisterstück — zeigt besser als alles andere, daß die Eroberung Persiens damals noch nicht beabsichtigt war, sondern daß das Schwergewicht der muslimischen Unternehmung in Syrien lag. Die Expedition gegen Hira erfolgte zur Zeit der größten Verwirrung in Persien, wenige Monate nach der Thronbesteigung Jazdagards, als sich aber schon die Anfänge einer Restauration der Zentralgewalt unter dem General Rustam bemerkbar machten. Kaum war die Autorität der Regierung wieder einigermaßen hergestellt, als man auch zum Gegenschlag gegen die Räuber ausholte. Mutannā suchte Hilfe in Medina. Das war in den ersten Tagen der Regierung 'Umars, der nur widerstrebend seinem Wunsche folgte, aber seine besten Truppen nicht in Syrien entbehren konnte. Bei ungeschickter Kriegsführung wurde die nicht ausreichende Mannschaft der vereinigten Bakriten und Medinenser auf einem zweiten Feldzug fast völlig vernichtet; in der sogenannten Brückenschlacht rettete Mutannā nur mit Mühe die Reste des muslimischen Heeres (26. November 634). Erst dieses Desastre veranlaßte ein Jahr später (635) den Chalifen 'Umar zu einem etwas energischeren, wenn auch immer noch schonenden Eingreifen in die iräkischen Verhältnisse. Davon wird später, wenn auch nur kurz, noch die Rede sein müssen. Für eine Geschichte des Mittelalters ist natürlich die Expansion der Araber in den Mittelmeerländern von ungleich größerer Bedeutung.

Die arabischen Quellen über diese Ereignisse sind nicht nur tendenziös entstellt, sondern auch, namentlich in chronologischer Hinsicht, heillos verwirrt. Glücklicherweise sind wir durch einige byzan-

tinische Quellen, besonders Theophanes, besser orientiert. Nicht die Weisheit des Chalifen, der die Welt erobern wollte, hat die islamischen Heerscharen gegen Syrien zu ziehen veranlaßt, sondern die christlichen Araber der Grenzbezirke haben die kräftige Organisation von Medina um Hilfe gebeten. Über die Beziehungen Muhammeds zu den großen Stämmen Nordarabiens wie den Ćudām, Kalb, Kuḍā'a, Lahm, Ğassān sind wir äußerst schlecht unterrichtet; die Niederlage bei Mu'ta beweist, daß sie Gegner von Medina waren. Erst die Expedition nach Tabūk — das also zwei Jahre vor dem Tode des Propheten erst erobert werden mußte — schuf freundliche Beziehungen wenigstens zu einigen Stämmen an der Südgrenze Palästinas. Die großen Stämme der ehemalig ğassānidischen Mark kämpften noch in den Eroberungsschlachten auf seiten der Romäer. Aber die Stämme im Süden des Toten Meeres wie die Ćudām und Kuḍā'a, die den Weg von Medina nach Gaza beherrschten, hatten allen Grund, sich mit den Medinensern näher einzulassen. Bisher hatten sie im Solde der Byzantiner gestanden, und da sie außerdem Christen waren, nicht daran gedacht, mit den Muslimen gemeinsame Sache zu machen. Bald nach der Schlacht von Mu'ta aber, wird uns berichtet, stellte der Kaiser Heraklius, der damals anläßlich der Liquidierung der für den großen Perserkrieg bei der Kirche kontrahierten Schuld in schweren Geldnöten war, die jährlichen Zahlungen an die südlichen Grenzbeduinen ein, wohl weil er glaubte, bei der neuen politischen Lage sich diese Ersparnis gestatten zu können. An eine ernstliche Organisation der stets zerspaltenen Araber Innerarabiens konnte damals selbst ein weitschauender Politiker nicht denken. Nach der Haltung der nördlichen Stämme zu schließen, wurden diese zunächst weiter bezahlt. Schon Theophanes bringt die Einstellung der Zahlungen in ursächlichen Zusammenhang mit der Herbeirufung der Muslime. Dazu kommt noch, daß diese Grenzstämme nach den Siegen Ḥālid's in Zentralarabien wie im Osten die Bakr b. Wā'il ins Gedränge kamen; da ihnen ebenso Byzanz die Subsidien entzog, ist es nur zu natürlich, daß sie vereint mit den Muslimen durch Plünderungszüge sich schadlos zu halten suchten.

Ihre Anregung fand den Beifall des Chalifen, der wohl einsah, daß der entfesselte Sturm irgendwohin abgeleitet werden müßte. Die

Medinenser selbst scheinen sich nach arabischen Nachrichten anfangs recht wenig für die riskante Sache begeistert zu haben; die Erinnerung an Mu'ta lebte wohl noch in den Gemütern. Immerhin wurden im Herbst 633 verschieden kleine Abteilungen nach Syrien geschickt; die erste unter Jazīd b. Abī Sufjān — einem Bruder des späteren Chalifen Mu'āwija —, die zweite unter Šurāḥbīl b. Ḥasana, die dritte unter 'Amr b. al-Āṣ. Die beiden ersten, die wohl meist kooperierten, nahmen den direkten Weg über Tabūk-Ma'ān; 'Amr zog an der Küste entlang über Aila ('Akaba), während kleinere Abteilungen später folgten und vom Süden her ins Ostjordanland vordrangen. Der erste, der in einen Kampf verwickelt wurde, war Jazīd. Von Osten kommend stieg er von den das Wādī 'Araba — die große Talsenkung im Süden des Toten Meeres — beherrschenden Bergen herab und überraschte einige Tausend byzantinischer Truppen unter Führung des Patrikos von Caesarea namens Sergius. Sie wurden zersprengt und zogen sich auf Gaza zurück. Bevor sie es erreichten, wurden sie am 4. Februar 634 von den Arabern eingeholt und vernichtet; auch Sergius verlor sein Leben. Nach diesem glücklichen Erfolg zog sich Jazīd wieder hinter das schützende Tote Meer zurück. Bald darauf erschien 'Amr von Aila mit neuen Truppen, die durch Zulauf verstärkt wurden. Sie plünderten das ganze südliche Palästina bis auf die Höhe von Gaza, ja 'Amr stieß einmal bis in die Gegend von Kaisārija (Caesarea) vor.

Auf die Kunde von diesen überraschenden Ereignissen konzentrierte der noch in Nordsyrien — Emesa — weilende Kaiser Heraклиus ein großes Heer im Süden von Damaskus und unterstellte es seinem Bruder Theodoros. Es war für die Griechen ungemein schwer, einen Angriffsplan der Araber zu erkennen; diese gingen eben ganz planlos vor; jeder Detachementsführer zog wohin es ihm beliebte und wo er hoffte, die größte Beute zu machen. Vielleicht vernichteten die Truppen des Theodoros eine kleine arabische Abteilung im Ostjordanland, jedenfalls aber rückten sie sehr langsam gegen Süden vor, wo die größte Gefahr drohte; war doch Jerusalem vorübergehend vom Meer abgeschnitten und selbst Kaisārija und Gaza bedroht. Unmittelbar nach ihrem Vormarsch erschien plötzlich Ḥālid vom Euphrat kommend in ihrem Rücken vor Damaskus (24. April 634).

Er blieb unbehelligt, weil alle disponiblen Truppen auf dem Weg nach dem Süden waren. Mit genialem Feldherrnblick und frei von der egoistischen Beutesucht der anderen Führer erkannte Ḥālid sofort die prekäre Lage der Araber im Süden Palästinas. Wohl nur mit großen Mühen gelang ihm, im Ostjordanland nach Süden vorrückend, eine Vereinigung der ihren selbstischen Interessen nachgehenden Abteilungen. Schließlich traf er mit 'Amr und Jazīd, die vor den anrückenden Byzantinern zurückgegangen waren, im Wādī 'Araba zusammen. Nun rückte die Gesamtmacht der Muslime wieder gegen Theodoros vor. Dieser hatte bei Aġnādain, besser Ġannābatain, zwischen Jerusalem und Gaza eine feste Stellung bezogen. Am 30. Juli 634 kam es zu einer blutigen Schlacht, die mit dem glänzenden Siege der Araber endete. Wer die Araber befahlte und ob sie überhaupt ein Oberkommando hatten, bleibt zweifelhaft. Aber man wird kaum fehlgehen, in Ḥālid den eigentlichen Sieger zu erkennen. Nun lag ganz Palästina offen vor den Arabern, d. h. das flache Land; die gutbefestigten Städte, selbst ohne größere Besatzungen, hielten sich noch lange Zeit. Die Araber, die sich ja immer noch auf einer Razzia fühlten, schonten die Bevölkerung bei diesen ersten Erfolgen wohl kaum so wie später bei der planvollen Okkupation. Berichtet ist, daß damals auch Gaza fiel, vermutlich aber handelt es sich bloß um eine Brandschatzung ähnlich der von Hīra. Die Weihnachtspredigt des Patriarchen Sophronius von Jerusalem von Ende 634 schildert in beweglichen Tönen die traurige Lage des Landes. Es scheint vollkommene Anarchie geherrscht zu haben. Die Araber zerstreuten sich über das ganze Land und drangen sogar weit nach Norden vor; für Januar 636 ist das vorübergehende Erscheinen der Araber vor Emesa durch eine syrische Quelle glaubwürdig belegt.

In den sechs Monaten, die auf die Schlacht von Aġnādain folgten, muß sich langsam ein bedeutender Stimmungswechsel vollzogen haben. Leute vom Rang Ḥālids und 'Amrs mußten einsehen, daß es bei diesen planlosen Razzias nicht würde bleiben können; eine planmäßige Besetzung des Landes schien unaufschiebbar. Ferner war bald nach Aġnādain der Chalif Abū Bakr gestorben (634) und der energische, weitschauende 'Umar von ihm als Nachfolger bestimmt und allseitig debattelos anerkannt worden. Diese Erkenntnis in der

Front wie in der Zentrale wurde nun unterstützt durch das weitere Vordringen der arabischen Elemente auch aus dem Süden der Halbinsel, die nach Beendigung der Riddakriege, angestachelt von den beispiellosen Erfolgen der Medinenser, nach Syrien zogen. Diese Neuankömmlinge kamen aber nicht als organisierte Truppen, sondern rückten mit Weib und Kind gleich stammweise an und hofften auf fruchtbare neue Wohnsitze. Dieser Prozeß ist sehr schwer im einzelnen zu übersehen und erstreckt sich zweifellos über mehrere Jahre. Erst nach der Schlacht am Jarmūk versuchten die Araber sich ernstlich auch um die Verwaltung des Landes zu kümmern. Aber schon sechs Monate nach Aġnādain begann ein viel konsequenteres Vorgehen der Araber, die jetzt offenbar dem Oberbefehl Hālid's unterstellt waren. Die letzten Truppen des Heraklius hatten sich nach Damaskus zurückgezogen, der geschlagene Theodoros war nach Konstantinopel zurückberufen, und die Leitung der Operationen lag in der Hand des Baanes. Dieser konzentrierte Anfang 635 seine Truppen bei Fihl, einem strategisch wichtigen Punkt, der im Süden des Sees Genezareth den Jordanübergang und die Straße nach Damaskus deckte. Durch Durchstechen der Deiche suchte er das Vorrücken der Araber zu hindern. Wohl unter dem Druck der sich langsam ändernden Auffassung ihrer Aufgabe und geleitet von Hālid forcierten die Muslime die Stellung von Fihl (23. Januar 635) und nahmen unmittelbar darauf Baisān ein. Dann drangen sie entschlossen sofort weiter vor gegen Damaskus. Noch einmal stellte sich ihnen Baanes bei Marġ aš-Şuffar (25. Februar 635), doch wurde er geschlagen. Zwei Wochen später standen die Muslime vor Damaskus.

An eine Belagerung im eigentlichen Sinn des Wortes konnten die in dieser Kunst vollständig unbewanderten Araber nicht denken. Sie mußten versuchen, Damaskus zu isolieren und die Bevölkerung so zu reizen, daß diese die Besatzung zur Übergabe zwang. Erst im Frühherbst (August/September) kapitulierte die Stadt, nachdem Heraklius sie verschiedentlich, wenn auch vergeblich zu entsetzen versucht und bei dieser Gelegenheit einmal den Arabern eine nicht unbeträchtliche Schlappe beigebracht hatte. Die Übergabe erfolgte schließlich, offenbar durch Verrat der Zivilbehörden, unter Mitwirkung des Bischofs und des Steuerdirektors. Nach dem Fall

von Damaskus schritten die Araber, ohne sich weiter um die Byzantiner zu kümmern, von denen sie glaubten nichts mehr zu fürchten zu haben, zur Pazifizierung des eroberten Landes. Die verschiedenen Führer operierten in Palästina und im Ostjordanland; Hälid drang von neuem gegen Emesa vor, das er um die Wende des Jahres 635 besetzte. Eine Reihe kleinerer Städte öffnete jetzt ihre Tore, während die großen Festungen wie Jerusalem, Kaisārija und die Hafenstädte noch immer mit einer Rettung durch Heraklius rechneten.

Heraklius dachte allerdings noch nicht daran, das Land den Arabern preiszugeben. Er entwickelte eine fieberhafte Tätigkeit in Antiochia und Edessa. Neben den üblichen byzantinischen Soldtruppen bildeten Armenier und Araber den Kern seines neuen Heeres, das er dem Kommando des Generals Theodorus Trithurius unterstellte und in dem auch Baanes noch eine selbständige Abteilung kommandierte. Da Damaskus nicht zu entsetzen gewesen war, ließ er jetzt die Wintermonate verstreichen, um dann doppelt gut gerüstet in energischer Offensive zu einem Hauptschlag gegen die Araber auszuholen. Überraschend näherte sich dies neue Heer im Frühjahr 636 Emesa, wo Hälid auf Vorposten stand. Er überschaute sofort die gefährliche Lage. Hatten die Araber bisher wohl stets gegen eine byzantinische Minderheit gekämpft, so trat ihnen plötzlich ein selbst nach Abzug der arabischen Übertreibungen immerhin noch gewaltiges Heer von etwa 50 000 Mann entgegen. Hälid gab sofort Emesa, ja selbst Damaskus auf und veranlaßte eine Konzentrierung aller arabischen Streitkräfte auf einen strategisch vorzüglich geeigneten Punkt — in der Mitte zwischen den nördlichen und südlichen Stellungen der Araber — im Ostjordanlande südöstlich des tiefen Jarmüktales, nördlich dem heutigen Der‘ät. Hier standen die Araber in dem fruchtbarsten Teile Syriens, wo sich die wichtigsten Wege nach dem Süden des Ostjordanlandes und dem mittleren Palästina kreuzten, und in der Flanke gedeckt durch die tief eingegrabenen Täler der Nebenflüsse des Jarmük. Wurden sie hier geschlagen, so blieb ihnen unter allen Umständen der Rückweg nach der Wüste und nach Medina offen. Der eilige Rückzug der Araber in diese Gegend beweist, wie kritisch ihnen die Lage erschien; konnten sie dem anrückenden Riesenheer doch kaum die Hälfte, etwa 25 000 Mann entgegensetzen.

Die Romäer kamen nicht über Damaskus, sondern durch Cölesyrien und über den Jordan, und nahmen wohl bei Ğillīn, dem Ğillik der Quellen, Stellung. Die Heere müssen sich lange gegenüber gestanden haben; die Araber warteten auf Verstärkung, und das byzantinische Heer war durch Eifersüchteleien seiner Führer und Unbotmäßigkeiten in seiner Schlagfertigkeit gehindert. Es fanden mehrere Kämpfe statt; zunächst scheint Theodoros geschlagen worden zu sein, dann wurde Baanes von den Truppen als Kaiser ausgerufen. Die arabischen Hilfstruppen desertierten. Unter diesen Umständen brauchten die Araber die Übermacht nicht mehr zu fürchten, und sie scheinen die Byzantiner von Osten her umgangen zu haben; sie schnitten ihnen die Verbindung mit Damaskus ab und nahmen ihnen durch Besetzung der Brücke über das Wādī ar-Ruḳḳād auch die Rückzugsmöglichkeit nach Westen. Schließlich drängten sie sie in den Winkel zwischen Jarmūk und Wādī ar-Ruḳḳād. Wer hier nicht im Kampfe umkam, stürzte in die tiefausgerissenen steilen Flußbette hinab, und wer schließlich doch noch über den Fluß nach Jakuṭa entkommen war, wurde dort von den Arabern, die nach Besetzung der Brücke das Wādī ar-Ruḳḳād bequem umgehen konnten, zusammengehauen. Die letzte Entscheidung in diesen monatelangen Kämpfen fiel am 20. August 636. Mit dieser fürchterlichen Niederlage der Byzantiner war das Schicksal Syriens dauernd entschieden. Die letzten, mit Mühe zusammengerafften Truppen des Heraklius waren vollständig vernichtet, und das sofortige Vordringen der Araber nach Damaskus machte jeden Versuch, sie wieder zu sammeln, unmöglich. So wurde im Herbst Damaskus zum zweitenmal und nun definitiv von den Arabern eingenommen.

Die Regierung von Medina hatte, wie wir sahen, schon seit etwa einem Jahre versucht, an Stelle der planlosen Razzias eine planvolle Besetzung des Landes treten zu lassen. Voraussetzung dafür war, daß die Okkupationsarmee einen Oberstkommandierenden erhielt, der zugleich als Generalstatthalter des Chalifen fungierte. Vorerst scheint man Ḥālid, der sich dank seiner Eigenschaften eine Primatstellung erworben hatte, darin bestätigt zu haben, aber dem glänzenden Feldherrn fehlte völlig die diplomatische Kunst eines durch staatsmännische Kompromisse wirkenden Pazifikators. Für diesen

Posten brauchte man einen der ersten Männer der Theokratie, einen absoluten Vertrauensmann des Chalifen. 'Umar wählte Abū 'Ubaida, einen der ältesten und geachtetsten Genossen, von dem wir wissen, daß er schon beim Tode des Propheten eine wichtige Rolle gespielt hatte. Seine Aufgabe den selbstherrlichen Führern gegenüber war schwer; er kam unmittelbar vor der Jarmükschlacht nach Syrien, war aber klug genug, in diesem kritischen Moment dem mit den Verhältnissen genau vertrauten Ḥālid für die Schlacht das Oberkommando zu lassen. Dann aber griff er selbst ein, verteilte die verschiedenen Heerführer über das ganze Land und rückte selbst mit Ḥālid nach Norden vor. Baalbek, Emesa, Aleppo, Antiochia und die in Nordsyrien wohnenden arabischen Stämme unterwarfen sich leicht. Nur Ḳinnasrin (Kalchis) machte noch einige Schwierigkeiten. Von Nordsyrien aus wurde dann später 'Ijad b. Ganm detachiert, der ohne großen Widerstand zu finden Mesopotamien unterwarf (639—41). Im Norden aber bildete vorerst der Amanus die Grenze des Chalifenreiches.

Inzwischen, d. h. im Laufe der Jahre 636 und 637 hatten Šurahbīl und Jazīd das übrige Binnenland und auch die meisten Seeplätze definitiv besetzt. Weniger Glück hatte 'Amr, der vergeblich Jerusalem belagerte. Auch das feste Ḳaisārija blieb den Arabern vorerst verschlossen. Es ist kein Zufall, daß gerade diese beiden stark grāzierten Städte sich hielten. Ihr Widerstand gibt uns einen Fingerzeig zur Erklärung der beispiellos schnellen Erfolge der Araber. Freilich war die Militärmacht des Kaisers gebrochen, es fehlte ihm an Leuten und an Geld; aber noch schwerer wiegt es, daß die byzantinische Herrschaft in Syrien überall da, wo Semiten wohnten, so sehr verhaßt war, daß man die Araber als Befreier begrüßte, sobald man keine Angst mehr vor Heraklius zu haben brauchte. Zur Deckung seiner ungeheuren Schulden hatte Heraklius die fiskalische Schraube aufs äußerste anspannen müssen. Zu diesem wirtschaftlichen Druck kam der religiöse; die Kirchenpolitik des Heraklius, die Einführung der monotheletischen Friedensformel lief auf eine Inquisition der Monophysiten und Juden hinaus. Mit diesem religiösen Gegensatz verband sich nun die natürliche Reaktion des semitischen Elementes gegen die griechische Fremdherrschaft. In den Muslimen dagegen

begrüßten zunächst die zahlreichen christlichen Araberstämme, aber auch die Aramäer Blutsverwandte; der von den Arabern geforderte Tribut war nicht hoch, und endlich gewährten die Araber volle religiöse Freiheit, ja sie unterstützten aus politischen Gründen gerade die nichtorthodoxe Richtung. So fiel ihnen das Land nach Vernichtung seiner Zwingherren mühelos zu. Der Widerstand von Jerusalem und Kaisārija ist die Probe aufs Exempel; denn beide Städte waren ganz gräzisiert und orthodox. Auf die Dauer konnten aber auch sie sich nicht halten, und schon im Jahre 638 kapitulierte Jerusalem; Kaisārija fiel erst Oktober 640 durch Verrat in die Hände Mu'āwijas.

Schon vor dem Fall Jerusalems war der Chalif 'Umar nach Syrien gekommen. Sein Erscheinen war die Konsequenz der von Medina befolgten Politik der Okkupation. Damals war noch das Hauptheerlager der Muslime in Ğābija, etwas nördlich des Jarmükschlachtfeldes. Hier sammelte er alle Heerführer um sich, vermutlich um die schwierige Aufgabe Abū 'Ubaidas durch die Autorität des Chalifen zu unterstützen. Außerdem aber galt es, einheitliche Prinzipien für die Behandlung der unterworfenen Völker aufzustellen, d. h. das schwierige Problem zu präzisieren, das wir Modernen Eingeborenenpolitik nennen. Auch mußten die Verwendung der einlaufenden Gelder und der ganze administrative Apparat eine erstmalige Regelung, besser gesagt Sanktionierung erfahren. Die spätere Tradition macht 'Umar zum Vater des ganzen theoretischen Verwaltungssystems des islamischen Idealstaates, wohl mit Unrecht, wie später darzustellen sein wird. Immerhin muß eine vorläufige Regelung stattgefunden haben. Zum Abschluß seiner Organisation besuchte 'Umar Jerusalem, um von dort nach Medina zurückzukehren. Als sein Vertreter blieb Abū 'Ubaida im Lande; lange sollte er aber nicht mehr zu wirken haben; denn als im Jahre 639 viele Tausende aus den Reihen der Sieger einer schrecklichen Pestepidemie erlagen, wurde auch Abū 'Ubaida dahingerafft und bald nach ihm sein Nachfolger im Amte Jazīd. Zum Nachfolger Jazīds ernannte 'Umar dessen Bruder Mu'āwija b. Abī Sufjān. Damit tritt der Mann an die Spitze Syriens, der dereinst in seiner Person die Verlegung des Chalifats nach Damaskus vollziehen sollte, eine Entwicklung, die sich in ihrer langsame Vorbereitung mit Händen greifen läßt.

Schon die ganze Art, wie die islamischen Unternehmungen im 'Irāk fortschritten, zeigt, daß die Gesamtpolitik des Chalifen von der Rücksicht auf Syrien diktiert war. Nach der unglücklichen Brückenschlacht trat in Medina nicht nur bei der Regierung, sondern auch bei den Stämmen eine noch größere Zurückhaltung den 'irākischen Unternehmungen gegenüber ein, als wie sie schon vorher bestand. Erst den eifrigen Bemühungen des Bakriten Mutannā gelang es, aber auch erst nach der ersten Eroberung von Damaskus, die Zustimmung des Chalifen zu einer neuen Unternehmung zu erwirken. Aber es fehlte an Kämpfern; niemand hatte Lust, nach dem 'Irāk zu ziehen, und nur durch Zusicherung besonderer Vorteile ließen sich einige Jamaniten zum Abmarsch bestimmen. Inzwischen waren die Perser, die den Erfolg der Brückenschlacht über ein Jahr lang nicht ausgenutzt hatten, unter Mihrān über den Euphrat gegangen, doch gelang es Mutannā mit seinen medinensischen Helfern, sie bei Buwaib zu schlagen (Oktober/November 635). An eine Verfolgung dieses kleinen Sieges konnte er mit seinen schwachen Kräften nicht denken, und 'Umar gebrauchte damals alle verfügbare Mannschaft für Syrien, wo das große Heer des Heraklius zur Jarmükschlacht heranrückte. Erst nach diesem entscheidenden Siege schenkte der Chalife auch dem 'Irāk größere Aufmerksamkeit. Auch hier war das erste die Entsendung eines Generalstatthalters, für welchen Posten Sa'd b. Abi Wakkās auserwählt wurde. Aber noch immer hielt es schwer, die nötigen Truppen zu einem energischen Eingreifen zusammen zu bekommen. Den ganzen Winter 636/37 brauchte Sa'd dazu, wenigstens einige tausend Mann um sich zu scharen. Von den zu religiöser Begeisterung entfachten arabischen Horden der traditionellen europäischen Auffassung ist wenig zu bemerken.

Inzwischen hatten die Perser, alarmiert durch ihre eigene Schlappe bei Buwaib und vor allem durch den erschreckenden Zusammenbruch der byzantinischen Herrschaft in Syrien, beschlossen, den Arabern energisch entgegen zu treten. Der Reichsverweser Rustam übernahm in eigener Person die Führung und überschritt den Euphrat. An der Grenze des Kulturlandes bei Kādisīja standen sich Sa'd und Rustam lange Zeit gegenüber. Über die Größe der Heere ist nichts Sicheres bekannt; die Araber waren keinesfalls mehr als 5—6000 Mann —

darunter Christen und Heiden —, und allzu erdrückend kann die Überlegenheit der Perser nicht gewesen sein. Mehr zufällig als auf Grund taktischer Initiative wurde man handgemein, und in einem Tage war das persische Heer zersprengt, seine Führer gefallen (Mai/Juni 637).

Nun lag das fruchtbare schwarze Land (*Sawād*) des 'Irāk offen vor den Arabern. Ganz ähnliche Verhältnisse wie in Syrien ließen auch hier die aramäischen Bauern die Araber als Befreier begrüßen. Ohne nennenswerten Widerstand zu finden, drangen die Sarazenen bis an den Tigris vor, wohin sie das schätzerreiche Ktesiphon oder wie die Araber es nannten: „der Städtekomplex“ al-Madā'in lockte. Das rechte Tigrisufer war geräumt und die Schiffsbrücken abgebrochen. Als den Arabern eine Furt verraten wurde, flohen die letzten Reste der Besatzung Jazdagard und seinem Hofe nach, die bereits gleich nach der Schlacht die schützenden Berge Irans aufgesucht hatten. Die Stadt öffnete ihre Tore, und eine märchenhafte Beute fiel den Arabern in die Hände. Nach einigen Wochen ruhigen und wohl etwas barbarischen Genießens hatten sie am Rande des Gebirges bei Ġalūlā noch ein siegreiches Treffen zu bestehen; damit aber war das ganze 'Irāk in ihren Händen. Es ist auch hier wieder kein Zufall, daß die Expansion der Araber an den Bergen, wo sich auch die Grenze des semitischen und arabischen Bevölkerungselementes hinzog, zunächst zum Stillstand kam. Nur die Provinz Hūzistān, das alte Elam, machte noch einige Mühe. Hier scheinen die Araber vom Süden des Sumpfbereiches aus vorgegangen zu sein, als die zaghaften, von Medina geförderten Razzias der dortigen Grenzstämme nach der Schlacht von Kādisīja von dem frischgegründeten Stützpunkt Bašra aus einen ernsteren Charakter annahmen. Zentralsitz der Regierung wurde nicht Ktesiphon, sondern auf direkten Befehl des Chalifen ein Punkt in der Nähe von Hīra, Kūfa, das zu einem großen, rein arabischen Heerlager ausgebildet wurde und gegenüber den fremden persischen Kultur-elementen die Hochburg des islamisierten Arabertums bilden sollte. Später gewann neben Kūfa das ältere Bašra eine selbständige Bedeutung. Die Eifersucht beider drückt der Politik und dem Geistesleben der folgenden Jahrhunderte ihren Stempel auf.

Erst nach diesen gewaltigen Siegen vom Jarmūk und Kādisīja kam die große arabische Völkerwanderung wirklich in Fluß; denn

nun zog es selbst die dem Islam noch wenig freundlich gesinnten Stämme hinaus, in den von ihnen wie das Paradies gefeierten Kulturländern sich's wohl sein zu lassen. Jetzt trat die folgenschwere Wandlung ein, auf die schon eingangs hingewiesen wurde: jetzt bedeutete Islam nicht mehr wie zu Zeiten Muhammeds und Abū Bakrs Abhängigkeit von Medina, von jetzt ab repräsentierte er das Ideal der gemein-arabischen Weltherrschaft. Jetzt wurden auch die weiteren Unternehmungen planmäßige Eroberungen, an denen sich meist ganze Stämme beteiligten. Ein erster Schritt in dieser Richtung war die Arrondierung des Reiches durch Zusammenschluß der syrischen und 'irākischen Provinz in Mesopotamien. Die von Syrien aus begonnene Unternehmung wurde vom 'Irāk aus durch die Eroberung von Mosul (641) vollendet.

Eine solche planmäßige Eroberung schien besonders Iran gegenüber geboten; denn das 'Irāk war so lange nicht gesichert, als von dorthier eine Wiedereroberung versucht werden konnte. Nun aber bereitete sich tatsächlich in Iran eine starke Reaktion gegen die Araber vor. Schon der Widerstand, den die Baṣrier in Ḥūzistān trafen und der erst mit der Eroberung von Tustar 641 endigte, hing wohl mit der Tätigkeit des fliehenden Jazdagard und seiner Anhänger zusammen, die ganz Iran zum Kampf gegen die Araber aufriefen. Schon in Ḥūzistān hatten die Baṣrier und Truppen von Kūfa planmäßig zusammengearbeitet; das gleiche geschah nun auf persischem Boden, wo die Entscheidungsschlacht 641 bei Nihāwand in der Nähe des alten Ekbatana geschlagen wurde. Die Araber erfochten einen großen Sieg, um den die Legende einen dichten Kranz gewoben hat. Danach muß noch viel für die Muslime auf dem Spiel gestanden haben. Aber auch nach diesem Siege waren die Araber noch nicht Herren der großen medischen Städte wie Hamadān, Rai, Ispāhān; diese wurden erst langsam in den nächsten Jahren erobert. Überhaupt hatten die Araber hier, wo sie nicht von stammverwandten Semiten als Befreier begrüßt wurden, einen ungemein zähen Widerstand zu überwinden; zwar Jazdagard selber machte ihnen keine Schwierigkeiten; er war nach der Schlacht von Nihāwand immer weiter geflohen, und schließlich von Istaḥr nach Marw in Ḥurāsān gegangen. Sein dortiger Satrap dachte aber kurzsichtigerweise nicht

daran, seinen gestürzten Oberherrn zu unterstützen, ja man begegnete ihm sogar feindlich, und im Jahre 651/52 scheint der verlassene unglückliche Großkönig einem Meuchelmörder zum Opfer gefallen zu sein.

Die Araber kamen erst nach Ḥurāsān, nachdem das eigentliche Persien, die Provinz Fārs erobert war. Fārs war am bequemsten vom persischen Golf aus zu erreichen. So hatte man es bald nach der Schlacht von Kādīsija von Bahrain aus in Angriff genommen. Es war dies die dritte Einfallspforte neben Ktesiphon (Kūfa) und Baṣra, durch die die Araber sich nach Persien ergossen. Später ging die Leitung dieser Unternehmung in die Hände der von Baṣra kommenden Truppen über. Auch in Fārs begegnete man dem gleichen hartnäckigen Widerstande, der erst im Jahre 649/50 nach Eroberung von Ištahr durch ‘Abdallāh b. Āmir gebrochen wurde. Daran anschließend begann ‘Abdallāh im folgenden Jahr, besonders mit Hilfe der Tamīm und Bakr, einen ersten erfolgreichen Vorstoß nach Ḥurāsān. Diese erste und noch nicht einmal endgültige Eroberung Persiens hat also über ein Jahrzehnt gedauert, während Syrien und ‘Irāk in überraschend kurzer Zeit den Arabern zufielen. In Persien ist das Arabertum niemals heimisch geworden; während die anderen Länder wenige Jahrhunderte danach arabisches Sprachgebiet waren, erhielt sich Persien das heimische Idiom und die nationale Tradition. Auch die Religion des Islam fand später in Persien eine völlig vom orthodoxen Islam abweichende Entwicklung. Noch heute ist Persien das Land der Šī‘a.

Durch die großen Eroberungen in Syrien und im ‘Irāk war die Hauptstadt Medina an die Peripherie des neuen Reiches gerückt. In verhältnismäßig großer Nähe lag das byzantinische Ägypten, von wo aus eine Wiederoberung Syriens, ja ein Handstreich auf Medina durchaus nicht als unmöglich zu gelten hatte. Neben Alexandria scheint Klyasma (Kulzum, Suez) ein bedeutender Kriegshafen gewesen zu sein. Ganz Ägypten wird wohl auch schon für die Byzantiner ein wichtiger Stützpunkt für die Flotte und eine ihrer hauptsächlichsten Werften gewesen sein; für die Araber der Frühzeit ist es das unbedingt, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß die Eroberung Ägyptens mit der Erkenntnis zusammenhing, daß nur der Besitz

einer Flotte die neuen Erwerbungen, so z. B. die syrischen Seestädte, dauernd zu erhalten vermöchte. Nach den fruchtlosen Bemühungen Kaisärija zu nehmen, lag diese Erkenntnis nahe. Außerdem mußte das kornreiche Ägypten für die Zentralregierung ein begehrenswerteres Land sein als das ferne 'Irāk oder Mesopotamien; sehen wir doch, daß bald nach der Eroberung die steigenden Bedürfnisse Medinas durch regelmäßige Getreidezufuhr aus Ägypten gedeckt wurden. Es ist deshalb zweifellos eine unhistorische Auffassung, wenn eine arabische Quelle Ägypten gegen den Willen des Chalifen erobert werden läßt. Die Eroberung Ägyptens fiel erst in eine Zeit, in der an Stelle der mehr oder weniger zufälligen Razzias die Besetzung neuer Gebiete planvoll betrieben wurde.

Wie günstig für diese Unternehmung die Verhältnisse in Ägypten lagen, hat man allerdings im muslimischen Lager kaum geahnt. Der ungefähr zehnjährigen Herrschaft der Perser war nach den Siegen des Heraklius eine starke byzantinische Reaktion gefolgt. Heraklius brauchte, wie wir schon oben sahen, Geld und hoffte, durch eine kirchliche Formel den ewigen Sektenhader zwischen Mono- und Dyophysiten zu beenden und damit dem wiedergeeinten Reiche eine einige Kirche zu schenken. Aber die Parteien waren bereits zu stark erbittert, und die kirchlichen Gegensätze hatten sich schon so stark mit politischen verbunden, daß die Friedensformel ohne Wirkung blieb. Die monophysitischen Ägypter haben wohl überhaupt den monotheistischen Kompromißvorschlag nie begriffen und stets geglaubt, man wolle ihnen das verhaßte Chalkedonense aufzwingen. Allerdings war es kein Friedensapostel, der den Ägyptern die Friedensformel brachte, sondern ein Großinquisitor schlimmster Art. Bald nach der Wiederbesetzung Ägyptens schickte Heraklius im Herbst 631 den bisherigen Bischof von Phasis im Kaukasus, Cyrus, nach Alexandria als Patriarch und zugleich als Haupt der gesamten Zivilverwaltung. In zehnjährigem Kampfe suchte dieser Mann mit strengsten Mitteln die koptische Kirche zur Friedensformel zu bekehren; die Freiheit des koptischen Ritus wurde unterbunden, seine Priester und Organisationen blutig verfolgt. Damit nicht genug, mußte der gleiche Mann als Stütze der Finanzverwaltung die Steuerschraube erheblich schärfer anziehen, um die uns schon bekannten Schulden des Kaisers

zahlen zu helfen. Es ist kein Wunder, daß dieser gefürchtete Generalstatthalter und Patriarch der späteren koptischen Tradition als der wahre Antichrist erschien. Am meisten aber wurde ihm verdacht, daß er Ägypten den Muslimen übergab. Dieser Cyrus ist nämlich, wenn nicht alles täuscht, die Persönlichkeit, von der die wesentlichen Züge der sagenumwobenen Gestalt des Mukaukis der islamischen Tradition genommen sind. Das Mukaukisproblem ist eines der schwierigsten in der an Problemen reichen Eroberungsgeschichte Ägyptens. Der Mukaukis ist für die Araber der Herr von Ägypten, der mit ihnen die Kapitulationsverträge schließt. Das war aber sicher Cyrus, auf den auch sonst in der Mukaukislegende zahlreiche einzelne Angaben passen, mit dem dann aber einige andere historische Persönlichkeiten zusammengeworfen zu sein scheinen. Erst die koptische Tradition löste insofern das Rätsel, als sie den Mukaukis unzweifelhaft mit Cyrus identifiziert. Ob in dem dunklen Namen sich ein byzantinischer Titel, ein Spitzname oder eine Herkunftsbezeichnung verbirgt, muß dahingestellt bleiben.

Der Eroberer Ägyptens war 'Amr b. al-'Ās, der uns schon von dem syrischen Feldzug her bekannt ist, ein Mann von großer persönlicher Autorität in der Theokratie, aber alles andere als ein Betbruder, wohl weniger ein großer Feldherr, wenn auch nicht ohne Lorbeeren, als ein vorzüglicher Organisator und ein macchiavellistischer Politiker mit einem starken Einschlag von Heidentum und echt arabischer Selbstsucht. Im Dezember 639 erschien 'Amr an der von Truppen ziemlich entblößten Ostgrenze und eroberte etwa einen Monat später Pelusium (Januar 640) mit nur 3—4000 Mann. Eine entscheidende Schlacht konnte er erst riskieren, als unter der Führung des berühmten Prophetengenossen Zubair etwa 5000 Mann Hilfstruppen zu ihm gestoßen waren. Mit ihnen überwand er die von dem Augustalis Theodoros kommandierten Byzantiner in der Schlacht von Heliopolis (Juli 640), der die Einnahme einer Vorstadt von Babylon auf dem Fuße folgte. Babylon — unweit des heutigen Kairo — war zwar nicht die Hauptstadt Ägyptens, aber dank seiner beherrschenden Lage am Kopfe des Delta nach Alexandria der wichtigste Platz des Landes und entsprechend gut befestigt. So hielt sich denn auch die Zitadelle von Babylon noch längere Zeit. Cyrus, der sich in ihr be-

funden zu haben scheint, trat gegen eine ziemliche Opposition im eigenen Lager in Unterhandlungen mit 'Amr und verließ dann Ägypten, um die Ratifizierung des mit 'Amr verabredeten Vertrages vom Kaiser zu verlangen. Heraklius war aufs äußerste empört, Cyrus wurde der Verrätereï beschuldigt und verbannt. Bald darauf starb der Kaiser (11. Februar 641). Nun schien ein Entsatz von Babylon ausgeschlossen; hatten schon vorher auch in Ägypten unter den einzelnen leitenden Personen, treu nach Konstantinopler Vorbild, die schlimmsten Intriguen zum Teile im Bunde mit den Muslimen gespielt, so ließ sich voraussehen, daß der Tod des Kaisers alle Leidenschaften neu entzünden werde, wie es tatsächlich auch geschah. Von einem nachdrücklichen Vorgehen gegen die Sarazenen konnte in den nächsten Jahren keine Rede sein. So kapitulierte die Zitadelle von Babylon im April 641. Damit war das östliche Delta und Oberägypten in der Hand 'Amrs. Er überschritt nun den Nil und rückte dem westlichen Nilarm folgend über die Bischofsstadt Nikiu, die am 13. Mai kapitulierte, langsam gegen Alexandria vor. Verrätereï und Angst bahnten ihm den Weg, aber in der Nähe von Alexandria scheint er doch noch recht energischen Widerstand gefunden zu haben. Zwar konnte er sich vorübergehend der Umgegend der Stadt bemächtigen, doch an eine Eroberung des großen und festen Alexandria selbst war zunächst nicht zu denken. Über die langsame Ausbreitung der islamischen Macht im übrigen Ägypten sind wir nicht sehr gut orientiert.

In den auf den Tod des Heraklius folgenden Wirren scheint in Konstantinopel zunächst die Kriegspartei, die für Ägypten der Augustalis Theodoros vertrat, die Oberhand gehabt zu haben; dann aber wurde, wohl auf Betreiben der Kaiserin Martina, die des ewigen Sarazenenkrieges müde war, Cyrus wieder nach Ägypten geschickt, um eine Kapitulation unter möglichst günstigen Bedingungen von 'Amr zu erlangen. Cyrus kehrte am 14. September 641 nach Alexandria zurück. Seine weitere Politik ist nicht ganz deutlich. Jedenfalls kam er jetzt im Gegensatz zu früher den Kopten außerordentlich entgegen, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er ein ägyptisches Primat unter arabischer Oberherrschaft erstrebte. Im Herbst schloß er, ohne Wissen der Alexandriner, den endgültigen Kapitulationsvertrag mit 'Amr, demzufolge die Stadt bis zum 17. September 642 von den Griechen

geräumt sein sollte, den Einwohnern aber gegen einen bestimmten Tribut Sicherheit ihrer Person und ihres Eigentums sowie freie Religionsübung garantiert war. Auf die Kunde von diesem Vertrag geriet der Patriarch zunächst in Lebensgefahr, dann aber scheint er das Volk von der Zweckmäßigkeit seines Vorgehens überzeugt zu haben. Die Griechen verließen die Stadt, und diese wurde tatsächlich zum festgesetzten Termin den Sarazenen übergeben. Cyrus erlebte das nicht mehr; er war bereits am 21. März 642 gestorben. Nachdem die Hauptstadt Ägyptens gefallen war, wollte sich 'Amr auch noch gleich den Rücken decken; deshalb unternahm er im folgenden Winter 642/43 eine Expedition nach der Pentapolis und besetzte Barka ohne Schwertstreich.

Ebensowenig wie Ktesiphon wurde Alexandria zum Sitz der neuen Regierung gewählt. Die Politik des Chalifen ging auf Isolierung des arabischen Elementes im fremden Land, und so erbauten sich auch in Ägypten die Sarazenen nach Analogie von Kūfa und Baṣra ihre eigene Stadt in der Nähe des alten Babylon auf dem Ostufer des Nil; ihr Lager wurde von den Griechen *φούσαρον*, d. h. Lager, genannt, welchen Namen sie als Fustāt (Zelt) arabisierten. Die uns erhaltene Liste der Quartiere gibt eine gute Vorstellung von den an der Eroberung Ägyptens beteiligten Stämmen; es waren zumeist Süd-araber. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir die Anfänge Fustāts schon vor der Räumung Alexandrias (642) ansetzen.

Den Eroberer Ägyptens ereilte dasselbe Geschick wie seinen großen syrischen Genossen Hālid; 'Umar mochte die einzelnen Statthalter, solange er ihrer noch nicht absolut sicher war, nicht zu mächtig werden lassen. So scheint er kurz vor seinem Tode 'Abdallāh b. Sa'd b. Abī Sarḥ Oberägypten als selbständige Provinz übertragen zu haben. 'Abdallāh war wohl mehr Finanzmann als Krieger; er lieferte mehr an die Zentralkasse ab, aber er hatte keine persönliche Autorität bei den Truppen. Nach 'Umars Tode setzte ihn 'Utmān auch über Unterägypten und berief Amr ab. Als nun nach Wiederherstellung der Ordnung in Konstantinopel plötzlich eine byzantinische Flotte unter Manuel vor Alexandria erschien und die Stadt sich empörte (645), vermochte 'Abdallāh nichts auszurichten. Auf Veranlassung der Truppen schickte 'Utmān den bewährten 'Amr zurück, der nach

kurzer Zeit die Byzantiner aus dem Lande trieb und Alexandria — dies zweitemal mit Gewalt — eroberte (646). Unmittelbar nach diesem Erfolg mußte er aber die Provinz wieder an 'Abdallāh abtreten, da er es verschmähte, das Oberkommando ohne die Zivilverwaltung zu behalten. Bereicherung im großen Stil aber — und diese war immer das Ziel der Eroberungshelden — war nur durch Steuerausbeutung möglich, und 'Abdallāh war ein Milchbruder des Chalifen. Immerhin hat auch 'Abdallāh nicht nur um die Finanzen, sondern auch um die Ausdehnung der Grenzen sich bedeutende Verdienste erworben. So regelte er durch Vertrag mit den Nubiern die Verhältnisse an der oberägyptischen Grenze (April 652) und im Westen stieß er bis Tripolis vor. Sein Hauptverdienst aber war der Ausbau der Flotte.

In diesem Punkte kam er besonders den Bestrebungen Mu'āwija in Syrien entgegen, der selbst Schiffe baute. Die Hauptwerft scheint aber Alexandria gewesen zu sein, und in allen großen Seeschlachten begegnen wir einer Kooperation ägyptischer und syrischer Schiffe. Die arabische Tradition vernachlässigt die Seeunternehmungen in überraschendem Grade, doch haben abendländische Quellen stets auch diese Seite der arabischen Waffenerfolge betont. Die Papyrusfunde der letzten Jahre zeigen nun, daß die Fürsorge für den Bau und die Bemannung der Flotte am Ende des 7. Jahrhunderts wenigstens in Ägypten eine der Haupttätigkeiten der Verwaltung war. Mu'āwija brauchte die Flotte in erster Linie gegen Byzanz; denn solange die Griechen die See beherrschten, war keine Ruhe in Syrien ebensowenig wie in Alexandria zu erwarten. Die nächste Aufgabe mußte es für Mu'āwija sein, den Byzantinern den bedrohlich nahe liegenden Flottenstützpunkt Cypern zu entreißen. Gegen Cypern ging denn auch die erste Seeunternehmung der Araber im Sommer 649, die von Erfolg begleitet war. Das Syrien noch näherliegende Aradus konnte erst ein Jahr später eingenommen werden. Im Jahre 655 beabsichtigte Mu'āwija eine Fahrt nach Konstantinopel, an der ägyptische Schiffe in großer Menge teilnahmen. An der lykischen Küste bei Phönix, dem Dāt aš-Šawārī der Araber, kam es zu einer großen Schlacht, deren Bedeutung schon daraus erhellt, daß die Byzantiner von Kaiser Konstans II. in eigener Person geführt waren. Als Admiral der Araber fungierte ein gewisser Abul-A'war, nach an-

deren Nachrichten der ägyptische Statthalter 'Abdallāh. Zuverlässige Details fehlen; jedenfalls endete die Schlacht in einer der Niederlage am Jarmūk vergleichbaren Katastrophe. Die gewaltige Flotte der Byzantiner, angeblich 500 Schiffe, wurde völlig vernichtet, der Kaiser floh. Aber den Arabern scheint doch die Lust vergangen zu sein, in Verfolgung ihres Sieges nach Konstantinopel vorzustoßen. Zum Glück für die Byzantiner wurde bald danach 'Utmān ermordet, und es begann nun der gleich zu betrachtende große Kampf um das Chalifat, der Mu'āwija zu einem schimpflichen Frieden mit den Byzantinern zwang.

Später nahm Mu'āwija diese Expedition gegen die Byzantiner wieder von neuem auf, und zwar auf dem Seeweg und in Cilicien und Armenien. Das byzantinische Armenien war schon 642 im Anschluß an die Eroberung Mesopotamiens durch eine Expedition unter Ḥabīb b. Maslama aufgesucht und seine Hauptstadt Dwin nördlich des Araxes vorübergehend besetzt worden. Spätere Expeditionen waren weniger glücklich, da ein armenischer Großer, Theodor der Herr der Reschtunier, der nach seinem ersten Erfolg von Byzanz durch Truppen und auch moralisch durch Verleihung des Patrikios-titels unterstützt wurde, einen energischen Widerstand organisierte. Später vertrug sich Theodor mit den Arabern und stellte sich unter ihre Oberhoheit. Das erzeugte wieder eine Reaktion der byzantinischen Partei und einen Gegenzug der Araber, die unter Ḥabīb bis an den Kaukasus vordrangen. Diesen unterstützte eine über Adarbaiḡān aus dem eroberten Persien kommende Truppenmacht, die sogar über den Kaukasus vordrang, dort aber von den Chazaren vernichtet wurde. Auch in Armenien konnten sich die Araber nur bis zum Beginn des Bürgerkrieges halten. Nach der Wiedervereinigung des Reiches gehörten dann durch die ganze Umajjadenzeit See- und Landunternehmungen wie die geschilderten zu den jährlich immer wiederkehrenden Aufgaben der Regierung, die sie nur bei gelegentlichen Friedensschlüssen unterließ. Aus den Papyri wissen wir, daß für die alljährlichen Sommerexpeditionen (*ḡaiš*, *κοῦρσοσ*) eigene Kriegssteuern in Naturalien erhoben wurden. Diese regelmäßigen Züge gingen im vorderen Orient nach zwei Richtungen, einmal nach Westen, nach Nordafrika und von 711 an nach Spanien, wie wir

weiter unten ausführlich darstellen werden, und zweitens gegen Norden nach Kleinasien und Armenien.

Den Arabern schwebte natürlich als Ziel die Eroberung Konstantinopels vor. Mehrere Male sind sie auch der Verwirklichung dieses Planes sehr nahe gekommen; zweimal noch unter Mu'āwija: das erste Mal war es hauptsächlich eine Landunternehmung unter Fadāla, der Chalkedon eroberte (668) und von dort im Frühjahr 669 gemeinsam mit dem zu seinem Entsatz angerückten Chalifensohn Jazid Konstantinopel belagerte. Ebenso vergeblich wie diese Landexpedition waren die ständigen, angeblich siebenjährigen Kämpfe zwischen den Flotten der beiden Mächte, die von 674 oder früher bis zum Tode Mu'āwijas (680) dauerten und unmittelbar vor Konstantinopel stattfanden, wo die Araber sich einen Flottenstützpunkt gesichert hatten. Als dann später nach Beendigung der ständigen Bruderkriege die zweite große arabische Expansionswelle unter dem Chalifen Walid einsetzte, schien ihnen auch Konstantinopel von neuem erreichbar. Zwar fand jene denkwürdige, mindestens ein Jahr währende (716 bis 717) Belagerung von Konstantinopel erst unter dem Nachfolger Walids, dem Chalifen Sulaimān, statt. Auch sie endete für die Araber mit einem Mißerfolg. Die arabische Grenze blieb nach wie vor in der Hauptsache der Amanus und der Kaukasus, darüber hinaus schwankte der Machtbereich. Aber alle diese ständigen Kriege sind aufs Engste mit der inneren Geschichte des byzantinischen Reiches verknüpft; deshalb soll hier von ihnen nicht ausführlicher die Rede sein. Die Ausbreitung der Araber kam in dieser Gegend ziemlich früh an den Punkt, den sie für längere Zeit nicht wesentlich überschreiten sollte.

Der sachliche Zusammenhang hat uns gezwungen, in der Betrachtung der Beziehungen zwischen den Sarazenen und Byzanz den übrigen Ereignissen im Chalifenreich weit voraus zu eilen. Wir kehren nun zu der Regierung des Chalifen 'Umar zurück, unter dem und dessen Nachfolger die Expansion ihre für längere Zeit gültigen Grenzen erhielt. Denn die Feststellung der äußeren Expansion der Sarazenen genügt selbst im Rahmen einer Geschichte des abendländischen Mittelalters nicht zu einem auch nur annähernd befriedigenden Verständnis der das politische Bild der Mittelmeerwelt völlig umgestaltenden arabischen Völkerwanderung. Auch der in erster Linie auf

das Abendland gerichtete Blick darf sich vor den Bruderkämpfen des jungen arabischen Weltreiches nicht verschließen; denn sie sind in ungleich höherem Grad als Byzantiner oder Franken daran schuld, daß die Europa bedrohende Bewegung zum Stillstand kam. Damit belauschen wir aber zugleich das erste Werden der islamischen Zivilisation, ohne deren richtige Würdigung die eingangs geforderte Kontinuität verloren geht und die große Wirkung des Orients auf das abendländische Mittelalter unverständlich bleibt.

Auf der Höhe seines Lebens starb 'Umar, inmitten seiner Gemeinde von dem Dolch eines persischen Sklaven unerwartet dahingerafft (3. November 644). Hatte ihn Abū Bakr einfach testamentarisch zum Nachfolger bestimmt, weil seine Nachfolge der ganzen Sachlage nach allseitig als selbstverständlich empfunden wurde, so wagte der sterbende 'Umar nicht, irgendeinen seiner Genossen mit der Nachfolge zu betrauen, weil dieser strenge, gewissenhafte und aufrichtig gläubige Mann im Angesicht des Todes nicht zwischen den sämtlich mehr oder weniger unfähigen Kandidaten zu entscheiden wagte. Er ernannte deshalb ein aus den sechs angesehensten Genossen gebildetes Wahlkollegium (*Šūrā*) mit dem Auftrag, aus seiner Mitte den neuen Chalifen zu wählen. 'Alī, 'Utmān, Zubair, Talha, Sa'd b. Abī Wakkās und 'Abdarrahmān b. 'Auf hatten nun das Schicksal des Islam zu entscheiden. Nach langem Zögern einigte man sich auf 'Utmān, wohl weil dieser der schwächste und lenkbarste schien und jeder durch und dann nach ihm zu herrschen hoffte. Diese Wahl erscheint wie eine Reaktion; man hatte genug von der selbstherrlichen Art 'Umars, der energisch und sittenstreng, wohl weniger aus persönlicher Herrschsucht als aus religiöser und politischer Überzeugung die autokratische Gewalt des Stellvertreters des Propheten auch über die stolzesten und erfolgreichsten Generäle gewahrt hatte. Man hatte richtig spekuliert, nur nicht bedacht, daß bei dem Wettlauf in der Ausbeutung der Schwäche 'Utmāns seine eigene Familie einen nicht einzuholenden Vorsprung hatte. 'Utmān aber war ein Umaijade, d. h. er gehörte zu der alten mekkanischen Aristokratie, die, lange Zeit Hauptgegner des Propheten, nach dessen Sieg mit feinem politischen Instinkt in sein Lager übergeschwenkt und sogar nach Medina ausgewandert war, um hier der neuen religiösen Aristokratie von Muhammeds Gnaden das

Wasser abzugraben. Das ist ihnen nur zu gut gelungen, da sie auch wirklich bedeutende Intelligenzen aufzuweisen hatten, neben denen die kurzsichtigen Intriganten, die ehrlichen Polterer und die unpolitischen Frommen des Genossenkreises nicht aufzukommen vermochten. Sie veranlaßten nun 'Utmān, der alsbald seinen Vetter Marwān b. al-Hakam zum allmächtigen Staatssekretär ernannte, alle nur irgend bedeutenden und einträglichen Posten mit Umajjaden und Umajjadengenossen zu besetzen.

Dieser Nepotismus wurde später 'Utmān von allen Seiten vorgeworfen und erzeugte eine große Unzufriedenheit durch das ganze Reich. Diese verband sich mit einer immer wachsenden Reaktion gegen das von 'Umar gegründete und von 'Utmān einfach fortgeführte finanzpolitische System des jungen Staates. Die Beutelust hatte die Araber hinausgeführt, und die gesamte von ihnen gewonnene Beute gehörte ihnen nach Abzug des sogenannten Prophetenfünftels. Was sollte aber mit den ungeheuren Ländereien geschehen, die so wenig zahlreiche Sieger in so gewaltigem Umfang erwarben, wer war der Empfänger des von den Unterworfenen jährlich bezahlten Tributes? Das Konsequenteste wäre gewesen, ihn den Eroberern der einzelnen Gebiete auszuzahlen. Das hatte aber bei dem Fluktuieren der arabischen Bevölkerung unüberwindliche Schwierigkeiten und wäre staatsmännisch höchst unklug gewesen. So schuf 'Umar einen Reichsfiskus. Die Bewohner der neugegründeten Heerlager erhielten einen bestimmten Sold; der Überschuß der Einnahmen floß nach Medina, wo er nicht etwa kapitalisiert, sondern zu staatlichen Pensionen verwandt wurde, die der Chalife nach eigenem Ermessen den Mitgliedern der Theokratie — nach Rang und Würden abgestuft — zufließen ließ. Unter dem unparteiischen 'Umar war das niemandem peinlich, zumal ja auch die Beutegewinne noch immer sehr groß waren. Als aber diese unter 'Utmān mehr und mehr aufhörten, kam den arabischen Stämmen der Provinz dieser Reichsfiskus als eine unerhörte Vergewaltigung der Provinzen vor. Der Nepotismus 'Utmāns verschärfte die Opposition, die schließlich in offener Revolte zum Ausdruck kam. Der wahre heilige Krieg sei gegen 'Utmān zu führen, meinten diese Eiferer. Zuerst meuterten die Kūfier gegen den von 'Utmān ernannten Statthalter (655); in unbegreiflicher Schwäche ließ 'Utmān

sofort seinen Mann fallen. Am energischsten protestierten die Ägypter, die April 655 etwa 500 Mann stark nach Medina aufbrachen. Die überall gärende Unruhe wurde von den enttäuschten Genossen in Medina heimlich geschürt; sie waren die eigentlich Treibenden, die die Empörung der Provinzler ausnutzten, ohne es Wort haben zu wollen. Als nach längeren Verhandlungen die Ägypter 'Utmān in seinem Hause belagerten, sahen sie müßig zu, salvierten sich höchstens durch einige Scheinmanöver, im Grunde war es aber zweifellos in ihrem Sinn, daß die Empörer das Haus stürmten und den wehrlosen alten Chalifen im Gebet niedermachten (17. Juni 656).

Nun nahm das Verhängnis seinen Lauf. Unter den medinensischen Genossen war jetzt zweifellos 'Alī der nächste zum Chalifat; es wurde ihm auch alsbald von einigen gehuldigt. Aber mußte er nicht allen Umaijadien, vor allem dem mächtigen Statthalter Syriens als der Mörder 'Utmāns erscheinen? Mu'āwija saß in Syrien fest im Sattel und konnte es riskieren, unter diesem Vorwand, der für ihn wohl mehr als ein Vorwand war, selbst dem Schwiegersohn des Propheten das Chalifat streitig zu machen. Aber die Umaijadien waren nicht die einzigen Gegner 'Alīs. Seine bisherigen Bundesgenossen, Zubair und Talḥa, die mindestens so viel Schuld hatten als er, und vor allem die ihm von jeher verfeindete Prophetenwitwe 'Ā'īša riefen das Volk gegen ihn auf. Sie wurden unterstützt von den Baṣriern, während 'Alī sich den Küfiern in die Arme warf. In der Nähe von Baṣra kam es zur Entscheidung, der sogenannten Kamelschlacht, die daher ihren Namen führt, daß 'Ā'īša nach altarabischer Sitte in einer Kamelsänfte wie ein Kriegsheiligtum dem Kampfe beiwohnte. 'Alī siegte, und 'Ā'īša hatte ihre Rolle ausgespielt. Talḥa und Zubair kamen um (9. Dezember 656). 'Alī war Herr des 'Irāk; seine Residenz wurde Kūfa.

Damit hatte Arabien aufgehört, die Zentrale des Reiches zu sein. Medina sank zur Provinzstadt herab, in der besondere Frömmigkeit und leichtlebige Eleganz die nötige Ruhe zur Entfaltung hatten. Die Geschehnisse Vorderasiens aber gipfelten wieder wie vor dem Islam in dem welthistorischen Gegensatz zwischen dem 'Irāk und Syrien. Die beiden Reichshälften rüsteten sich zum Kampf um die Herrschaft, Muslime gegen Muslime. Zunächst siegte die Disziplin und die kultu-

relle Überlegenheit der Syrer. Die Erinnerung an den kurzen politischen Glanz des 'Irāk bildete aber die Basis, auf der die Bewegung Kraft gewinnen sollte, die später die umajjadische Herrschaft hinwegschwemmte und die Hauptstadt des jüngsten asiatischen Weltreiches wieder nach Babylonien verlegte.

Nach der Kamelschlacht war 'Alis Position durchaus günstig, da Mu'āwija nicht energisch gegen ihn vorgehen konnte, solange Ägypten zu 'Ali hielt. Auf Ägypten war aber Mu'āwijas Augenmerk hauptsächlich gerichtet, und darin bekräftigte ihn der erste Eroberer Ägyptens 'Amr, der sich zu Mu'āwija geschlagen hatte und durch ihn wieder zu Ägypten zu gelangen hoffte. Dafür leistete er ihm die wichtigsten Dienste im Kampf gegen 'Alī. Als nämlich jetzt 'Alī gegen Mu'āwija heranrückte, kam es an der syrischen Grenze bei Šiffin unweit Rakka nach langem Zögern zu einer mehrtägigen Schlacht (26./27. Juli 657). Schon schien der Sieg 'Alis unvermeidlich, als 'Amr auf den Gedanken kam, Korānexemplare auf die Lanzenspitzen zu binden und die Entscheidung des göttlichen Buches anzurufen. Der Trick gelang; unwillig mußte sich 'Alī dem Drängen der Frommen seines Heeres fügen. So verabredete man ein Schiedsgericht. Mu'āwijas Vertrauensmann war natürlich 'Amr; 'Alī wurde der ihm durchaus nicht absolut ergebene Abū Mūsā al-Aš'arī aufgedrängt. Kaum war man auseinandergeschieden, als jene Frommen ihre Ansicht änderten und 'Alī einen Vorwurf daraus machten, daß er Menschen und nicht Gott und das Schwert zu Richtern über sich eingesetzt habe. Mehrere tausend Mann trennten sich von 'Alī, bezogen ein eigenes Lager bei Harūrā, weshalb man sie Harūriten oder Ausziehende, Hārīgiten nannte. Sie machten 'Alī blutige Opposition, und er mußte ihre Hauptmacht bei Nahrawān zusammenhauen (17. Juli 658). Später zersplitterten sie sich in zahllose kleine Sekten und machten 'Alī und den Umajjaden noch viel zu schaffen. In ihnen lebte der Unabhängigkeitssinn und das Raubrittertum der alten Araber im religiösen Gewande weiter. Ableger von ihnen, die sogenannten Ibāditen existieren noch heute in Südarabien und Ost- und Nordafrika.

Die Nachrichten über den Ausgang des Schiedsgerichts sind unzuverlässig. Jedenfalls hat der geschickte 'Amr seinen Partner dadurch überlistet, daß er auch ihn veranlaßte, 'Alī und Mu'āwija au pair zu

behandeln, während doch nur 'Alī ein Chalifat zu verlieren hatte. Dies scheint ihm dann auch tatsächlich abgesprochen worden zu sein, ohne natürlich ihn zum Verzicht zu veranlassen. Dies Schiedsgericht fand bei Adruḥ im Jahre 658 statt. Schmerzlicher als dieser Mißerfolg war für 'Alī der Verlust Ägyptens, das sich 'Amr bald danach zurückeroberte, um es bis zu seinem Tode mehr als Vizekönig denn als Statthalter zu verwalten. Zu einer definitiven Entscheidung zwischen 'Alī und Mu'āwija kam es nicht, da sich ihre Kräfte die Wagschale hielten. Doch erst im Juli 660 ließ sich Mu'āwija in Jerusalem als Chalif proklamieren. Ein halbes Jahr später erlag 'Alī dem Dolch eines Mörders (24. Januar 661). Diesem Ereignis verdankt Mu'āwija den Sieg, denn 'Alīs Sohn und Nachfolger Ḥasan ließ sich durch Geld abfinden. Damit begann die Herrschaft der Umajjaden, Damaskus wurde die Hauptstadt des Reichs.

Dies Reich nennt man mit Recht das arabische; denn es war auf nationaler Basis gegründet. Sehr im Gegensatz zu dem späteren 'Abbāsidenstaat, dem der Islam als Grundlage diente. Die ersten Chalifen hatten eine Theokratie erstrebt, da aber alle Bürger der Theokratie Araber waren, ein arabisches Nationalreich geschaffen. Zunächst siegte die Völkerwanderung über die Religion. Das kommt am deutlichsten darin zum Ausdruck, daß nicht mehr die frommen Genossen, sondern die altarabische Aristokratie, nicht mehr Anṣār und Muhāğirūn, sondern die arabischen Stämme Syriens und des 'Irāk die Geschicke des Reiches bestimmen. Die gewaltige Expansion hatte aber die Religion nur vorübergehend zurückzudrängen vermocht; sie diente alsbald zur Autorisierung der bestehenden Herrschaft, sie gab aber zugleich allen Formen der Opposition eine besondere Triebkraft. Das zeigt sich, wenn wir die inneren Aufgaben des umajjadischen Staates betrachten; diese waren doppelter Art; einmal galt es, der herrschenden Klasse, d. h. den Arabern die Staatsdisziplin aufzuzwingen, ohne die kein erfolgreiches Zusammenleben möglich war, und dann mußte ihr Verhältnis zu der nichtarabischen Untertanenschicht geregelt werden.

Der Kampf um die Staatsautorität, die dem 'Irāk schon seit den Tagen 'Alīs immer als eine Herrschaft der deshalb verhaßten Syrer erschien, bildete die Lebensaufgabe sämtlicher großer Chalifen aus

dem Hause Umaiya. Mu'āwija hatte noch am meisten vom altarabischen Fürsten an sich; er erschien den Romäern nur als der *πρωτοσύμβουλος* seiner Statthalter (*σύμβουλοι*). In Syrien war man seit der Gassānidenzeit an solche Erscheinungen gewöhnt, daher die größere Disziplin der überhaupt kulturell höherstehenden syrischen Araber. Mu'āwija war ein feiner Kopf und herrschte durch kluge Haltung über den Stämmen, deren natürlich-egoistische Gegensätze wie die gegeneinanderstrebenden Bogen eines Gewölbes das Gebäude seines Staates trugen. Seine Herrschaft war so patriarchalisch, seine Berater kamen so sehr zu Wort, daß man Spuren eines Parlamentarismus unter Mu'āwija zu entdecken geglaubt hat. Aber Mu'āwija wußte doch schon den Staat, d. h. sich selbst energisch durchzusetzen, wenn er auch die absolutistischen Formen und den Prunk der späteren Chalifen vermied. Der Nepotismus 'Utmāns war ihm völlig fremd; obwohl es seinen Verwandten unter ihm nicht schlecht erging, wahrte er doch das Staatsprinzip zunächst ihnen gegenüber. Er hatte ein glänzendes Talent, bedeutende Männer für seine Zwecke zu gewinnen. Nach den gleichen Prinzipien wie der Chalif in Damaskus herrschte der *Takifit Zijād*, den er als Bruder adoptierte, als selbständiger Vizekönig über die Osthälfte des Reichs. Mu'āwijas staatliches Streben lief in letzter Linie hinaus auf die Begründung einer Dynastie. Er proklamierte seinen Sohn Jazīd zum Nachfolger, obwohl das dem altarabischen Gewohnheitsrecht ebenso wie dem Wahlmodus der Theokratie widersprach.

Bei seinem Tode (18. April 680) wurde denn auch Jazīd nur im Westen und zum Teil im 'Irāk anerkannt. Es regte sich sofort eine doppelte Opposition: die 'alidische des 'Irāk, die schon unter Mu'āwija zu keimen begonnen hatte, und die theokratische des *Hiğāz*. In beiden Fällen sprach wohl das Bestreben mit, die Zentralregierung wieder nach dem 'Irāk resp. nach dem *Hiğāz* zu ziehen. Für das 'Irāk ist das sicher; denn die großen Geschlechter von Kūfa und Bašra vergaßen nicht, daß sie zu Zeiten 'Alis die Herren des Reiches gewesen waren. Jetzt war die *Ši'a* (Partei) 'Alis durch die Regierung der Syrer verdrängt. An 'Alī hingen ihre Erinnerungen, eine Wiederherstellung dieser goldenen Zeit Kūfas war ihre Sehnsucht. So ist ihre Begeisterung für 'Alī und sein Geschlecht nichts als partikularistische

Verherrlichung des einzigen 'irākischen Chalifen. Diese Glanzzeit hofften sie wieder zu erlangen, wenn sie jetzt nach dem Tode des großen Mu'āwija den zweiten Sohn 'Alis, Ḥusain, zum Chalifen erkoren. Ḥusain folgte dem Drängen der Kūfier. Im letzten Moment versagten diese aber, unzuverlässig und undiszipliniert wie immer, weil die Autorität Jazids noch zu groß war. Ḥusain wurde am 10. Oktober 680 mit seinen Getreuen bei Kerbela niedergemacht. Damit war nun auch 'Alis Sohn, wie schon andere vor ihm, als Märtyrer der šī'itischen Sache gefallen. Langsam gewann die politische Sehnsucht eine religiöse Färbung. Der Tod des Prophetenenkels für die Sache der Kūfier, deren Reue, die verlorene Hoffnung, der Haß gegen die Syrer und last not least heterodoxe Strömungen, die hier einsetzten, bereiteten langsam den Boden für die große šī'itische Empörung unter Muḥtār, die uns einige Jahre später begegnet. Nun ist 'Alī nicht mehr der Genosse und Schwiegersohn des Propheten, er ist der Erbe seines prophetischen Geistes, der dann in seinen Söhnen weiterlebt. Nur die 'Aliden sind — so sagen die Legitimisten — die wahren Imāme, die einzig berechtigten Chalifen. Der Kampf für das Haus des Propheten, für die Banū Hāšim wird immer mehr zur Parole der Opposition, die nach ihrer politischen Vernichtung im 'Irāk ihren Wirkungskreis nach Persien verlegte. Dort aber verband sich dieser arabische Legitimus mit iranischen Vorstellungen und im Kampfe für die Banū Hāšim wurden die Perser gegen die Araber mobil gemacht. Unter diesem Feldgeschrei siegten die 'Abbāsiden.

Hatte der Zug Ḥusains nach Kerbela schnell mit einem Fiasko geendet, so machte die Opposition der Medinenser, die eine Opposition der alten Wahltheokratie gegen die neue syrische Dynastie war, den Umayyaden mehr zu schaffen. Ihr Gegenkandidat war 'Abdallāh, der Sohn jenes Zubair, der im Kampf gegen 'Alī gefallen war. Jazid mußte sich zu einem Feldzug gegen die heiligen Städte entschließen, was ihm den Haß späterer Geschlechter eingetragen hat. Die Sache war aber gar nicht so schlimm und überhaupt eine politische Notwendigkeit. In der Schlacht an der Ḥarra brach sein Feldherr den Widerstand der Medinenser (26. August 683). Dann belagerte er den Gegenchalifen in Mekka. In diesem Moment starb Jazid (11. November 683). Nun war guter Rat teuer. Ibn Zubair hatte die größten

Chancen, allgemein anerkannt zu werden, da der jugendliche und autoritätslose Sohn und Nachfolger Jazīds, Mu'āwija II., wenige Monate nach seinem Vater starb. Auch in Syrien hielten es weite Kreise, namentlich die Mitglieder des Stammes *Ḳais* mit den *Zubairiden*, während die *Kalb*, jener schon lange in Syrien ansässige Stamm, mit dem sich Mu'āwija verschwägert hatte, unbedingt die Partei der *Umajjaden* vertrat. Die *Kalb* wußten zu genau, daß die Herrschaft der *Umajjaden* die Suprematie Syriens bedeutete. Es war nur die Frage, welcher Zweig der Familie herrschen solle. Praktische Bedürfnisse und traditionelle Vorstellungen führten schließlich dazu, daß die *umajjadische* Partei, die jugendlichen Nachkommen Mu'āwijas übergehend, auf Grund des Seniorats den uns schon bekannten *Marwān b. al-Hakam* zum Chalifen erkor. Die Entscheidungsschlacht gegen die Partei der *Zubairiden* fand Anfang 684 bei *Marg Rāhiṭ* statt. Die *Umajjaden* siegten und *Marwān* wurde in Syrien zum Chalifen proklamiert.

Dieser Sieg kam den *Umajjaden* teuer zu stehen, denn er vernichtete die Grundlagen des arabischen Reichs. Der bei *Marg Rāhiṭ* erzeugte Haß, die dort fällig gewordene Blutschuld war so groß, daß selbst der immer stärker werdende religiöse Geist des Islam dagegen nicht aufkommen konnte. Hatten sich die Araber schon vorher in zahlreiche sich bekriegende Gruppen gespalten, so schuf die Schlacht von *Marg Rāhiṭ* den unauslöschlichen Stammeshaß zwischen *Ḳais* und *Kalb*, der andere ältere Stammesgegensätze aufzog. Die *Ḳais* waren über das ganze Reich zerstreut; die Opposition gegen sie trieb ihre Gegner in das Lager der *Kalb*. Die politischen Parteigruppierungen wurden nach der alle politischen Verhältnisse ethnisch fassenden Theorie der Araber zu genealogischen Verzweigungen. Erst jetzt, nicht in grauer Vorzeit entstand der das ganze öffentliche Leben durchdringende Gegensatz zwischen Nord- und Südarabern, der sich nur zum geringen Teil mit der tatsächlichen Abstammung deckte. Unter der Parole: *Hie Ḳais, hie Kalb* zerfleischten sich die Araber hinfort im ganzen Reich, und dieser rein politisch-partikularistische Bruderhader hat mindestens so sehr die Herrschaft der Araber untergraben wie die religiös-politische Opposition gegen die Staatsgewalt; denn gerade die staatliche Autorität ging dabei zugrunde; die Statt-

halter konnten sich auf die Dauer nicht mehr unabhängig von diesen Parteiungen halten und schließlich auch nicht mehr die Chalifen. Vorerst aber folgte diesen Wirren noch die eigentliche Blütezeit der Dynastie.

Marwān gelang es schnell, Ägypten zu erobern, dann starb er, seinem Sohn 'Abdalmalik (685—705) eine schwierige Erbschaft hinterlassend. Komplikationen mit den Byzantinern, die die Mardaiten, ein unbezwungenes Bergvolk im Amanus, gegen ihn gehetzt hatten, machten es ihm in den ersten Jahren unmöglich, energisch im 'Irāk einzugreifen. Dort herrschte nominell der Zubairide, vertreten durch seinen Bruder Muṣ'ab. Außerdem aber waren die Ši'iten nun wirklich hochgekommen und hatten unter Muḥtār einen großen Aufstand erregt. Ein Heer 'Abdalmaliks wurde von ihnen geschlagen, doch unterlagen sie dann selber dem Zubairiden Muṣ'ab. Im Kampf gegen 'Abdalmalik und die Syrer war Muṣ'ab behindert durch die Hāriġiten, die gegen alle und jede Staatsgewalt Krieg führten und sich zu einer wahren Landplage ausgewachsen hatten. So erlag er im endlichen Entscheidungskampfe gegen 'Abdalmalik am Tigris 690 der militärischen und diplomatischen Überlegenheit des syrischen Chalifen. Noch immer aber widerstand der Gegenchalif in Mekka. Gegen ihn schickte 'Abdalmalik einen seiner besten Leute, Ḥaġġāġ, der dann auch 692 dem Chalifat und dem Leben des Zubairiden ein Ende bereitete.

Dieser Ḥaġġāġ wurde später der Zijād 'Abdalmaliks, der fast unbeschränkte Vizekönig der Osthälfte des Reiches. Er suchte die Staatsgewalt ganz energisch durchzuführen, was ihm die von den Betroffenen geschaffene Tradition des 'Irāk mit einer schmähhlichen Entstellung seines historischen Bildes gelohnt hat. Auch Ḥaġġāġ war Takifit. Er hat im 'Irāk durchgesetzt, was 'Abdalmalik in Syrien erstrebte, die Konsolidierung des Reiches. Die Grundlagen des islamischen Reiches sind nach der Tradition von 'Umar geschaffen; in dem Umfang wie es die Tradition will, ist das unmöglich; in den zehn Jahren seiner Regierung, die von den gewaltigsten kriegerischen Unternehmungen erfüllt waren, fehlten Zeit und Ruhe dazu. Deshalb glauben neuere Forscher, Mu'āwija das Hauptverdienst zuerkennen zu müssen. Wahrscheinlich aber verteilt sich das Ver-

dienst auf 'Umar, Mu'āwija und 'Abdalmalik, vielleicht auch Hišām. 'Umar schuf den Primat der Araber über die steuerzahlenden Unterworfenen, er beugte dem Partikularismus vor durch Einführung des Reichsfiskus. Mu'āwija stellte das arabische Reich auf dynastische Basis und disziplinierte die Stämme. Er setzte an Stelle der religiösen die politische Staatsautorität. 'Abdalmalik aber schuf erst die wirklich arabische Verwaltung, und unter Hišām erfolgte die noch zu besprechende Abschaffung der agrarpolitischen Prerogative der Araber; dieser Entarabisierung des Wirtschaftslebens folgte mit den 'Abbāsiden die Entarabisierung der Politik.

Die Araber waren nämlich nicht so töricht wie manche moderne Konquistadoren, die in fremden neueroberten Ländern erst die ganze vorgefundene Verwaltungsorganisation zerstören, um dann plötzlich vor unüberwindlichen Schwierigkeiten zu stehen. Sie hatten ihrer politischen Grundauffassung entsprechend alles beim Alten gelassen und sich damit begnügt, daß die lokalen Autoritäten den ausgemachten Tribut pünktlich bezahlten. Wie dieser zusammenkam, kümmerte sie wenig. Nur die oberen Spitzen der größeren Verwaltungseinheiten waren Araber. Alle mittleren und unteren Verwaltungsstellen sind bis ins 8. Jahrhundert, ja noch später, von Einheimischen besetzt. Unter 'Abdalmalik und seinem Nachfolger Walid wird zum erstenmal in dieses komplizierte System eingegriffen, und dieses zwar nicht etwa gleich arabisiert, aber wenigstens durch Einführung der arabischen Sprache auf einem bilinguen Verfahren aufgebaut. Arabisch-griechische Dokumente aus dieser Zeit sind uns aus Ägypten in Menge erhalten. Aber auch in anderen Punkten zog man unter seiner Regierung die Konsequenz der befestigten Verhältnisse. So gilt 'Abdalmalik als Begründer des arabischen Münzwesens; freilich bequeme er sich auch hier dem Vorgefundenen an, d. h. er erneute für die ehemals byzantinischen Länder die alte Gold-, für die persischen Gebiete die ehemalige Silberwährung. Das Wichtigste aber scheint mir, daß man unter ihm zuerst einsah, daß das fiskalische System 'Umars auf die Dauer unhaltbar war und im Prinzip wie in der Form fallen mußte. Bisher waren die Muslime steuerfrei gewesen und die unterworfenen Völker hatten die nötigen Gelder aufgebracht. Man hatte anfangs nicht damit gerechnet, daß durch Ausbreitung

des Islam als Religion die Zahl der Steuerzahler immer geringer werden und somit die Religion die Grundlagen des arabischen Staates auflösen müßte. Mit der Gründung der arabischen Heerlager, die sich bald zu großen Städten auswuchsen, gab es hier für die Landeskinder viel besseren Verdienst als auf dem Lande, wo sie als Kolonen die Tributquote ihrer Ortschaft aufbringen sollten. So beginnt eine beispiellose Landflucht, und zugleich mehren sich die Übertritte zum Islam. Da der neue Gläubige aufhörte, tributpflichtig zu werden, kann man sich die Folgen dieses Prozesses für den Fiskus leicht vorstellen. Dabei zeigt es sich zugleich, daß auch die Form der 'Umarschen Regierung verfehlt war. Denn bei dieser Landflucht wurde eine individuelle Behandlung der tributpflichtigen Gebiete einfach notwendig. So zwingen die Verhältnisse die Araber, sich um die Details zu kümmern. Damit aber greift die arabische Oberschicht tief ein in die Konstruktion des gesamten Verwaltungssystems. Dieser Prozeß beginnt unter 'Abdalmalik. Sein Statthalter Ḥaġġāġ sucht der schlimmen Konsequenz für den Fiskus dadurch zu steuern, daß er gegen das System 'Umars auch die Neubekehrten zum Tribut heranzieht.

Die gleiche Folge wie die Übertritte der Unterworfenen hatte die wachsende Ansiedlung von Arabern im Fruchtlande, das im Besitz von Nichtmuslimen tributpflichtig gewesen wäre. Hiergegen suchte 'Umar II. vorzugehen, indem er Verkäufe derartigen Landes verbot. Erst spät und wohl allmählich, hauptsächlich unter dem Chalifen Hiṣām, entschloß man sich zu einer von der Tradition freilich stark verschleierte Abänderung des ganzen Prinzips. Der Tribut, der im wesentlichen aus der Grundsteuer einkam, wurde in eine reine Grundsteuer verwandelt und unabhängig vom Bekenntnis von allen Grundeigentümern erhoben; das entehrende Moment des Tributes, das die Herrschaft der Araber zum Ausdruck bringen sollte, wurde im Anschluß an vorgefundene Institutionen in eine individuelle Kopfsteuer verlegt, die nur von Nichtmuslimen fällig war und bei der Bekehrung erlosch. Dieser Zustand gilt der Tradition als das Werk 'Umars; er ist aber das Resultat einer über hundertjährigen Entwicklung. Diese ganze energische Beschäftigung der Araber mit der Verwaltung setzt bei 'Abdalmalik ein und findet ihren Abschluß unter den 'Abbāsiden.

Nachdem unter 'Abdalmalik und seinen Vizekönigen, seinem Bruder 'Abdal'aziz in Ägypten, Ḥaġġāġ im 'Irāk, eine zwar von schweren Aufständen zuweilen erschütterte, aber immerhin starke Staatsgewalt geschaffen war, konnte sein Nachfolger Walid (705—15) wieder an eine Ausdehnung der Grenzen denken. Unter ihm erreicht das arabische Reich seine größte Ausdehnung; Spanien wird erobert, worüber später zu reden sein wird, und bis ins Panġāb und weit nach Zentralasien hinein bis an die Grenzen Chinas dringen die Araber vor. Diese Züge aber fallen schon außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung. Unter 'Abdalmalik und Walid steht das Reich, vor allem Syrien, in glänzender Blüte; die herrlichsten Bauten entstehen wie die 'Umar-Moschee in Jerusalem, die Umajjaden-Moschee in Damaskus. Die Poesie blüht an dem glänzenden syrischen Hofe, und gemeistert von der christlichen Gelehrsamkeit regen sich die Anfänge der arabischen Wissenschaft.

Aber schon zeigen sich die Spuren eines beginnenden Verfalles. Nur mit Mühe wird Ḥaġġāġ eines gewaltigen Militäraufstandes Herr. Die Staatshoheit läßt sich im 'Irāk nur noch mit syrischen Truppen wahren. In den östlichen Provinzen schlagen sich Kaisiten und Kalbiten herum, und der Kampf gegen die ständig aufständischen Ostprovinzen beherrscht die Regierung der späteren Umajjaden. Von diesen regieren die meisten nur kurz: Sulaimān 715—17, 'Umar II. bis 720, Jazīd II. bis 724. Nur Hišām 724—43, der es mit der Agrarpolitik ernst nahm und noch einmal einen Vizekönig des Ostens im Stile des Zijād und Ḥaġġāġ, den Ḥālid al-Ḳasri gewann, vermag noch einmal eine gewisse Ruhe herzustellen.

Dann aber erfolgte der unrettbare Untergang des umajjadischen Staates. Der politische Gegensatz der Kais und Kalb machte die Chalifen zum Spielball der Stammesfehden; Umajjade kämpfte gegen Umajjade. Die Herrscher folgten sich rasch. Von 743 bis 744 kennt die Geschichte vier umajjadische Chalifen. Es würde zu weit führen, allen diesen Wirren nachzugehen. Als im Jahre 744 der letzte Umajjade Marwān II. den Thron bestieg, ein an sich nicht untüchtiger Mensch, war das Spiel verloren. Der Partikularismus hatte gesiegt. Der Kampf Aller gegen Alle war aber im wesentlichen ein Kampf gegen Syrien und das Haus Umajja. Und unter dieser Fahne gelang die neue Einigung, die sich im fernen Osten in Ḥurāsān vorbereitete.

Nirgends hatten sich die Araber wie dort mit der unterworfenen Bevölkerung verschmolzen, und hier fand die religiöse Opposition gegen die Umaiya intensivere Aufnahme als anderswo. Schon oben wurde angedeutet, daß die Ši'a auf persischem Boden besonders zahlreiche Anhänger gewinnen sollte. Im Kampf für die Familie des Propheten siegten die 'Abbāsiden unter ihrem General Abū Muslim und gestützt auf das persische Element erst über die östlichen Araber und dann über die Syrer. Im Jahre 750 war es mit der Umaijadien-herrschaft zu Ende.

Der Sieg der 'Abbāsiden war ein Sieg der Perser über die Araber. Langsam war die Klasse der Unterworfenen neben den Arabern emporgekommen. Als die ersten Christen und Perser den Islam annahmen, war es nicht anders möglich, sie in die Theokratie aufzunehmen, als daß man sie als Klienten (*Mawālī*) den arabischen Stammesverbänden angliederte. Sie waren die Gebildeteren, die höher Kultivierten. Sie kämpften in den zahlreichen Aufständen an den Seiten der Araber. Der Gegensatz zwischen Arabern und Mawālī baute sich auf der Konstruktion des 'Umarschen Staates auf. Je mehr die Mawālī an Bedeutung wuchsen und die arabischen Stämme durchsetzten, desto mehr mußte in weiten Kreisen die universalistische, d. h. demokratische Tendenz des Islam durchdringen. Umgekehrt führte der ständige Kampf der arabischen Stämme gegen die staatliche Autorität und gegeneinander zu einer Auflösung der politischen und ethnischen Voraussetzungen, die im Islam die Prärogative des arabischen Elementes bedingt hatten. So entstand eine immer stärkere Nivellierung zwischen Arabern und Nichtarabern. Beide gingen auf im Begriffe des Muslim, der ja auch noch heutzutage für viele Völker die Nationalität ersetzt. Die Perser waren viel religiöser als die Araber, und sie nahmen die religiös gefärbte šī'itische Opposition wirklich religiös. Und diese religiöse Bewegung schwemmte das Umaijadienreich hinweg. Damit trat an Stelle des nationalen arabischen Reiches das internationale Reich der 'Abbāsiden. Die arabische Herrschicht verschwand und wurde verdrängt durch eine gemischte Beamtenaristokratie, die nicht mehr auf religiösem Verdienst und adliger Abstammung, sondern auf delegierter Gewalt von seiten des Fürsten beruhte. So erwuchs aus dem patriarchalischen

Königreich der Umaiaden der absolutistische Staat der 'Abbāsiden, und mit ihm zog die persische Zivilisation in den Islam ein. Der alte Orient hatte gesiegt.

II.

Unsere Darstellung teilt die Geschichte der Ausbreitung der Araber in eine asiatisch-ägyptische und eine afrikanisch-europäische Entwicklungsreihe. Diese Teilung ist nicht äußerlich, sondern innerlich begründet. Noch heute zeigt der Islam in Nordafrika ein ganz anderes Aussehen als der in Asien und Ägypten. Der Grund dafür ist in der völlig verschiedenen Zusammensetzung der Bevölkerung zu suchen. Den geringsten Widerstand leisteten dem arabischen Volkstum und der arabischen Sprache das aramäische Element Vorderasiens und das koptische Ägyptens, den größten, wie wir sahen, das persische in Mittelasien. Eine Mittelstellung nehmen die Berbern oder Mauren Nordafrikas ein; sie übernahmen den Islam und die arabische Kultur, prägten sie aber um und bewahrten ihr Volkstum in Sitte und in großem Umfang auch in der Sprache. Ferner wäre ohne die großen Massen der stets beweglichen Berbern ein so nachdrückliches Übergreifen des Islam auf Europa, wie es das Mittelalter erlebt hat, kaum denkbar gewesen. Auch später erscheinen die Sarazenen Südeuropas in ständigen politischen Beziehungen zu Afrika. So ist die Geschichte des Islam in Europa unlöslich mit seiner Geschichte in Nordafrika verknüpft, während sie umgekehrt mit der Geschichte des östlichen Chalifats eigentlich nur durch eine gewisse Kultur- und Religionsgemeinschaft zusammenhängt.

Die dem ganzen westlichen Islam den Stempel aufdrückende Vermischung von Arabern und Berbern hat sich nur sehr langsam vollzogen. Jahrhunderte sind darüber hingegangen; dann aber hat der arabische Islam erreicht, was Phönizier und Römer vergebens erstrebt hatten: diese beiden großen Kolonialvölker haben immer hauptsächlich in den Städten des Küstengebietes gesessen und die dorthin zusammenströmenden Berbern zweifellos ihrem Kulturkreis einverleibt; aber trotz aller Kolonensetzung Roms ist das flache Land und namentlich das Hinterland stets berberisch geblieben. Die Phöniker und Römer sind dahingegangen, sagt Mommsen einmal, aber die Ber-

bern sind geblieben wie Palmen und Wüstensand. Mit dem Niedergang der römischen Macht wuchs die Wirkung der weitverzweigten berberischen Stammesorganisation, und die byzantinische Restauration unter Justinian fand ihre Grenze an dem Erstarken des berberischen Elementes. Die Exarchen haben dauernd mit Aufständen der Berbern zu tun und geboten wohl kaum außerhalb der immer weniger werdenden Städte, in denen noch achtungsgebietende Besatzungen lagen. So ist es von vornherein klar, daß es nicht die Byzantiner sind, die den Arabern die Besetzung Nordafrikas erschweren, sondern die Berbern, die in der Not mit ihren bisherigen Zwingherren und Gegnern gemeinsame Sache machen gegen den neuen Eindringling. Es hat den Arabern viel Mühe gemacht, den Berbern mit dem Schwerte klar zu machen, daß ihr wahres Interesse mit dem Islam und nicht gegen ihn sei. Als sie das einmal erkannt, gaben sie dem Anstoß der Araber nach, und unter arabischer Führung überschwemmten sie Südeuropa. In Afrika aber zog die werdende islamische Zivilisation ein, die hier allerdings dauernd ein berberisches Nationalkolorit bewahren sollte.

Die dauernde Besetzung Alexandrias forderte eine Rückendeckung durch Besetzung des angrenzenden Gebietes von Barka¹. Barka war Vorort der alten Pentapolis. Ihre reichen Städte zogen sofort die Konsequenz aus der Besetzung Ägyptens, als die Araber vor ihnen erschienen. Schon oben wurde erwähnt, daß die Araber unmittelbar nach der Besetzung Alexandrias durch 'Amr mit Barka ihren Frieden machten. Das geschah noch im Herbst 642 und in dem darauffolgenden Winter unter der Führung des 'Ukba b. Nāfi', von dem noch mehr zu reden sein wird. Die Pentapolis gehörte von da ab dauernd zum islamischen Reiche, wenn sie auch vorerst administrative Selbständigkeit behielt. An Barka grenzte die alte Africa Proconsularis, deren zwischen den beiden Syrten liegende östliche Hälfte die Araber als Tripolis deutlich von der nördlichen Hälfte mit der Hauptstadt Karthago unterscheiden, welches letzteres Gebiet sie Ifrikija, Afrika schlechthin nennen. An die Besetzung Barkas an-

¹ Die folgende Darstellung basiert auf einer quellenkritischen Nachprüfung der Arbeiten von Caudel und Wellhausen. Eine Motivierung meiner Abweichungen würde zu weit führen.

schließlich fanden durch das ganze Gebiet von Tripolis noch unter 'Amr verschiedene Razzien statt (642—3), die einzelne Detachements weit nach Süden in die Wüste führten. So ist kaum zu bezweifeln, daß 'Uk̄ba schon damals bis nach Fezzan (Zawila) und ein anderer Emir namens Busr in die Oase Ġufra (Waddān) vorstieß. Letzteres geschah, während 'Amr Tripolis belagerte, das er schließlich auch vorübergehend besetzte. Am Nafūsagebirge kehrte 'Amr um, da der Chalif einem weiteren Vordringen abgeneigt war. Trotz dieser Erfolge war von einer dauernden Festsetzung der Araber westlich von Barka zunächst keine Rede. 'Uk̄ba mag von Barka aus einzelne kleine Züge unternommen haben, die Hauptstreitkräfte Ägyptens waren aber auf Alexandria konzentriert, das vorübergehend noch einmal in die Hände der Byzantiner fiel.

Erst als Alexandria zurückerobert und 'Abdallāh b. Sa'd Statthalter von Ägypten geworden war, wurde unter seiner Leitung wohl schon Ende 647 ein neuer größerer Zug nach dem Westen unternommen. Dort befand sich die byzantinische Staatsautorität in völliger Auflösung. Der Patrikios Gregorius von Karthago hatte sich ein Jahr zuvor gegen Byzanz empört, wahrscheinlich weil er nach dem zweiten Fall Alexandrias vor energischen Schritten der Griechen glaubte sicher sein zu können. Immerhin scheint Karthago selbst ihm nicht angehangen zu haben, vielmehr stützte sich seine Herrschaft auf die Berbern, weshalb er seine Residenz im Binnenland in dem alten Sufetula, dem heutigen Sbeitla, aufschlug. Wie wenig Herr der Lage er gewesen sein muß, beweist der Umstand, daß er nicht etwa dem 'Abdallāh entgegenzog. Dieser plünderte mit einzelnen Detachements das Landgebiet von Tripolis, ohne die Stadt selbst einnehmen zu können; eine arabische Abteilung scheint damals sogar Ghadames aufgesucht zu haben. Als 'Abdallāh auf dem Platze des späteren Kairawān ankam, machte er Kehrt und zog gegen Sbeitla, wo er das Heer des Gregorius vernichtete. Das Schicksal des Patrikios selber ist unsicher; wahrscheinlich ist er gefallen. Die Schlacht wird auch nach einem nördlicher liegenden Orte 'A. ūba benannt. Aber auch diesmal kam es zu keiner Konsolidierung der arabischen Herrschaft. Ein Gegenschlag der noch unbezwungenen Städte war zu befürchten, weshalb es 'Abdallāh vorzog, sich gegen Zahlung einer

kolossalen Summe, angeblich 300 Talente, zum Abzug zu bequemen. Die ganze Expedition hat etwas über ein Jahr gedauert (647—8).

Dann brachten die Wirren, die der Ermordung des Chalifen 'Uṭman folgten, die Expansion vorerst zum Stillstand. Als dann aber Mu'āwija Herr geworden und sein treuer Kampfgenosse 'Amr wieder Herr in Ägypten war, erneuten sich auch die Expeditionen nach dem Westen, als deren Seele der Neffe 'Amrs, der schon erwähnte 'Ukba b. Nāfi' erscheint, der von dem Stützpunkt Barka aus operierte. Neben ihm werden eine Reihe von anderen genannt, die kleine Streifzüge gegen verschiedene Berberstämme und gegen Städte wie das alte Lepta unternahmen (660—663). Alle Details sind zweifelhaft; auch die Folgezeit ist äußerst dunkel. Wahrscheinlich wurde nach dem Tode 'Amrs Afrika als selbständige Provinz, wenigstens vorübergehend, dem Haupt der ägyptischen Partei Mu'āwijas im Kampfe gegen 'Uṭman, dem Mu'āwija b. Ḥudaiğ, übertragen, der direkt vom Chalifen mit einem größeren Heere gegen die vereinigten Byzantiner und Berbern geschickt wurde, die er schlug. Die Festung Ġalūla wurde von ihm erobert. Mu'āwijas Unternehmung stand im Zusammenhang mit einer Flottendiversion gegen Sizilien, von der noch die Rede sein wird. Dies Ereignis läßt sich ziemlich sicher in das Jahr 664 datieren.

Bald darauf scheint 'Ukba b. Nāfi' der Nachfolger des Ibn Ḥudaiğ geworden zu sein. Nach einer glänzenden Razzia durch die Oasen-kette am Nordrand der Sahara, wo er die arabische Herrschaft erneute, unternahm er im Jahre 670 einen Zug gegen das eigentliche Afrika, wo er das später so berühmte Kairawān als ein arabisches Feldlager und als strategischen Stützpunkt im Stile von Baṣra und Kūfa gründete. Bald, spätestens einige Jahre danach, wurde er abberufen.

Unter Ibn Ḥudaiğ und 'Ukba war Afrika zu einer von Ägypten unabhängigen Provinz erwachsen; jetzt wurde es wieder mit Ägypten vereint. Der neue Generalstatthalter Maslama b. Muḥallad entsandte seinen Freigelassenen Dīnār Abul-Muhāğir als Nachfolger 'Ukbas. 'Ukba wurde von ihm in Fesseln geworfen; offenbar war Maslama mit seiner Politik nicht einverstanden gewesen. Und zwar mit Recht; denn 'Ukba war der Typus des rücksichtslosen und toll-

kühnen arabischen Reiterführers; stolz wie er war, kannte er keine Kompromisse, und mit dem Schwert sollten die Araber siegen, nicht durch Diplomatie; unerbittlich bestrafte er die Renegaten. Es hatten nämlich manche Berbern den Islam angenommen, solange eine arabische Truppenmacht in der Nähe stand, um nach ihrem Abzug alsbald wieder abzufallen. Mit unpolitischem Hochmut behandelt 'Ukba die stolzen Berberführer, die sich ihm anschlossen. Seine vielberühmten Razzias waren Bravourstücke ohne dauernden Erfolg, aber sie waren nach dem Geschmack der arabischen Kreise, und da er später auf einer solchen Expedition weit im Westen den Tod fand, wurde sein Ruhm noch durch die Märtyrerkrone erhöht. So ist Siḍī 'Ukba heute in Nordafrika ein populärer Heiliger. Vor dem Urteil der Geschichte hat sein wenig bekannter Nachfolger Dīnār ein viel größeres Verdienst; denn er wandte sich zum erstenmal nachdrücklich gegen die Byzantiner und betrat zugleich als erster den Weg der Verständigung mit dem Berbernelement.

Er scheint die Berbern, vor allem ihren Führer Kusaila, nachdem er seine Überlegenheit bewiesen, auf gütlichem Wege gewonnen zu haben. Mit ihrer Hilfe zog er gegen die Romäer in Karthago. Zwar gelang ihm noch nicht die Einnahme der Stadt, dafür besetzte er aber andere benachbarte Gebietsteile. Dann unternahm er einen Vorstoß weit nach dem Westen bis nach Tlemcen, was ihm dank seiner Beziehungen zu den Berbern ohne Risiko möglich war.

Inzwischen war es 'Ukba gelungen, von dem Chalifen Jazīd abermals den Oberbefehl in Nordafrika zu erhalten (681/2). Er rächte sich an Dīnār, indem er ihn in Fesseln auf allen seinen Zügen mitführte. Er legte das muslimische Hauptlager wieder nach Kairawān, von wo es Dīnār weggelegt hatte, und er faßte die Berbern wieder mit echt arabischem Hochmut hochfahrend an — kurz er trat in allem in scharfe Opposition zu seinem Vorgänger. Der Erfolg beweist die Richtigkeit der Politik Dīnārs, der mächtige Kusaila hetzte die Berbern gegen 'Ukba auf und floh bei erster Gelegenheit aus seinem Lager. So zog er unter viel ungünstigeren Bedingungen als Dīnār nach dem Westen. Zwar kam er noch über Tlemcen hinaus nach Tanger, und wie es scheint, nach Überschreitung des Atlas sogar bis an den atlantischen Ozean, aber auf dem Rückzug wurde er und sein Gefangener

Dinār mit ihm von den aufständischen Berbern niedergemacht. Diese Überrumpelung wurde erst dadurch möglich, daß 'Ukba in Verkenntung der Sachlage den ganzen Westen für unterworfen hielt und deshalb sein Heer in lauter kleine Abteilungen aufgelöst hatte. Oder aber er vermochte die mit Beute beladenen Truppen nicht mehr zusammen zu halten. So erlitt er bei Tahūda, unweit Biskra, den Märtyrertod (683). Sein Tod war das Signal für eine allgemeine Erhebung der Berbern und ihre erneute Vereinigung mit den Byzantinern. Die Araber mußten Afrika aufgeben, Zuhair b. Kais, der Kommandant von Kairawān führte die Truppen zurück. Kusaila konnte mit seinen Scharen ungestraft durch ganz Afrika streifen. So war zur Zeit des Todes des Chalifen Jazīd ganz Afrika, außer Barqa, wieder verloren. Auch diese Tatsache bestätigte das oben über den viel zu berühmten 'Ukba gefällte Urteil.

Nicht wie man erwarten sollte erst nach Beendigung des Bürgerkrieges gegen den Gegenchalifen 'Abdallāh b. Zubair, sondern — wenn wir dem einstimmigen Urteil der Araber glauben dürfen — schon 688/9 versuchte 'Abdalmalik die islamische Autorität in Afrika wiederherzustellen. Aber auch diese neue von dem gleichen Zuhair kommandierte Expedition ging nicht gegen die Byzantiner, sondern gegen Kusaila, wie überhaupt in allen diesen Kriegen die byzantinischen Städte es meisterhaft verstanden, die Berbern als Bollwerk auszunutzen. In Kairawān wurden zunächst die unter berberische Herrschaft geratenen Muslime befreit und dann gegen den Mons Aurasius, den Stützpunkt Kusailas vorgerückt. Kusaila unterlag in einer blutigen Schlacht und fiel, während Zuhairs Truppen bis nach Sicca Veneria, dem heutigen Kef, und vielleicht noch weiter vordrangen. Damit war aber die Energie der Araber erschöpft. Auf dem Rückzug erreichte den Zuhair aus gleichen Gründen ein ähnliches Schicksal wie 'Ukba. Die Byzantiner hatten nämlich die Gelegenheit seiner Abwesenheit benutzt und waren über Barka hergefallen. Mit wenigen Getreuen wurde Zuhair von ihnen niedergemacht.

Kairawān aber blieb in den Händen der Araber, und von hier aus begann nun die Tätigkeit des eigentlichen Pazifikators Hassān b. an Nu'mān, von dem nicht genau feststeht, wann er die Ordnung der Verhältnisse in die Hand nahm. Als der erste syrische Emir auf afri-

kanischem Boden verstand er sich auf strenge Zucht, aber auch auf verschlagene Diplomatie. Er adoptierte in allen wesentlichen Punkten die Politik Dīnārs. Zunächst sah er wie dieser den eigentlichen Hauptfeind in den Byzantinern. Sobald es die ihm von dem Chalifen geschickten Hilfstruppen gestatteten, zog er gegen Karthago, die noch immer unbezwungene Hauptstadt des Exarchats, und eroberte es im Sommer 697. Daran anschließend schlug er die vereinigten Byzantiner und Berbern nordöstlich von Tunis bei Satfura, ohne verhindern zu können, daß sie sich bei Bizerta wieder konzentrierten. Im Herbst verloren die Araber allerdings wieder Karthago an den Patrikios Johannes, doch wurde dessen mächtige Flotte von einer noch größeren arabischen im Sommer 698 vertrieben, und damit war das Schicksal der Stadt besiegelt. Die Araber beherrschten immer mehr das Meer, und so sind es durchaus nicht nur die Landtruppen Ḥassāns, die das endgültige Schicksal Nordafrikas entschieden. In seiner Politik gegenüber den Berbern war er anfangs nicht glücklich. Eine heilige Seherin, die sogenannte Kāhina, hatte die berberischen Stämme zu einem einheitlichen Vorgehen begeistert, und war so die Erbin Kusailas geworden. In den Vorbergen des Mons Aurasius am Fließchen Nini, unweit Bagai, vernichtete sie das geschlossene Heer Ḥassāns, das bis nach Tripolis zurückgetrieben wurde. Auf die Dauer aber vermochte sich die Kāhina nicht zu halten, und die geschickte Diplomatie Ḥassāns scheint auch einzelne Stämme und Führer aus ihrem Kreise gewonnen zu haben. So wird sein endlicher Sieg über die Kāhina einige Jahre danach bei Gafes zugleich der Ausgangspunkt zu einer Verbrüderung mit den Berbern. Die chronologische Einordnung der Kämpfe gegen die Kāhina in die Unternehmungen gegen Karthago ist äußerst schwierig. Wenn man sie zwischen die beiden Eroberungen Karthagos setzt, wie es geschehen ist, so fällt der ganze chronologische Rahmen; deshalb ist es das Einfachste, Ḥassāns Niederlage erst nach dem dauernden Fall Karthagos anzusetzen und seinen Sieg auf etwa 703 zu datieren. Denn in letzter Linie hat doch nicht das Landheer, sondern die Flotte die Besetzung und Haltung der byzantinischen Küstenplätze ermöglicht. Der Friede mit den Berbern aber führte diese in das Lager der Araber und damit war auch das endgültige Schicksal der etwa widerstehenden byzantini-

schen Städte besiegelt. Nun zogen unter der Parole des Islam von den Arabern bestellte berberische Stammeshäupter gegen die noch selbständigen Stämme des Westens. Die Aussicht auf gemeinsames Beutemachen und den Erwerb von Landbesitz vereinte die bisherigen Feinde, die sich in ihrer ganzen Lebensweise doch nahe standen; der Moment steht bevor, wo Afrika zu eng wird für diese neue Völkerwelle, die der Sturm des Islam ins Fluten gebracht hatte. Die latinisierte und gräzisierte Bevölkerung der Städte scheint aber zum guten Teil ausgewandert zu sein, angeblich nach Spanien und Sizilien; denn in erstaunlich rascher Zeit war die lateinische Zivilisation aus Nordafrika verschwunden.

Die Araber haben Nordafrika erst erobert, als sie von der Politik des bloßen Beutemachens zu einer dauernden Besetzung übergingen. Der Anfang dieser Politik war Ukbas Gründung von Kairawän. Dadurch wurde aber zunächst nur der Ausgangspunkt der Razzien verändert. Erst Dīnār dachte ernstlich nicht nur an eine Plünderung des flachen Landes, sondern an eine Einnahme der befestigten Städte, wobei ihn seine Berberpolitik unterstützen sollte. Die Verwirklichung dieser Pläne wurde aber erst möglich, als nach Wiederherstellung der Reichseinheit durch 'Abdalmalik mehr Truppen für Afrika frei wurden und auch die Flotte zu kooperieren begann und als gleichzeitig ein geschickter Diplomat die Pläne Dīnārs gegenüber den Berbern in größerem Stile zur Ausführung brachte. Dieser Mann aber war Hassān b. an-Nu'mān.

Seine Politik wurde fortgesetzt von Mūsā b. Nuṣair, der in der Geschichte als der eigentliche Pazifikator Nordafrikas und als Eroberer Spaniens gilt. Die Überlieferung ist sachlich wie chronologisch schwankend, doch scheint Mūsā im Jahre 708 sein Amt angetreten zu haben. Die ersten Jahre seiner Statthalterschaft sind mit der Unterwerfung der westlichen Berbern ausgefüllt, die letzten sind der Eroberung Spaniens gewidmet, bei der ihm sein Freigelassener und Feldherr Tārik vorgearbeitet hatte. Die Eroberung Spaniens ist weniger dem Expansionsdrang der Araber zu danken, als der Tatsache, daß die zahlreichen frisch unterworfenen Berberstämme, welche die Aussicht auf Beute unter die Fahnen des Islam gelockt hatte, irgendwie beschäftigt werden mußten. Am Sitz des Chalifats

verfolgte man diese weitgreifenden Unternehmungen nicht ohne Bedenken.

Allerdings hatte man nicht lange Zeit, hindernd einzugreifen; denn die Ereignisse überstürzten sich, und das morsche Gotenreich fiel den Eroberern wie eine reife Frucht ziemlich mühelos in den Schoß. Der Anlaß selbst ist dunkel. Die Geschichte weiß von Thronstreitigkeiten, und daß der letzte Gotenkönig Roderich, der den Arabern erlag, ein Usurpator war, der offenbar nicht das ganze Land hinter sich hatte. Die Sage erzählt von einem Grafen Julian, dem christlichen Herrn des afrikanischen Ceuta, dessen Tochter von Roderich entehrt war, und der deshalb die Araber und Berbern zur Befriedigung seiner Rache nach Spanien geführt habe. Wenige Persönlichkeiten der frühislamischen Geschichte haben die Historiker so interessiert, wie dieser Julian, von dem man nicht einmal sicher weiß, welcher Nation er angehörte und welcher Staatshoheit er unterstand. Nach den überzeugenden Darlegungen Wellhausens und Coderas hieß er gar nicht Julian, sondern Urban; er war wahrscheinlich berberischer Abkunft und Vasall der Gotenkönige, und als solcher bekannte er sich zum orthodoxen Glauben; an seiner Historizität und seiner hervorragenden Betätigung bei der Eroberung Spaniens ist nicht zu zweifeln, alles andere ist aber Hypothese.

Offenbar veranlaßt durch die Thronstreitigkeiten im Gotenreich und wohl weniger in der Absicht zu erobern als zu plündern, setzte Tārik im Jahre 711 mit 7000 Berbern, die später auf 12 000 ergänzt wurden, nach Spanien über und landete in der Nähe des Felsens, der noch heute seinen Namen trägt. (Gibraltar = Ġabal Tārik.) Dieser ersten größeren Expedition scheint im Sommer 710 eine erfolgreiche Rekognoszierungsrazzia vorangegangen zu sein, deren Ausgang zu weiterem ermutigt hatte. Tārik scheint, als er seine Truppen beisammen hatte, das Küstengebiet von Gibraltar nach Westen unsicher gemacht zu haben und die Laguna de la Janda im Süden umgangen zu haben. Zwischen diesem See und der Stadt Medina Sidonia trat ihm im Tal des heutigen Salado (Wādi Bekka) König Roderich entgegen. Die Örtlichkeit wird von der ältesten spanischen Überlieferung auch nach dem Transduktinischen Vorgebirge (Kap Spartel) benannt, das in dieser Gegend zu suchen ist. Hier und nicht

etwa bei Vejer (oder Jerez) de la Frontera fand im Juli 711 die große Entscheidungsschlacht statt, in der das überlegene Gotenheer dank dem Verrat der politischen Gegner Roderichs von den Truppen Tāriks vernichtet wurde. Der König selbst fiel wohl in der Schlacht, jedenfalls war er von diesem Tage an verschollen.

Dieser große Erfolg leitete einen beispiellosen Siegeszug ein, der sich nur dadurch erklärt, daß die gotische Herrschaft bei der eingeborenen Bevölkerung schwer verhaßt war. Wirtschaftliche und religiöse Mißgriffe hatten hier ähnlich wie auf byzantinischem Boden die verschiedenen Bevölkerungselemente gegeneinandergehetzt und damit der Invasion geradezu vorgearbeitet. Besonders die Juden, gegen die von der fanatischen Orthodoxie ein skrupelloser Vernichtungskampf geführt wurde, begrüßten die Araber und Berbern als ihre Befreier. Nur die Städte, in denen die gotische Ritterschaft überwog, leisteten erheblicheren Widerstand. Tārik muß über die Lage des Landes sehr genau orientiert gewesen sein; die Quellen lassen ihn auch bei der Anlage des ganzen weiteren Feldzuges durch Julian (Urban) beraten sein. Der Erfolg gab jedenfalls dem verwegenen Plane recht, direkt nach Toledo, der Hauptstadt der Gotenkönige, vorzustoßen; wichtigere Städte des Südens, wie z. B. Sevilla wurden sich selbst überlassen, andere wie Archidona und Malaga von kleinen Detachements überwältigt; das Hauptheer zog über Ecija und Cordova nach Toledo. Energischen Widerstand fand Tārik nur vor Ecija, und hier entspann sich eine Schlacht, die als die hartnäckigste in dem ganzen Feldzuge bezeichnet wird. Cordova und Toledo fielen durch Verrat. Die Aristokratie und die hohe Geistlichkeit hatten gar nicht erst die Ankunft der Muslime abgewartet, sondern sich schon vorher in Sicherheit gebracht oder aber Anschluß an die Eroberer gesucht.

So war Tārik am Ende des Sommers 711 Herr von halb Spanien. Seine unerhörten Erfolge weckten die Eifersucht seines Patrons und Vorgesetzten Mūsā, der ruhig in Nordafrika geblieben war, weil es sich bei der Unternehmung Tāriks ja nicht um eine planvolle Eroberung Spaniens, sondern um eine der üblichen Sommerrazzias der islamischen Truppen handelte. Nun hatte aber Tārik die Gotenherrschaft vernichtet. Mūsā wollte aber selbst den Ruhm und die mate-

riellen Vorteile der Eroberung des reichen Spanien genießen, und so zog er im folgenden Frühjahr mit 18 000 Mann ebenfalls nach Spanien, wo er im Juni landete. Absichtlich die Wege Tāriks vermeidend, eroberte er zunächst die Städte, die sich noch hielten, so vor allem Medina Sidonia, Carmona und Sevilla. Sevilla war die geistige Zentrale Spaniens, die unter den Römern jahrhundertlang Sitz der Regierung gewesen war und auch unter den Goten ihren alten Glanz nicht verloren hatte. Seine Besetzung war erst nach einer mehrmonatigen Belagerung möglich. Überhaupt ersieht man aus dem Feldzuge Mūsās, daß Tāriks genialer Handstreich noch lange nicht allen Widerstand gebrochen hatte, sondern daß der schnellen Besetzung der Hauptstadt erst die eigentliche Eroberung des Landes unter Mühen und Opfern zu folgen hatte. Ohne die vorangegangenen Wirren und den durch sie verschuldeten Mangel an Disziplin und Zusammenhalt wäre die Eroberung Spaniens den Arabern wohl kaum gelungen. Auch so fand Mūsā selbst nach dem Fall Sevillas noch hartnäckigen Widerstand vor Merida, dessen uneinnehmbare Mauern jeder Minierarbeit widerstanden. Die Bewohner sahen aber schließlich ihren Vorteil darin, die Stadt friedlich zu übergeben (30. Juni 713). Auch Sevilla empörte sich noch einmal, wurde aber von Mūsās Sohn 'Abdalaziz endgültig unterworfen. Erst nach allen diesen Erfolgen betrat Mūsā Toledo, wo ihn Tārik erwartete.

Nun ließ Mūsā seinen Zorn an dem allzu erfolgreichen Untergebenen aus, aber bald danach erreichte ihn das gleiche Schicksal von seiten des Chalifen. 15 Monate nach seiner Landung, wenige Wochen nach seinem Einzuge in Toledo, erreichte ihn das Abberufungsschreiben Walids (713/14). Mit gewaltigen Schätzen zog der siegreiche Greis langsam auf dem Landwege nach Syrien. Arabische Papyri des British Museum haben allerlei Angaben über die Kosten der Verpflegung seines fürstlichen Trains während seines vorübergehenden Aufenthaltes in Ägypten erhalten. In Damaskus fiel er in Ungnade und ist dann nicht mehr hervorgetreten. Auch seine Söhne, von denen er 'Abdalaziz als Gouverneur in Spanien, die anderen in Afrika gelassen hatte, genossen nicht lange die Früchte der großen Taten ihres Vaters, da sie bald danach teils abgesetzt, teils ermordet wurden.

Der Gang der Ereignisse bei der Eroberung Spaniens ist hier unter vorwiegender Anlehnung an die arabischen Quellen erzählt, deren Bedeutung man gegenüber den gewiß wertvollen lateinischen Chronisten in letzter Zeit unbedingt unterschätzt hat. Nach letzteren ist nicht Tārik, sondern Mūsā der eigentliche Eroberer Spaniens; Tārik ist ihnen bloß Sieger in der Schlacht am Transduktinischen Vorgebirge und Mūsā vollendet seinen Siegeszug mit der Eroberung Toledo; von einem Gegensatz zwischen Mūsā und Tārik ist nicht die Rede — alles sehr pragmatisch und sehr konsequent, aber sehr unarabisch. Übereinstimmend berichten beide Quellengruppen, daß noch unter Mūsā oder auf seine Veranlassung hin auch Saragossa besetzt wurde. Die Pyrenäen hat Mūsā aber trotz entgegengesetzter Nachrichten sicher nicht mehr überschritten.

Das geschah erst einige Jahre später (717 oder 718) unter der Führung von Mūsās viertem Nachfolger, Hurr. Auch im Norden der Pyrenäen lud der Kampf Aller gegen Alle die Araber zum Eingreifen ein, und es mag in phantastischen Köpfen die bei der herrschenden geographischen Unkenntnis wohl mögliche Idee gespukt haben, von Frankreich aus auf dem Landwege Konstantinopel zu erreichen. War damals doch der Fall der stolzen Kaiserstadt das heiß ersehnte Ziel der auswärtigen Politik der Chalifen. Die Leiter der von Spanien ausgehenden Expeditionen hatten aber näherliegende Zwecke; sie lockte vor allem die Beute, die in den reichen Kloster- und Kirchenschätzen des Frankenlandes zu erwarten war. Der kühne Zug, der dann später zu der berühmten Niederlage von Tours oder Poitiers führte, wird von den Quellen direkt damit motiviert. Im südlichen Frankreich lagen die Hausmeier der Merowinger im Kampf mit den Herzögen von Aquitanien. Während im Norden sich unter heißen Kämpfen allmählich das künftige Frankenreich vorbereitete, war die Herrschaft der aquitanischen Herzöge von allen Seiten bedroht. Herzog Eudo von Aquitanien hatte den ersten Ansturm der Araber und Berbern auszuhalten, an Eudos eisenhartem Gegner Karl Martell ist er zerschellt.

Näheres ist über die Razzien Hurrs nicht bekannt. Sie wurden fortgesetzt von seinem Nachfolger Šamḥ, der 720 Narbonne eroberte, das bis 759 der Ausgangs- und Stützpunkt der spanischen Aggressive

blieb. Weitere Unternehmungen Samhs schlugen fehl. Er suchte 721 Toulouse zu erobern, indem er es mit Belagerungsmaschinen berannte. Aber Herzog Eudo entsetzte die bedrängte Stadt und gewann einen entscheidenden Sieg. Der Führer der Muslime fiel im Kampfe. Es war der erste große Erfolg eines germanischen Fürsten über die sieggewohnten Muslime. Es war nicht der letzte; denn die späteren Kriegszüge der Araber waren nicht mehr von Erfolg gekrönt; ja Eudo begann sogar die wachsenden Schwierigkeiten zwischen Arabern und Berbern auszunutzen. Noch einmal holte nach längerer Pause der spanische Emir 'Abdarrahmān zu einem großen Schlage aus. Im Jahre 732 zog er über die Pyrenäen. Zwischen Garonne und Dordogne schlug er den Herzog Eudo und verfolgte ihn bis in die Nähe von Tours, dessen Kirchenschätze ihn lockten. Hier trat ihm von Eudo um Hilfe angerufen Karl Martell entgegen und besiegte ihn in der mehrtägigen Schlacht von Tours oder Poitiers (732). Hier zeigte sich die ganze Überlegenheit des nordischen Temperaments über das der Südländer. Fest wie eine Wand, starr wie Eis standen nach dem Bericht des Chronisten die fränkischen Krieger. Da versagte die leichte Kavallerie des Chalifen. Aber nicht nur das Temperament, auch die im Nahekampf sich geltend machende physische Überlegenheit der Germanen bewirkte den Sieg. Als sie am Morgen nach einem heißen Schlachttag, in dem die Muslime ihren Führer verloren hatten, den Kampf fortsetzen wollten, waren die Araber geflohen. Das ganze Lager mit dem gesamten Train wurde eine Beute der Sieger.

Die Schlacht von Tours oder Poitiers ist oft als ein weltgeschichtliches Ereignis ersten Ranges hingestellt worden, weil nach ihr das Vordringen des Islam im westlichen Europa endgültig zum Stillstand kam. Wohl unternahmen die Araber noch gelegentliche Razzien, über die wir nur schlecht orientiert sind; so haben sie Arles und Narbonne vorübergehend besetzt, bis sie Karl Martell daraus vertrieb. Alle diese Unternehmungen sind aber nur zum Teil auf arabische Initiative zurückzuführen; die Araber treten uns hier als Bundesgenossen der Großen Südfrankreichs entgegen, die sich mit ihrer Hilfe des Vordringens Karl Martells erwehren wollten. Gewiß ermutigte der damals regierende Chalif Hišām im Zusammenhang mit seiner Restaurationspolitik auch eine kräftige Expansion; aber die Elastizi-

tät des Sarazenensturms war dahin, und schon im Jahre 759 verloren die Araber ihren letzten Stützpunkt nördlich der Pyrenäen, Narbonne, an Pippin. Durch die Schlacht von Tours oder Poitiers ist also scheinbar der Sarazenensturm gebrochen. Aber nur scheinbar; was man für Ursache und Wirkung halten könnte, war nur zeitliche Koinzidenz. Jede Bewegung hat ihre Grenzen, und die arabische Völkerwanderung hätte schon zu einer dauernden Besetzung Spaniens nicht mehr das nötige Menschenmaterial aufzuweisen gehabt, wenn sie nicht auf die Berbern übergegriffen hätte. Indem diese sich den Arabern anschlossen und ihnen Spanien eroberten, trugen sie wohl die Bewegung noch in ein neues Land, aber sie nahmen ihr zugleich die Einheitlichkeit und schufen zu den innerarabischen Gegensätzen einen neuen, den zwischen Arabern und Berbern. Die Auslösung dieses im ersten Siegesjubiläum noch latenten Gegensatzes ist ungefähr gleichzeitig mit der Schlacht von Tours oder Poitiers. Aber noch ein anderer Grund machte weitere Sarazenenzüge nach Frankreich unmöglich. In der Nordostecke Spaniens hatte sich ein Rest der Opposition gegen die islamische Invasion eine staatliche Selbständigkeit gerettet; von Jahr zu Jahr wuchs dieser kleine Staat, und bald schob er sich wie ein Keil zwischen die arabischen Fürsten und die Pyrenäen. Es war die zukunftsreiche Gründung des sagenumwobenen heiligen Pelagius.

Unter diesen Umständen kam die Ausbreitung der Muslime zu einem natürlichen Stillstand aus inneren Gründen, und man wird die Folgen der Schlacht von Tours oder Poitiers nicht übertreiben dürfen. Die Plünderung dieser Städte hätte doch keinesfalls zu einer dauernden Festsetzung der Sarazenen in Frankreich geführt. Da war die Niederlage der Sarazenen vor Konstantinopel doch von viel weittragenderer Bedeutung. Der Fall Konstantinopels hätte die Geschichte des ganzen Ostens total umgestaltet, wie es ja dann auch sieben Jahrhunderte später unter osmanischer Führung geschehen ist.

Die Schlacht von Tours oder Poitiers bezeichnet also wohl den weitesten Vorstoß der Sarazenen in das westliche Europa, sie ist aber nicht der Grund für den plötzlichen Stillstand, ja Rückgang der Bewegung. Der lag, wie gesagt, hauptsächlich in dem Gegensatz zwischen Arabern und Berbern. Dieser Gegensatz mußte für die Araber

deshalb so verhängnisvoll werden, weil gleichzeitig der schon im Osten geschilderte Bruderkwitz zwischen Kais und Kalb jetzt auch auf den Westen übergriff und so die geschlossene Einheit des bisher führenden Volkstums innerlich brach. Die Einzelheiten dieses Prozesses haben für die hier behandelte Geschichte der arabischen Ausbreitung wenig Wert. Es genügt eine kurze Darstellung der hauptsächlichsten Ereignisse, deren Kenntnis auch schon deshalb nötig ist, weil erst durch sie das Verständnis des anderen großen Vorstoßes der Sarazenen gegen Mitteleuropa (Sizilien, Sardinien und Süditalien) möglich wird.

Der ganze Westen des Chalifenreiches, das sogenannte Magrib, d. h. Nordafrika und Spanien stand seit Beendigung der Eroberung unter wechselnden Statthaltern, die ihren Sitz in Kairawān hatten. Die spanischen Unterpräfekten hatten aber häufig eine fast selbständige Stellung. Sie hatten anfangs in Sevilla residiert, hatten dann aber bald Cordova zum Sitz der Verwaltung erkoren, Cordova, das dann durch Jahrhunderte die glänzende Residenz des westlichen Chalifates werden sollte. Bis zu seiner Losreißung von dem östlichen Hauptreich, ja auch sogar noch Jahrhunderte danach, sind die Geschieke Spaniens durch die Berbern, die ja jetzt auf beiden Seiten der Straße von Gibraltar saßen, aufs Engste mit denen Nordafrikas verknüpft. So kam es, daß Spanien beim Ausbruch von Berbernunruhen in Nordafrika sofort in diese verhängnisvolle Bewegung mit hineingezogen wurde. Der Unterschied war nur der, daß die Berbern in Nordafrika die Unterworfenen waren, die aber durch Annahme des Islam Gleichstellung mit den Arabern zu erlangen gedacht hatten, während in Spanien Araber und Berbern gemeinsam ein fremdes Land erobert hatten, dessen Ländereien und Rente sie sich teilten. Die Araber begingen nun den großen Fehler, allzusehr die Herren herauszukehren, d. h. in Afrika gegen die stolzen, mit so viel Mühe bezwungenen Berbern hochfahrend und gewalttätig aufzutreten, in Spanien aber ihnen den schlechtesten Anteil an der Beute zuzuweisen. Hier kam es denn auch zu einer ersten allerdings partiellen Erhebung. Der Berber Munusa erklärte sich in Nordspanien für unabhängig und trat mit Herzog Eudo in freundschaftliche, ja verwandtschaftliche Beziehungen. Sein Ruf fand aber noch keinen Widerhall bei seinen Landsleuten, und er wurde mit leichter Mühe bezwungen (729 oder 730).

Ernstere Dinge bereiteten sich in Afrika vor. Es war die Zeit des Chalifen Hišām, unter dem die allmählich notwendig gewordene Veränderung des 'Umarschen Steuersystems in der Praxis allgemeiner und energischer durchgeführt wurde. Die damit Hand in Hand gehende Bürokratie und der sich gleichzeitig anbahnende asiatische Despotismus paßten aber nirgends so schlecht hin als in die Berge der nur durch Diplomatie und Aussicht auf Beute gebändigten Berbern. Wie bei den Orientalen im allgemeinen und besonders bei den Berbern jede nationale oder wirtschaftliche Opposition leicht eine religiöse Färbung annimmt, so geschah es auch in diesem Fall. Wir haben oben von den Hāriğiten gesprochen, die sich nach der Schlacht von Šiffīn von 'Alī getrennt hatten. Ihre Lehre war die von der absoluten Souveränität des Volkes, das ungerechte Chalifen oder Imāme jederzeit abzusetzen berechtigt ist. Wir haben schon oben angedeutet, daß die Umaijadien viel mit ihnen zu schaffen hatten. Das Bekenntnis zum Hāriğitentum war eben eine der wichtigsten Formen, in denen die Opposition gerade der altarabischen Kreise gegen den wachsenden Despotismus und die Bürokratie zum Ausdruck kam, ebenso wie bei den Persern diese Opposition die Gestalt der Ši'a annahm. In Nordafrika gewannen mit der wachsenden Spannung zwischen umaijadi-schen Truppen und der berberischen Bevölkerung hāriğitische Ideen unter letzterer eine ungeahnte Verbreitung. Da nun die Araber durch die Stammesgegensätze ihre Schlagfertigkeit verloren hatten, so konnten die Berbern es unter dem Chalifen Hišām wagen, offen loszubrechen. Nach lokalen, schnell unterdrückten Erhebungen begann ein ernster Aufstand im äußersten Westen. Das ganze Gebiet des heutigen Marokko hatte binnen kurzem die Herrschaft der Araber abgeschüttelt (741). Hišām schickte nun ein großes Heer, zusammengesetzt aus den besten syrischen Truppen, nach Afrika, und dieses sollte mit den dortigen Garnisonen zusammen operieren. Aber die Gegensätze unter den Arabern wogen ihre bessere Ausrüstung auf, und so gewannen die Berbern am Flusse Sebu, oder wie die beste lateinische Quelle sagt, *super fluvium Nauam*, einen gewaltigen Sieg (741), der die Vorherrschaft der Araber in Frage stellte. Zahlreiche Flüchtlinge gingen später nach Spanien hinüber und brachten in die dortigen schon sowieso schwierigen und vielgestaltigen Verhältnisse

neue Verwirrung. Aber noch einmal gelang es hier wie dort für kurze Zeit, die Autorität von Damaskus wiederherzustellen. Hanzala b. Šafwān, der neue Statthalter, wußte nach altbewährtem Rezept eine gemeinsame Aktion der Berbern zu verhindern und siegte dann unfern Kairawān bei Ašnām über das Hauptheer der Berbern (742). Sein Stellvertreter Abul-Ḥaṭṭar schuf dann Ordnung in Spanien. Der Berberaufstand war also gebrochen, aber trotzdem haben die Berbern und nicht die Araber die künftigen Schicksale dieser Länder bestimmt. Wenn auch die Mehrzahl zur islamischen Orthodoxie zurückkehrte, so haben sich doch bis auf den heutigen Tag unter dem Namen der Ibāditen hārīgītische Reste in Nordafrika erhalten.

Die Ruhe dauerte keine drei Jahre. Schon 745 begannen, wie im ganzen Reich auch in Spanien und Nordafrika die Unruhen, die den Sturz der Dynastie einleiteten. Spanien ging aus diesen Wirren als ein selbständiger Staat hervor, dem eine große Blüte bevorstand. Auch in Nordafrika bildete sich nach und nach eine Reihe selbständiger Staaten. Nachdem die Chalifenresidenz aus Vorder- nach Mittelasien verlegt worden war, war es wohl selbstverständlich, daß die von einer kräftigen Bevölkerung bewohnten Mittelmeerländer eine staatliche Sonderexistenz begannen. Nach dem Sturz der Umajjaden haben die von der sarazenischen Expansion überschwemmten Länder östlich von Barka nur noch gelegentlich und dann nominell mit dem Ostreich zusammengehungen. Der erste Usurpator wahrte wenigstens noch den Schein einer Abhängigkeit. Im Jahre 745 erklärte sich in Tunis ‘Abdarrahmān b. Ḥabīb vom Stamme der Fīhr für unabhängig von dem Statthalter Hanzala, der seit dem Aufstand von Kairawān aus die Geschicke des Mağrib leitete. Einem auf afrikanischem Boden seit langem bewährten Geschlecht angehörend, konnte ‘Abdarrahmān bei der allgemeinen Unzufriedenheit auf Zulauf rechnen. Durch eine brutale List zwang er Hanzala ohne Schwertstreich, Afrika zu verlassen. Der letzte Umajjade Marwān hat dann später ‘Abdarrahmāns Defactoautorität legalisiert. ‘Abdarrahmān zahlte dafür einen kleinen Tribut und nannte den Namen des Chalifen im Kanzelgebet, war aber im übrigen sein eigener Herr. Seine Stellung wurde durch den Dynastienwechsel im Osten nicht beeinflußt. Als man dann nach Konsolidierung der ‘Abbāsidenherrschaft von Bagdad

aus energischer gegen ihn vorgehen wollte, kündigte er den 'Abbāsiden den Gehorsam und nahm flüchtige Umaijadien ehrenvoll in Kairawān auf (754/5). Diese umaijadischen Prinzen brachten aber Unfrieden in die Familie 'Abdarrahmāns, in dem er selbst und zwei der Prinzen den Tod fanden. Ein dritter Prinz, 'Abdarrahmān b. Mu'āwija, schlug sich nach Spanien durch und wurde der Begründer des westlichen Chalifats. In Afrika führte die Ermordung des Ibn Habīb zu einer allgemeinen Desorganisation und einer Auslösung aller dezentralistischen Neigungen. Im äußersten Westen entstanden selbständige Berberdynastien, so die Banū Midrār in Siġilmāsa (757) und Banū Rustam in Tahert (761), letztere unter hāriġitischer Fahne; im näheren Westen schlugen sich die Araber und die ebenfalls in Parteien zerfallenden Berbern um den Besitz von Kairawān herum, das erst 761 wieder die Autorität der 'Abbāsiden für kurze Zeit anerkannte; bis nach Algerien hinein wurde unter Störungen und Unterbrechungen noch einmal die Provinz Afrika wiederhergestellt, der ganze ferne Westen blieb dauernd verloren.

Hier im fernen Westen kam es dann bald zu einer dritten Staatsgründung. Ein 'Alide, namens Jdrīs, der vor den 'Abbāsiden geflohen war, schuf sich in Marokko im Jahre 788 ein selbständiges Reich, das sich schnell nach Osten bis über das heutige Tlemcen hinaus ausdehnte. Auch hier verstand es wieder ein geschickter Führer, durch ein religiöses Schlagwort die Berbern zu einen. Das Reich der Jdrīsiden war die erste šī'itische Staatsgründung des Westens.

Aber auch der Rest der einst so ausgedehnten Statthalterschaft des Maġrib sollte sich im letzten Jahrzehnt des achten Jahrhunderts selbständig machen. Die ständigen Streitigkeiten zwischen den arabischen Führern und Stämmen waren auf die Dauer nicht mehr durch bagdadische Statthalter zu bändigen. Der in Afrika aufgewachsene Unterstatthalter des Mzab (im Hinterland von Algerien), Ibrāhīm b. Aġlab, dessen Vater die Wiedereroberung des Mzab zu danken gewesen war, war dagegen der richtige Mann, die staatliche Autorität wiederherzustellen (800). Als es ihm gelungen war, verlangte er aber vom Chalifen die erbliche Belehnung gegen Zahlung eines Tributes und gegen die in diesen Fällen übliche Nennung des Chalifen beim Kanzelgebet und auf den Münzen. Das bedeutete aber tatsächlich

vollkommene Unabhängigkeit. So entsteht die Dynastie der Aglabiden von Kairawān, die Afrika eine Reihe geschickter, zum Teil aber auch nichtswürdiger Herrscher geschenkt hat. Durch ihre im Verhältnis zur Kleinheit ihres Reiches bedeutende Flottenmacht wurden sie die Träger der islamischen Expansion nach dem mittleren Europa. Unter ihnen wurde Sizilien erobert.

Ehe wir aber auf dies Ereignis übergehen, müssen wir noch die weiteren Schicksale Nordafrikas skizzieren, soweit sie mit der Geschichte des Islam in Südeuropa zusammenhängen. Trotz ihrer glänzenden Leistungen stand die Autorität der Aglabiden auf schwachen Füßen. Die Ablenkung der stets zur Unbotmäßigkeit geneigten Generäle und Truppen nach Sizilien schuf ihnen wohl für geraume Zeit Luft; nach 100 jährigem Bestehen ist ihr Reich dann aber nicht etwa einem äußeren Feind erlegen, sondern durch die politische Disziplinlosigkeit der Berberstämme und blutige Streitigkeiten innerhalb der Dynastie selbst zugrunde gerichtet worden.

Diese Verhältnisse wußte sich die šī'itische Opposition zunutze zu machen, die gerade damals nach manchen Mißerfolgen in Asien auf Afrika übergriff, wo die Propaganda der Idrisiden den Boden vorbereitet hatte. Der Führer der Bewegung hieß 'Ubaidallāh, dessen 'alidische Abstammung durchaus nicht über alle Zweifel erhaben ist; das Geschlecht nannte sich aber nach der Prophetentochter Fātima die Fātimiden. Als 'Ubaidallāh im Jahre 909 durch die Gunst der Verhältnisse und eine geschickte Werbetätigkeit Herr der Situation geworden war, nahm er den Beinamen Mahdī, d. h. der Rechtgeleitete an, ein Titel, in dem die alten Ansprüche der 'Aliden auf das Chalifat zum Ausdruck kamen. Mahdī gründete eine neue Hauptstadt Mahdīja und schuf die Grundlagen eines Staates, der für Jahrhunderte im östlichen Mittelmeer die Vorherrschaft hatte. Dazu gehörte natürlich der Besitz Ägyptens, dessen Erwerb aber erst dem dritten Nachfolger Mahdīs, Mu'izz gelang (969). Er ist der Gründer von Kairo. Das Schwergewicht des Fātimidenreiches verlegte sich nun naturgemäß nach Osten, wo auch Syrien erobert wurde. Afrika erlangte unter dem von den Fātimiden eingesetzten Statthalter Jūsuf Bulukkin, einem Berber von den Šanhāğa, bald wieder staatliche Selbständigkeit; Jūsuf gründete die Dynastie der Ziriden (972 bis

1148), neben denen im Westen, und zwar in Algerien sich von 1007 bis 1152 die Hammädiden behaupteten. Das Reich der Idrisiden in Marokko hatte sich inzwischen in eine Reihe von Duodezstaaten aufgelöst. Die Herrscher des Ostens aber blieben die Fätimiden, unter denen Ägypten seine glänzendsten Zeiten, aber auch seinen schlimmsten Niedergang erlebte. Der Erbe des Fätimidenreiches wurde im Jahre 1171 Saladin.

Wir mußten die Geschichte Nordafrikas vorgreifenderweise bis in den Beginn der Kreuzzugszeit skizzieren, um den zweiten großen Vorstoß der Sarazenen gegen Sizilien und Süditalien als ein zusammenhängendes Ganze erfassen zu können. Vom Standpunkt der einzelnen Länder Episoden, stellen sich diese ständigen Übergriffe der Muslime auf Mitteleuropa im Lichte weltgeschichtlicher Kontinuität als eine geschlossene Einheit, als eine zusammenhängende Bewegung dar, die naturgemäß mit der Besetzung Siziliens und weiter Teile des Festlandes abschließt. Nach Analogie der Geschichte Spaniens folgt dann der actio des Islam die reactio der christlichen Welt. Allmählich wie sie gekommen, werden die Muslime wieder verdrängt. Hier soll nur von der actio die Rede sein, und wenn diese in Sizilien und Italien aus zufälligen Gründen erst sehr viel später erfolgt als in Spanien oder in Kleinasien, so gehört ihre Darstellung doch in den Rahmen einer allgemeinen Geschichte der Ausbreitung der Araber; denn die Eroberung Siziliens hängt tatsächlich aufs Engste mit der Besetzung Nordafrikas zusammen und konnte erst erfolgen, nachdem sich dort die Verhältnisse etwas geklärt hatten. Es ist die gleiche Bewegung, die die Sarazenen auch über die Straße von Gibraltar geführt hat. Der spätere Vorstoß der islamischen Welt gegen das östliche Europa und die Besetzung Konstantinopels durch die Türken hängen mit der ursprünglichen Bewegung, die wir hier darstellen, in keiner Weise mehr zusammen; die im folgenden erzählten Ereignisse sind aber die letzten Ausläufer der arabischen Völkerwanderung.

Man braucht nur einen Blick auf die Karte zu werfen, so sagt Michele Amari in seinem klassischen Werke über die Muslime in Sizilien, um zu begreifen, daß Sizilien durch Besetzung des eigentlichen Afrika in ständige Kriege mit den Sarazenen verwickelt werden mußte. Und trotzdem läßt der gleiche große Historiker die erste

Flottenunternehmung gegen Sizilien nicht von Afrika, sondern von Syrien ausgehen, und schon zu einer Zeit erfolgt sein, als der spätere Chalif Mu'āwija noch Statthalter von Syrien war. Die sich stark widersprechenden Nachrichten über dieses Ereignis dürften wohl in d e r Weise die einfachste Lösung finden, daß man das erste Erscheinen einer arabischen Flotte in Sizilien unter das Chalifat Mu'āwijas setzt und mit der Expedition seines afrikanischen Statthalters Mu'āwija b. Ḥudaiğ gegen die Byzantiner (664) in Zusammenhang bringt. An diesen Ibn Ḥudaiğ knüpft die arabische Überlieferung an. Wahrscheinlich hat er selbst Sizilien nie gesehen, sondern die Razzia wurde nur in seinem Auftrag durch seinen Vertreter 'Abdallāh b. Kais geleitet. Ganz sicher ist aber diese Flottenexpedition nicht von Syrien, sondern von der Pentapolis (Barka) ausgegangen; die syrische Flotte hatte näherliegende Beutegelegenheit; von der Pentapolis aber wissen wir aus den Papyri, daß sie im 7. Jahrhundert ein wichtiger Flottenstützpunkt war, von dem die im Westen operierende Flotte den aus Ägypten kommenden Nachschub erhielt. Bei diesem Anlaß muß nochmals darauf hingewiesen werden, daß von besonderen Gelegenheiten abgesehen der ständige Krieg der Araber gegen die Byzantiner in einzelnen Sommerfeldzügen bestand, die den Namen *κοῦρσοι* führten und zu Wasser oder zu Land stattfanden. Aus dieser alten Institution entwickelte sich dann im Laufe der Zeit mit dem Zerfall des großen Reiches in kleine Staaten das Seeräuberunwesen, jene schreckliche Plage des westlichen Mittelmeeres, und auch der Name Korsaren hängt etymologisch mit *κοῦρσοι* zusammen. Ein solcher *κοῦρσοι* war auch die Diversion der Flotte des Ibn Ḥudaiğ gegen Sizilien. Die Beute bestand in kriegsgefangenen Frauen und Kirchenschätzen — Götzenbildern, wie die arabischen Chronisten sagen, die Mu'āwija möglichst schnell bei den götzenfreundlichen Indern zu Geld zu machen suchte.

Stand schon diese erste Unternehmung gegen Sizilien im Zusammenhang mit der Besetzung Nordafrikas, so dürfen wir auch die gelegentlichen Razzien der nächsten Jahrzehnte nicht von der immer stärkeren Heranziehung der Flotte auf dem westlichen Kriegsschauplatz trennen. So kann es nicht Wunder nehmen, daß in der Zeit der großen Pazifikatoren der Berbern, d. h. unter Hassān und Mūsā auch

Sizilien häufiger heimgesucht wurde. Damals wurde auch die kleine Insel Pantellaria, der Brückenpfeiler zwischen Afrika und Sizilien, von den Arabern besetzt und Sardinien geplündert. Es hat keinen Zweck, alle diese zahlreichen Korsarenfahrten gegen die Inseln des Mittelmeeres im einzelnen zu besprechen. Sie waren der Schrecken der Küstenbewohner, aber es wurde wenig genug dabei erreicht. Jedenfalls muß Sizilien gut verteidigt gewesen sein. Wenn auch einmal selbst das feste Syrakus nur durch Tributzahlung den Abzug des 'Abdarrahmān b. Habib erkaufen konnte (740), und dieser auch, nachdem er die Herrschaft in Nordafrika an sich gerissen, Sizilien ebenfalls zu gewinnen suchte, so waren das doch alles nur Episoden, die den Gang der Geschichte nicht beeinflußt haben. Während der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts war Sizilien sogar so gut wie ganz verschont von seinen afrikanischen Quälgeistern, da, wie wir sahen, in Nordafrika fast anarchische Zustände herrschten.

Erst nachdem dort wieder durch die Aglabiden eine stärkere Staatsgewalt hergestellt war, begannen auch sofort die Unternehmungen gegen Sizilien von neuem. An diesen Korsarenfahrten beteiligten sich aber nicht nur die Aglabiden, sondern auch die Idrisiden und sogar die Spanier, jeder in der Regel auf eigene Faust, doch wirkten sie auch gelegentlich zusammen. Hatte man glücklich mit den Aglabiden einen Vertrag geschlossen und glaubte man für einige Zeit Ruhe zu haben, so erschienen plötzlich Schiffe der Idrisiden. Ein großer Teil dieser Unternehmungen gehört in einen anderen Zusammenhang. Es sind Episoden in dem langen Kampf zwischen den Franken und den spanischen Umajjaden, doch ist bei manchen dieser plötzlichen Überfälle gar nicht mehr festzustellen, welchem Staate nun gerade diese Sarazenen angehörten. Bekannt ist besonders eine Unternehmung des Jahres 813, weil sie weit nach dem Norden vorstieß und sogar Nizza und Civita Vecchia berührte. Im gleichen Jahre oder bald danach empfing auch Reggio den ersten sarazenischen Besuch. Besonders umstritten war Korsika, Sardinien konnte sich besser verteidigen; auch die kleineren Inseln, wie die Ponzainseln und selbst Ischia (8.—12. Aug. 812) wurden gelegentlich heimgesucht — kurz es begann eine Neubelebung des sarazenischen Vorstoßes. Noch immer fehlte es aber an großen Erfolgen, da verschiedene sarazenische

Flotten Stürmen zum Opfer fielen und andererseits nicht nur die Byzantiner, sondern auch Karl der Große energische Schritte zur Sicherung ihrer Länder gegen die Sarazenennot unternahmen. Im allgemeinen beschränkte man sich auf die Defensive; daß man Gleiches mit Gleichem vergalt und auch einmal einen Piratenzug nach Nordafrika unternahm, das ist nur einmal vorgekommen, als unter dem Grafen Bonifatius von Tusciem die afrikanische Küste zwischen Utika und Karthago von einer kleinen fränkischen Flotte in Schrecken gesetzt wurde.

Ein wirklich ernster und folgenschwerer Vorstoß der Sarazenen gegen europäisches Land erfolgte erst im Jahre 827. Nicht aus eigener Initiative, sondern zu Hilfe gerufen von einem christlichen Empörer haben die Aġlabiden die reiche Insel Sizilien erobert. Damit war der Vorposten des Islam in die nächste Nähe Italiens geschoben, und es ergab sich von selbst, daß die Sarazenen ein wichtiger Faktor wurden in dem bunten Staatengewirr des mittleren und südlichen Italiens.

Der Anlaß war ein Militäraufstand, wie sie in Sizilien, diesem „Sibirien“ des byzantinischen Reiches, an der Tagesordnung waren. Die näheren Umstände sind dunkel, doch nimmt man wohl mit Recht mit Amari an, daß der Führer der Meuterer, Euphemius, vor dem byzantinischen Statthalter Photeinos flüchten mußte. Er begab sich nach Afrika zu Zijādatallāh I., dem dritten Fürsten aus dem Geschlecht der Aġlabiden, bat ihn um Hilfe und versprach ihm, sich nach der Eroberung der Insel als sein Vasall zu betrachten. Zijādatallāh beriet sich mit seinem allmächtigen Minister, dem 70jährigen Kādī Asad b. al-Furāt, der als Haupt der Geistlichkeit der Leiter der auf der Orthodoxie fußenden inneren Politik der Aġlabiden war, zugleich aber auch ein Feldherr von Rang genannt werden muß. Die Gelegenheit war günstig, da durfte man nicht zögern, den Glaubenskrieg nach der schon lange erstrebten Insel zu tragen. Außerdem gab es gar keine bessere Gelegenheit, die stets unbotmäßigen Araber und Berbern zu beschäftigen. So wurde das Unternehmen beschlossen und alsbald begonnen.

Der greise Kādī übernahm selbst die Führung des Heeres, das 11 000 Mann stark bei Mazara landete, den Photeinos schlug und bis

vor das feste Syrakus vorrückte. Hier aber erfolgte ein Rückschlag. Die Stadt war uneinnehmbar, eine Epidemie brach unter den Belagerern aus, der auch Asad erlag, Euphemius wurde ermordet, die Byzantiner sandten frische Truppen, Zijādātallāh aber war wegen Unruhen in Afrika außerstande, Nachschub zu senden. So mußten sich die Afrikaner auf Mazara und Mineo zurückziehen, und schon schien es, als ob auch dieser energische Versuch, die Insel zu erobern, scheitern würde. Da wurden die eingeschlossenen Afrikaner durch spanische Glaubensgenossen entsetzt (829), und nun wandte sich das Blatt. Mit frischen Truppen aus Afrika wurde Anfang September 831 Palermo erobert. Schon damals knüpften die Muslime Beziehungen zu den Festlandstaaten an, über die später zu berichten sein wird. Schritt für Schritt wurden die Byzantiner zurückgedrängt. Immerhin dauerte es noch über zehn Jahre, bis ihnen unter Führung des aġlabidischen Prinzen Abul-Aġlab Ibrāhīm auch die Einnahme von Messina gelang (wahrscheinlich 843). Byzanz konnte den Sizilianern nicht mehr helfen, da es im Osten alle seine Streitkräfte brauchte. Noch aber hielt es sich an einigen wenigen Punkten. Das scheinbar uneinnehmbar auf hohem Bergkegel liegende Castrogiovanni, das noch bis heute einen merkwürdig mittelalterlich-finsteren Charakter bewahrt hat, fiel nach langer Gegenwehr erst 859 in die Hände des 'Abbās b. Fadl, der Ibrāhīms Nachfolger geworden war. Weiter aber reichte die Energie der disziplinenlosen afrikanischen Soldateska nicht, und noch ehe die Insel völlig erobert war, lagen sich Araber und Berbern in den Haaren, und der sarazenische Vorstoß schien aus dem gleichen Grunde wie in Südfrankreich zum Stehen zu kommen. Aber der letzte energische Fürst aus dem Hause der Aġlabiden Ibrāhīm II. wurde der Schwierigkeiten wieder Herr, und unter ihm gelang am 21. Mai 878 die Eroberung und Zerstörung von Syrakus. Später kam er dann selbst nach Sizilien und wütete mit brutaler Grausamkeit gegen die einzigen noch unabhängigen Christengemeinden im Ätnagebiet und zerstörte Taormina (902). Damit war die Eroberung Siziliens vollendet. Erst 1061 begann die Reconquista durch die Normannen.

Ibrāhīm II. fand seinen Tod noch im gleichen Jahre vor Cosenza, nachdem er den heiligen Krieg über die Meerenge nach Calabrien getragen hatte. Er war nicht der erste Sarazene auf italienischem Bo-

den; denn schon unmittelbar nach der Eroberung Palermos hatten die aglabidischen Generäle in den Bruderstreit der sich gegenseitig aufreibenden langobardischen Staaten Süditaliens eingegriffen und waren bald zum Schrecken des südlichen und mittleren Italiens geworden. Jeder, der die unvergleichlichen Küstengebiete zwischen Neapel und Salerno bereist hat, kennt die zahllosen „Sarazentürme“, Ruinen von Küstenwarttürmen, von denen das Herannahen sizilianischer oder afrikanischer Flotten sofort weitergemeldet werden sollte. Noch heute in den Zeiten einer friedlichen, geldbringenden Fremdeninvasion lebt im Volke dieser glücklichen Gebiete die Erinnerung an jene ganz anders geartete Invasion, an die jahrhundertlang alle gesunde Entwicklung hemmende Sarazenennot. Sie bildet das letzte Kapitel der Ausbreitung des Islam in Mitteleuropa. Bei ihrer Darstellung fußen wir zumeist auf abendländischen Quellen, da die in Süditalien entstehenden arabisch-berberischen Raubstaaten nie die Konsolidierung erreichten, die die Voraussetzung einer höheren Zivilisation und literarischer Niederschläge bildet¹).

Auch nach Italien kamen die Sarazenen nicht ungerufen. Seit langem trachtete das Herzogtum von Benevent danach, das freie Neapel sich anzugliedern; Neapel wurde verschiedentlich belagert und mußte sich zu Tributzahlungen verpflichten, die es dann alsbald wieder aussetzte, wenn sich ihm irgendeine Hilfe bot. Nachdem die Neapolitaner vergeblich Ludwig den Frommen um Intervention gebeten hatten und auch in ihrer Nachbarschaft keine ausreichend starken Bundesgenossen finden konnten, wandte sich ihr Herzog Andreas an die Sarazenen in Sizilien. Diese ergriffen freudig die Gelegenheit, sich in Italien einzumischen und entsetzten im Jahre 837 das von dem Herzog Sikard von Benevent belagerte Neapel. Empört zog Sikard ab, das Bündnis Neapels aber bestand zum Nutzen beider Kontrahenten für lange Jahre. Das Herzogtum Benevent war für beide ein natürlicher Feind, und so konnte es den Neapolitanern nur angenehm sein, wenn bald danach Truppen Sikards bei Brindisi von Sarazenen geschlagen und die Stadt selber verbrannt wurde. Ja, die große Seestadt revanchierte sich sogar für die Hilfe im Jahre 837, indem sie den Sarazenen Messina erobern half (842).

¹ Die folgende Darstellung fußt auf den Ergebnissen von Lokys und Amari.

Nach dem Tode Sikards zerfiel das Herzogtum Benevent in zwei Reiche; in Benevent residierte Radelchis, in Salerno Sikonolf, die sich ständig bekämpften. Den Sarazenen war diese Selbsterfleischung der einzigen Großmacht Süditaliens natürlich höchst willkommen. Im Jahre 839 war Sikard gestorben; alsbald waren die Sizilianer wieder in Calabrien. Auch nach Apulien drangen sie vor, doch mißglückte zunächst noch die Eroberung von Bari, während Tarent fiel und auch durch die von den Byzantinern zu Hilfe gerufenen Venetianer nicht entsetzt werden konnte (840). Die siegreichen Muslime drangen sogar weit hinauf in die Adria, verbrannten Ossero auf der Insel Cherso und Ancona und erschienen selbst vorübergehend in der Nachbarschaft Venedigs, dessen Handelsschiffe sie abfingen. Auch im Jahre 842 erlitten die Venetianer eine neue Niederlage. Schon vorher aber war Bari gefallen (wahrscheinlich 841), das jetzt für drei Jahrzehnte der Hauptstützpunkt der Sarazenen wurde. Radelchis hatte nämlich von Sikonolf bedrängt seinerseits die Herren von Sizilien zu Hilfe gerufen, und sie hatten ihre Aktion damit begonnen, ihrem Bundesgenossen Bari abzunehmen. Radelchis mußte in seiner Not gute Miene zum bösen Spiel machen und sich mit diesen seltsamen und ungebärdigen Bundesgenossen abfinden. Unter dem Berber Hālfūn stießen die Sarazenen von Bari aus gegen Sikonolf vor, doch wurden sie nach einer blutigen Niederlage auf Bari zurückgeworfen, das sie inzwischen durch Befestigungsbauten in eine starke Festung verwandelt hatten. Da die Muslime ständig Nachschub erhielten, nützte Sikonolf dieser eine Sieg nicht viel; aber auch Radelchis wurde, namentlich nachdem er 842 wohl oder übel die ungläubigen Bundesgenossen unter der Führung Masars in seine Hauptstadt Benevent aufgenommen hatte, zum Spielball der Sarazenen, die mit Willkür und Grausamkeit im ganzen Lande hausten — eine schreckliche Geißel für Freund wie Feind.

Trotz aller Leiden war unter diesen Umständen Radelchis seinem Gegner überlegen. Da er sich nicht anders helfen konnte, suchte nun auch Sikonolf sarazenische Bundesgenossen. Er soll sich an die Spanier gewandt haben, deren zahlreiche Raubzüge nach der Provence, Norditalien, ja nach der Schweiz nicht in den Rahmen dieser Arbeit gehören. Es ist aber wohl wahrscheinlicher, daß er seine Hilfs-

truppen nicht direkt aus der iberischen Halbinsel bezog, sondern aus Kreta, wo seit 826 ein islamischer Raubstaat bestand, den meuternde und deshalb des Landes verwiesene spanische Sarazenen dort begründet hatten. So kämpften 843 in Italien Sarazenen gegen Sarazenen. Mit diesen neuen Truppen, die leichter zu lenken waren, da sie sich nicht auf einen benachbarten Großstaat stützen konnten, gelang es dem Feldherrngeschick Sikonolfs, seinen Gegner zu schlagen und in Benevent einzuschließen. Er konnte die Stadt jedoch wegen Schwierigkeiten im eigenen Lager nicht nehmen, und so blieb alles beim Alten. Masar mit seinen Sarazenen durchzog plündernd das ganze Land und unternahm Streifzüge bis weit in den Norden.

Diese von Bari und Benevent ausgehenden Vorstöße der Sarazenen waren aber nicht die einzigen, mit denen sie das unglückliche Land heimsuchten. Auch von der Seeseite hatten die großen Hafenstädte der Westküste ständig unangenehme Überraschungen zu befürchten; denn im Jahre 845 hatten sich die Sizilianer Ponza und Ischia als Stützpunkt erkoren, zu denen sie dann bald das Kap Miseno hinzugewannen. Die Städte Neapel, Gaeta, Amalfi und Sorrent schlossen sich zwecks Abwehr zu einem Bündnis zusammen, da der Herzog von Salerno außerstande war, ihnen zu helfen. Im folgenden Jahre holten die Muslime zu einem großen Schlage aus. Schon lange mochte sie das ewige Rom mit seinen riesigen Kirchenschätzen locken. Am 23. August 846 erschien eine Flotte von 73 Schiffen, angeblich von 1100 Muslimen bemannt vor Ostia, in der Frühe des 26. August standen die Sarazenen vor den Mauern Roms, sie plünderten die Stadtteile außerhalb der Mauern, so besonders die Peterskirche und die Paulskathedrale, und erbrachen die Gräber der Apostelfürsten. Leider sind die Nachrichten über dies Ereignis äußerst dürftig und überdies legendarisch entstellt. Welchen grandiosen Stoff bot nicht auch der abendländischen Welt der Gedanke, daß die Scharen des falschen Propheten in der Hauptstadt der Christenheit gewütet hatten. Gott schien auch diese Heimsuchung unmittelbar rächen zu wollen; denn als die Sarazenen nach einigen Erfolgen vor Gaeta, wohin sie von Rom gezogen waren, zurückkehren wollten, fiel ihre Flotte mit allen erbeuteten Kostbarkeiten einem Sturm zum Opfer (847).

Der Eindruck dieser Ereignisse war ungeheuer. Im Jahre 847 erschien denn auch der König Ludwig II. in Süditalien, er schlug die Sarazenen und eroberte Benevent. Mit den streitenden Parteien verabredete er, daß sie hinfort gemeinsam die Ungläubigen in Bari und Tarent bekämpfen sollten. Dieser gute Plan scheiterte an dem partikularistischen Hader der süditalienischen Kleinstaaten. Es geschah nichts gegen die andauernden Piratenzüge der Sizilianer. Erst als im Jahre 849 die Sarazenen einen neuen großen Zug gegen Rom planten und sich zu diesem Zwecke in Sardinien sammelten, vereinigten sich die Seestädte der Westküste zum Schutze Roms. Vor Ostia begegneten sich die Flotten, schon hatte der erbitterte Kampf begonnen, als ein Toben der Elemente einsetzte, das der Seeschlacht und der sizilischen Armada ein jähes Ende bereitete. Auch die italienische Flotte ist dabei wohl zugrunde gegangen — Nachrichten fehlen —, doch war die heilige Stadt befreit. Noch heute erinnert das berühmte nach Skizzen Raffaels ausgeführte Gemälde dieser Seeschlacht in den Stanzen des Vatikan an diese wunderbare Rettung Roms.

Trugen diese Unternehmungen zur See einen episodenhaften Charakter, so war die Sarazenenfeste Bari eine ständige Gefahr. König Ludwigs Erfolge waren nach seinem Abzug sofort wieder verloren. Bari dehnte seine Macht sofort wieder auf Benevent aus. So mußte sich der mittlerweile zum Kaiser gekrönte Ludwig II. abermals zu einem Zuge nach dem Süden entschließen. Diesmal zog er gegen Bari, vermochte es aber nicht zu nehmen, da die Vasallenstaaten versagten. Dagegen eroberte er Benevent zum zweitenmale und ließ den schon genannten Sarazenenführer Masar hinrichten (28. Mai 852). Der sarazenische Oberkommandeur in Sizilien 'Abbās b. Fadl rächte diese Tat durch Plünderung und Besetzung der calabrischen Küste.

Genau wie nach dem ersten Abzug Ludwigs wiederholte sich auch diesmal wieder das alte Spiel. In Bari war inzwischen Mufarriğ b. Sālim an die Stelle von Ĥalfūn getreten. Er machte sofort wieder alle Mißerfolge wett und begründete einen selbständigen Staat, indem er sich direkt dem 'Abbāsidenchalifen unterstellte. Sein Nachfolger nahm dann sogar den Titel Sultan an, wodurch er seine Unabhängigkeit von dem sizilischen Emir dokumentierte. Man weiß wenig von den Taten dieser Fürsten von Bari, die wohl Soldatenkaiser waren ähn-

lich wie die späteren Mamlüken in Ägypten. Das Land lag ihnen bis Mittelitalien wehrlos zu Füßen, da die Wirren auf dem Boden des alten Herzogtums Benevent immer größer wurden und jede Gegenwehr ausschlossen. Die abendländischen Chronisten berichten ganz unglaubwürdige Dinge von dem Blutdurst dieser Sultane. Capua und Neapel hatten am meisten zu leiden, aber auch die reichen Klöster weiter nördlich, wie San Vincenzo am Voltorno und Monte Cassino, sahen den Feind in oder doch vor ihren Mauern.

Um dieser Not zu steuern, begann der Kaiser im Jahre 866 abermals eine große Expedition gegen die Sarazenen, die er schließlich auch wieder auf Bari und Tarent zurückwarf. Aber um Bari zu unterwerfen, bedurfte er einer Flotte, die ihm dann nach längeren Verhandlungen von den Byzantinern zur Verfügung gestellt wurde. Dem Zusammenwirken der zwei Kaiser und ihrer Vasallen gelang es dann endlich am 2. Februar 871, die Macht von Bari zu brechen. Auf dem Wege nach Tarent, um den Muslimen auch dies letzte Bollwerk zu nehmen, zwang den Kaiser der Verrat der Fürsten, die er eben von schwerster Not befreit hatte, zum Rückzug nach Ravenna. Gleichzeitig erschienen auch wieder die Sarazenen, diesmal an der Westküste, und bedrängten Salerno, ja sie drangen bis Capua vor. Noch einmal sandte Ludwig Hilfe, und bei Capua wurden die Sarazenen geschlagen, worauf sie Italien verließen, jedoch nur, um alsbald mit neuen Kräften wiederzukommen. Den Kaiser trafen sie nicht mehr im Süden. Er starb 875 in Oberitalien, und damit schienen alle seine Erfolge in Frage gestellt.

Da übernahm Byzanz die moralische Erbschaft des Karolingers; es profitierte aber auch von seinen Taten. Die weitere Bekämpfung der Sarazenen und ihre endgültige Vertreibung aus Italien gehören in den großen Zusammenhang der byzantinischen Restauration unter den makedonischen Kaisern. Hier nur noch wenige Worte über das Ende der Sarazenenherrschaft auf italienischem Boden. Im Einverständnis mit den Bewohnern hatten sich die Byzantiner, die ja damals auch noch in Syrakus saßen, in Bari festgesetzt. Der Verlust von Syrakus im Jahre 878 war freilich ein schwerer Mißerfolg; noch war Calabrien und Tarent in den Händen der Muslime und auch die Adria nicht sicher vor ihnen. Erst Basilius I. gelang es dann, die Sara-

zenen zur See zu schlagen, in Calabrien zu landen, Tarent zu erobern (880) und einige Jahre danach die letzten Reste der Sarazenen aus Calabrien zu vertreiben. Damit war Süditalien wieder ein Teil des byzantinischen Reiches geworden. Die späteren Einfälle der Sarazenen trugen hier rein episodischen Charakter, wenn auch die Küstenstädte den Sizilianern gelegentlich wieder tributpflichtig waren und überhaupt der ständige Kampf zwischen Sarazenen und Byzantinern nicht aufhörte, bis die Normannen die beiden Gegner besiegten.

Durch den Fall Baris hatte sich auch für das mittlere Italien die Angriffsbasis der Sarazenen ganz naturgemäß verschoben. Sie kamen jetzt ausschließlich von Westen. Die langobardischen Kleinstaaten hatten, gewitzigt durch die trüben Erfahrungen der Vergangenheit, einen Vertrag mit den Sizilianern geschlossen, weshalb diese von 875 an ihre Züge hauptsächlich gegen den Norden richteten und den Papst in Bedrängnis setzten. Im Jahre 878 mußte Papst Johann VIII. den Sarazenen sogar Tribut zahlen, um seinem Staate für kurze Zeit Ruhe zu erkaufen. Einige Jahre danach gelang es den Sarazenen dann nochmals, feste Stützpunkte an der Küste und im Binnenland zu gewinnen, so in den Bergen nördlich von Benevent und am rechten Ufer des Garigliano bei Trajetto. Namentlich von letzterem Platz aus unternahmen sie noch zahlreiche Plünderungszüge durch Mittelitalien bis vor die Tore Roms; auch Monte Cassino, das sie bisher nicht betreten hatten, wurde bei einer solchen Razzia geplündert und zerstört. Erst 915 wurde das Lager am Garigliano dank der Initiative Johanns X. zerstört. Damit endete die Herrschaft des Islam auf italienischem Boden, wenn wir auch noch von manchen späteren Korsarenfahrten hören werden.

Wegen der Unübersichtlichkeit der süditalienischen Sarazenenzüge mußten die Ereignisse auf Sizilien und auf dem Festland getrennt dargestellt werden. Wer aber beide mit Aufmerksamkeit verfolgt hat, wird sich des inneren Zusammenhanges ohne weiteres bewußt. Der spätere Gang der Ereignisse läßt sich zwanglos an die Geschichte der Insel anschließen. Diese hatte inzwischen den Oberherrn gewechselt. Der Fätimide Mahdī hatte auf den Trümmern des Aglabidenstaates einen neuen zukunftsreichen Staat begründet; die Araber und Berbern Siziliens fügten sich scheinbar ohne Widerstreben in die Neuordnung

der Verhältnisse ihrer Heimat (910), doch stellte sich bald heraus, daß der von Mahdī gesandte Statthalter den Verhältnissen nicht gewachsen war. Da erklärten sich die Sarazenen Siziliens unter dem arabischen Emir Ahmad b. Kurhub für unabhängig und nannten den 'Abbāsidenchalifen statt des Fātīmiden im Kanzelgebete (913). Aber lange dauerte die in der Not einmal eintretende Einigkeit zwischen Berbern und Arabern nie. Schon im Jahre 916 lieferten die Berbern den unglücklichen Emir an den Chalifen Mahdī zu grausamer Hinrichtung aus, und Sizilien wurde wieder eine Provinz des Fātīmidenreiches (917).

Mit der Erstarkung des letzteren begannen auch wieder die Korsarenfahrten von Afrika und Sizilien, doch erkaufte sich die Byzantiner für einige Zeit Ruhe ihrer Küsten durch ein Abkommen mit Mahdī. Dieser hielt sich dafür weiter im Norden schadlos, indem er 934 und 935 die Umgegend von Genua, ja diese Stadt selber brandschatzte und auch Korsika und Sardinien im Vorübergehen mit einem Besuch beehrte.

Diese Jahre waren nicht glücklich für Sizilien; ein rücksichtsloser Statthalter trieb die islamische Herrschaft zur Empörung, ein anderer warf sie in beispiellos blutigem Ringen nieder. Aber dann begann für Sizilien eine gesegnete Zeit unter der Leitung des Arabers Hasan b. 'Alī, der im Jahre 948 von dem zweiten Fātīmiden mit der Statthaltertschaft betraut worden war. Hasan gehörte zur Familie der Banū Abil-Husain und diese zum Stamm Kalb; man nennt deshalb ihn und seine nach ihm regierenden Nachkommen und Verwandten die Kalbiten, eine glänzende Dynastie, unter der sich in Sizilien all die Kulturgüter ausbildeten und ansammelten, die dann die Normannenkultur durchsetzten, ja noch dem Auftreten eines Friedrich II. ihren besonderen Charakter verliehen.

Der tatkräftige Emir bändigte alle einer gedeihlichen Entwicklung widerstrebenden Sonderbestrebungen und schuf so die Grundlagen eines geordneten Staatswesens, das mehr oder weniger selbständig war. Die Fātīmiden hielten sich in kluger Weise, wenn ein neuer Statthalter nötig wurde, stets an die Familie der Banū Abil-Husain, ohne jedoch eine allzu starke Hausmacht aufkommen zu lassen. Nahverwandte Mitglieder verwandten sie immer in der Residenz, was sie vor eventuellen Unabhängigkeitsbestrebungen des jeweiligen Emirs sicher-

stellte. Im übrigen aber hatten die Statthalter vollkommene Freiheit, namentlich seitdem die Fätimiden ihren Schwerpunkt nach Ägypten verlegt hatten. Dadurch wurde der Emir von Sizilien zu einem notwendigen Gegengewicht gegen den Emir in Kairawān. Aber auch in der Auslandspolitik der Fätimiden spielte Sizilien auf die Dauer eine immer größere Rolle, namentlich seitdem die Fätimiden zur islamischen Vormacht im östlichen Mittelmeergebiet geworden waren und in ständigen Kämpfen mit Byzanz um die Vorherrschaft rangen. All das gehört eigentlich nicht mehr in den Rahmen unserer Aufgabe und kann hier nur angedeutet werden.

Hasan b. 'Alī regierte bis 965. Unter seine Herrschaft fallen erneute Kämpfe in Calabrien und Apulien, ja die Byzantiner wagten eine Landung auf Sizilien, doch wurde im Jahre 965 die griechische Flotte bei Messina vollständig vernichtet. Als dann die Eroberung Ägyptens bevorstand, schlossen die Fätimiden Frieden mit Byzanz, und so hatte auch Italien vor den Sarazenen Ruhe, ja es kam vorübergehend sogar zu einem Bündnis, als die Ottonische Aktion in Unteritalien begann. Im Jahre 982 wurde Kaiser Otto II. von den Sarazenen bei Stilo am Meerbusen von Tarent empfindlich geschlagen.

Bald war aber die seltsame Freundschaft wieder zu Ende, und in den Jahrzehnten vor und nach dem Jahr 1000 treffen wir die kalbitischen Emire wieder in Süditalien. In Sizilien aber erlebte die Bevölkerung unter verständnisvollen Herrschern Jahre des Blühens und Gedeihens. Der allgemeine Wohlstand kam am vollkommensten in der Hofhaltung der Emire zum Ausdruck. Die materielle Blüte des damaligen Orients, die hier nicht geschildert werden kann, die verfeinerte Lebenskunst, das reiche geistige Leben der höfischen Kreise von Bagdad, Cordova oder Kairo fanden sich auch in Palermo, dessen Glanzzeit die nur allzukurze Regierung des Emirs Jūsuf (989—998) bedeutet. Aber unmittelbar nach Jūsuf begannen bereits Erscheinungen einzutreten, die zeigten, daß die kalbitische Dynastie ihren Höhepunkt hinter sich hatte. Durch einen Schlaganfall wurde Jūsuf regierungsunfähig, und sein Sohn Ġa'far (998—1019) hatte keine glückliche Hand. Der nie ganz schlummernde Gegensatz zwischen Arabern und Berbern flammte noch einmal auf. Die Revolte endete mit der Vertreibung der Berbern und der Hinrichtung eines Bruders

des Emirs, der sie geführt. Der Empörung eines anderen Bruders hat Ġa'far dann weichen müssen. Geschwächt im Innern, konnte Sizilien auch den verschiedenen feindlichen Seemächten wie Byzanz und Pisa, die es bedrängten, keinen rechten Widerstand mehr leisten; im Anfang des neuen Jahrtausends erlebte die sizilische Flotte verschiedene Niederlagen. Erst als die Ziriden sich mit den Sizilianern verbündeten, konnten in den 30er Jahren wieder weitgreifende Fahrten gegen die byzantinischen Länder unternommen werden, doch endeten diese jedesmal mit Niederlagen.

Zu diesen Niederlagen kam dann von 1035 an der Bürgerkrieg, der das Ende der Dynastie wie der Herrschaft des Islam auf Sizilien überhaupt einleitete. Diesmal entbrannte er nicht zwischen Arabern und Berbern, sondern er war die Folge der Berbernaustreibung. Die Berbern mußten durch andere Truppen ersetzt werden, diese aber kosteten Geld, und so mußten die Steuern erhöht werden. Da griff die eingeborene Bevölkerung zu den Waffen. Der Emir Ahmad rief nun die Byzantiner, die Empörer, die von einem Bruder des Emirs geführt waren, die Ziriden um Hilfe. Der byzantinische Feldherr Maniakes, in dessen Heer zahlreiche Normannen waren, siegte Schlag auf Schlag (1038—40), bekam dann aber Schwierigkeiten mit den von ihm schlecht behandelten Normannen und überwarf sich mit dem Führer der byzantinischen Flotte Stephanos, so daß den Byzantinern alle Früchte ihrer Siege verloren gingen (bis 1042). Inzwischen hatte auch die Bevölkerung, veranlaßt durch das zügellose Auftreten der ziridischen Truppen, diese zur Rückkehr nach Afrika gezwungen, so daß eigentlich wieder Raum gewesen wäre für eine Fortsetzung der kalbitischen Herrschaft.

In dem Kampfe Aller gegen Alle hatten aber die einzelnen Herren und Städte Selbsthilfe gelernt, so daß Sizilien aus dem großen Kriege nicht mehr als ein Einheitsstaat, sondern als eine Fülle von Duodezfürstentümern und städtischen Republiken hervorging, die sich gegenseitig befehdeten. Ein Hauptgegensatz bestand zwischen diesen Staaten, derselbe, der den ganzen Bürgerkrieg erzeugt hatte, nämlich der zwischen der arabischen Aristokratie und den islamisierten Eingeborenen. Erstere scharten sich um Syrakus, letztere um Girgenti und Castrogiovanni. Der Führer der Araber war Ibn at-Timna.

Von der Gegenpartei geschlagen, rief er im Jahre 1061 die Normannen ins Land, die sich inzwischen auf dem Festlande einen kräftigen Staat begründet hatten. Im Jahre 1091 war die normannische Eroberung vollendet, deren Einzelheiten hier nicht erzählt werden können.

Damit endet die Herrschaft des Islam in Europa, die Ausbreitung der Araber hat ihren Höhepunkt überschritten, sie ist auf Afrika zurückgeworfen. In Spanien hat dieser Prozeß einige Jahrhunderte länger gedauert, aber auch hier blieb der Islam eine Episode. Die kulturellen Segnungen, die dem Abendland aus seinen vorübergehend islamischen Teilen zuflossen, sind mindestens so bedeutend wie die Einflüsse des Ostens im Zeitalter der Kreuzzüge. Die dauernden Schädigungen, welche die ständige Sarazenennot Südeuropa zugeführt hat, darf man demgegenüber nicht übertreiben; denn die Sarazenen taten nur das Gleiche, das jede christliche Seemacht damals für erlaubt hielt. Raub und Sklavenhandel hier wie dort. Nur die kirchliche Weltanschauung des Mittelalters legte den Ton auf das Religiöse. In ihren Taten waren sich die Gegner ebenbürtig. Erst später hat dann das Abendland aus sich heraus eine neue Welt erzeugt, während der Osten nie eine höhere Blüte erreicht hat, als die, welche der arabischen Völkerwanderung unmittelbar gefolgt ist.

6. Ägypten im Mittelalter.

Der Name Ägypten stammt von dem griechischen *Αἴγυπτος*, von dem sich in islamische Zeit nur die Verkürzung *Kiḥt* als Name der Bevölkerung des Landes hinübergerettet hat. Das Land selbst wird mit der alten semitischen Wurzel arabisch *Miṣr* genannt. Daraus hat die Umgangssprache *Maṣr* gemacht. Die Eroberung begann Ende 18 (639). Seitdem ist Ägypten bis in die Gegenwart hinein eines der Zentren der politischen, kulturellen und religiösen Entwicklung des Islam gewesen. Auch ist kaum irgendwo sonst der Islam so energisch mit dem modernen Europa in Berührung gekommen wie gerade hier. Dadurch wird das schon sowieso unübersehbare Gewirr seiner Lebensformen erst recht unübersichtlich. Wenn trotzdem hier der Versuch einer zusammenfassenden und übersichtlichen Darstellung gemacht wird, so ist das nur möglich, wenn zwischen dem mittelalterlichen und dem modernen Ägypten prinzipiell geschieden wird. Ägyptens neue Zeit beginnt mit der französischen Expedition von 1798 und mit Muhammed 'Alī. Zahlreiche Fäden führen aus der alten in die neue Zeit, aber es entsteht doch ein völlig neues, ganz anders orientiertes und vor allem wissenschaftlich anders zu behandelndes Ägypten. Das Eindringen Europas in das Nilland ist für dieses von unendlich größerer Tragweite als selbst das Aufkommen des Hellenismus gewesen. Mit den Chediven beginnt eine völlig neue Zeit, der gegenüber vielleicht die ganze jahrtausendelange Geschichte Ägyptens, sicher aber die islamische Periode zu einer Einheit zusammenfließt. Demgemäß ist der Stoff disponiert. Hier soll nur das mittelalterlich-islamische Ägypten (639—1798) dargestellt werden.

1. Die geschichtliche Entwicklung.

A. H. Übersicht über die Herrscher Ägyptens. A. D.		
18—21	Eroberung durch 'Amr b. al-'Āṣ	639—641
21—38	Statthalter der orthodoxen Chalifen.	641—658
38—132	Statthalter der Umaijadien .	658—750
132—254	Statthalter der 'Abbāsiden .	750—868
254—292	Dynastie der Ṭūlūniden	868—905
292—323	Statthalter der 'Abbāsiden .	905—935
323—358	Dynastie der Iḥṣīdiden	935—969
358—567	Fātimidenchalifen	969—1171
567—648	Dynastie der Aijūbiden	1171—1250
648—792	Bahritische Mamlūken .	1250—1390
792—923	Burğitische Mamlūken . .	1390—1517
923—1212	Osmanische Paschas und Mamlūken.	1517—1798
1212	Expedition Napoleons. Beginn der neuen Zeit	1798

Durch die großen Eroberungen in Syrien und im 'Irāk war die Hauptstadt Medina an die Peripherie des neuen Reiches gerückt. Von dem byzantinischen Ägypten aus war das junge Reich jederzeit bedroht, ja selbst Medina lag in gefährlicher Nähe des byzantinischen Kriegshafens Klyasma (Kulzum, Suez). Auch mußte das kornreiche Ägypten für die Zentralregierung in Medina begehrenswerter erscheinen als das ferne Syrien oder 'Irāk, jedenfalls beginnen alsbald nach der Eroberung regelmäßige Getreidetransporte nach dem Hiğāz. Deshalb ist es wohl unhistorisch, daß Ägypten, wie es die arabische Überlieferung will, gegen den Willen des Chalifen erobert wurde. Im Jahre 18 (639) war man schon überall von der Razziapolitik der ersten Eroberungsjahre zur Okkupationspolitik übergegangen. Die Verhältnisse in Ägypten luden auch geradezu zur Eroberung ein. Der ungefähr zehnjährigen persischen Herrschaft war nach den Siegen des Kaisers Heraklius eine starke byzantinische Reaktion gefolgt. Dieser hoffte durch seine Friedensformel den ewigen Streit zwischen Mono- und Dyophysiten zu beendigen und damit dem wiedererstandenen Reiche eine einheitliche Kirche zu schenken. Aber es war zu spät, die monophysitischen Ägypter haben den monotheletischen Kompromißvorschlag wohl nie begriffen und stets geglaubt, man wolle ihnen das

verhaßte Chalkedonense aufzwingen. Da gleichzeitig die finanziellen Ansprüche des Reiches an Ägypten sehr stark waren, und Kirchen- und Finanzverwaltung in einer Hand lagen, kann man sich denken, daß die Anhänglichkeit der Ägypter an Byzanz keine übergroße war. Im Jahre 631 hatte Kaiser Heraklius den bisherigen Bischof von Phasis im Kaukasus, Cyrus, nach Alexandria als Patriarchen und zugleich als Haupt der gesamten Zivilverwaltung entsandt. In zehnjährigem Kampfe suchte dieser Mann mit strengsten Mitteln die koptische Kirche zur Friedensformel zu bekehren und gleichzeitig die fiskalischen Einkünfte zu steigern. Grau in grau wird das Porträt dieses Mannes von der späteren koptischen Tradition gezeichnet; denn er bereitete den Arabern nicht nur indirekt den Weg, sondern er ist der Führer Ägyptens, der die wichtigsten Verträge mit den Arabern schließt. Dieser Cyrus ist nämlich die Persönlichkeit, von der die wesentlichen Züge der sagenumwobenen Gestalt des Muḳauḳis der islamischen Tradition genommen sind. Der Eroberer Ägyptens war 'Amr b. al-'Aṣ. Er hatte sich schon in Syrien ausgezeichnet und erschien nun plötzlich im Dezember 18 (639) an der von Truppen entblößten Ostgrenze Ägyptens und eroberte etwa einen Monat später (Muḥarram 19 = Jan. 640) mit nur 3000—4000 Mann Pelusium. Eine entscheidende Schlacht konnte 'Amr erst riskieren, als unter der Führung des berühmten Prophetengenossen Zubair etwa 5000 Mann Hilfstruppen zu ihm gestoßen waren. Mit ihnen überwand er die von dem Augustalis Theodoros kommandierten Byzantiner in der Schlacht von Heliopolis (Raḡab 19 = Juli 640), der die Einnahme einer Vorstadt von Babylon auf dem Fuße folgte. Die Zitadelle der Stadt hielt sich noch längere Zeit. Cyrus, der sich in ihr befand, trat gegen eine ziemliche Opposition im eigenen Lager in Unterhandlungen mit 'Amr und verließ dann Ägypten, um die Ratifizierung des mit 'Amr verabredeten Vertrages vom Kaiser zu erlangen. Heraklius war auf das Äußerste empört, Cyrus wurde der Verrätereı beschuldigt und verbannt. Bald darauf starb der Kaiser (23. Ṣafar 20 = 11. Februar 641). Unter dem Eindruck dieses Ereignisses, da nun alle Hilfe ausgeschlossen schien, kapitulierte die Zitadelle von Babylon am 21. Rabı' II = 9. April 641. Damit war das östliche Delta und, da Babylon der Schlüssel zum oberen Niltal war, auch Oberägypten in der Hand 'Amrs. Er über-

schritt nun den Nil und rückte, dem westlichen Nilarm folgend, über die Bischofsstadt Nikiu, die am 26. Ğumādā I = 13. Mai kapitulierte, langsam gegen Alexandria vor. Hier fand er energischen Widerstand, und er konnte wohl vorübergehend die Umgegend besetzen, aber an eine wirkliche Eroberung der festen Seestadt war zunächst nicht zu denken. Über die langsame Ausbreitung seiner Herrschaft im übrigen Ägypten sind wir nicht gut unterrichtet. Inzwischen erfolgte ein Umschlag in Konstantinopel. Cyrus wurde wieder nach Ägypten geschickt, um eine möglichst günstige Kapitulation von 'Amr zu erlangen. Cyrus kehrte am 2. Šauwāl 20 (14. September 641) nach Alexandria zurück. Seine weitere Politik ist nicht ganz deutlich. Im Gegensatz zu früher umschmeichelte er jetzt die Kopten, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß er einen ägyptischen Primat unter arabischer Oberherrschaft erstrebte. Im Herbst schloß er ohne Wissen der Alexandriner den endgültigen Kapitulationsvertrag mit 'Amr, dem zufolge die Stadt bis zum 16. Šauwāl 21 (17. September 642) von den Griechen geräumt sein sollte. Den Einwohnern war gegen einen bestimmten Tribut Sicherheit ihrer Person und ihres Eigentums, sowie freie Religionsübung garantiert. Die Bevölkerung war zunächst empört über diesen Vertrag, fügte sich dann aber der Notwendigkeit. Die Griechen verließen die Stadt, und diese wurde am festgesetzten Termin den Arabern übergeben. Cyrus war bereits vorher gestorben. Zur Rückenbedeckung unternahm im darauffolgenden Winter 22 (642/643) 'Amr eine Expedition nach der benachbarten Pentapolis (Barġa), und damit war die Eroberung des Landes abgeschlossen. Nicht Alexandria, sondern das allmählich zur Stadt auswachsende Lager vor Babylon wurde unter dem Namen Fustāt Hauptstadt des Landes (s. meinen Artikel *Cairo* in der *Enzyklopädie des Islam*). Noch einmal regten sich die Byzantiner. Im Jahre 25/26 (645) erschien plötzlich eine byzantinische Flotte unter Manuel auf der Reede von Alexandria, und die Stadt empörte sich und nahm die Byzantiner auf. Damals stand 'Amr nicht mehr an der Spitze der ägyptischen Verwaltung, er mußte aber zurückgerufen werden, da sein Nachfolger dieser plötzlich aufgetretenen Schwierigkeit nicht gewachsen war. Seinem militärischen Geschick gelang es nach kurzer Zeit, die Byzantiner aus dem Lande zu treiben und Alexandria — dies zweitemal mit Gewalt und endgültig — zu erobern 25 (646).

Den Schlußstein der Eroberung bildet die Sicherung der südlichen Grenze. Im allgemeinen hat Ägypten ja natürliche Grenzen, im Norden das Meer, im Westen die libysche, im Osten die arabische Wüste resp. das Rote Meer. Schwankend war eigentlich nur die südliche Grenze. Sie wurde gesichert durch eine Expedition 'Abdallāh b. Sa'ds, der schon vor der zweiten Besetzung Alexandriens 'Amr als Statthalter ersetzt hatte und auch nachher bis kurz vor der Ermordung 'Utmāns das gleiche Amt bekleidete. Er stieß im Jahre 31 (651/652) gegen das christliche Nubierreich südlich von Assuan vor, kam bis Dongola (Dumkula bei Kindī ed. Guest S. 12 und 13) und schloß dann im Ramadān dieses Jahres mit dem Fürsten der Nubier einen Vertrag, der uns erhalten ist (*Hiṭat* I, 200, 12 ff.; vgl. *Zeitschr. für Assyriol.* XXII, 141 ff.). Durch ihn wurde ein staatlicher Gütertausch mit Nubien organisiert. Der Vertrag hieß *bakt*, was wohl vom lateinischen *pactum* herzuleiten ist. Bis in die Mamlūkenzeit hinein bildete Philae (Bilāk) die südliche Grenze Ägyptens. Der nördlichste Punkt des Nubierreiches hieß al-Ḳaṣr.

Als unter dem Chalifen 'Utmān überall Zwistigkeiten zwischen dem Fiskus und den arabischen Truppen ausbrachen, mußte 'Abdallāh b. Sa'd Ägypten verlassen, und von hier aus zogen die Mörder 'Utmāns nach Medina (35 = 656). Dann stand Ägypten unter der Herrschaft 'Alīs, bis es ihn von 'Amr b. al-'Āṣ, dem Feldherrn des Gegenchalifen Mu'āwija abgenommen wurde (38 = 658). Von da an blieb es im Besitz der Umayyaden, mit Ausnahme der kurzen Episode der nominellen Oberherrschaft des Gegenchalifen 'Abdallāh b. az-Zubair, dem Ägypten von 64 bis 65 (683/684) unterstand. Von den Statthaltern dieser Periode ist für das Land von besonderer Wichtigkeit 'Abdal'azīz b. Marwān, der Bruder des Chalifen 'Abdalmalik gewesen, der von seiner Residenz Halwān aus das Land fast selbständig verwaltete. Ihm dankt die Verwaltung das für lange Zeit maßgebende Gepräge. Die späteren Statthalter dieser Periode sind mehr für die Wirtschaftsgeschichte von Bedeutung, als gerade für die politische. Ägypten war, als die Dynastie fiel, der letzte Zufluchtsort des unglücklichen Marwān II., der hier sein Ende fand. Dies Ereignis hat auf die koptischen Christen einen so großen Eindruck gemacht, daß es sogar in der koptischen Danielapokalypse Aufnahme gefunden hat, wo

Marwān als der 17. König mit dem Zahlenwert 666 ($M + \epsilon + \rho + \sigma + \nu + \alpha + \nu = 666$) erscheint. Einen sehr merkwürdigen und breiten Bericht über sein Ende hat uns Severus von Ašmūnain aus dem Munde eines angeblichen Augenzeugen erhalten, der von den kurzen Angaben der islamischen Chronisten erheblich absticht (ed. Evetts, S. 119 ff.; ed. Seybold, 173 ff.; Hamburger Text des Severus, ed. Seybold, S. 165 ff.). Die 'Abbāsiden erscheinen hier als „Türken“ und in der Danielapokalypse der Überwinder Marwāns als Pitourgos. Diese christlichen Reflexe sind deshalb wichtig zu notieren, weil der Übergang des Chalifats von den Umaijadien auf die 'Abbāsiden nach der islamischen Überlieferung keinen besonderen Eindruck auf die Ägypter gemacht zu haben scheint. Auch wirtschaftsgeschichtlich war dieser Übergang von Bedeutung.

Unter den 'Abbāsiden wird das Land von wechselnden Statthaltern regiert, die bis zum Jahre 242 (856) meist Araber waren. In diesem Jahre verläßt der letzte arabische Statthalter das Land, das hinfort nur noch von Türken verwaltet werden sollte, bis Aḥmad b. Tūlūn die erste türkische Dynastie begründet. Von den Chalifen ist nur Ma'mūn im Niltal gewesen, ja selbst die von Ma'mūn an zwischen den Chalifen und den Statthaltern eingeschobenen Oberlehnsherren haben das Land nur selten betreten. Der wichtigste historische Prozeß, der sich im wesentlichen in vortūlūnidischer Zeit abspielte, aber bis in die Mam-lūkenzeit hinein andauerte, war die Arabisierung und Islamisierung Ägyptens. Arabisierung und Islamisierung sind nicht identische Entwicklungen; denn auch die christlich bleibenden Ägypter beginnen bald die Sprache der Herrschicht anzunehmen und schon im IV. = X. Jahrhundert schreibt der koptische Geistliche Arabisch, wenn er verstanden sein will. Die Arabisierung erfolgt aus verschiedenen Gründen. Die in der Hauptstadt Fustāt sich konzentrierende arabische Stadtbevölkerung, die arabischen Oberbeamten in den koptisch sprechenden Provinzen haben kaum etwas zur Arabisierung des flachen Landes beigetragen. Auch die angeblich im Jahre 87 (705/706) eingeführte Arabisierung der Büros — in Wirklichkeit herrschte griechisch-arabische Bilinguität bis in den Anfang des II. Jahrhunderts — hat noch nicht 1 % der Bevölkerung beeinflußt. Der Hauptfaktor der Arabisierung, der ihr eine so viel breitere Wir-

kung gab als dem vorangehenden Hellenismus, war die langsame Besiedelung ländlicher Distrikte durch arabische Nomaden. Anders als die Griechen, die Städtebewohner waren und wertvolle Stadtkulturen schufen, waren die Araber nicht von vornherein Stadtmenschen. Die Mekkaner und Medinenser, wie die syrischen Araber paßten sich zwar schnell dem großstädtischen Milieu an, aber schon für sie mußten Weideplätze besorgt werden, sie wollten ihr *raḥī' wa-laban* haben, und aus solchen Villegiaturen wurden häufig feste Ansiedlungen in der Provinz. Sehr wenig seßhaft waren aber die zahlreichen Beduinenstämme, die im Gefolge der Kerntuppen oder durch planmäßige Besiedelung (z. B. die Kais im Jahre 107 = 725) oder schließlich auf dem Wege und mit der Planlosigkeit einer langsamen Völkerwanderung nach Ägypten kamen. Diese Stämme und Stämmchen schoben sich am Rand des kultivierten Landes zu beiden Seiten des Niltals langsam nach dem Süden vor. Ihre Viehzucht kam der Agrarbevölkerung zugute, die ihnen dafür das Getreide lieferte. Sehr häufig aber waren die Beziehungen weniger friedlich, wie überhaupt das Beduinenunwesen neben der Fiskalität der Regierung eine unerschöpfliche Quelle des Leidens für die Kopten bedeutete. Teilgruppen oder ganze Stämme kapitulierten dann wohl vor den Vorzügen der seßhaften Lebensweise, und so wurde der koptischen Nilbevölkerung langsam ein starker Strom arabischen Blutes zugeführt. Dieser Assimilationsprozeß dauert bis in die Gegenwart an, und noch die Regierung der Chediven hat viel dafür getan, diese stets unruhigen Beduinen der Grenzgebiete seßhaft zu machen. Nach den für die alte Zeit spärlichen, später aber reichlich fließenden Nachrichten (vgl. Makrīzī's *Abhandlung über die in Ägypten eingewanderten arabischen Stämme*, ed. Wüstenfeld) muß es sich hierbei um eine recht erhebliche Völkerbewegung gehandelt haben, die ja zum Teil ihre Überschüsse noch an den Sudan abgegeben hat. Inwieweit direkte Einwanderung von Stämmen und Individuen (Kaufleuten) über das Rote Meer nach Oberägypten mitgewirkt hat, ist noch nie untersucht worden, aber es gibt doch zu denken, daß schon Strabo das oberägyptische Koptos als halbarabische Stadt bezeichnet. Alte Handels- und Kulturwege wurden gewiß doppelt begangen, nachdem einmal Arabien und Ägypten zu Teilen eines und desselben Reiches geworden waren. Große Kultur-

träger sind diese wandernden Araber natürlich nie gewesen, sondern die alte Kultur des Niltales hat sie sich assimiliert, und nur die arabische Sprache ist geblieben. Der Mischungsprozeß muß bedeutender gewesen sein, als es die anthropologische und moralische Ähnlichkeit des modernen Fellachen mit dem Bauer der Pharaonenzeit vermuten läßt. Die bei Tieren beobachtete Assimilationskraft des Nilklimas hat gewiß hierbei das Ihrige getan, aber ohne starke Mischung ist es unerklärbar, daß der koptische Bauer der Provinz mit seinem urkonservativen Sinn eine andere Sprache annahm. Es hat eben nicht nur eine Nilotisierung der Araber, sondern in höherem Maße eine Arabisierung der Kopten stattgefunden.

Mit dieser Arabisierung ging natürlich meist auch die Islamisierung Hand in Hand, doch folgte diese auch noch anderen Gesetzen. Die Araber brachten den Kopten in religiöser Hinsicht eine Befreiung vom byzantinischen Druck, aber diese waren dem Islam nichtsdestoweniger feindlich gesonnen. Bei der Eroberung standen sich zwei kirchliche Gemeinschaften, die Jakobiten, d. h. die koptische Kirche, und die Melkiten, d. h. die byzantinische, von Cyrus repräsentierte orthodoxe Kirche einander gegenüber. Wie überall stützten die Araber die heterodoxe Richtung, und die Jakobiten kamen zur unbedingten Herrschaft, sie annektierten eine große Reihe melkitischer Klöster und Kirchen und suchten ihre guten Beziehungen zu den arabischen Herren dazu auszunützen, möglichst viele Melkiten in ihre Kirchengemeinschaft hinüberzuziehen. So erreichten sie, daß die Melkiten doppelte Kopfsteuer zu zahlen hatten, was viele veranlaßte, Jakobiten zu werden. Diese Methode wurde dann später vom Islam gegen die Christen beider Bekenntnisse angewandt. Da die Araber zunächst den Kopten als Befreier vom byzantinischen Joch erschienen, ergab es sich von selbst, daß schon in den ersten Jahren zahlreiche Übertritte erfolgten, im allgemeinen aber merkte man in den ersten Jahrzehnten nichts von Proselytenmacherei. Die arabische Regierung ernennt sogar regelmäßig einen Patriarchen und noch 'Abdal-'aziz und andere gestatten den von der späteren Praxis und der Šari'a so verpönten Neubau von christlichen Kirchen. Aus den christlich-arabischen Quellen dieser Zeit hat man den Eindruck, als ob es den Arabern nur auf das Geld ankam, das sie von den Christen

erpreßten, doch gehen natürlich auch Angriffe auf ihre Religion damit gelegentlich Hand in Hand. So werden von Aṣḡāg, dem Sohne des genannten 'Abdal'azīz die Christen zur Teilnahme an der Ṣalāt gezwungen. Aus wirtschaftlichen Gründen sieht sich die arabische Regierung auch veranlaßt, gegen das Mönchsunwesen, das dem Lande seine besten Arbeitskräfte entzog, einzuschreiten, und es war selbstverständlich, daß die Christen einen sehr erheblichen Tribut zu zahlen hatten, der fortfiel, wenn sie den Islam annahmen. Auch wurden die Christen trotz aller offiziellen Anerkennung namentlich vom islamischen Pöbel gelegentlich recht übel mitgenommen. Alle diese Gründe erklären die ziemlich schnelle Islamisierung Ägyptens und lassen es wunderbar erscheinen, daß es noch im VIII. = XIV. Jahrhundert zu Volksaufständen kommt wegen der Masse christlicher Beamten in den Diwanen (Makrīzī, *Ḥīṭat* II, 512 ff.). Durch die ganze Geschichte Ägyptens zieht sich der Kampf gegen die christlichen Beamten. Noch am Ende des I. islamischen Jahrhunderts finden wir Christen in den obersten Beamtenstellen der Zivilverwaltung. 'Umars II. Versuch, auch die niederen Beamten durch Muslime zu ersetzen (*Der Islam* II, 365), war von vornherein aussichtslos. Von oben nach unten vollzieht sich die Islamisierung der Beamtenschaft im Laufe von Jahrhunderten, aber der Verwaltungsapparat war so kompliziert, daß seine Handhabung noch für Jahrhunderte ein Vorrecht der christlichen Kopten blieb. Selbst in Wezirsstellen begegnen wir noch in der Fāṭimidenzeit Christen und Juden, die höchstens formell den Islam bekennen. Daß die christlichen Beamten damals die Diwane noch stark bevölkerten, geht aus der Polemik Ṣairafīs in seiner Schilderung des *Dīwān al-inṣā* (*Kānūn dīwān ar-rasā'il*, S. 94 f.) deutlich hervor. Von dem gleichen Tatbestand in der Mamlukenzeit war schon die Rede. Bei allen Anlässen kann man verfolgen, daß die jeweilige Staatsregierung meist die Christen schützt — wohl schon aus fiskalischen Gründen —, sie muß aber gelegentlich dem Fanatismus des Pöbels Konzessionen machen. Gelegentlich haben allerdings auch einzelne Fürsten, wie z. B. der Fāṭimide Ḥākīm den gleichen Geschmack wie der Pöbel. Man kann dabei beobachten, wie auf die Dauer die Forderungen der Ṣarī'a einen immer größeren Einfluß auf das Leben gewinnen, so die Kleiderordnung für Christen und

Juden, das Verbot des Pferdereitens, das Verbot des Neubaus von Kirchen usw. Aber selbst in den Zeiten großer Erregung sind diese Vorschriften immer nur kurze Zeit durchgeführt worden; denn sonst hätte nicht immer wieder die Volkswut wegen ihrer Vernachlässigung ausbrechen können. Makrīzī, der diese Verhältnisse an mehreren Stellen seiner *Hiṭat* behandelt, kennt zwei wichtige Zeitpunkte für die Islamisierungsbewegung. Einmal die Jahre, welche dem großen Koptenaufstand unter Ma'mūn folgten. Das ständige immer stärkere Anziehen der Steuerschraube hatte die Kopten zu verschiedenen Aufständen getrieben, die dann von Ma'mūn und seinen Generälen mit eiserner Strenge unterdrückt wurden. (Näheres in meinen *Beiträgen zur Geschichte Ägyptens*, S. 129 f.). Von da ab nahmen die Kopten den Islam an, und die Araber bemächtigen sich der Ortschaften. Viel später kommt dann nicht nur in der Hauptstadt, sondern im ganzen Lande eine zweite schwere Krisis über die Kopten unter der Herrschaft des Nāsir b. Kalā'ūn seit 720 (1320), Kirchen wurden zerstört, Christen gequält, und in einem kleineren Orte wie Kaljūb treten an einem Tage 450 Christen zum Islam über (Wüstenfeld, *Makrīzīs Geschichte der Kopten*, S. 81), an anderen Orten war es ebenso. Damit scheint der letzte Widerstand des Christentums gebrochen, die Islamisierung hat den Grad erreicht, den wir heute beobachten. Nur in Alt-Kairo und in bestimmten Gegenden Oberägyptens haben sich größere Koptengemeinden erhalten. Nach einer Berechnung, die in *Beiträge*, S. 113, auf Grund des Ĝizjaertrages angestellt wurde, schien der Grad der Islamisierung schon zur Zeit Saladins ungefähr dem heutigen zu entsprechen. Das ist aber doch wohl nicht richtig; denn der Durchschnitt der Ĝizjaquote ist nach den neueren Papyrusfunden sehr viel niedriger als dort auf Grund der Forderung der Šarī'a angenommen, und deshalb ist die Zahl der Christen unter Saladin erheblich größer anzusetzen. Erst in der späteren Mamlūkenzeit dürfte der Islamisierungsprozeß abgeschlossen sein, wenn er auch schon beim Aufkommen der Tūlūniden recht weit fortgeschritten war.

Mit den Tūlūniden beginnt die Sondergeschichte des islamischen Ägypten. Ihrem Auftreten war ein starker wirtschaftlicher Rückgang vorausgegangen, da das Land erbarmungslos von der Regierung ausgesogen wurde (vgl. *Beiträge*, S. 136 ff.). Die Statthalter resp. die

oft selbständigen Finanzdirektoren waren nichts anderes als Steuerpächter. Die Einnahmen des Landes flossen teils nach Bagdad, teils in die Privattasche der wechselnden Statthalter, ohne daß das Land selber etwas davon hatte. Das wurde anders mit Begründung einer selbständigen Dynastie. Nun blieb das Geld im Lande. Unabhängig von der Zentrale kam es einem Ahmad b. Tūlūn nicht nur darauf an, das Land zu schröpfen, sondern es dauernd leistungsfähig zu erhalten, zur Erhöhung des Glanzes seiner Dynastie. Aus einer Dependence wird das Zentrum eines großen Reiches, die Verwaltung wird besser, der allgemeine Wohlstand hebt sich, wie zu allen Zeiten, in denen Ägypten eine feste Regierung besessen hat. Zum erstenmal seit Jahrhunderten wird damals wieder Syrien von Ägypten aus beherrscht, und die ganze Geschichte des Altertums wie der späteren islamischen Zeit beweist ja, daß diese beiden Länder aufs Engste zusammengehören. Hier liegt die natürliche Expansion eines selbständigen ägyptischen Staates. In einem Punkte aber erwiesen sich die Tūlūniden als echte Parvenus. Während gleichzeitige persische Dynastien eine nationale Kultur schufen, haben die Tūlūniden nur kopiert. Wie einst die deutschen Fürsten durchaus ihr Klein-Versailles haben mußten, so wurde die Hauptstadt Ägyptens nach dem Vorbild von Samarra und Bagdad eingerichtet. Man hat diese Tatsache sehr übertrieben und Fustāt-Kairo eine genuine Kunst- und Kulturentwicklung überhaupt bestritten (E. Richmond, *The Significance of Cairo* in *Journal of the Royal Asiatic Society* 1913, S. 23 ff.). Wahr ist zweifellos daran, daß mit den Tūlūniden ein neuer Abschnitt der Geschichte Ägyptens beginnt, und daß auch Ägypten sich den Wandlungen der islamischen Zivilisation nicht entzogen hat.

Kulturgeschichtlich zerfällt die Zeit von 18—1212 (639—1798) in vier klar sich scheidende Perioden, die arabische, die arabisch-persische, die persisch-türkische und die rein-türkische Zeit, wobei nie zu vergessen ist, daß der Grundstock der Bevölkerung arabisierte Kopten waren. Als arabisch sei die vortūlūnidische Epoche bezeichnet. Die arabisch-persische Periode umfaßt die Zeit der Tūlūniden, Iḥšīdiden und Fātīmiden. Der persische Kultureinschlag wird immer stärker betont. Die Fātīmiden bedeuten kulturgeschichtlich trotz ihres šī'itischen Bekenntnisses keinen Riß in der Ent-

wicklung. Etwas Neues beginnt erst mit dem Ende der Fätimidenzeit, vor allem mit Saladin und den Aijübiden. Sie führen den Geist und die Kultur des großen Selğūkenreiches auch nach Afrika. In Kunst und Technik, in Staat und Geistesleben, ja selbst in der Schrift kündigt sich, wie im einzelnen gezeigt werden wird, eine neue Zeit an. Diese zweite persisch-türkische Periode überdauert die ganze Mamlūkenzeit, wie die Mamlūken überhaupt sich in allem als die Nachfolger der Aijübiden fühlen, deren politische Ambitionen, ja deren höfische Titulaturen sie weiterführen. Die vierte Epoche endlich ist die Zeit der Osmanenherrschaft. Ägypten ist eine türkische Provinz, Kulturwerte vermögen die Epigonen der Mamlūken nicht mehr zu schaffen.

Vom Standpunkt der politischen Geschichte aus bietet sich ein andersartiges historisches Bild. Die Epochen von 18 (639)—254 (868) und von 923 (1517)—1212 (1798) muten wie ein Vor- und Nachspiel an zu der großen Zeit ägyptischer Selbständigkeit. Letztere zerfällt politisch in 3 Epochen, von denen die Fätimidenzeit die mittlere ist. Die vorfätimidische Zeit ist charakterisiert durch den Kampf um die Unabhängigkeit türkischer Statthalter von der Zentrale des Chalifats. Die Tūlūnidenselbständigkeit wird möglich durch den großen Sklavenaufstand, nach dessen Bezwingung es auch bald um die kurze Herrlichkeit der Dynastie geschehen ist. Der Iḥšīd und seine Nachfolger haben schon mit geringeren Widerständen zu rechnen, das Iḥšīdidenreich ist eine Parallelerscheinung zum Ḥamdāniden- und Būjīdenreich, Staatswesen, welche erst bei der Auflösung des 'Abbāsidenreiches möglich werden. Es ist der Kampf um die Schutzherrschaft über das Chalifat. Beide ägyptische Dynastien währen je nur bis ins vierte Jahrzehnt. Sie haben weder eine nationale, noch eine religiöse Bodenständigkeit. Sie basieren auf der Tüchtigkeit ihrer Gründer, deren Schöpfung nach ihrem Tode dank der Interessengemeinschaft ihrer Helfer noch einige Zeit zusammenhält. Es sind Musterbeispiele für das wunderliche Auf und Ab in der Soldatenlaufbahn jener Tage, ihre Herrscher sind avancierte Generäle und doch etwas anderes als die Prätorianerfürsten der Mamlūkenzeit. Der Legimitätsgedanke ist noch nicht völlig durch Willkür und Opportunismus verdrängt. Neben dem Soldaten steht ferner als bewegender Faktor noch der

Finanzier. Eine Erscheinung wie die Familie der Mādārā'ijūn, deren Mitglieder ohne jegliche militärische Macht Ägypten gelegentlich rein durch ihre wirtschaftliche Überlegenheit inoffiziell beherrschen, ist ein Charakteristikum jener Epoche. Noch haben die Bürokratie und der Steuerpächter, jene Erbstücke der Antike, ihre Macht nicht an den alles zersetzenden Militarismus der Mamlūkenzeit verloren. In ihrer inneren Struktur wie in ihrer politischen Fragestellung unterscheidet sich die vorfätimidische Zeit erheblich von der nachfätimidischen, obwohl sie manche Züge mit ihr gemeinsam hat.

Ganz anders ist der Charakter der Fätimidenzeit selber. Zum ersten Male erhält Ägypten eine lebensfähige Dynastie auf religiöser Basis. Zwar ist Ägypten selber nicht sī'itisch, und die mühelose Wiederherstellung der Orthodoxie durch Saladin beweist, daß das aufgezwungene Bekenntnis nur ein äußerliches war. Aber zur Erhaltung der Dynastie, zur Bändigung des Ehrgeizes der Generäle, der sich höchstens in Hausmaierform betätigen konnte, war das religiöse Prestige von unschätzbarem Wert. Auch kam Mu'izz nicht wie der Tūlūnide oder der Ihšīd als Vertreter und Gesandter eines legitimen Herrschers ins Land, sondern als autokrater Herr eines mächtigen Staates, dem seine Generäle den Weg gebahnt hatten. Nicht aus kleinen Anfängen heraus mußte sich der erste ägyptische Fätimide seine Position mühsam erkämpfen, er kam mit der ganzen Machtfülle eines Herrschers von Nordafrika und umgeben von dem religiösen Nimbus und höfischen Glanz eines Imāms und Chalifen. Nach dem Muster des 'Abbāsidenstaates oder gar nach noch älteren persischen Vorbildern war ihr Staat organisiert. Sie brauchten nicht mehr erst zu lernen, sie verstanden aber die alte Verwaltungspraxis des Landes äußerst geschickt mit ihren hierarchischen Voraussetzungen zu versöhnen. Sie waren nicht nur selbst zum Teil vortreffliche Herrscher, sondern sie wußten sich auch mit bedeutenden Staatsmännern zu umgeben. Ihre Autorität bot den militärischen Übergriffen eine nur schwer niederzureißende Schranke. Auf die Dauer hat natürlich auch sie das Schicksal der 'Abbāsiden erlitten, und aus ihren Truppen erwuchs das Mamlūkentum, das aber erst durch Saladin und seine Nachfolger, vor allem aber durch das Militärlehen und die Ausschaltung der bürokratischen Zwischeninstanz zur allesbeherrschenden Macht und zur Geißel des Bürgers gemacht wurde.

Auch die zeitgeschichtlichen politischen Probleme der Fätimidenzeit waren völlig andere als die der vorangehenden Epoche. Zwar war es wieder — schon unter dem Eroberer Ägyptens — ein Kampf um Syrien, aber es war kein Kampf mehr gegen ein starkes Chalifenreich, sondern die Gegenpole waren die Reiche der Būjiden und Selğūken. Zwischen diesen und dem Fätimidenreich lag eine Reihe kleiner selbständiger Staaten, die bald nach Osten, bald nach Westen sich neigten. Es war ein Kampf um die Nennung in der Ḥuṭba zwischen 'Abbāsiden und Fätimiden. Eine bedeutungslose Episode für die weltgeschichtliche Betrachtung, aber die Erfüllung ihres höchsten Ehrgeizes für die Fätimiden war es, als für kurze Zeit (449/450 = 1058) sogar in Bagdad, am Sitze der 'Abbāsiden, durch den ephemeren Usurpator Basāsiri das Kirchengebet für sie und ihre „reinen Väter“ gesprochen wurde. Während seiner Blütezeit war das Fätimidenreich die einzige islamische Großmacht im östlichen Mittelmeer. Hier hieß der weltgeschichtliche bis auf Sizilien und Süditalien sich ausdehnende Gegensatz: Byzanz und Ägypten. Sie schufen die Vormachtstellung Ägyptens, die dann von Saladin weiter ausgebaut wurde und sich bis in die Mamlūkenzeit hinein erhielt. Von Mu'izz bis Mustansir währte diese Blüte Ägyptens, die uns noch kurz vor dem wirtschaftlichen und politischen Zusammenbruch unter dem letztgenannten Chalifen von dem Perser Nāsir-i Hosrau in glühenden Farben geschildert wird. Kein zweites Land im Bannkreis des Islam konnte sich damals mit Ägypten vergleichen. Erst die großen Selğūkenfürsten haben dann wieder dem 'Irāk die Führung zurückgegeben. Syrien ging dann bei dem gewaltigen Vorstoß der Selğūken den Fätimiden verloren. Sie wären im Besitze Ägyptens vielleicht noch imstande gewesen, dem Kreuzfahrersturm, der bald danach hereinbrach, einen kräftigen Widerstand zu leisten. Ein geschwächtes Ägypten und die kleinen Atābekenstaaten vermochten das zunächst nicht.

Überhaupt ging es seit den traurigen Jahren der Hungersnot und der Revolten unter Mustansir bergab mit den Fätimiden. Badr al-Ġamālī und sein Sohn Afdal haben den Rückgang doch nur vorübergehend aufgehalten. Die Prätorianerwirtschaft ruiniert das Land. Dazu kommt das Vordringen der Kreuzfahrer, und Amalrich steht vor den Toren von Kairo, als der Stern der Fätimiden seinem

Untergang nahe ist. Diese Periode des Niedergangs leitet über zu der dritten Glanzepoche Ägyptens unter den Aijübidern und Mamlüken.

Saladin baut ganz neu auf. Die oben angedeuteten Züge einer neuen Kulturepoche sind nur der Ausdruck einer neuen Zeit auch auf politischem Gebiet. Der schier unerschöpfliche natürliche Reichtum Ägyptens setzte noch jeden seiner Herren, wenn er nur Ordnung im Lande zu schaffen wußte, in den Stand, großzügige Auslandspolitik zu treiben. Die Aufgaben, an denen die niedergehende Fätimidenherrschaft scheiterte, die Niederzwingung der Revolten im Lande und der Kampf gegen die Kreuzfahrerinvasion, wurden von den Aijübidern und ihren Nachfolgern gelöst. Um Ägypten dreht sich jetzt der Kampf zwischen Ost und West, und der Name Damiette erinnert an wichtige Episoden der späteren Kreuzzüge. Auf den Schultern der religiösen Reaktion der Selğükenzeit stehend, sind die Aijübidern die wahren Šahid's, die ihren dynastischen Zweck im Kampf gegen die Feinde des Islam erblicken. Auf lange Zeit hinaus verknüpfen sie Syrien wieder mit Ägypten. Leider aber fehlte dieser glorreichen Dynastie der geschlossene Zusammenhalt in der Familie; in zahlreiche Linien zerspalten, schien das Hauptziel der Dynastie, sich in gegenseitigem Kampfe selbst zu zerfleischen. Der jeweilige Herr Ägyptens hatte das Übergewicht, hier lag ihr Schwerpunkt. Saladin, al-'Adil, al-Kämil waren in erster Linie ägyptische Fürsten. Die Hausmacht der Aijübidern bestand in den Ğuzz, es war hier die Möglichkeit einer ethnischen Basis der Dynastie gegeben, sie wurde aber zerstört durch das Gegeneinanderziehen der einzelnen Linien. Die Einheit lag schließlich nicht mehr in der Herrscherfamilie, sondern in der ethnischen Verwandtschaft der meist aus Sklaven (Mamlüken) bestehenden Truppen des Reiches. Zwar waren es nicht nur Türken, sondern auch Sklaven und Griechen, die unter ihren Fahnen kämpften, aber das türkische Element überwog. Bei dem ständigen Bruderkampf wurden die Fürsten immer mehr abhängig von dem guten Willen ihrer Truppenführer, ja zum Spielball in den Händen ehrgeiziger Generäle. So war es schließlich gar kein großes historisches Ereignis mehr, als die bereits nur noch nominellen Herrscher von der Bildfläche verschwanden und die, welche längst den Ausschlag gegeben hatten, nun auch nach außen hin die Verantwortung übernahmen.

Langsam schwindet der dynastische Gedanke. Zwar bleibt die Anknüpfung an die Aijübidien im ganzen Staatswesen bestehen, zwar vermag unter den Bahrimamlüken Kalā'ün noch eine Art von Dynastie zu begründen, aber mit den tscherkessischen Mamlüken ist die militärische Oligarchie nicht nur im Prinzip, sondern auch praktisch durchgeführt. Der Ausbau der Militärlehen hat zu einer völligen Militarisierung geführt. Es ist ein Lehnstaat, basierend nicht auf Grundbesitz, sondern auf Rente, sich in militärischer Hinsicht nicht auf freie, bodenständige Hintersassen stützend, sondern auf gekaufte Sklaven, die man dann freiließ. Die mamlükische Aristokratie lagert wie eine Oberschicht über dem eigentlichen ägyptischen Volke, das gelegentlich in schamloser Weise ausgebeutet wird. In ständigem Streit untereinander, rücksichtslos im Lande schaltend und waltend, ethnisch ein Fremdkörper und numerisch in gar keinem Verhältnis zu den eigentlichen Ägyptern stehend, scheint ihr Bestand durch mehrere Jahrhunderte, scheint vor allem ihr kraftvolles Auftreten und ihre großartige Bautätigkeit, die von einer erstaunlichen Finanzkraft zeugt, zunächst ein Rätsel. Man bedenke nur, daß es die Mamlüken waren, die unter Baibars dem Mongolensturm einen Damm entgegensetzten. Aber die Schlacht von 'Ain Ğālūt war kein Zufallserfolg; auch Kalā'ün und andere nach ihm haben immer wieder von neuem die Mongolen (Īlhāne) zurückgewiesen. Das ist die große weltgeschichtliche Leistung dieser Sklavenfürsten; denn dadurch ist Ägypten vor dem Schicksal des 'Irāk bewahrt geblieben, und das Niltal hat dank ihnen eine Kontinuität der politischen und kulturellen Entwicklung erlebt wie kein anderes islamisches Land. Neben dieser großen Leistung erscheint die definitive Austreibung der Kreuzfahrer als ein unbedeutender und leichter Erfolg. Auch die Unterwerfung Nubiens ist für die Geschichte Ägyptens weniger von Wichtigkeit gewesen als für die des Sudan. Nach allen Seiten zeigt sich aber eine gewaltige Expansionskraft. Der ägyptische Staat steht als kraftvoller Organismus im Mittelpunkt des internationalen Interesses. Die Beziehungen zur Goldenen Horde ergeben sich aus dem gemeinschaftlichen Gegensatz gegen die Īlhāne, aber auch Byzanz und andere europäische Staaten suchen die Freundschaft der mächtigen Mamlükensultane. In Kairo erhebt sich zur selben Zeit, in der die

ständigen Kriege ungeheure Mittel verschlingen, ein herrliches Bauwerk nach dem anderen. Die alten Bauten, die Kairo noch heute seinen charakteristischen Stempel geben, sind fast alle mamlükisch. Woher kamen die Kraft und das Geld, die das alles in einem Staate von so prekärer Verfassung möglich machten? Zunächst war es wohl die ungewöhnliche Tüchtigkeit einer Reihe großer Herrscher wie Baibars, Kalā'un, Nāsir, Barkūk, Kāit Bey, welche dem Land diese Blüte verschaffte. In einem Staat, wie dem Mamlükenstaat, wo jeder den Marschallstab im Tornister führt, kommen nur Leute von ungewöhnlicher Tatkraft in die Höhe, eine Art Selbstauserziehung der Tüchtigsten liegt schon im System. Dazu kam ein trotz aller Fraktionsgelüste doch starker Corpsgeist gegenüber äußerer Gefahr. Auch waren die Mamlüken meist Türken oder Tscherkessen, also für den Sklavenmarkt ausgewählte, besonders kräftige Söhne von Natur kriegstüchtiger Völker. Dazu mag bei der Konkurrenz der einzelnen Emire eine vorzügliche militärische Erziehung hinzugekommen sein. Ein kluger Gedanke war es, als Baibars den von den Mongolen entthronten 'Abbāsiden in Kairo eine Stätte bot. Die besonders anfechtbare Legitimität der Mamlükensultane wurde dadurch über allen Zweifel erhoben. Der geschickte Coup erhöhte ihr Prestige in einer Weise, die wir heutzutage kaum mehr verstehen können. Überhaupt hat es den großen Mamlüken an Herrschereigenschaften nicht gefehlt. Gelegentlich geschah sogar etwas zur Hebung der Landwirtschaft, Kanäle wurden gebaut, Ameliorationen unternommen. Auf dem Lande war aber neben dem Fellachen das arabische Beduinelement bedenklich stark geworden und erforderte gelegentlich energisches Einschreiten, worunter dann wieder die Landwirtschaft litt. Die reiche Kultur dieser Epoche kann unmöglich mit der Rente aus Grund und Boden allein bestritten worden sein, obwohl die bäuerliche Bevölkerung ungeheure Lasten trug. Die Haupteinnahmequelle der Regierung jener Zeit war der indische Handel, der durch Ägypten ging, wovon weiter unten die Rede sein wird. Als er aufhörte, war es mit der Mamlükenherrschaft zu Ende. Als die Portugiesen sich im Indischen Ozean und im Roten Meere festsetzten und den indischen Handel um das Kap leiteten, da ging es Ägypten an den Lebensnerv. Das Unglück wollte, daß in den gleichen Jahrzehnten wie ein uner-

bittliches Verhängnis die Osmanenmacht sich gegen das Niltal heranzwälzte. So wurde Ägypten eine türkische Provinz, seine Glanzzeit war vorüber. Das ganze östliche Mittelmeer trat damals durch die Verlegung des Welthandels und durch die Entdeckung Amerikas in den Hintergrund. Der Brennpunkt des Kulturlebens hatte sich verschoben. Die Zeit von 1517—1798 ist für Ägypten eine tote Periode; die Weltgeschichte spielte anderswo.

Am letzten Rabī' I des Jahres 923 (22. April 1517) hielt Selīm I. seinen Einzug in Kairo. Der letzte Mamlūkenfürst Tumān Bey war schon vorher am Bāb Zuwaila aufgehängt worden. Mit großer Umsicht regelten Selīm und sein Nachfolger Sulaimān die staatsrechtlichen Verhältnisse des Landes. Der Inhaber des neuen Paschalik sollte nicht zu mächtig werden können, außerdem war die Mamlūkenverfassung der militärischen Oberschicht nicht völlig zu unterdrücken. Es sollten der Pascha und 6 Truppenkorps unter Beys, dazu noch zwei Diwane oder entscheidende Ratsversammlungen, sich die Wagschale halten. So gewann das Mamlūkentum neue Wirkungsmöglichkeiten. Etwa ein Jahrhundert lang hatten die Paschas eine ausschlaggebende Autorität, aber nach einigen schlechten Erfahrungen wechselte die Pforte ihre Vertreter alle paar Jahre, wodurch sie ihnen jegliche nachhaltige Wirkung unmöglich machte. Eine endlose Reihe von Paschas zieht an uns vorüber, sie werden immer schwächer gegenüber dem Regiment der Beys, Aufstand, Absetzung oder Ermordung werden alltägliche Ereignisse, ja schließlich wird die Pforte gezwungen, nur noch den Mamlūken genehme Paschas zu senden, die zu reinen Figuranten herabsinken. Die wichtigste Figur wird der Stadtkommandant von Kairo, der *Šaiḥ al-balad*, neben dem als zweiter Großwürdenträger der *Amīr al-ḥağğ* erscheint. Langsam aber sicher geht der Wohlstand Ägyptens zurück. Aber auch der jährliche Tribut, der anfangs 600 000 Piaster betragen hatte, wird immer geringer, ja hört schließlich ganz auf. Die Geschichte jener Zeiten ist wenig erforscht, da das monotone Einerlei einer Provinzgeschichte mit ihrem kleinen Zank zwischen Beys und Paschas nicht gerade zur Bearbeitung reizt. Die beste Darstellung ist noch immer die von Marcel in dem großen Werk der französischen Expedition. Gelegentlich greifen ägyptische Truppen in die persischen, syrischen und arabischen Kämpfe der

Türkei ein, aber die Bedeutungslosigkeit dieser Ereignisse für die Geschichte Ägyptens zeigt am besten den Wandel der Zeiten. Mit gleicher Monotonie erscheinen in den Annalen von Zeit zu Zeit Nachrichten von Epidemien und Mißernten, die jedesmal so schrecklich waren wie nie zuvor. Nur einmal noch, schon im XVIII. Jahrhundert, geht aus dem allgemeinen Wirrwarr eine großzügige Bewegung hervor. Es ist dies der Aufstand 'Alī Beys während des türkisch-russischen Krieges 1182 (1768). Syrien wird wieder einmal abhängig von Ägypten, und nur ein unglückliches Schicksal hat es verhindert, daß schon mit 'Alī Bey eine Entwicklung einsetzte, die Ägypten nachher unter Muhammed 'Alī erlebte. So aber erlag 'Alī Bey bereits 1187 (1773) dem Verrat eines treulosen Freundes. Der nun einsetzenden Unordnung suchte die Pforte — es ist übrigens ihr einziger energischer Eingriff in die ägyptischen Verhältnisse seit der Eroberung — durch Entsendung einer Armee unter dem Kaputān Pascha Hassān im Jahre 1200 (1786) zu steuern, aber der Versuch mißlang, die Hauptschuldigen zogen sich nach Oberägypten zurück, und die Verwicklungen mit Rußland machten eine kräftige Aktion unmöglich. Die Haupträdelsführer konnten bald darauf nach Kairo zurückkehren. Es waren dies Ibrāhīm Bey und Murād Bey, die nun alternativ die Stelle eines Šaiḥ al-balad innehatten. Das gemeinsame Interesse, die Bevölkerung auszubeuten, hatte diese beiden Rivalen zu gemeinsamem Handeln zusammengeführt. Sie waren die Gegner Napoleons. Das Mamlükentum hatte sich selber aufgezehrt. Mit dem Wegfall großer historischer Aufgaben, die von der Türkei übernommen worden waren, mit dem Versiegen des befruchtenden Goldstroms des internationalen Handels war die Selbstzerfleischung das unvermeidliche Ende dieses Systems und zugleich der Ruin Ägyptens.

Diesem kurzen Abriß der wirklichen Geschichte des islamischen Ägyptens vor dem Eingreifen Europas sei hinzugefügt, daß die islamischen Geschichtsschreiber auch eine vorislamische Geschichte des Landes kennen, in der sich Sage und Geschichte hoffnungslos mischen. Ägypten war für den Muslim schon deshalb von besonderem Interesse, weil es im Korān verschiedentlich genannt wird. Auch stammte die berühmte Mirjam al-Kibtīja, eine der Gattinnen des Propheten, von dort. Auch Jesus' ägyptischer Aufenthalt ist der islamischen Tradi-

tion wohlbekannt, und schon das alte Hadīṭ kennt ein Kapitel über die *Fadā'il Misr*, die dann bei den ägyptischen Historikern in größter Breite zur Darstellung kommen. Die geschichtliche Betrachtung bleibt aber dabei nicht stehen, sondern gibt ein ganzes System von vorislamischen Königshäusern, in denen sich koptische Überlieferung und gnostische Spekulation seltsam mischen. (Makrīzī, *Ḥiṭat* I, 134 ff.; Kalkašandī, übersetzt von Wüstenfeld, S. 117 ff. und die Abhandlung des gleichen Gelehrten über *Die älteste ägyptische Geschichte nach den Zauber- und Wundererzählungen der Araber in Orient und Occident* I (1862), S. 326 ff.). Neuerdings hat Blochet den ersten Versuch unternommen, einzelne Elemente dieses Sagenkreises näher zu untersuchen (*Rivista degli Studi Orientali* II (1909), S. 717 ff.; III (1910), S. 177 ff.; IV (1911), S. 47 ff. und S. 267 ff.). Außerdem sind alle Städte- und Denkmälerbeschreibungen voll von diesen Geschichten, auf die hier nur kurz hingewiesen werden kann.

2. Staat und Verwaltung.

a) Politische Einteilung.

In den arabischen Geographen und Historikern erscheint in alter Zeit der den Namen einer Stadt tragende Gau (*kūra*), in nach-fātimidischer Zeit die Provinz (*'amal* resp. meist plur. *a'māl*) als Verwaltungseinheit. Die *A'māl* werden dann in moderner Zeit *Mudārīja* genannt. Der Vergleich bei Milne, *A History of Egypt under Roman Rule*, S. 216, erweckt den Anschein, als ob die wichtigsten Verwaltungsbezirke höherer und niederer Ordnung von der römischen Zeit bis auf Muhammed 'Alī unverändert geblieben seien, aber eine nähere Untersuchung zeigt, daß die Ähnlichkeiten zwischen einst und jetzt doch nur zufällige sind. Die Verwaltungsstruktur hat im Laufe der Jahrhunderte erhebliche Veränderungen durchgemacht. Der alten Nomenverfassung war unter den Römern die Einteilung nach Pagi und Pagarchien gefolgt, die ihrerseits unter den Byzantinern eine komplizierte Neubildung bei wachsendem Einfluß der Großgrundbesitzer erzeugt hatte. Beste Darstellung dieser Verhältnisse bei M. Gelzer, *Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens*

(*Leipziger Hist. Abhandlungen* XIII). Diese Zustände bildete der Islam weiter. Genaue Nachrichten bringen uns erst die Aphroditopapyri vom Ende des I. (Anfang des VIII.) Jahrhunderts. Sie ergeben folgendes Bild. Ägypten ist eine Provinz des Chalifenreiches und untersteht einem *σύμβουλος* = Amīr. Unter- und Oberägypten sind getrennte Verwaltungsbezirke, doch nicht etwa so, daß nun alle Unterabteilungen sich in diese Hauptgruppen eingliederten. Vielmehr ressortieren die Chefs der *Kūra's*, die als eigentliche Verwaltungseinheiten erscheinen und den byzantinischen Pagarchien entsprechen, direkt unter dem Generalstatthalter. Der alte Nomos ist nur noch geographischer Begriff. An der Spitze der Dörfer (*karja*), die der *Kūra*-Verwaltung unterstehen, befinden sich *πρωτοκομῖται*, kopt. *lashane*, arab. *māzūt* plur. *mawāzīt* (Näheres sowie Literatur in *Der Islam* II, 361 ff.). Über die Weiterentwicklung dieser Verhältnisse fehlen ausführliche Nachrichten, und die wenigen Notizen sind bisher nie systematisch studiert worden. Bis in die Fātimidenzeit hinein bleibt die *Kūra*-Verfassung die Grundlage des administrativen Aufbaus. Wohl erscheinen bestimmte größere Sammelbegriffe wie *Asfal al-ard*, Unterägypten, das gelegentlich auch als *ar-Rīf* bezeichnet wird. *Asfal al-ard* zerfällt wieder in *Baṭn ar-rīf*, das Land zwischen den zwei Nilarmen, und *al-Hauf al-ġarbī*, das Deltafruchtland westlich des Rosettearms, und *al-Hauf aš-šarkī* östlich des Damiettearmes. Oberägypten, *as-Sa'ūd*, wird in ein näheres und ferneres geschieden. Aber alle diese Bezeichnungen sind doch mehr geographische Namen als Verwaltungseinheiten; überdies schwankt ihr Umfang. Auch die *Kūras* sind keine unwandelbaren Bezirke. Sie werden gelegentlich aufgelöst oder mit anderen verbunden. Ihre Identifikation wird außerdem namentlich im Delta durch die erhebliche Verschiebung der hydrographischen Basis sehr erschwert. Eine wertvolle Vorarbeit ist hierzu A. R. Guest, *The Delta in the middle ages* in *Journ. R. As. Soc.*, October 1912, S. 941 ff. Die Zahl der *Kūras* wird verschieden angegeben und hat auch sicher geschwankt. In Unterägypten waren es 25—38 nach Makrīzī's Angaben (*Hiṭat* I, 73, 26), nach Guests Nachprüfung (l. c.) 31—37. Für Oberägypten schwanken die Angaben zwischen 28 und 30. Listen finden sich bei Makrīzī I, 72 f.; ed. Wiet I, 306 ff.; *Bibl. Geogr. Arab.* V, 73; VI, 81; VII, 331; Ibn Duḫmāk,

IV, 128; V, 42; Kalkašandī, übers. Wüstenfeld, 92 ff.; Jākūt IV, 549. Dazu kommen noch die sogenannten Kūras der *Kibla* am Roten Meer und auf der Sinaihalbinsel (Kalkašandī, o. c. 100 f.). Die Oasen und Barka haben eine besondere Verwaltung. Bei Makrīzī, der auf Kudā'i zurückgeht, wird bei jeder Kūra die Zahl der Karjas angegeben. Nach einer Notiz aus dem Jahr 345 (956) soll die Zahl der Karjas in ganz Ägypten 2395 betragen haben, wovon 1439 auf Unter-, 956 auf Oberägypten entfielen (*Hiṭat* I, 73, 35; Ibn Dukmāk V. 43). Etwa 100 Jahre nach der arabischen Eroberung sollen noch über 10 000 blühende Karjas existiert haben, doch scheint diese Angabe übertrieben (Makrīzī, ed. Wiet I, 312). Später sei die Zahl erheblich herabgesunken.

In diesem unaufhaltsamen Rückgang Ägyptens liegt nun offenbar der Grund für die allmähliche Veränderung der politischen Einteilung des Landes. Die Verwaltungseinheiten werden geographisch immer größer, weil die Verminderung der Ertragnisse und der Rückgang der Bevölkerung zu einer Zusammenlegung von Bezirken führt, die zur Zeit intensiverer Bewirtschaftung jeder für sich eine eigene Verwaltung benötigten. Vom Ende der Fātimidenzeit an sind die alten Kūras durch A'māl ersetzt. Da Musabbihī noch die alte Ordnung kennt, vom Ende der Regierung Mustansīrs aber eine Liste der neuen A'māl überliefert ist (Abū Šālih, ed. Evetts, fol. 7b, 8a), so rührt die Neuordnung wohl von Badr al-Ġamālī, dem Reorganisator des zusammengebrochenen Fātimidenstaats her. Trotzdem liegt wohl kaum eine einmalige großzügige Neugestaltung der politischen Einteilung des Landes vor, sondern es tritt nur nach der Katastrophe unter Mustansīr der starke Rückgang des Landes auch auf dem Gebiet der Verwaltungspraxis mit erschreckender Plötzlichkeit in Erscheinung. Das 'Amal, das gelegentlich auch als Synonym von Kūra erscheint, ist kein Oberbegriff der Kūra, sondern ihr Ersatz. An Stelle von 50—70 Kūras erscheinen plötzlich 26 A'māl, in die Ägypten geteilt ist (*Hiṭat* I, 72, 26 ff.). Davon fallen 10 auf Ober-, 16 auf Unterägypten. Aber damit kommt der Prozeß nicht zum Stillstand, das Land geht noch weiter zurück, und die Verwaltungseinheiten wachsen an Umfang, nehmen aber ab an Zahl. Der berühmte Kataster des Muḥammad b. Kalā'ūn, der sogenannte *Rōk Nāširī* von 715 = 1315

kennt nur 15 Provinzen, wovon 9 in Oberägypten (*Hiät* I, 74, 5; ed. Wiet I, 312), und während des Tiefstandes der ägyptischen Wohlfahrt unter den Osmanen sind es sogar nur 12 (Hammer, *Geschichte des Osman. Reiches* II, 653) oder 14 (de Sacy, *Institut Royal de France* I, 91), zur Zeit der französischen Expedition unter Hinzurechnung von Damiette und Rosette 16. Natürlich steht die Zahl der Provinzen nicht mit allen Schwankungen in direktem Verhältnis zur Blüte des Landes; denn namentlich in Unterägypten finden gelegentlich rein formale An- und Abgliederungen statt — so zählen dort Ibn Dukmāk 8 und Ibn Ği‘ān sogar 12, mit Ğizeh, das er zu Unterägypten rechnet, 13 Abteilungen auf, obwohl der Rōk Nāsirī doch vorangegangen war, — die Hauptursache für den Ersatz der zahlreichen Kūras durch wenige Provinzen ist aber zweifellos der wirtschaftliche Rückgang und die Verödung des Landes. Eine Parallele bietet dafür die Geschichte der politischen Verwaltung Ägyptens während des XIX. Jahrhunderts. Aus den 60er Jahren berichtet Alfred von Kremer (*Ägypten* II, 8) von einer Zusammenlegung der seit der Chedivenzeit Mudirijen genannten Provinzen „aus Ersparungsgründen“. Erst in neuerer Zeit sind diese Provinzen zu Begriffen geworden, die mehr bedeuten als die alten Kūras; denn ihre jetzt *Markaz* genannten Unterbezirke entsprechen den alten Kūras, und die modernen *Nāhija*'s sind nichts anderes als die alten *Karjas*. Um einen gewissen Überblick zu ermöglichen, seien aus der bunten Zahl der Provinzlisten im folgenden die Schemata des Rōk Nāsirī, der napoleonischen Zeit und der Gegenwart nebeneinandergestellt, wobei nicht vergessen werden darf, daß in den Zwischenzeiten erhebliche Schwankungen stattfanden. — Die großen Städte Kairo und Alexandria und einige Grenzfestungen haben dabei immer eine Ausnahmestellung eingenommen, wie hier nur angedeutet werden kann. Die Gegenwart kennt noch die folgenden Gouvernorate (*Muḥāfiza*): Kairo, Alexandria, Suezkanal und Suez als dem Ministerium des Innern und al-‘Arīš, d. h. der Sinai als dem Kriegsministerium unterstellt (nach dem vom ägyptischen Unterrichtsministerium herausgeg. *Ĝōgrāfijā Misr was-Sūdān*, 2. Aufl., 112 f.). In früherer Zeit waren Burullus, Rosette, Damiette und die Hafenstädte des Roten Meeres in ähnlicher Position.

Rök Nāširī	Description de l'Égypte	Gegenwart
715 = 1315	1212 = 1798	1913
1. Kūš	1. Thebes (Province de)	1. Aswān (Nubien) 2. Kenā
2. Aḥmīm	2. Girgeh (P. d.)	
3. Asjūt	3. Syout	3. Ġirgā
4. Manfalūt		4. Asyūt
5. Ašmūnain	4. Minyah	5. Minjā
6. Bahnasā	5. Beny Soueyf	6. Benī Suēf
7. Faijūm	6. Fayoum	7. Faijūm
8. Atfiḥ	7. Atfyeh	8. Ġīze
9. Ġīze	8. Gyzeh	
10. Kalyūb	9. Qelyoub	9. Kaljūbija
11. Šarkīya	10. Charqyeh	10. Šarkīja
12. Ušmūm Tanāḥ mit Daḳahlīja und anderen Depen- denzen.	11. Mansourah	11. Daḳahlīja
	12. Damiette	
13. Ġarbīja	13. Gharbyeh	12. Ġarbīja
14. Manūfīja	14. Menouf	13. Manūfīja
	15. Rosette	
15. Buḥaira	16. Bahyreh	14. Buḥaira.

b) Verwaltung und Finanzwesen.

Eine Verwaltungsgeschichte Ägyptens kann noch nicht gegeben werden, doch mögen einige Andeutungen zu weiterer Arbeit anregen. Ein völlig klares Bild erhält man von keiner Epoche, doch ist die arabische Zeit besonders dunkel. Den Kernpunkt der ganzen Verwaltung bildet die Finanzverwaltung; denn pünktlicher und reichlicher Steuereingang ist der Zweck, wegen dessen das Land überhaupt verwaltet wird. Mit diesem Gelde werden dann die Truppen und Beamten bezahlt und die Herrschaft erhalten. Das Finanzwesen war nun von Anfang an ungeheuer kompliziert, und seine Handhabung im Detail wurde nur von koptischen Beamten verstanden, die durch die

ganze jahrhundertelange Geschichte des islamischen Ägypten den Fellachen gegenüber als Blutsauger, der herrschenden Militärklasse gegenüber als Betrüger erscheinen. Neben dieser wichtigsten Klasse von Beamten erscheinen dann in der Blütezeit unter Chalifen und Sultanen eine große Reihe von Hofämtern und obersten Zentralverwaltungsstellen, über die wir viel besser orientiert sind als über das eigentliche Funktionieren der Staatsmaschine.

In den ersten Jahrhunderten heben sich deutlich zwei Staatsämter voneinander ab, die Statthalterschaft und die Finanzverwaltung. Der Statthalter, *Am̄r*, hat nur das Militär und die Polizei — letzter unter einem *Šāhīb aš-šurta* — und wird *‘ala ‘s-salāt wal-ma‘ūna* ernannt. Neben ihm steht der Finanzdirektor *‘Āmil*, dessen Patent *‘ala ‘l-ḥarāğ* lautet. Beide Beamte sollten sich wohl gegenseitig auf die Finger passen. Als Militär- und Exekutivbeamter war der *Anīr* der erste, aber dem Rang nach standen sie gleich, und der größere Einfluß lag sogar bei dem Verwalter des Schatzes, wie ein von al-Kindī, ed. Guest, S. 109 beigebrachtes Beispiel deutlich beweist. Nur gelegentlich waren beide Ämter vereint (vgl. *Beiträge* II, 154). Ibn Tūlūn wurde erst Herr der Situation, als ihm auch die Verfügung über die Steuern übertragen wurde. Diese Zweiteilung der Gewalten geht dann durch das ganze Finanzwesen. So gibt es unter dem arabischen *‘Āmil* bis zu Beginn der *‘Abbāsidenzeit* zwei koptische Chefs der Finanzverwaltung, *Chartularii*, die sich aber nicht etwa auf die Diwane für Unter- und Oberägypten verteilen, sondern beide gemeinsam administrieren. Am Anfang der *‘Abbāsidenzeit* erscheinen ebenfalls zwei Beamte an der Spitze des Finanzwesens, doch sollen sie angeblich die beiden Landesteile getrennt verwalten (Severus von Ašmūnain, Hamburger Text, ed. Seybold, 196, 15; der Vulgatatext des Severus lautet anders). Auch über die Eingänge in den staatlichen Getreidespeichern wird durch zwei Beamte quittiert (*Zeitschr. für Assyriol.* XX, 101). Diese byzantinische Praxis erhält sich dann durch viele Jahrhunderte. Noch zur *Fātimidenzzeit* und später steht neben dem Chef des Diwans oder neben einem *Mušārīf* ein *Nāzīr*, ein Kontrollbeamter, der die Gegenzeichnung hat (Ibn Mammātī 7; ein Beispiel *Ḥiṭat* I, 82, 28). Zu Zwecken der Finanzverwaltung ist im ersten Jahrhundert auch noch die alte Eparchie mit ihrem Dux an der

Spitze lebendig; dem Dux unterstehen *ζυγοστάται*, die Zahlungen nach Fustāt leisten. Ganz klar ist ihre Funktion noch nicht. Vor allem ist unklar, wie sich der Dux zum Pagarchen resp. Šāhib al-Kūra oder *διοικητής* verhält. An ihn schreibt der Statthalter und fordert die Steuern ein. Er muß zur Rechnungslegung gelegentlich im Hauptquartier erscheinen und unterhält dort einen ständigen Vertreter (*ἀποκριστάριος*). Lokale Beamte sind der *Māzūt* (siehe oben) und die Schreiber. Die Einzieher der Naturalabgabe werden *Kabbāl* genannt (*Papyri Schott-Reinhardt* I, 45); sie sind von der Gemeinde gewählt. Über die Steuern am Ende des I. Jahrhunderts und damit über die älteste Zeit orientieren die Aphroditopapyri (*Papyri Schott-Reinhardt* I; *Greek Papyri in the British Museum*, IV; *Zeitschr. für Assyriol.* XX, 68; *Der Islam* II, 245). Die Regierung fordert von dem Šāhib al-Kūra zweierlei Steuern, die *δημόσια* und die *ἐκστρατόδινα*. Beide werden in der Zentrale auf Grund von vorher aufgestellten und eingereichten Listen auf die Unterabteilungen der Kūra verteilt und diesen in direktem Schreiben (*ἐντάγιον*), das aber durch die Hand des Šāhib al-Kūra geht, mitgeteilt. Die *δημόσια*, d. h. die regelmäßigen Hauptsteuern zerfallen nun in 1) *χρυσικά δημόσια* = *ǧizja*, eine reine Geldsteuer, und 2) *σιτικά δημόσια* = *darībat at-tāʾām*, eine Naturalabgabe in Weizen oder Gerste. Für diese beiden Steuern werden die Beträge in der Zentrale festgestellt. Die Besteuerung ist also durchaus Kollektivbesteuerung, und es ist Sache der Lokalbehörde, diese Auflagen auf die lokalen Individualsteuern zu verteilen. So werden die *χρυσικά* bestritten aus a) Grundsteuer (*δημόσια γῆς*), b) Kopfsteuer (*ἀνδρισμός, διάγρασον*), c) Lokaler Verwaltungssteuer (*δαπάνη*). Zu der Grundsteuer steuern auch die Gewerbetreibenden ohne Landbesitz bei. Die Kopfsteuer ist zunächst keine allgemeine Steuer, doch ist noch nicht klar, nach welchen Grundsätzen sie erhoben wird. Neben diesen Geldsteuern steht die Embola, die aber auch gelegentlich in Geld bezahlt wird (*ἀπαργυρισμός* = *taman*). Von ihr ist ein Teil als Naturalverpflegung (*δαπάνη*) für örtliche Zwecke zu verwenden, der Rest wird an die Staatsmagazine in Babylon oder Alexandria abgeführt. Die „außerordentlichen“ Steuern sind ebenso regelmäßig wie die *δημόσια*. Von der Kūra werden Materialien für Schiffbau, Handwerkszeuge oder gelernte Arbeiter und Matrosen und deren Löhne

eingefordert. Die Kūra muß sie beschaffen, eventuell sogar kaufen. Ablösungen in Geld sind unerwünscht, doch wird der einzelne in der Gemeinde wohl in Geld gezahlt haben. Alle diese Leistungen fallen unter den Begriff der Leiturgie. — Der geschilderte Tatbestand der Papyri reimt sich nun schlecht zusammen mit den Angaben der arabischen Juristen über *Ġizja* und *Harāġ*. Im Gegensatz zu den juristischen Konstruktionen gibt ein alter Historiker bei Makrīzī (*Hiṭat* I, 77, 5 ff.; ed. Wiet I, 323 f.) einen vortrefflichen Bericht, der den Kollektivcharakter der Steuer gut illustriert und mit den Nachrichten der Papyri wohl vereinbar ist. Aus späterer Zeit berichtet Makdisī, ed. de Goeje, 2. Aufl., S. 212, 14, daß Ägypten eigentlich keinen *Harāġ* kenne, sondern daß der Boden der Regierung gehöre und der Bauer ihn nur bestelle, und daß nach der Ernte von den Beamten die Pachtsumme in natura abgezogen werde und nur der Rest dem Bauern zufalle. Nun kommt allerdings in der 'Abbāsidenzeit das Wort *Harāġ* in ägyptischen Urkunden regelmäßig vor — und zwar in dem doppelten Sinn von „Steuer“ schlechthin und von Grundsteuer im speziellen —, aber die Angaben Makdisīs sind trotzdem im wesentlichen richtig, weil *Harāġ* und Pachtsumme in Ägypten verbunden war (*Zeitschr. f. Assyriol.* XXI, 312).

Zum Verständnis der ganzen agrarpolitischen Struktur des arabischen Ägypten muß man wissen, daß im Moment der Übernahme der Verwaltung durch die Araber die Regierung nirgends direkt mit den eigentlichen Steuerzahlern, den Bauern, verkehrte, sondern daß dank der byzantinischen Patronatswirtschaft (*patrocinium*) mächtige Patrone als Steuer garantierende Zwischeninstanzen bestanden, die als Grundbesitzer anerkannt waren. Die Bauern selbst waren an den Boden gebunden. Ein Ortswechsel war ihnen nur gegen Paß erlaubt. Durch die ganze Frühzeit des Islam zieht sich der Kampf gegen die Landflucht dieser Kolonen (*ġālīja*, *φυγάδες*). Nun steht noch nicht fest, ob und in wieweit diese Großgrundbesitzer durch reguläre Beamte ersetzt wurden, oder ob sie — was wahrscheinlicher ist — als private Steuergaranten und -pächter bestehen blieben, um langsam durch Araber ersetzt zu werden. Jedenfalls kennt die Verwaltungspraxis der Fätimidenzeit — und damit kommt wohl eine viel ältere Praxis zur Darstellung — dreierlei Arten von Steuerbeamten (Ibn

Mammāṭī, 8, 1): 1. *bi-amāna*, d. h. Leute, die ohne Garantie in reiner Vertrauensstellung die Steuern abliefern; 2. *bi-badl*, d. h. solche, die behaupten, mehr beibringen zu können als ihr Vorgänger, und die haftbar sind für die Leistung ihres Vorgängers als Mindestsatz; 3. *bi-aamān*, d. h. solche, die sich auf eine bestimmte Summe verpflichten und dafür aufkommen müssen. Letztere, wohl sehr häufige Verpflichtung hat ihr Analogon in der öffentlichen Vergabe von Ländereien (*katā'i*), die auf dem Wege der Lizitation (*tazājud*) gegen Garantie einer bestimmten Steuer und Pachtsumme an Private verpachtet wurden, was der Sache nach ein *damān* resp. *takabbul* war und mit dem terminus technicus *iktā'* bezeichnet wurde. Diese *katā'i* umfaßten ursprünglich wohl nur die Staatsdomänen und die *agri deserti* (*mawāt*), allem Anschein nach aber gehörten auf die Dauer immer mehr wertvolle Gebiete dazu. Es bleibt zweifelhaft, ob die Verpachtung der *katā'i* von der übrigen Steuerverwaltung getrennt war oder nicht. Jedentfalls ist der Unterschied zwischen einem beamteten Steuerpächter und einem Privatmann, der unter staatlichem Schutz für die Steuer seines vom Staat gepachteten Gebietes aufkommt, nicht sehr groß, zumal es sich auch bei den *katā'i* nicht nur um Grund und Boden, sondern auch um dessen Menscheninventar, ja um ganze Dörfer handelte. In späterer Zeit ist alles Land zu *iktā'* geworden, und *iktā'* bekommt die Bedeutung von Militärlehen. Dieser Prozeß, den schon Silvestre de Sacy untersucht hat (vgl. seine noch heute wichtige Arbeit *Sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Egypte*, Institut Royal de France, I, V, VII), zeigt mehrere Etappen. Unter den 'Abbāsiden und den selbständigen Statthalterdynastien findet jährlich einmal in der 'Amr-, dann in der Tūlūnidenmoschee die Verpachtung der Ländereien auf dem Wege öffentlicher Versteigerung statt. Die Zuschläge erfolgen auf vier Jahre, um einen gewissen Ausgleich bei Mißernten und ähnlichem zu ermöglichen. Die Pachtsumme ist der *Ḥarāğ*. Aufwendungen für Amelioration, Instandhaltung der Kanäle usw. werden abgezogen. Der oft sehr erhebliche Rest ist Gewinn des Unternehmers. Welche Rolle letzterer den Lokalbehörden gegenüber spielt, ist unbekannt. Alle 30 Jahre erfolgt eine völlig neue Katastrierung (*Ḥitat* I, 82). Am Anfang der Fāṭimidenzeit erscheint dieser Zustand unverändert.

Noch sind beliebige Anwärter vorhanden; in der späteren Fätimidenzeit überwiegen bereits in hohem Maße die Militärpersonen. Wir hören von *ḍijā' al-umarā*, die sich gut rentieren, und von Ländereien der Soldaten, die sich schlecht rentieren (*Hitat* I, 83, 4). Die Inhaber werden *mukṭa'* genannt. Die Verträge erfolgen auf 30 Jahre. Diese hier sub 501 = 1107/1108 berichteten Zustände sind im 'Irāk schon rund zwei Jahrhunderte früher nachweisbar (v. Kremer, *Einnahmebudget des Abbasiden-Reiches*, S. 17). Im 'Irāk wie in Ägypten zahlen die Mächtigen — und das waren auf die Dauer die Militärs — immer weniger Steuern, und so werden diese Verpachtungen allmählich zu Apanagen, zu Militärlehen, indem die auf dem Grundstück liegende Steuer- resp. Pachtsumme als Löhnung in Anrechnung kommt. Den entscheidenden Schritt in dieser Richtung soll nach Makrīzī, *Hitat* I, 95, 22, Nizām al-Mulk getan haben (vgl. auch Bundarī, ed. Houtsma, S. 58), und vom Jahre 480 = 1087 ab sei dann sein Beispiel allgemein nachgemacht worden. Er tat wohl nichts anderes, als die tatsächlichen Verhältnisse legalisieren. Dadurch soll eine große Blüte der Ländereien erzeugt worden sein. Das mag für die Lehensdistrikte der Emire richtig gewesen sein, für die zahllosen kleinen Lehen war diese Wirtschaftsform ein Ruin. Es handelte sich dabei nämlich nicht nur um eine Rente, die der Staat eingezogen hätte, sondern die einzelnen Dörfer und Bezirke kamen wirklich in die Hände der Belehnten, die in dem betreffenden Gebiete die Rolle des Fiskus spielten. Nach Ägypten ist diese Praxis wohl erst durch Saladin oder einen seiner Nachfolger gebracht worden. Noch 515 = 1121 kann man eine deutliche Zwischenform zwischen Steuerpacht und Militärlehen nachweisen (*Hitat* I, 83, 18). Da die Truppen nicht zahlten, war eine ungeheure Schuldsumme (*bawākī*) angewachsen, die im genannten Jahre erlassen wurde. Gerade diese *bawākī* beweisen, daß es sich damals noch nicht um reine Militärlehen handelte, die nun bald danach üblich werden. Natürlich blieb ein großer Teil der Ländereien resp. ihr Ertrag zur Verfügung der Regierung; denn ganz konnte sich der jeweilige Machthaber der großen Renten aus der Landwirtschaft nicht begeben. Eine interessante Verteilungsliste gibt für die nachsaladinische Aijūbidenzeit *Hitat* I, 87. Von Zeit zu Zeit werden dann durch Neukatastrierungen neue Verteilungsverhältnisse geschaffen. So hören

wir von einer Verteilung unter den Mamlūken, nach der dem Sultan 4, den Emiren 10 und den Soldaten ebenfalls 10 Vierundzwanzigstel (*kīrāt*) des vergebungsfähigen Bodens reserviert waren. Am besten orientiert sind wir über den sogenannten *Rōk Nāsirī*, den Kataster Muhammad b. Kalā'ūns vom Jahre 715 = 1315 (*Hītat* I, 87 ff.). Hier ist das Verteilungsverhältnis 10 (Sultan) zu 14 (Apanagen). Zum ersten Male werden die Kopfsteuern (*ǧawālī*) auf dem Lande in das *Iktā'* eingeschlossen, in den großen Städten aber besonders vergeben. Der *Mukta'* wird immer mehr zum absoluten Herrn seines Lehnsgebietes. Ein ganz später Verteilungsmodus vom Ende der Mamlūkenzeit ist uns in Ibn Ğī'āns Büchlein erhalten, Aus dem *Mukta'* entwickelt sich dann in der Osmanenzeit der *Multazīm*, der dann direkt als Eigentümer erscheint, wofür auf de Sacy l. c. verwiesen sei. Die Beleihungsbriefe werden in der frühen Zeit *siǧīll*, später *mitāl* genannt.

Zur Zeit des Makrīzī zerfiel ganz Ägypten in folgende 7 Kategorien von Ländereien (*Hītat* I, 97, 14): 1. solche, die der Privatschatulle, *Dīwān al-hāss* (dieser *Diwan* tritt unter Ibn Kalā'ūn an die Stelle des Wezirats, Kalkāšandī-Wüstenfeld, 157) und dem *Dīwān mufrad* (Neugründung Barkūks, ib., 158) zustanden; 2. Lehen der Emire und Soldaten; 3. *Waḳfē* verschiedenster Art; man konnte auch die Lehen *wakfieren*, doch wurden sie oft aufgelöst (vgl. zur Frage *Der Islam* I, 95 ff.); 4. *Ahbās* (besondere Art von *Waḳfen*; mit *riḳk* zu identifizieren), vgl. Kalkāšandī, *Daw' as-ṣubḥ*, 250 sub No. 8; 5. *Amlāk*, dem Staatsschatz als Eigentum abgekaufte Ländereien (die Rente aus ihnen wurde dann wieder zum Lehen; vgl. Kalkāšandī-Wüstenfeld, 158, IV, wo der arabische Text der Handschrift *amlāk* für „Domänenkasse“ hat; vgl. auch de Sacy, o. c. I, 86 ff.); 6. und 7. verwüstete und unbewässerte Terrains. Diese Einteilung hat sich dann mit mancherlei inneren Wandlungen bis in die Franzosenzeit erhalten, doch ist es unmöglich, hier alle Details zu behandeln. Interessenten seien auf de Sacy's mehrfach zitierte Arbeit verwiesen, sowie auf Lancret, *Mémoire sur le système d'imposition territoriale et sur l'administration des provinces de l'Égypte dans les dernières années du gouvernement des Mamlouks (Description de l'Égypte, État Moderne*, 2. éd., XI, 461 ff.); Le Comte Estève, *Mémoire sur les finances de*

l'Égypte depuis sa conquête par le Sultan Sélim Ier jusqu'à celle du général en chef Bonaparte (ib. XII, 41 ff.); Tallien, *Mémoire sur l'administration de l'Égypte à l'époque de l'arrivée des Français* (*Mémoires sur l'Égypte* III, 190).

Nach diesem agrarpolitischen Abriß kehren wir zurück zur Organisation des Staates selber. Der primitive Zustand der ersten Jahrhunderte erhält sich bei gelegentlicher Entstehung neuer Diwane auch durch die Zeit der Tūlūniden und Iḥšīdiden, nur mit dem Unterschied, daß damals die höchste Gewalt in der Person des Herrschers zusammenlief. Von Ibn Tūlūn wird gesagt, daß er eine unarabische Verwaltung einführt, daß er als erster einen Wezir hat — nicht dem Titel, sondern nur der Sache nach —; vom Iḥšīd heißt es, daß er zuerst die *rawātīb*, die Gelddotationen, einführt (*Ḥitat* I, 99, 19); viel weiß man über diese Verhältnisse nicht. Ein gutes Bild erhalten wir dann erst von der Fātimidenzzeit. Nach Makrīzī, *Ḥitat* I, 91, 27 ist die naturgemäße Einteilung des Diwans eine dreifache: 1. *Kitābat al-ğujūš*; 2. *Kitābat al-ḥarāğ* und 3. *Kitābat al-inšā' wal-mukātabāt*. Diese Dreiteilung finden wir nun unter dem fātimidischen Wezirat tatsächlich in Praxis. Sehr genau sind wir über den *Diwān al-inšā'* orientiert; denn außer *Ḥitat* II, 224 ff. und Kalkašandī-Wüstenfeld, 188 existiert eine Spezialschrift von aṣ-Ṣairafī über den Gegenstand *Kānūn dīwān ar-rasā'il* (ed. 'Alī Bahgat, Kairo 1905), eine unschätzbare zeitgenössische Schrift, die dann von Kalkašandī in seinem großen Werke *L'Art du Style* ohne Namensnennung ausgeschrieben und auf spätere Zeit übertragen ist. Der *Dīwān al-ğaiš* war von größter Bedeutung schon in vorfātimidischer Zeit. In ihm liegt überhaupt der Anfang des Diwanwesens, wenigstens soweit die Araber in Betracht kamen. Die Frühzeit kennt vier Neuorganisationen des Militärdiwans, der erst mit dem Aufkommen der Türkengarden und durch die Berber- und Negertruppen der Fātīmiden auf eine ganz neue Basis gestellt wird. Makrīzī gibt *Ḥitat* I, 94 eine lehrreiche Skizze dieser Entwicklung. Ursprünglich erhalten die Truppen Sold (*'atā*), und erst mit dem Aufkommen des Militärlehens wird das anders; zu allen Zeiten aber laufen in dem Militärdiwan noch Besoldungen und Iktā'āt nebeneinander her (Kalkašandī-Wüstenfeld, 190 f.). Auf diesem Gebiet lag dann auch

die Berührung des Militärdiwans mit den *Dawāwīn al-amwāl*, den Finanzbüros, die o. c. 191 ff. aufgezählt sind. Die Staatseinnahmen sind gesetzliche und ungesetzliche im Sinn der Šarī'a. Über die gesetzlichen vgl. den Artikel *Bait al-Māl* der *Enzyklopädie des Islam*. Die ungesetzlichen sind hauptsächlich die städtischen *mukūs*, d. h. eine Unsumme kleiner Steuern und allerlei Monopole. Für die Fätimidenzeit gibt ein gutes Bild die Liste der von Saladin abgeschafften *mukūs* in *Hiṭat* I 104, 6; schon Ibn Tūlūn soll die *Mukūs* abgeschafft haben (ib. II, 267, 33), aber noch Ibn Kalā'ūn muß ganz erschreckende Mißbräuche dieser Art abstellen (ib. I, 87, 53). Das Abschaffen der *Mukūs* ist ein typischer Zug bei bedeutenden Herrschern, die sich die Volksgunst sichern wollen (*Der Islam* I, 99). Man nannte diese Steuern *hilālī* im Gegensatz zu den *ḥarāḡī*-Steuern; erstere wurden nach dem Mond-, letztere nach dem Sonnenjahr berechnet. Angeblich hat Ibn Mudabbir, der große Widersacher der Tūlūniden, als erster diese Steuerart in Ägypten eingeführt (vgl. *Beiträge* II, 144 ff.). Über die Monopole und sonstigen ungesetzlichen Einnahmequellen der Fätimidenzeit orientieren *Hiṭat* I, 107—111; Ibn Mammātī 10—26; Kalkāšandī-Wüstenfeld 159—171. Einen wichtigen Bestandteil der fätimidischen *Dawāwīn al-amwāl* bildeten die Magazine (Bücher, Waffen, Kleider usw.), die Kalkāšandī-Wüstenfeld 175 und *Hiṭat* I, 408 ff. aufgezählt sind.

Diese Diwanämter bildeten aber nur einen Teil der fätimidischen Beamtenhierarchie. Diese hatte folgendes Schema: A. Militärbeamte (*Arbāb as-sujūf*): 1. Chargen in der Armee wie Wezir, Kämmerer (*Šāhib al-bāb*), Feldmarschall (*Isfahsālār*) usw.; 2. Hofstaat für die nähere Umgebung des Chalifen mit zahlreichen Ämtern. B. Zivilbeamte (*Arbāb al-aklām*): 1. die geistlichen Ämter (Oberkādī, Oberdā'ī, Muḥtasib, der Verwalter des Bait al-Māl, der Nā'ib, und die Korānleser; 2. die Diwanämter in der oben angeführten Dreiteilung mit zahlreichen Unterabteilungen; 3. die Ärzte; 4. die Hofdichter. Alle diese Beamten waren in der Residenz anwesend. Andere Klassen waren außerhalb, wie die Statthalter. Dies alles nach Kalkāšandī-Wüstenfeld 181 ff. Weitere Beamte in der Provinz siehe Ibn Mammātī 7 ff.

Aus dem Schema der fätimidischen Staats- und Hofämter hat sich dann das komplizierte und in Einzelheiten wechselnde System der

mamlükischen Beamten entwickelt, über das man vorzüglich orientiert ist (vgl. *Ĥitat* II, 204—229 und passim; *Kalkaşandī*, *Daū' as-subĥ* 234—269; übers. Wüstenfeld 157ff. und passim; das Staatshandbuch des 'Umari, *at-Ta'rīf bil-mustalah aš-šarīf*; Quatremère, *Sultans Mamlouks*; Ĥalil az-Zāhiri, *Zubdat kašf al-mamālik*, ed. Ravaisse; Ibn Ijās, *Badā'i' az-zuhūr*; van Berchem, *Corpus Inscriptionum Arabicarum*; Blochet, *Histoire de l'Egypte de Makrīzī*). Es ist ganz unmöglich, hier die großartige Organisation des Mamlükentaates im einzelnen darzustellen. Es mögen nur einige charakteristische Unterschiede zwischen dem mamlükischen und dem fātimidischen System hier Erwähnung finden. Die Weiterentwicklung geht nach dreierlei Richtung: Persifizierung, Multiplizierung und Militarisierung der Ämter. An Stelle der *Dār* resp. *Ĥizānat aš-šarāb* tritt die *Šarābhānāh*, die *Ĥizānat al-firāš* wird zur *Firāš-hānāh*, die *Ĥizānat as-sūrūġ* zur *Rikābhānāh* und so durchweg. Der *Šāhib al-maġlis* wird zum *Gāndār*, der *Šāhib bait al-māl* zum *Hāzindār* und so fort. Aber die Ämter werden auch zahlreicher. Den oben vollständig aufgezählten geistlichen Ämtern der Fātimidenzeit stehen unter den Mamlüken die folgenden 10 gegenüber: Oberkādī, Militärkādī, Muftī dār al-'adl, Wakīl bait al-māl — nur für Käufe und Verkäufe des Fiskus —, Muhtasib, Nakīb al-ašraf, Nāzir al-bimāristān, Nāzir al-aĥbās, Šaiĥ aš-šujūĥ, Nāzir al-aukāf. Einige dieser Ämter existieren noch heutigentags, und es ist interessant festzustellen, daß sie erst in nachfātimidischer Zeit entstanden sind. Die gleiche Multiplizierung ist auch in den Verwaltungs- und Militärstellen zu konstatieren. Auffallend ist endlich die Militarisierung. Da ist vor allem das Amt des Nā'ib oder Vizesultans zu nennen; *Sultān muĥtašar* wird der Inhaber *Daū' as-subĥ* 246, 2 genannt. Die Stellvertretung des Fürsten war unter den Fātimiden ein geistliches Amt; der Nā'ib war zugleich Gesandteneinführer und erfüllte so die Funktionen des späteren *Mihmandār*. Es entsprach durchaus der veränderten staatsrechtlichen Basis, wenn unter den Soldatenfürsten nur ein Militär als Vertreter des Sultans fungieren konnte. Der *Nā'ib kāfil* — es gab auch untergeordnete Nā'ibs — war der oberste Beamte des Staates und auch dem Wezir übergeordnet, wenn ein solcher existierte. Der Wezir war ein reiner Ver-

waltungsbeamter geworden und führte als Zivilist den Titel *Ṣāhib*, wofür *Hiṭat* II, 223, 20 die Erklärung gegeben ist. Die Militarisierung ist allerdings schon in der Fätimidenzeit sehr stark; so haben wir oben gesehen, daß der Hofstaat fast ausschließlich aus Militärbeamten bestand, was besonders bei dem *Hāmīl ad-dawāt*, dem Tintenfaßträger, dem späteren *Dawātdār* Wunder nimmt. Aber gerade die Verschiebung in der Bedeutung dieses Amtes zeigt den neuen Geist, der in die alten Formen eingezogen ist. Manche ähnlich klingende Ämter bedeuten auch zu verschiedenen Zeiten etwas verschiedenes. Alle diese interessanten Fragen sind bisher völlig unbearbeitet. — Der vollendetste Ausdruck für die in der Mamlukenzeit sich vollziehende Militarisierung des Staates ist dann die Organisation der Osmanenzeit, über die oben schon das Wichtigste gesagt ist. Außer auf Marcel ist dafür auf de Sacy's Arbeit zu verweisen, wo wichtige Partien des ägyptischen *Kānūn Nāmeh* veröffentlicht sind.

3. Wirtschaftsleben.

Das ägyptische Wirtschaftsleben fußt auf geographischen Grundlagen. In dem regenarmen subtropischen Wüstengebiet wird durch den Nil und seine regelmäßige Schwelle die Möglichkeit zur Ernährung einer zahlreichen ackerbautreibenden Bevölkerung geschaffen, die zum Staate erstarkt, störende fremde Einflüsse nur im Norden und Süden zu befürchten braucht. Durch den Strom ist zugleich ein unvergleichliches natürliches Verkehrsmittel gegeben, wodurch ein Austausch der Produkte und damit Handel und Industrie gewährleistet sind. Dazu kommt an zweiter Stelle die allgemeine Gunst der Lage in bezug auf den Weltverkehr. Ägypten war von jeher der natürliche Umschlagsplatz für den Gütertausch zwischen Afrika, Asien und Europa. Daraus folgt für das Land nicht nur der Verdienst des Zwischenhandels, sondern auch eine großartige Verwertungsmöglichkeit der eigenen Rohprodukte und Industrieerzeugnisse. Besser als in der Gegenwart mit den nivellierenden Einflüssen von Weltverkehr und Technik treten diese geographischen Faktoren gerade im Mittelalter in Erscheinung. Die Nilschwelle beherrscht im Mittelalter das ganze Leben, wie in *Beiträge* I, 47 ff. an einem Musterbeispiel gezeigt ist. Vom Nil hängt der Ertrag der Steuern ab, von

seinem Stand der tägliche Preis des Mehles und Brotes. In Assuan macht sich das Steigen des Niles zuerst in der letzten Woche des Juni bemerkbar, in Kairo erst Anfang Juli. Ihre halbe Höhe erreicht die Flut in Kairo um den 15. August, ihren Höchststand Ende September. Nach 14 Tagen beginnt sie dann zu fallen, erreicht Mitte November wieder die halbe Höhe und Ende Mai tritt der niedrigste Wasserstand ein. Der Unterschied des höchsten und niedrigsten Wasserstandes beträgt heutzutage in Assuan 7, in Kairo 4,9 m (Baedeker, *Ägypten*, 7. Aufl., S. LXVI). Im Mittelalter maß man den Stand des Nils in Nilmessern (*mikjās*) nach Ellen (*dīrā'*) und Fingern. Unter den Arabern wurden solche Nilmesser erbaut in Assuan, Dendera, Anšinā, Hulwān und dann der berühmteste auf der Insel Rōda. In den ersten Jahrhunderten des Islam lag der ersehnte Höhepunkt des Schwellens bei 16 Ellen, 12 und 18 Ellen waren die fatalen Grenzen nach oben und unten; denn es gab auch ein Zuviel des Segens; im späteren Mittelalter vom IX. = XV. Jahrhundert ab hatte sich der Boden so erhöht, daß 16 Ellen nicht mehr genügten, sondern 17—18 Ellen normal waren und Fluten bis zu 20 Ellen vorkamen (Kalkāšandī-Wüstenfeld 22 ff.). Der Fluß trat dabei nicht einfach über seine häufig recht hohen Ufer, sondern er wurde durch ein ausgebildetes Kanalsystem, das sich im Lauf der Jahrhunderte erheblich veränderte, in das Hinterland geleitet. Die Kanäle blieben verschlossen, bis der Nil eine bestimmte Höhe erreicht hatte. Die Eröffnung des Ḥalīğ bei Kairo war eines der größten Feste des Jahres, und wurde mit altherwürdigen Zeremonien und großem höfischen Prunke gefeiert, wie überhaupt die alten Nilfeste fast unverändert vom Islam übernommen wurden (ib. 209 ff.; Ibn Tağribirdi II, 480 ff.; *Ḥiṭat* I, 470 ff.). Die größten und bedeutendsten dieser Kanäle werden von den Autoren ausführlich beschrieben (Kalkāšandī-Wüstenfeld 23 ff.; *Ḥiṭat* I, 70 ff.). Nachdem das segenspendende Wasser dann über das ganze Land verbreitet war, ließ man es einige Zeit auf den Äckern stehen — Bassinsystem —, seine fruchtbaren Bestandteile ablagern und dann wieder ablaufen. In die noch feuchte Erde wurde dann der Getreidesamen in primitiver Weise eingewalzt. War dann nach wenigen Monaten die Ernte gereift, so lag das Land brach und trocken bis zum Eintritt der neuen Flut. Diese einmalige

Bestellung des Inundationslandes hieß die Wintersaat (*al-aṣnāf aš-šitawīja*). Ihre Hauptprodukte waren Weizen, Gerste, Saubohnen (*fūl*), Erbsen, Kichererbsen, Linsen, Flachs, Klee, Zwiebel, Knoblauch, Lupinen. Der Wintersaat stand auf ständig bewässerbarem Terrain die Sommersaat (*ṣaiḥīja*) gegenüber. Ihre Produkte waren: Zuckerrohr, Melonen, Lobia, Sesam, Baumwolle, Colocasia, Aubergia, Indigo, Rettich, Rüben, Lattich, Blumenkohl (nach *Hītat* I, 101 ff.; Ibn Mammātī 29 ff.; vgl. ferner Kalkašandī-Wüstenfeld 33 ff.; von Kremer, *Ägypten* I, 197 ff.). Ferner gediehen Weinreben, Dattelpalmen und einige andere fruchttragende Bäume. An einigen wasserreichen Orten, so im Faijūm, wurde auch Reis gebaut. Auch Durra wurde in Oberägypten gezogen. Für gewisse Fruchtfolgen kann man auf dauernd bewässertem Land bis zu drei Ernten erzielen. Das ägyptische Agrar- und Steuerjahr war das koptische Sonnenjahr. Es begann mit dem Monat Tūt. Bei Makrizī, *Hītat* I, 270 ff. (übers. Casanova 54 ff.) und Ibn Mammātī 26 ff. findet sich eine lehrreiche Liste, welche landwirtschaftlichen Geschäfte, welche Steuern usw. in den einzelnen Monaten fällig sind. Zum Vergleich mit modernen Verhältnissen sei hier das von dem Unterrichtsministerium herausgegebene und von G. P. Foaden und F. Fletcher besorgte *Textbook of Egyptian agriculture*, 2 Bände, Kairo 1908—10, empfohlen. Da das Land seine Rente nur nach dem Sonnenjahr gab, die Steuern aber nach dem arabischen Mondjahr erhoben wurden, mußte nach 33 Mondjahren jeweils ein ganzes Jahr in der Berechnung ausfallen, da 32 Sonnenjahre ungefähr 33 Mondjahren entsprechen. Man nannte diese Ausgleichung, bei der niemand etwas verlor oder gewann, da sie nur auf dem Papier stand, *tahwīl as-sana* (*Hītat* I, 273 ff.; Casanova 66 ff.). Die Qualität des Bodens und damit seine Rente und Steuertragskraft war sehr verschieden. Während man in neuerer Zeit zwischen *raiḥ*, dem von der Flut erreichten, und *šarākī*, dem von ihr nicht erreichten Lande unterscheidet (von Kremer, *Ägypten* I, 179), kannte das Mittelalter eine große Reihe von Landklassen, die Ibn Mammātī 28 ff.; *Hītat* I, 100; Kalkašandī-Wüstenfeld 152 ff. aufgezählt sind. Das Agrarmaß war der *faddān* (4200,83 qm), der in 400 ḥākimsche Quadratkaṣabas zerfiel (*Hītat* I, 103, 16); 1 Quadratkaṣaba heute = 12,69 qm; 1 Längskaṣaba = 3,55 m. Kleiner war noch die Elle,

dirā' (heute = 0,58 m). Über den Modus der Vermessung vgl. Ibn Mammātī 32 ff. Das wichtigste Hohlmaß war das *irdabb*, die alte Artabe, = 198 Liter zu 6 *waiba* (1 *Waiba* = 33 Liter), doch hat es Artaben verschiedener Größe gegeben. Das Hauptgewicht war der *kintār* (44,9 kg) zu 100 *ritl*. 1 *Ritl* ist also etwas weniger als 1 *℔*. Beim *Kintār* unterschied man *laitī* und *ǧarawī* (Kalkāšandi-Wüstenfeld 224).

Ägypten gilt meist als das typische Land des Ackerbaus, aber schon Mommsen hat darauf aufmerksam gemacht, daß im alten Ägypten ein großer Teil der Bevölkerung von der Industrie lebte. Die ägyptischen Industrien waren freilich fast alle durch das Rohmaterial mit der Landwirtschaft verknüpft, so die Textilindustrie, die Öl- und Salbenindustrie, die auch für das Ausland arbeiteten. Nur wenige Industrien arbeiteten mit importiertem Material, so die unbedeutende Eisenindustrie in der Seestadt Tinnīs und in dem mittelägyptischen Dilās. Auch die von der Textilindustrie häufig verarbeitete Seide war importiert (wohl aus Syrien). Der Lederimport hat sich nur auf seltene Tierfelle erstreckt, die Lederindustrie Mittelägyptens deckte ihren Bedarf im Lande selbst. Die wichtigste Industrie war zweifellos die Weberei. Sie findet sich im großen Stile betrieben nur an den Orten, die uns als Zentren der christlichen Bevölkerung bekannt sind: Tinnīs, Damiette, Bahnasā, Ašmūnain, Asjūt, Aḥmīm. Die Araber selbst haben nicht produziert. Man kann zwischen Woll-, Baumwoll- und Leinwandweberei unterscheiden. Die Leinwandindustrie ist im wesentlichen in Unterägypten und zum Teil in Mittelägypten zu Hause, während die Woll- und Baumwollverarbeitung an Mittel- und Oberägypten gebunden zu sein scheint. Die Verarbeitung der Wolle zu Schleiern, Gewändern und Teppichen treffen wir zwischen Bahnasā und Aḥmīm in zahlreichen Fabriken. Neben den berühmten 30 Ellen langen Schleiern, die paarweise in den Handel kamen, wurden Nachahmungen roter armenischer Wollwaren erzeugt. Auch Ziegenwolle fand hier zu Camelotto-artigen Stoffen Verwendung. Die oberägyptischen Wollfabrikate wurden in Masse exportiert und waren bis nach Persien berühmt. Auch die Baumwolle, die ja heute im Wirtschaftsleben Ägyptens dominiert, wurde schon in arabischer Zeit und früher dort gebaut und verwertet. Das Hauptzentrum dieser

Manufaktur war Bahnasā. Auch in den Oasen wurden Kleider aus dort gewachsener Baumwolle gefertigt, doch entstammt diese ganze Produktion dem naturalwirtschaftlichen Hausbetrieb. Export ist nicht nachweisbar.

Der weitaus bedeutendste Zweig der ägyptischen Textilindustrie war die Leinwandweberei, deren Hauptsitze in der Nordost- und der Nordwestecke des Deltas lagen, in Damiette und Tinnīs im Osten und in Alexandria im Westen. Ihre Produkte wanderten in das Morgen- und Abendland (Ali Bahgat, *Les manufactures d'étoffe en Égypte au Moyen Age, Institut Egyptien*, 6. avril 1903). Am genauesten sind wir orientiert über die Webereien des Ostens. Um Damiette und Tinnīs gruppierte sich eine Anzahl kleinerer Orte inmitten und am Rande des heutigen Menzaleesees, die mancherlei lokale Spezialitäten ausgebildet hatten. Allen gemeinsam war die Herstellung einer feinen Leinwand, *šarb* genannt, von der ein einzelnes Stück bis zu 100 Dinār kostete. In Damiette wurde sie nur in Weiß, in Tinnīs nur farbig hergestellt. Daneben blühte in all diesen Orten die Kunstweberei mit Goldfäden und starken Seideeinlagen. Tinnīs allein besaß 5000 Webstühle. Gewebt haben die Männer, nicht die Frauen, wie schon zu Herodots Zeiten. Die Organisation dieser Industrie bestand also nicht in Gynäceen, sondern zeigte eigentümliche Formen, die sich bei vorsichtiger Interpretation der Quellen rekonstruieren lassen. Man hat geglaubt, diese ganze Industrie wäre Regal gewesen. Das ist unrichtig. Wir können deutlich staatliche und private Betriebe unterscheiden. Um den riesigen Betrieb dieser staatlichen Fabriken zu verstehen, muß man wissen, daß die Gewänder staatlicherseits in großen Mengen verschenkt wurden; zweimal im Jahre erhielt der ganze Hof neue Kleider; außerdem wurden Kleider damals wie heute Orden verliehen, vielleicht noch häufiger und wahlloser. Außerdem war eine große Garderobe eine nicht zu verachtende Geldanlage in einer Zeit, der noch die Thesaurierung der Wertobjekte für sicherer galt als das Arbeitenlassen des Kapitals. Was an Produkten der staatlichen Fabriken in den Handel kam, stammte aus solchen Garderoben gefallener Größen. Nach Fertigstellung der Gewänder am Fabrikationsort wanderten sie also nach Kairo, wo die für den Chalifen bestimmten die letzte Anpassung in einem Frauen-

gemach des Palastes erhielten. Dreißig Mägde standen unter einer weiblichen Leiterin. Hier begegnet uns also die byzantinische Gynäceenorganisation, aber auch nur hier. Ganz anders waren die Privatfabriken organisiert. Außerhalb Damiettes lagen am Flußufer große Gebäude, in deren Obergeschossen sich Arbeitsräume befanden, welche die Arbeiter mieten konnten. Nur hier wurden die kostbaren Stoffe gewebt. Leider wissen wir nicht, wer diese Werkstätten vermietete, ob der Staat oder reiche Private. Die Leitung aller Verkäufe lag in den Händen staatlich beglaubigter Sensale; sie durften bei Abschlüssen niemals umgangen werden; sie erscheinen als die unvermeidlichen autorisierten Zwischenhändler. Sie sind es aber wohl auch, die den Arbeitern das Material stellen resp. vermitteln. Jedenfalls führen sie genau Buch darüber, daß jeder Arbeiter das ihm für ein bestimmtes Gewand übergebene Material auch wirklich verarbeitet. Was er an Material erspart, wird ihm am Preise abgezogen. Sind die Gewänder fertig gewebt, so zeigt ihre weitere Behandlung eine weitgehende Arbeitsteilung. Der erste Arbeiter faltet sie, der zweite schlägt sie ein, der dritte legt sie in Körbe und Kisten, der vierte verschnürt diese; jeder erhebt eine Abgabe und macht sein Zeichen auf die Kiste. Dann werden sie in Schiffe verladen und wandern in den Handel.

Die übrigen Industrien seien nur kurz aufgezählt. Ägypten kannte den Ölbaum nicht; nur an einigen Orten wurde er als Gartenbaum gezogen. Deshalb mußte alles Olivenöl importiert und für Brennöl ein billiger Ersatz gefunden werden. Den schufen sich die Ägypter im Altertum, indem sie gewisse ölhaltige Samenkörner preßten. Zu diesem Zwecke wurden angepflanzt und gezogen: Rettich, Raps, Lattich, Sesam, Safflor, Senf, Lein und Hanf. Die Ölherstellung ist wohl nie über die Tilgung der lokalen Bedürfnisse hinausgegangen. Die ausgepreßten Körnerreste dienten als Viehfutter. Industriell verwertet wurde das Öl nur in den Seifefabriken, die besonders zahlreich in Koptos gewesen sein müssen. Die Seife wurde in verschiedenen Farben hergestellt und war ein beliebter Handelsartikel. Reichlich ebenso wichtig war die Zuckergewinnung aus dem Zuckerrohr. Zuckerrohr wurde zwar damals wie heutzutage sehr viel roh gegessen, aber in noch größerer Menge gepreßt, um den über alles beliebten Zucker

daraus zu gewinnen. Man muß nur die Berichte der Schriftsteller über die Zuckerschlösser und -figuren lesen, die nach Tausenden hergestellt und vom Chalifen an alle Beamten verschenkt wurden, um zu begreifen, daß wir hier einen sehr wichtigen Industriezweig vor uns haben. Zucker wurde auch exportiert. Über die Organisation der Zuckerfabriken wissen wir nichts, die Technik ist uns genau bekannt. — Neben diesen wichtigsten Industrien standen kleinere, wie die Papyrusfabrikation, der aber mit dem Aufkommen des Papiers seit dem IV. = X. Jahrhundert der Boden entzogen war. Auf die Fülle der kleineren Gewerbe kann hier nicht eingegangen werden. Die einzelnen Gewerbe standen unter Šaiḥen und waren zunftmäßig organisiert.

Großbetrieb in der Landwirtschaft und Industrie setzen einen ausgebildeten Handel voraus. Über die Organisation des Getreidehandels ist man leider sehr im Unklaren. Er stand wie aller Handel mit Bodenprodukten unter starker staatlicher Kontrolle, doch war er wohl nicht ausschließlich Regal. Die Naturalieneinkünfte des Staates wurden allerdings vom Staate weiter gehandelt. Man vergleiche den *bakt* genannten Staatshandel. Auch nach Syrien und Arabien wurde Getreide, nach ersterem auch Mehl exportiert. Über den Privathandel weiß man fast nichts. Man hört nur häufig von Teuerungen, die durch Privatspekulation hervorgerufen werden. Aber auch der Staat spekulierte, wie er überhaupt meist privatwirtschaftlich als Unternehmer interessiert war. Neben dem Weizen spielte der Flachs eine gewisse Rolle als Handelsartikel. Das Zentrum des Flachshandels lag auf der Höhe des Faijūm im Niltal, das Faijūm selber brachte nur eine minderwertige Flachsart hervor. Der oberägyptische Getreidehandel hatte sein Zentrum weiter südlich bei Manfalūt in der Nähe von Asjūt. Getreide, Flachs und Baumwolle gingen auch ins Ausland und sogar nach Italien. Was den Außenhandel im allgemeinen betrifft, so lassen sich drei Hauptgebiete abgrenzen. Der Handel nach Nubien und dem Sudan über Assuan und Asjūt, der indische Transithandel über die Häfen des Roten Meeres und endlich der Mittelmeerhandel.

Bis zum zweiten Katarakt hatten arabische Gold- und Silbermünzen Kurs, darüber hinaus herrschte reiner Tauschhandel. Nu-

bien exportierte hauptsächlich Sklaven, die seit der Gründung schwarzer Regimenter ('*abād*) durch Ibn Tūlūn in großen Mengen gebraucht wurden. Dazu kam vor allem aus den 'Allāḡigoldwäschen ein erheblicher Goldexport. Die Staatsmünze prägte hauptsächlich Gold aus Takrūr, d. h. dem Sudan. Man weiß nicht, wie es nach Ägypten kam, vielleicht über Assuan und Asjūt. Ägypten exportierte dagegen Getreide und Textilwaren nach dem Sudan, aber auch Glasperlen, Käämme, Korallen (vgl. *Assuan, Enz. d. Isl.* I, 511 ff.). In den ersten Jahrhunderten des Islam ist Assuan unbedingt die bedeutendste Stadt Oberägyptens. In der Fätimidenzeit kommt dann Kūš empor und an die erste Stelle, was mit der Blüte des indischen Transit handels zusammenhängt. Die Erstarkung des indischen Handels läßt sich an der kommerziellen Betätigung der ägyptischen Großen verfolgen. In vorfätimidischer Zeit bildete die Landpacht und der damit zusammenhängende Kornwucher die Hauptverwendungsmöglichkeit für freie Kapitalien. Zu allen Zeiten war daneben die Investierung in Läden, Bädern, Mietshäusern sehr beliebt. Unter den Aijūbiden und Mamlūken aber spielt für diese Zwecke der indische Handel eine Hauptrolle. Er lag in den Händen einer Genossenschaft, die sich Kāramiten nannte und in Kūš und Kairo ihre Hauptsitze hatte. Die Etymologie des Wortes ist dunkel. Die Kāramiten besaßen eine Bank, die internationale Anleihegeschäfte größten Stiles besorgte. Unter den Mamlūken wurde einmal der Versuch gemacht, sie als Zwischenhändler in Spezereien (besonders Pfeffer und Zimt) auszuschalten, jedoch vergebens. Zu allen Zeiten hatten sie unter staatlichen Übergriffen zu leiden. Alle durch Ägypten gehenden Waren unterlagen der Zakāt, die zur Zeit Saladins an 5—6 Orten jedesmal in der Höhe von 2½ % erhoben wurde. Das war ein Durchgangszoll von 15 % des Wertes. Im letzten Jahr der Fätimidenherrschaft gingen Spezereien im Werte von über 800 000 Dīnār durch Kairo. Das nahm später wohl noch zu. Solange Bagdad blühte, nahm der indische Handel seinen Weg über diese Stadt; die jüdischen „Radāniten“, die damals zwischen dem Mittelmeer und dem Roten Meer verkehrten, berührten das Niltal nicht. Erst mit dem Rückgang Bagdads und vor allem seit seinem Untergang war Ägypten der Hauptumschlagsplatz, bis durch die Auffindung des Seeweges nach

Ostindien und durch die Entdeckung Amerikas dieser Handel seine Bedeutung verlor.

Über den Mittelmeerhandel Ägyptens ist man aus abendländischen Quellen und aus den von Amari veröffentlichten Handelsverträgen (*Diplomi Arabi*) gut orientiert. Es gibt zwei vortreffliche Gesamtdarstellungen: Heyd, *Geschichte des Levantehandels*, und Schaubе, *Handelsgeschichte der romanischen Völker des Mittelmeergebietes*¹. Dazu kommt neuerdings eine kleine Studie von de Goeje, *Internationaal Handelsverkeer in de Middeleeuwen* (*K. Akademie van Wetenschappen*, 4. Reeks, Deel IX). Darüber hinaus mögen hier einige Bemerkungen über die ägyptische Zollpolitik und den in der Dogana konzentrierten Staatshandel mit Regalien Platz finden, von denen bisher unbeachtete arabische Quellen ein deutliches Bild geben. Hier wissen wir nur für die fätimidische und nachfätimidische Zeit etwas Genaueres — begreiflicherweise, denn erst mit der Kreuzzugszeit kommen die Beziehungen zu Europa in Fluß. Der Verkehr mit den italienischen Städten war zweifellos bedeutender als der ihm vorangehende Gütertausch mit dem Byzanz und dem Abendland der vorfätimidischen Jahrhunderte. Die Verzollung erfolgte nach dem Wert der Waren. Die Grundlage der Frühzeit war der Zehnte, unter Saladin der Fünfte, doch schwankte der Zoll damals je nach Wesen und Herkunft der Ware zwischen 10 % und weniger und 35 % und mehr. Der Zehnte war zum Vorzugssatz geworden; ihn zahlte z. B. Pisa für Holz, Eisen und Pech, lauter Artikel, die Ägypten fehlten. Vorübergehend waren Edelmetalle zollfrei, meist mußten 2½—10 % abgegeben werden. Die ägyptische Zollpolitik lief darauf hinaus, gewisse dem Lande fehlende Rohprodukte, die nicht entbehrt werden konnten, nach Ägypten zu ziehen. Das waren in erster Linie Holz und Eisen und alle für Flottenbau und kriegerische Ausrüstung notwendigen Artikel. Holz, Eisen und Pech kehren in allen Handelsverträgen wieder; man kam ihrem Import ägyptischerseits in jeder Weise entgegen. Umgekehrt wußten natürlich auch die Abendländer, daß Ägypten dieser Artikel zur Erhaltung seiner Kriegstüchtigkeit bedurfte. Deshalb haben die Päpste der Kreuzzugszeit diese Waren

¹ Vgl. auch Fr. Stüwe, *Handelszüge der Araber*, Berlin 1836.

immer und immer wieder für Kriegskonterbande erklärt. Auch die Wiederausfuhr dieser Artikel ist verboten; denn die Dogana, d. h. eben der Diwan, das staatliche Zollamt, kauft sie zum Tageskurs auf. Hier erscheint also der Staat nicht nur als Vermittler, sondern als Käufer, und zwar war der Hergang folgender: Führte ein Kaufmann mehrere Waren, darunter Holz oder Eisen, ein, so mußte er zunächst den Zoll für seinen gesamten Import in Holz und Eisen erlegen. Führte er noch größere Quanten bei sich, so kaufte sie ihm die Regierung ab. Er bekam aber nicht etwa den ganzen Preis in Gold, sondern nur ein Drittel, während er zwei Drittel in Alaun nehmen mußte. Dem Aufkauf allen importierten Holzes entsprach die Regalisierung der ägyptischen Wälder, über die wir ausführlich unterrichtet sind (Ali Bahgat, *Les forêts en Egypte, Institut Egyptien* 1900, S. 141 ff.). Holz, Eisen, Pech, Werg und ähnliches waren staatliche Monopole, weil sie dem Lande fehlten und gebraucht wurden. Um sie möglichst billig zu erhalten, hatte die Regierung auch die wertvollen, besonders vom Ausland begehrten heimischen Artikel monopolisiert, um sie als Tauschmittel zu benutzen, so vor allem Alaun, Natron und Smaragden. Das Alaun wurde in der libyschen Wüste und in den Oasen von den Beduinen gegraben und nach bestimmten Hafenplätzen an den Nil gebracht, so besonders nach Kūs, Ahmīm, Asjūt und Bahnasā. Dort kaufte es die Regierung für dreißig Dirham den Zentner oder noch billiger auf. Der Privathandel war verboten und wurde streng bestraft. Der durchschnittliche Export im Staatshandel der Dogana betrug 5000 Zentner; er stieg zuweilen bis 13 000 Zentner. Der Marktpreis schwankte zwischen 4 und 6 Dīnār für den Zentner. Nur ein Bruchteil des Alauns blieb im Lande; Hauptabnehmer im Inlande waren die Färber, da Alaun zur Rotfärbung diente; doch betrug der Gesamtabsatz in Kairo nur 80 Zentner; dafür mußte der Ägypter einen höheren Preis zahlen als der Ausländer, nämlich $6\frac{1}{2}$ — $7\frac{1}{2}$ Dīnār für den Zentner. Das Natron wurde im Wādī Natrūn, einem westlichen Randgebiet des Deltas, gewonnen. Hier dienten die Beduinen nur als Transporteure; der Betrieb selbst lag in den Händen eines größeren Beamtenpersonals und staatlich angestellter Arbeiter. Der Zentner kostete den Staat am Fundorte etwa 2 Dirham und wurde in Kairo und Alexandrien mit 70 Dirham bezahlt, selbst bei hohen

Transportkosten ein recht anständiger Gewinn. Dabei waren die Transportkosten nicht übermäßig, da die Araber ein Drittel jedes Transportquantums gratis besorgen mußten. Ebenso erscheint beim Smaragdbau in der arabischen Wüste der Staat als ausschließlicher Unternehmer. Die Lager befanden sich in Höhlen, die man mit Lichtern und Tauen betrat. War bei den Goldwäschen des Boğālandes der Privatinitiative freie Hand gelassen, so herrschte in den Smaragdgruben staatlicher Betrieb. Die Arbeiter wurden von der Regierung bezahlt, von ihr auch die Instrumente gestellt. Die Arbeiter durften nur nackt das Grabungsfeld verlassen, damit sie keine Steine unterschlagen konnten. Der Ertrag wurde in den Schatz des Sultans abgeführt. Die Monopolisierung ist überhaupt ein Charakteristikum der späteren Zeit. In der Mamlukenzeit will der Staat vor allem seinen Nutzen haben. Man nannte das Verfahren, das allerdings schon früher bekannt war, *tarḥ*; d. h. der Staat nimmt ausschließlich für sich die Rolle des Zwischenhändlers in Anspruch. Dies Gebiet ist noch wenig bearbeitet. Eine schöne Einzelstudie ist M. Sobernheim, *Das Zuckermonopol unter Sultan Barsbāy* (*Zeitschr. für Assyriol.* XXVII, 75 ff.).

Vgl. zum Vorhergehenden die Studien in *Klio* IX. 2, p. 1 ff. [unten Nr. 7] und in *Der Islam* I, 93 ff. [Unten Nr. 11.] Über den Detailbetrieb des Handels und das Handwerk orientiert Ibn al-Hāğğ, *Madḥa*: III. Über das Wirtschaftsleben der Osmanenzeit fehlen zurzeit, mit Ausnahme der Arbeiten der französischen Expedition, alle Vorarbeiten.

4. Geistesleben und Kunst.

Auf dem hier zur Verfügung stehenden Raum ist es ganz unmöglich, eine gründliche Würdigung des ägyptischen Geisteslebens der islamischen Zeit zu geben. Man bedenke nur, daß wir in Ägypten eine ununterbrochene literarische Entwicklung von den Anfängen des Islam bis in die Gegenwart vor uns haben. Unzählbar sind die Träger bekannter Namen, die an den Moscheen und Madrasen, an den Bibliotheken und Krankenhäusern, sowie in den Diwanen gewirkt haben, ganz zu schweigen von den volkstümlichen Geistesregungen, den Volksromanen und Schattenspielstücken. Auch die Baumeister und Künstler, denen die Glanzzeit Ägyptens ihr prunkvolles Äußere ver-

dankt, sind meist namenlos und in ihrer Wirkung und in ihrem Zusammenhang bisher kaum greifbar. Jedenfalls steckt hier eine Summe geistiger Energie, ohne die das Gesamtbild des mittelalterlichen Ägypten seiner Seele entbehrte. Bei der Fülle des Stoffs kann es sich hier nur darum handeln, zu untersuchen, welches die wesentlichen und die Sonderzüge der ägyptisch-islamischen Geisteskultur sind. Ägypten ist erstens die Pflegstätte von bedeutenden šāfi'itischen und mālikitischen Rechtsschulen gewesen. Zweitens hat hier der Šūfismus wie überall in den äußeren Organisationsformen seinen eigenen Charakter ausgeprägt. Drittens hat die Liebe zum Niltal und der alte Glanz seiner Geschichte eine historische Überlieferung erzeugt, die von keiner anderen Tradition eines islamischen Landes übertroffen wird, und endlich ist Ägypten die Heimat des orientalischen Volksromans.

Die Anfänge des islamischen Geisteslebens in Ägypten liegen in völligem Dunkel. Jedenfalls haben die Bewohner des Niltales in den ersten entscheidenden Auseinandersetzungen keine Rolle gespielt; Ägypten war eben Provinz und mit anderen Aufgaben beschäftigt. Makrīzī erzählt *Hītat* I, 332, daß die verschiedenen Heerlager den Lehrmeinungen der unter ihnen weilenden Genossen und Tābi'ūn gefolgt seien. So hätten sich die Ägypter dem 'Abdallāh b. 'Amr, dem Sohn des Eroberers, angeschlossen und in einer späteren Generation dem Lait b. Sa'd. 'Abdallāh soll Entscheidungen des Propheten und eschatologische Dinge vorgetragen haben. Nun hat sich tatsächlich eine unter dem Namen des Ibn Lahī'a gehende Ṣaḥīfa des 'Abdallāh b. 'Amr mit Traditionen auf Papyrus erhalten, die sich gerade mit dem Jüngsten Gericht beschäftigen (*Papyri Schott-Reinhardt* I, 9). Dieser Ibn Lahī'a ist einer der bekanntesten Traditionarier Ägyptens aus der ersten Hälfte des II. Jahrhunderts. Er und Lait sind die Hauptautoritäten dieser Zeit. An der Hand von Kindī, ed. Guest, kann man jetzt vortrefflich studieren, wie die großen religiösen Kämpfe des Ostens, wie das Werden des Kultus und des Fikh auch in der ägyptischen Praxis Spuren zurückgelassen haben. Als erster wirklicher Fikhlehrer, der das *ḥarām* und *ḥalāl* behandelt, erscheint ein Maulā, Jazīd b. Abī Ḥabīb, zur Zeit 'Umars II. Überhaupt spielen auch in Ägypten die Maulās eine erhebliche Rolle. Sehr früh

gewann dann der mālikitische Madhab Bedeutung in Ägypten. Ein Maulā 'Abdarrahīm (gest. 163 = 779) soll ihn zuerst eingeführt haben. Der Ritus des Mālik blieb allein herrschend, bis im Jahre 198 = 813 Šāfi'ī nach Ägypten kam und hier bald großen Anhang fand. Er wirkte hier bis zu seinem Tode 204 = 820, und sein Grab wird noch heute verehrt. Der hanafitische Ritus wurde gelegentlich durch einen von Bagdad geschickten hanafitischen Richter vertreten, doch fand gleich dessen erster Vertreter energischen Widerstand, als dessen Seele Lait̄ b. Sa'd erscheint, weil er die Aḥbās abschaffen wollte (Kindī, 371 ff.; *Hītat* II, 334; zur Sache ib. II, 294 ff.). So blieben die mālikitische und šāfi'itische Schule vorherrschend bis zum Aufkommen der Fātimiden, die alles nach šī'itisch-ismā'ilitischer Weise einrichten. Es ist wenig bekannt, daß das šī'itische Bekenntnis in Ägypten nicht etwas Unerhörtes und Neues war; in *Hītat* II, 334 ff. erhalten wir nicht nur eine Geschichte der Anfänge der Šī'a, sondern auch speziell ihrer ägyptischen Betätigung. Schon vor der Fātimidenzeit kommt es zu blutigen Straßenezzessen, die fanatisch orthodoxe Negersoldateska fragt die Leute nach ihrem Bekenntnis: „*Man ḥāluka?*“ Worauf man antworten mußte „*Mu'āwija*“ (ib. 340) — ein Vorgehen, das sich nur aus dem Vorhandensein einer starken šī'itischen Opposition erklärt. Immerhin war das Gros der Bevölkerung orthodox und deshalb schwer betroffen, als mit den Fātimiden die Šī'a ismā'ilitischer Färbung als einzig gültiger Madhab ihren Einzug hielt. Sofort erhielt der *adān* den bekannten Zusatz, die Šalāt wurde über 'Alī, Fātima und ihre Kinder gesprochen, die *basma* mußte laut gebetet werden, gewisse Bestimmungen der *farā'id* wurden abgeändert, die *ru'ja* und die *tarāwīḥ* im Ramadān abgeschafft, der Verkauf der *Malūḥijā*, jenes Lieblingsgemüse *Mu'āwijas*, verboten und anderes mehr. Unter Hākim wird sogar die öffentliche Verfluchung der orthodoxen Chalifen eingeführt, aber hiergegen bäumte sich die Volksstimmung auf, und es wurde vorübergehend auch andere šī'itische Vorschriften durch orthodoxe ersetzt. Während des kurzen Interregnums 425/426 = 1033/1034, während dessen für den Imām Muntazar gebetet wurde, erscheinen 4 *Kādis*: ein Imāmit, ein Ismā'ilit, ein Šāfi'it und ein Mālikit. Die alten orthodoxen Hauptriten haben sich also erhalten, und sie entfalten sofort eine große

Blüte, als endlich Saladin dem Lande das ersehnte orthodoxe Bekenntnis zurückbringt.

Zwar hatte schon unter den Fätimiden das Geistesleben geblüht. Schon der Wezir Ibn Killis hatte Rechtsgelehrte und Dogmatiker, Dichter und Grammatiker um sich versammelt und sich alle Mühe gegeben, ein ismā'ilitisches Fikh in Ägypten zu verbreiten. In der gleichen Rolle haben die Banū an-Nu'mān gewirkt, ein berühmtes Geschlecht von Kādīs während der Glanzzeit der Fätimiden (R. Gottheil in *Journ. Amer. Asiat. Soc.* XXVII, 217—96). Man beginnt Stipendien für Gelehrte auszusetzen, die *Dār al-hikma* wird als erste Hochschule des Islam begründet (*Ḥiṭat* II, 342, 4), Korānleser, Rechtsgelehrte, Grammatiker, Ärzte daran angestellt. Nach ihrer Schließung blüht dann später die *Dār al-'ilm al-ḡadīda* (ib. I, 445, 29). An der Azharmoschee wird ein Lehrkörper von 35 Personen unterhalten (ib. II, 341, 14). Auch die Bücherschätze der Fätimiden-Chalifen (ib. I, 407 ff.) zeugen von einem regen geistigen Leben. Das erreichte seine eigentliche Hauptblüte aber erst, als mit Saladin die selḡūkische religiöse Reaktion auch in Ägypten einzog. Es ist ein eigentümlicher Zug dieser kriegerischen Zeiten, daß nicht nur die Aijūbiden, sondern auch die großen Mamlūken, die doch sämtlich reine Soldatenfürsten waren, sich mit großer Liebe und reichen Opfern die Pflege des geistigen, speziell religiösen Lebens angelegen sein lassen. Wie Pilze schießen jetzt die Madrasen, die Ḥānḡāh's aus dem Boden. Jetzt werden die materiellen Grundlagen geschaffen, auf denen das Fikhstudium und der Šūfismus erblühen können. Begreiflicherweise werden nun zunächst Madrasen für die Mālikiten und Šāfi'iten geschaffen. Aber schon in jener Zeit zieht die Schule Abū Ḥanīfas in Ägypten ein. Die Zahl der ḡanafitischen Madrasen ist unverhältnismäßig groß. Das hängt damit zusammen, daß Nūraddīn ein eifriger Ḥanafit gewesen war (ib. II, 343, 30). Seit jener Zeit gibt es auch Kādīs für die drei Hauptriten und erst Baibars al-Bundukḡdārī fügt auch den ḡanbalitischen Ritus hinzu, der aber in Ägypten nie großen Einfluß erlangte (*Sujūṭī* o. c., I, 274). Es ist ein eigentümliches Milieu, diese ägyptische Madrasenwelt. Ursprünglich erscheint jeder Ritus seine eigene Madrasa zu haben. So gründet Saladin solche für die 3 Hauptriten. Sehr häufig ist dann die Verbindung zweier Riten

in einer Madrasa, und zwar in beliebiger Mischung. Häufig ist neben dem Fik̄h das Hadīṭ oder die Korānlesung mit eigenen Lehrstühlen bedacht. Schon 641 = 1243 werden aber auch alle 4 Madhabs in einer Madrasa vereint (*Hīṭat* II, 374, 1); in großen Madrasen fehlt auch die Medizin als einzige weltliche Disziplin nicht (ib. II, 380, 2). Besonders merkwürdig mutet den, der die spätere Stellung des Fik̄h zum Šūfismus kennt, die Tatsache an, daß vom VIII. = XIV. Jahrhundert ab auch häufig ein Fik̄hritus und eine Šūfischule nebeneinander an einer Madrasa wirken, zum Teil sogar hat der gleiche Šaiḥ beide Lehraufgaben (ib. II, 392, 14; 394, 18; 398, 9; 399, 12). Es versteht sich seit Saladin von selbst, daß in der Dogmatik die Lehre Aš'arīs bei allen diesen Lehrern als unumgänglich vorausgesetzt wurde. Das zeigte sich dann auch in der Ablehnung Ibn Taimījas. Seit dem Verfall der Madrasen und der spätmamlūkischen und osmanischen Mißwirtschaft ist dann immer mehr die Azhar zum Brennpunkt des ägyptischen Geisteslebens geworden.

Trotz aller offiziellen Beförderung des Ḥanafitismus haben sich nun in diesem Milieu doch hauptsächlich die alteingesessenen Schulen des Mālik und Šāfi'ī besonders entwickelt. Schon aus der Frühzeit des Islam ist hier unter den Šāfi'iten al-Muzanī und an-Nisā'ī, einer der sechs kanonischen Traditionarier, der lange in Ägypten weilte, zu nennen; aus späterer Zeit die Subkī's, Bulkīnī, Zakarijā al-Anšārī, Ibn Ḥaḡar al-'Askālānī, Sujūṭī bis zu Šarbīnī und Šabramallīsī hinab. Am wichtigsten aber sind unter den Šāfi'iten die beiden šāfi'itischen Hauptautoritäten ar-Ramlī (*Nihāja*) und Ibn Ḥaḡar al-Ḥaitamī (*Tuḥfa*), von denen der erste ganz Ägypter war, während der zweite wenigstens von hier seinen Ausgang nahm. Unter den mālikitischen Gelehrten der Frühzeit gibt schon der *Fihrist* eine große Reihe ägyptischer Namen. Von hier aus wurde ja ganz Nordafrika und Spanien für den Mālikitismus erobert. Aus späterer Zeit wären besonders Ibn al-Ḥāḡḡ, der Verfasser des *Madḥal*, dann später Laḡānī, Uḡhūrī, Zurkānī zu erwähnen. Wenn alle späteren auch nur Abschreiber älterer Autoritäten waren, so waren sie doch die Träger des geistigen Interesses vor der Einwirkung Europas. Ihre Haupttätigkeit lag im Fatwā, durch das allein eine gewisse Weiterentwicklung möglich war. Immerhin haben wir es hier natürlich mit einer allmählichen Erstarrung des Geisteslebens zu tun.

Über den Šūfismus in Ägypten gibt es bisher keinerlei Vorarbeiten, und doch hat derselbe unter den Aijūbiden und Mamlūken bis hinein in die Gegenwart stets eine erhebliche Rolle gespielt. Einer der ältesten Mystiker, Du 'n-Nūn, war ein Ägypter, Ibn al-Fāriḍ, vielleicht der größte arabische mystische Dichter, entstammte dem Niltal und von hier aus hat Būšīris *Burda* ihren Siegeszug durch die ganze islamische Welt angetreten. Als Organisation wird die Šūfiya zum erstenmal im Jahre 200 = 815 erwähnt. Eine Bruderschaft spielt bei politischen Unruhen eine gewisse Rolle (al-Kindī, ed. Guest, 162). Seine Blütezeit erlebt das Bruderschaftswesen dann unter Saladin und seinen Nachfolgern, wovon die lange Liste der Ḥānḳāh's und Zāwija's in Makrīzī's *Ḥiṭat* II, 414 ff. ein beredtes Zeugnis gibt. Als erste Ḥānḳāh wird ein in der Fātimidenzeit zu anderen Zwecken gebrauchtes *Dār sa'īd as-su'adā* (*Ḥiṭat* II, 415) von Saladin wakfiert (569 = 1173). Es war für auswärtige Šūfis bestimmt, wurde aber bald zum Zentrum des ägyptischen Šūfitums. Sein Šaiḥ führte den Titel *Šaiḥ aš-Šujūḥ*, der dann später auf alle Häupter von Ḥānḳāh's übertragen wurde. Diese Šūfis spielten unter den Aijūbiden eine große Rolle im öffentlichen Kult der Hauptmoschee. Der Šaiḥ erschien unter einem Baldachin, und in feierlichem Zuge begab er sich mit seinen Adepten am Freitag zur Moschee, wo sie vor und nach der Ṣalāt al-Ġumu'a bestimmte Lesungen verrichteten. Solche Šūfiniederlassungen gab es nun nicht nur für Männer, sondern auch für weibliche Šūfis (*Ḥiṭat* II, 428, 1), die sich z. B. geschiedener Frauen annahmen und ihnen eine Unterkunft boten. Nur wenige dieser Šūfiwohnstätten scheinen für bestimmte Bruderschaften reserviert (Beispiele ib. II, 432 pu; 435, 10, 25 — so hatte die 'Adawija, der Orden des Šaiḥ 'Adī, hier eine Niederlassung —), meist sind sie nach einem Šaiḥ oder dem Stifter benannt. Die bekannten späteren ägyptischen Ordensnamen fehlen völlig; doch kennt Makrīzī (IX. = XV. Jahrhundert) bereits al-fūkarā al-Aḥmadīja ar-Rifā'īja (*Ḥiṭat* II, 428, 25). Die Geschichte der einzelnen *Tarīka*'s ist noch nicht geschrieben. Die Entwicklung führt jedenfalls dazu, daß als die vier großen Kutbs gelten: 'Abdalkādir al-Ġilānī, Aḥmad ar-Rifā'ī, Aḥmad al-Badawī, der Heilige von Tanta, und Ibrāhīm ad-Dasūkī. Von diesen „Polen“ sind Badawī und Dasūkī echt ägyptisch, aber

auch Rifā'ī soll in Kairo gestorben sein (ib., II, 428, 27). Die nach diesen Heiligen benannten Gemeinschaften sind die Kādīrijā, die in Ägypten keine Unterabteilungen hat, die Rifā'ija, die in 3 *bujūt* zerfällt, aber unter einem Šaiḥ steht (Bāzija, Malkija, Ḥabībija), die-Ahmadija, der populärste ägyptische Orden, der sich in 16 Unterabteilungen mit eigenen Šaiḥs (*furū'*) gliedert, von denen die Baijūmīja und die Šinnāwīja die bekanntesten sind, und endlich die Barāhima, deren zwei selbständige Zweige Šahāwīja und Šarāniba heißen. Dies Schema, das ebenso wie das weitere 'Alī Mubārak, *Ḥiṭat ḡadīda* III, 129 entnommen ist, ist natürlich kein Produkt des letzten Jahrhunderts, sondern ist in dem hier zu behandelnden Zeitraum allmählich entstanden. Neben diesen an die 4 *Ḳuṭbs* anschließenden Gemeinschaftsbildungen waren in Ägypten seit alter Zeit die Šādīlī zu Hause, die ja auch einen ägyptischen Eponymus haben. Nach der Liste der ägyptischen Mystiker bei Sujūṭī, *Huṣn al-muḥādāra* (Kairo 1299) I, 292 ff., könnte man meinen, sie wären in den früheren Jahrhunderten vorherrschend gewesen. 'Alī Mubārak zählt 13 *furū'* auf. Ferner nennt er die Sa'dija, die Nakšbandija, die Ḥalwatija mit 4 *furū'* und schließlich die Mirgānija, die hauptsächlich von den Berbern gesucht wird. Letztere ist eine neuere Gründung. Alle Bruderschaften unterstehen heute dem Šaiḥ al-Bakrī, in dessen Familie das Blut der Wafā'īšarīfe und der Nachkommen Abū Bakrs, der Šiddīkīs, sich vereint. Seit Jahrhunderten spielen die Bakrīs eine große Rolle im geistigen, speziell mystischen Leben Ägyptens. Das öffentliche Auftreten der Derwische beschränkt sich heute auf die Begleitung der Kiswa und des Maḥmal und auf die Feiern der verschiedenen Maulids, besonders des Maulid an-Nabī, das früher auf der Ezbekija, heute in der 'Abbāsija mit großem Prunk gefeiert wird. Unter dem gegenwärtigen Bakrī scheint sich eine Reform vorzubereiten.

Die bedeutendste geistige Leistung der Ägypter ist ihre historische Literatur. Es gibt ja wohl auch kein Land der Welt, das schon durch seine historischen Monumente so zur Geschichtsbetrachtung anregt wie Ägypten. Trotzdem haben es die Muslime für die vorislamische Geschichte des Landes nie über Fabeleien hinaus gebracht. Der zusammenfassende Darsteller dieser Literatur (vgl. oben

S.164/5) war Ibn Waṣīf Ṣāh. Sehr früh regte sich aber ein Interesse an der islamischen Periode selbst, und zwar nach dreierlei Richtungen hin: Politische Geschichte, Gelehrtenbiographie und topographisch-archäologische Studien, sogenannte Ḥiṭāṭliteratur. Häufig haben die gleichen Schriftsteller alle drei Gebiete kultiviert. Die ersten Anfänge sind dunkel. Was über die Vorgeschichte der erhaltenen historischen Literatur zu finden war, hat A. R. Guest in der vortrefflichen Einleitung zu seiner Kindiedition zusammengestellt. In dem ältesten uns erhaltenen Autor Ibn ‘Abdalḥakam (gest. 257 = 871) sind noch die drei später getrennten Interessengebiete vereint. Schon bei al-Kindī (gest. 350 = 961) erscheinen sie dann in Einzelschriften behandelt. Auf dem Gebiete der Gelehrten-geschichte war der Lokalcharakter am schwersten zu bewahren. Hier floß ein doppeltes Interesse zusammen, das der Traditions-kritik und der dafür nötigen Biographiensammlungen und das der Freude an lokalen Berühmtheiten, zu denen man früh auch die nur vorübergehend in Ägypten weilenden Gelehrten hinzurechnete. Von al-Kindī bis Ibn Ḥaḡar al-‘Aṣkalānī, von Ibn Jūnus bis Sujūṭī und Makrīzīs *Mukaffā* laufen hier geschlossene Reihen. Mögen nun ägyptische Kādīs oder ägyptische Gelehrte im allgemeinen behandelt werden, das Selektionsprinzip ist die Beziehung zu Ägypten. Ebenso sei hier auch bei den Überlieferern der politischen Geschichte nur der auf Ägypten spezialisierten gedacht; denn Leute wie Subkī für die Gelehrten-geschichte und Nuwairī für die historische Enzyklopädie gehören in einen anderen Rahmen. Welch liebevolle Detailsammlungen danken wir nicht Leuten wie dem populären Ibn ad-Dājā für die Tūlūnidenzeit, dem vielseitigen Ibn Zulāk, dem breiten Chronisten Musabbihī für die Fāṭimidenzeit! Eine Würdigung der ganzen Fāṭimidenhistoriographie ist in *Beiträge I* gegeben. Ein charakteristischer Unterschied, der von der Fāṭimidenzeit an immer stärker fühlbar wird, ist gegenüber der alten Zeit das Überwiegen schriftstellernder Beamten. Hat schon Musabbihī eine Fülle offizieller Dokumente, so wird das bei Ibn al-Ma’mūn, bei Kādī Fādīl die Regel. Auch die minutiösen Beschreibungen der Fāṭimidenetikette bei Ibn Tuwair scheinen aus einem höfischen Zeremonialbuch abgeschrieben. Ibn Mammātī gibt dann direkt Regeln für die Diwane und später al-‘Umarī ein Staats-

handbuch, wie es in vollendetster Form von Kalkašandī nachgeahmt wird. An-Nābulusī veröffentlicht in seinem *Ta'rīḥ al-Faijūm* eine amtliche Denkschrift und in seinen *Luma'* ein verschleiertes Immediatgesuch um Wiederanstellung. Leute wie Ibn Duḫmāk und Ibn Ġī'ān endlich verwerten oder veröffentlichen ganze Katasterbücher. Daneben läuft natürlich die reine Geschichtsbetrachtung einher; man denke nur an Ibn Ijās und die zahlreichen Schriftsteller, die damals in Syrien die Syrien und Ägypten umfassende Reichsgeschichte behandeln. Es gibt kein islamisches Land, das eine so vollendete historische Überlieferung, auch über seine politischen Institutionen, aufzuweisen hätte wie Ägypten.

Ganz einzigartig ist endlich die *Ḥitat*-Literatur. Wohl hat es auch in anderen Ländern Ansätze dazu gegeben, aber eine Ausbildung wie in Ägypten hat diese Literaturgattung kaum sonstwo erlebt. Gewiß, diese Kindī und Kudā'ī sind keine Pausaniasse gewesen, aber für orientalische Begriffe haben sie doch einen hohen Grad von Exaktheit bewiesen. Eine geschlossene Überlieferungskette läuft von den genannten Vätern dieser Literatur über Ibn Abil-Barakāt, Gauwānī, Ibn 'Abdazzāhir und Ibn al-Mutauwaḡ zu Makrīzīs *Ḥitat*, einem trotz aller seiner oft gerügten Schattenseiten unschätzbaren Werke. Gewiß, Makrīzī hat ein relativ geringes Verdienst daran; denn an diesem Werke haben Jahrhunderte geschaffen. Hält man es mit des gleichen Autors *Mukaffā* und den *Sulūk* zusammen, so bekommt man doch einen recht respektablen Begriff von der historiographischen Leistung der vorosmanischen Zeit Ägyptens.

Unser Bild der Geistesgeschichte Ägyptens wäre unvollständig ohne einen kurzen Hinweis auf die populäre Literatur, deren Heimat Ägypten ist oder die doch hier ihre letzte Ausgestaltung erfahren hat. Für die Märchen von 1001 Nacht sei auf den Artikel *Alf Laila wa-Laila* der *Enzyklopädie des Islam* I, 265 ff. verwiesen. Viel weniger studiert sind bisher die großen Romane von Antar, Zāhir Baibars, Saif b. Dū Jazan und die Banū Hilāl (Literatur bei Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.* II, 62; über die Tendenz des Saifromans vgl. auch *Der Islam* I, 172 f.). Auch die Person des bizarren Fātimiden Hākīm ist früh Gegenstand eines Volksromans geworden (De Sacy, *Exposé de la religion des Druzes* I). Mehr burlesker Art ist das ägyptische

Schattentheater, über dessen ältesten Repräsentanten Ibn Dānijāl G. Jacob zahlreiche Studien veröffentlicht hat (*Geschichte des Schattentheaters*, 36 ff.; *Stücke aus Ibn Dānijāls Taij al-hajāl*). Von großer Wichtigkeit für die in diesen Stücken gezeichnete Kulturschicht ist G. Jacobs *Ein ägyptischer Jahrmakkt im XIII. Jahrhundert* (*Bayer. Ak. d. Wiss. Sitz.-Ber.*, 1910, 10).

War es schon auf dem Gebiete der Literatur und Wissenschaft schwer, die Grenze zwischen dem Allgemein-Islamischen und dem Speziell-Ägyptischen zu ziehen, so ist das auf dem Gebiet der Kunst fast unmöglich, da Ägypten durchaus in den Kunst- und Kulturkreis des östlichen Mittelmeers gehört und nur deshalb so oft die Bauten Kairos herangezogen werden, weil sie bequem erreichbar und dank der Gunst der historischen Entwicklung so gut erhalten sind. Man hat dieser Kairoer Kunst, wie oben erwähnt, ja sogar ganz den ägyptischen Charakter absprechen wollen. Kunst und Wissenschaft sind im Islam internationale Güter. Aber trotz aller Internationalisierung hat die ägyptische Architektur und Kunst einen bodenständigen Charakter; sie ist dort heimisch geworden so gut wie die Lehren eines Mālik und Šāfi'ī. In den Anfängen des Islam genoß die koptische Bautechnik einen großen Ruf; denn bei vielen auswärtigen Bauten erscheinen *Kibt* als durch Liturgie besorgte Bauhandwerker (vgl. *Der Islam* III, 403). So werden die ersten Bauten des Islam in Ägypten koptischen Charakter getragen haben, wenn auch für die ältesten Moscheebauten die mitgebrachte Tradition in Grundriß und Anlage maßgebend war. Über diese ersten Jahrhunderte weiß man nicht viel. Die islamische Kunstgeschichte in Ägypten beginnt mit der Tūlūnidenmoschee, über deren Ornamente und Bauprinzipien lebhaft Meinungsverschiedenheiten bestehen (vgl. die Aufsätze von Herzfeld und Strzygowski in *Der Islam* I—II und ib. II, 396, nebst der dort genannten Literatur; neuerdings Herzfeld, *Erster vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen von Samarra*, Berlin 1912). Sind die Ornamente, ist das Prinzip der Pfeiler- und Bogenkonstruktion, ist die eigentümliche Minarettform bodenständig oder aus Samarra importiert? So lautet die Fragestellung, deren Entscheidung den Kunsthistorikern überlassen bleiben muß. Der allgemeine Charakter der Tūlūnidenkultur spricht für Import, doch ist es durchaus

möglich, daß nur das Äußere und Augenfällige aus dem Osten übernommen und dann in bodenständigen Bau- und Kunstformen nachgebildet wurde. Ähnliche Fragen treten an uns in der Fātimidenzeit mit ihrer fremd und neu anmutenden Kunst, der man den persischen Charakter nicht bestreiten kann (Spitzbogen, Muster ohne Ende, blühendes Kūfi). Auch hier sieht Herzfeld im Ornament Weiterbildungen von Traditionen der Tūlūnidenzeit, während S. Flury diese Entwicklung bestreitet (*Die Ornamente der Hākīm- und Azhar-Moschee*, 1912). Über die Fātimidenkunst hat zuerst van Berchem im *Journ. As.* 1891, 411 ff. und später Strzygowski in *Mschatta und Amida* gehandelt. Die wichtigsten ägyptischen Baudenkmäler sind in meinem Artikel *Cairo, Enzyklopädie des Islam* I, 857 f. aufgezählt. Eine neue Zeit beginnt mit Saladin. Es entspricht dem Reaktionscharakter seiner Epoche, daß auch die Kunst einen neuen Geist zeigt, der schon rein äußerlich im Auftreten des Nashī als ornamentaler Bau- und Zierschrift gegenüber dem bisherigen blühenden Kūfi zum Ausdruck kommt. In dieser Zeit entstehen mit den neuen Bedürfnissen auch neue Bauformen, so die Madrasa, die Hānkāh, die sich dann unter den Mamlūken immer weiter entwickeln. Der schon unter den Fātimiden nachweisbare Kuppelbau nimmt immer stärker überhand und immer östlichere Formen an, und wir haben ja schon gesehen, daß die Mamlūkenzeit überhaupt unter dem Zeichen der Persifizierung stand. Als Prinzip der Überführung vom Viereck zur Kuppelbasis findet der Stalaktitenbau immer reichere Ausbildung. Eine östliche Entlehnung ist wohl auch die früher unbekannte Betonung der Fassade, die bei der Ahmarmoschee in später Fātimidenzeit zuerst auftritt und in dem grandiosen Torbau der Sultān Hassān-Moschee ihren künstlerischen Höhepunkt erreicht. Für nähere Details vgl. die genannte Literatur und Franz Pascha, *Cairo*; Saladin-Migeon, *Manuel d'art musulman*; St. Lane Poole, *The art of the Saracens in Egypt*; Herz Bey, *Le Musée national de l'art arabe (Catalogue)*; Gayet, *L'art arabe*; Fouquet, *Contribution à l'étude de la céramique orientale (Institut égyptien, 1900)*; Artin Jacob, *Contribution à l'étude du blason en Orient*. Das wirklich wissenschaftliche Studium der ägyptischen Bau- und Kleinkunst liegt noch in seinen Anfängen, vor allem ist das Speziell-Ägyptische daran noch nicht genügend klargestellt.

Eine geschlossene Kultur ist im allgemeinen durch politische Grenzsetzung bedingt. Nun ist Ägypten als Staatsbegriff nur vorübergehend auf das Niltal beschränkt gewesen. Erst war Ägypten Provinz des Chalifenreiches, dann Kernland eines auch Syrien und andere Landschaften umfassenden Großstaates. Dazu kam die Internationalität der islamischen Zivilisation, der Wandertrieb der islamischen Wissenschaften, kurz das im Vorangehenden gezeichnete Bild ist namentlich auf dem Gebiete des Geisteslebens und der Kunst nicht ausschließlich ägyptisch, sondern charakteristisch für die islamische Zivilisation Vorderasiens überhaupt. Gewiß hat Ägypten, wie wir sahen, bodenständige Eigentümlichkeiten, aber seine geistige Zeugungskraft dankt es doch hauptsächlich der ständigen Zuwanderung geistiger Kräfte, die das glänzende Leben der Chalifen- und Sultansstadt Kairo anzog. Das mittelalterliche Ägypten bietet ein farbenprächtiges Bild, aber die islamisch-militärische Staatsform trug doch den Keim des Verfalls bereits in sich. Es war ein erschöpftes, erstarrtes und verwildertes Land, das die französische Expedition vorfand. Das Neue Ägypten ist ein Werk Europas und der Chediven. Wie aus der mittelalterlichen Mamlükenanarchie ein modernes, aufstrebendes Ägypten erblühte, darüber vgl. die den Chediven, Muhammed 'Alī und seinen Nachfolgern gewidmeten Artikel der *Enzyklopädie des Islam*.

Literatur: Die wichtigste Literatur ist im Texte genannt. Vgl. im übrigen die Artikel der *Enzyklopädie des Islam* über die einzelnen Dynastien und Herrscher. Eine umfassende Gesamtdarstellung des hier behandelten Stoffes fehlt. Am besten orientieren St. Lane Poole, *A History of Egypt in the Middle Ages* und J. Marcell's Geschichte in der *Description de l'Égypte*. Den Versuch einer nicht historischen, sondern systematischen *Beschreibung Ägyptens im Mittelalter* hat Else Reitemeyer gemacht (Leipzig 1903). Im übrigen sind die Resultate meiner Vorarbeiten für *Beiträge III* verwertet.

7. Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islam.

Keine Kulturepoche und kein Staatengebilde der Antike oder des Mittelalters hat eine historische Überlieferung wie der Islam. Trotzdem geht der Historiker von Fach meist achtlos an diesem Gebiete vorbei. Die sprachliche und sachliche Schwierigkeit der Quellen und die Tatsache, daß der wichtigste Zweig der modernweltlichen Entwicklung von der römischen Kaiserzeit über die Völkerwanderung zum Frankenreich und nach Europa führt, haben es zuwege gebracht, daß die ganze islamische Kultur als für die Gesamtentwicklung nebensächlich beiseite gelassen wird. Die grandiose historische Erscheinung des Chalifenreiches an sich ist — das sei gern eingeräumt — eine Aufgabe für Spezialisten; für den Historiker im engeren Sinne gewinnt sie erst Bedeutung durch den pragmatischen Zusammenhang, die historische Kontinuität. Und gerade die wird dem Islam so oft bestritten. Mit den Arabern kommt aber nicht etwa eine alles umstürzende Völkerwanderung, die etwas Neues an Stelle der ausgehenden Antike setzt, das dann in den Kreuzzügen Europa mehr oder weniger beeinflußt — nein, der Islam ist die letzte Vollendung einer als Gegenwirkung gegen den griechischen Geist und die römische Weltherrschaft schon in der Kaiserzeit einsetzenden Reaktionsbewegung des Orients; er ist die Weiterbildung und Konservierung des christlich-antiken Hellenismus, mit dem abendländischen Mittelalter also urverwandt und sein natürlicher Lehrmeister. Es wird eine Zeit kommen, in der man rückwärtsschauend aus der islamischen Tradition heraus den späten Hellenismus wird verstehen lernen. Dann gewinnt auch der Vergleich zwischen orientalischem und europäischem Mittelalter erst wirklich historische Bedeutung. Nicht die Parallelen, nicht die Entlehnungen — obwohl auch sie wichtig sind —

sind so maßgebend wie die Abweichungen; denn nur sie zeigen uns die wirklichen Werte der speziell abendländischen Entwicklung und lehren uns erkennen, warum Europa Europa geworden und der Orient Orient geblieben ist¹.

Die islamische Zivilisation ist also einmal nichts Neues, sie ist aber auch gerade deshalb ebensowenig etwas Einheitliches, wie es die hellenistische Zivilisation war, auf der sie fußt. Freilich hat sich namentlich für die Bildungsschicht, aber auch für die Massen, eine gewisse Einheitlichkeit herausgebildet; doch für die ersten Jahrhunderte gilt das noch nicht und gilt überhaupt nicht für das Wirtschaftsleben, das an die Natur des Landes geknüpft ist, noch für die Gebiete des Geisteslebens, die sich vom ethnischen Untergrund nicht lösen lassen. Doch haben gemeinsame Formen und gemeinsame Ideale auf religiösem Gebiet jene scheinbare Einheitlichkeit ganz allmählich erzeugt, die der Historiker nur zu gern auch auf die Vergangenheit überträgt. Für die alte Zeit hüte man sich namentlich auf wirtschaftlichem Gebiet vor dem Gedanken einer schlechthin „islamischen“ Entwicklung. Es ist schon schwer genug, die ägyptische oder mesopotamische darzustellen².

Damit ist aber auch schon ein dritter, häufig gehörter Einwurf abgetan: der Islam kenne keine Entwicklung; in ihm sei der Orient erstarrt. Mit diesem erstarrten Typus „Islam“ wird leider viel zuviel gerechnet, weil er bequem ist; ist die islamische Zivilisation schon sowieso ein Faktor, mit dem der Historiker ungern umgeht, so ist die Erkenntnis, daß der Orient sich in all den Jahrhunderten namentlich wirtschaftlich in ständigem Fluß befindet, fast bedrückend.

Bei dieser Sachlage ist die sachliche, zeitliche und geographische Monographie der einzige Weg, auf dem sich die Grundlagen für eine noch in ferner Zukunft liegende wirklich historische Würdigung der islamischen Zivilisation gewinnen lassen.

Ägypten empfiehlt sich besonders zu monographischer Betrachtung.

¹ Ausführlich handelt hierüber mein Aufsatz *Christentum und Islam*, [Nr. 14 dieser Sammlung].

² Was Snouck Hurgronje uns gelehrt (vgl. besonders seine *Achehnese*, Leyden 1906), gilt natürlich für alle Jahrhunderte; überall der Gegensatz zwischen lokaler Sitte und Übung und nivellierendem islamischen Gesetz. (Vgl. *Archiv f. Relig.-wiss.* XI, 367f.).

tung, weil wir über dasselbe nicht nur eine starke literarische Überlieferung, sondern ungezählte Originaldokumente in Gestalt der Papyri besitzen. Was die Wiener Rainerpapyri ahnen ließen, das hat der große einheitliche Aphrodito-Fund bestätigt. In drei Sprachen, arabisch, griechisch und koptisch, steigt der arabisch-ägyptische Staat aus den Sammlungen von London, Heidelberg und Kairo vor unserem geistigen Auge empor¹. Zwar werden wir uns wohl hüten müssen, den ganzen Chalifenstaat nach Analogie der arabischen Papyri zu rekonstruieren, ebenso wie man die Verwaltung des römischen Reiches sich nicht nach Art der griechischen Papyri vorstellen darf. Aber wir kommen auch für das Gesamtreich zu dem einen wichtigen Resultat, daß die Theorie der Überlieferung mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt. Die Wirklichkeit können wir nur für Ägypten eruieren; im Osten werden wir mit anderen lokalen Übungen zu rechnen haben. Um nur eins hervorzuheben: die Grundsteuer — und das ist in einem Agrarstaat doch einer der wesentlichsten Faktoren —, die im Osten die ganze Agrarpolitik und auch das islamische Recht beherrscht, hat in Ägypten als getrennte Steuer nie bestanden, sondern war nach Art der Emphyteuse mit der Staatspacht verknüpft². Also in einem der wichtigsten Punkte trennt sich die ägyptische Praxis von der 'iräkischen, die Wirklichkeit von der Theorie.

Ägypten bildet in den Anfängen des Islam eine Provinz des arabischen Reiches. Diese Zugehörigkeit ist aber rein politisch; denn wirtschaftlich ist es eine in sich unabhängige Einheit. Nur den Überschuß seines Ertrages in Steuern und Naturalien liefert es nach der Zentralstelle des Reiches ab; sehr bald, schon nach zweieinhalb Jahrhunderten, gewinnt es auch seine politische Selbständigkeit wieder. Natürlich ist auch Ägypten eingegliedert in den großen Prozeß staatlicher Gestaltung, der die anfängliche arabische Aristokratie mit demokratischer Tendenz innerhalb der Herrenschaft überführt in die

¹ Für London vgl. H. J. Bell, *The Aphrodito Papyri*, *Journ. of Hell. Stud.* XXVIII (1908) S. 97ff. Im übrigen meine *Papyri Schott-Reinhardt I*, Heidelberg 1906 und die Aufsätze: *Arabische Papyri des Aphroditofundes*, *Zeitschr. f. Assy.* XX, 68 und *Papyrusstudien I* ib. XXII, 137ff.

² *Beiträge II* passim; *Zeitschr. f. Assy.* XVIII, 301ff. [unten Nr. 8.]; *Papyri Schott-Reinhardt I*, 37ff.; vgl. auch Quellen wie Makdisi (*Bibl. Geogr. Arab.* III; 2. Aufl.) 212, 14ff.

orientalisch-absolutistische Despotie der späteren Jahrhunderte. Der *πρωτοσύμβουλος*, wie die Byzantiner den Chalifen der Frühzeit nennen, wird zum Sultan, der primus inter pares wird zum Staate selber und verkörpert in sich Gesetz, Verwaltung und Exekutive. Die arabische Herrenkaste, der die eroberte Welt gehört, wird zu einer Soldtruppe, die Beute wird zur Staatspension, dann zum Sold, ja schließlich wird der freie Krieger, der für Religion kämpft, verdrängt vom gekauften Sklaven. Der Wille zur Herrschaft läßt das Oberhaupt des Staates die ihm früher Gleichgestellten immer mehr durch willenslose, von ihm abhängige Werkzeuge ersetzen, bis er, wenn er ihre Wünsche nicht mehr erfüllen kann, zum Spielzeug dieser immer zuchtloser werdenden Prätorianer herabsinkt. Dazu kommt nun noch ein weiteres. Gegen die arabische Herrschaft regt sich überall die lokale Reaktion, und durch die Ansiedlung der Araber im Lande, durch wirtschaftliche Gleichstellung mit den sich allmählich islamisierenden Landeskindern sinkt das Prestige der arabischen Herrenklasse, die also durch die Entwicklung der Regierungsform zum Despotismus und dank wirtschaftlicher Nivellierung auf die Stufe von Untertanen herabsinkt¹. Die sozialen Schichten, die sich neu bilden, zeigen einen anderen Charakter. War der arabische Staat in seiner militärischen Struktur milizhaft organisiert, so besitzt die spätere Chalifenzeit ein stehendes Heer mit allen Schäden des Söldnertums und des Sklavenheeres. In der Verwaltung mußte die patriarchalisch-aristokratische Verfassung des arabischen Staates immer mehr von dem vorgefundenen bürokratischen System aufgesogen werden, das mit dem Moment, da Araber in es eintraten oder seine Träger sich islamisierten, eine ungeheure Macht wurde. So entsteht allmählich an Stelle des religiös-militärischen Adels, der sich aus dem Geburtsadel des alten Arabertums entwickelt hatte, ein neuer, nicht mehr religiös, nicht mehr national, sondern nur auf seiner staatlichen Funktion basierender Militär- und Beamtenadel, demgegenüber die Nichtbeamteten zu einer auszusaugenden Masse zusammenfallen. Zwischen seinen Mitgliedern tobt der Kampf um die Staatsfrüden, um die privatwirtschaftliche Ausnutzung staatlicher Vorrechte, wie Steuern, Staatspacht und ähnliches, die nach überkommener Art in

¹ *Beiträge* II, 113ff.

die Hand einzelner gelegt waren. Es leidet darunter die Autorität der Staatsspitze, die wirtschaftlich von den Beamten, politisch von den Militärs abhängig wird, und die große Menge des Volkes, die vom Kapital geknechtet und von der rohen Soldatenfaust mißhandelt wird, namentlich dort, wo sich — wie bei den Staatsabgaben — beide Größen zur Ausbeutung der *misera contribuens plebs* verbünden. Der das ganze Wirtschaftsleben in feste Bande schlagende Bürokratismus ertötet die Privatinitiative¹, die sich ohne diese Fessel auf dem Boden gesetzlicher Ordnung hätte entfalten können, wenn ihr eine gewisse Ellenbogenfreiheit belassen worden wäre. So wird eine kapitalistisch gefärbte Tätigkeit nur im Kampf mit dem bürokratischen Staat möglich; d. h. alle großen Umsätze gehen von Beamten aus, welche die bürokratische Maschine beherrschen und ausbeuten. So hebt die Privatinitiative, wenn auch in bedenklicher Weise, die Hemmung der Bürokratie wieder auf. Diesen Prozeß kann die despotische Spitze des Staates nicht zulassen; da es aber an Kraft zu einer wirklichen Sanierung fehlt, weil eben das Staatseinkommen unlöslich mit der wirtschaftlichen Betätigung der Privatinitiative verknüpft ist, so greift der Staat korrigierend ein, indem er die so finanziell tätigen Beamten einfach von Zeit zu Zeit zur Zahlung großer Summen zwingt — ein eigentümliches, aber sehr tief begründetes Regulativ für die naturnotwendigen Auswüchse des bürokratischen Staates in seiner Degeneration. Diese Schröpfungen werden schon im dritten Jahrhundert so allgemein und gelten für so wenig entehrend, daß es zu einer Art gesellschaftlicher Pflicht aller Freunde des Betroffenen wird, nach Art unserer Hochzeitsgeschenke etwas zu der ihm abgezwungenen Summe beizusteuern. Selbst Wezire, die die Summe auflegen, sind die ersten, die zu ihrer Tilgung beitragen; sie wissen genau, daß sie in Bälde des Gegendienstes bedürftig sein werden. Dieser Prozeß wirkt einheitlich durch das ganze Reich². Man kann

¹ Ich fühle mich hier gedanklich abhängig von Max Webers Ausführungen im *Handwörterbuch der Staatswissenschaften* 3. Aufl., Artikel *Agrargeschichte*.

² Besonders lehrreich für diese Verhältnisse sind das von H. F. Amedroz herausgegebene *Kitāb al-wuzarā* des Hilāl aṣ-Ṣābi' (Leyden 1904), die letzten Teile Ṭabarīs und 'Arib. Der Terminus für das Verfahren war *muṣādara*. Ansätze dazu finden wir schon in den Anfängen des Chalifats, wenn Statthalter bei Niederlegung ihres Amtes große Summen zahlen müssen — offenbar eine uralte Praxis.

ihn mit wenig Worten präzisieren: der arabische Staat wird aufgelesen vom altorientalischen, resp. vom hellenistischen. Und wieviel zum speziellen Charakter dieses Staates gerade Ägypten beigetragen hat, ist zur Genüge bekannt.

Der besondere Charakter der ägyptischen Provinz liegt nun darin, daß die Hauptträger der Reaktion gegen das Arabertum, die Perser und später die Türken, dort nicht heimisch sind, resp. erst sehr spät heimisch werden. Es scheint Ägypten an originalen Kräften der Reaktion gefehlt zu haben; zwar gibt es literarische Ansätze¹, aber sie sind nicht mit denen des Ostens zu vergleichen. Jedenfalls ist bezeichnend, daß es der arabischen und arabisch-türkischen Verwaltung gelingt, das koptische Element entweder zu vernichten oder bis auf geringe Reste zur Annahme der arabischen Sprache und in weitestem Umfang auch der islamischen Religion zu zwingen. Wie anders war das in Persien, wo noch nach vier Jahrhunderten arabischer Herrschaft ein Firdausī möglich war! Überhaupt liegt im Persertum der Angelpunkt der Zivilisation des Chalifenstaates vom Oxus bis an die Pyrenäen. Wir haben selbständige Fürsten in Ägypten von der Mitte des dritten Jahrhunderts ab. Aber sie denken gar nicht daran, an lokale Traditionen anzuknüpfen, sondern ihr Ideal bleibt es, Hof und Staat nach dem Muster des persifzierten Bagdad und Samarra einzurichten². In wirtschaftlicher Hinsicht aber waren sie an die lokalen Übungen und an die Natur des Landes so gut geknüpft wie einst die Pharaonen und Ptolemäer, und so hat sich manches durch die Jahrhunderte erhalten. Die ständige Klage über die Ausbeutung durch die koptischen Schreiber³ ist nichts als ein Protest gegen die Macht der Tradition und ihrer Träger.

Max Weber bezeichnet in seiner genialen Skizze der antiken Agrargeschichte⁴ Ägypten als die Heimat zweier wichtiger Institutionen, die von hier aus die Welt erobert hätten. Diese sind das Leiturgieprinzip und die bürokratische Verwaltung. Wir wissen leider nicht, wie weit diese beiden Institutionen auch den Osten des Chalifenreiches beherrschten, in wahrer Reinkultur aber treten uns beide

¹ Über die ägyptische Šu'übija hat J. Goldzih er, *Muh. Studien* I, 159 gehandelt.

² Vgl. *Zeitschr. f. Assyr.* XIX, 427. — ³ *Beiträge* II, 121.

⁴ *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, 3. Aufl. S. 90.

aus den ägyptischen Papyri entgegen. Die Leiturgie der arabischen Frühzeit ist aber keine reine Naturalleiturgie mehr; sie befindet sich in der Entwicklung zur Steuer; jeder einzelnen der von den Gemeinden zu leistenden Leiturgien wird der ἀπαργυρισμός, die Ablösung in Geld, beigefügt, und wenn einer Ortschaft 2½ Matrosen auferlegt werden, so ist eo ipso klar, daß die Leiturgie wenigstens zum Teil schon Geldsteuer geworden ist¹. Doch ist die Angabe von Personen und sachlichen Leistungen nicht etwa eine reine Form; der Statthalter ermahnt seinen Präfekten ausdrücklich, nicht ἀπαργυρισμός, sondern Personen, Arbeit und Material zu liefern. Wir haben also keine reine Geld-, aber auch keine reine Naturalwirtschaft vor uns, was sich auf allen Gebieten des Wirtschaftslebens wiederholt. So ist die Staatspacht teils in Geld, teils in Naturalien zu zahlen, so werden die Löhnungen in beiden Arten ausgezahlt, und zwar nicht nur in den Anfängen des Islam, sondern bis in die späte Mamlukenzeit hinein². Das Leiturgiwesen erstreckt sich nun nicht nur auf Beistellung von Arbeitern, Wagen und Werkzeugen zum Bau von Straßen und Kanälen, auf Verpflegung der arabischen Truppen, Naturallieferungen aller Art, sondern auch auf Versorgung mit geschulten Beamten für gewisse staatliche Bedürfnisse, auf Lieferung von Materialien für öffentliche Bauten nicht nur in Ägypten, sondern z. B. für die Moscheen von Jerusalem und Damaskus und endlich, und zwar nach den Papyri in besonderem Umfang, auf Stellung von Matrosen und Schiffsmaterial³. Mit dem Leiturgiwesen werden also alle öffentlichen Bedürfnisse des Heeres wie der Verwaltung bestritten, während die Erträgnisse der Steuern von den Staatspensionen verschlungen werden.

Heer und Flotte sind von drei Gruppen von Menschen getragen. An der Spitze, hier wie dort, Araber, die Herrenklasse, neben und unter ihnen die neubekehrten Landeskinder, die *maulā's*, griechisch *μαύλοι*⁴; erstere — und bald wohl auch letztere — freie, bezahlte Krieger; unter ihnen breitet sich dann die durch Leiturgie herbeige-

¹ Vgl. die Literatur oben S. 203 Anm. 1.

² **atā* und *rizk*, vgl. *Papyri Schott-Reinhardt* I 37ff.

³ Vgl. besonders den oben zitierten Aufsatz von H. J. Bell und den vierten Band des Katalogs der griechischen Papyri des British Museum (*Pap. Lond.*).

⁴ Bell o. c.

schaffte Menge von Hilfskräften aus, wie die oben genannten Matrosen, die in den Troß- und Pferdeknechten des Heeres ihr Analogon haben mögen. Das ist die Gliederung der Militär- und Flottenmacht Ägyptens am Ende des ersten Jahrhunderts und wohl bis zum Ende der Umajjadenzeit. Im zweiten Jahrhundert, besonders seitdem die 'Abbäsiden das Reich beherrschen, vollzieht sich auch in Ägypten jene vorhin für das Reich charakterisierte Verschiebung der Prärogative des arabischen Elementes. Die bürokratische Tradition zieht die Herrenklasse in ihren Bann. Eine nach Gutdünken im Lande schaltende arabische Soldateska — und sie war allmählich sehr beträchtlich geworden und hatte sich zum Teil unter den Kopten angesiedelt — war einfach unvereinbar mit einem Staate, in dem alle Bewegungsfreiheit eingedämmt war, in dem alles seine Etikette hatte, alles seines Erlaubnisscheines bedurfte. So entschließt sich die Regierung im Anfang des dritten Jahrhunderts, die Araber aus den Soldlisten zu streichen und sich ausschließlich auf fremde, meist türkische Truppen und auf die Klasse der *μαῖλοι* zu stützen, die natürlich inzwischen stark angewachsen war. Ein bedeutender General aus diesen türkischen Truppen, Ahmad b. Tūlūn, macht sich dann in der Mitte des dritten Jahrhunderts in Ägypten selbständig; selbst der Sohn eines gekauften Sklaven, gründet er eine Hausmacht von seinerseits gekauften Sklaven, die zumeist Neger waren¹. Mit den Fätimiden kommen dann vorübergehend noch einmal arabische und arabisierte berberische Truppen nach Ägypten. Aber der gleiche Prozeß wiederholt sich; auch die Fätimiden landen beim Sklavenheer, an dem sie zugrunde gehen. Aus dem Sklavenheer erwächst schließlich der Sklavenstaat, das Mamlükentum, das schon außerhalb unserer Betrachtung liegt. Es versteht sich, daß das Leiturgiewesen, an das ich diese Entwicklung anknüpfte, mit diesem Wandel der Dinge nicht Schritt halten konnte. In welchem Grade es auch in diesen späteren Epochen noch mit dem militärischen Element verbunden ist, entzieht sich zunächst noch unserer Kenntnis. Inzwischen hatte sich, wie wir sehen werden, das Lehnswesen entwickelt, das eine ganz andere Wirtschaftsstruktur bedeutete.

¹ Vgl. *Beiträge* II.

Begegnen wir dem Leiturgiewesen in Verwaltung und Armee, so ist der Bürokratismus das hervorstechende Charakteristikum der Verwaltung; das Militär hat offenbar zu allen Zeiten Kräfte in sich gehabt, die selbst starker bürokratischer Beeinflussung Herr zu werden vermochten. Die Verwaltung hatte in Ägypten durch alle Jahrtausende ihr Hauptaugenmerk auf die Agrarpolitik zu richten; denn die Landwirtschaft war der Lebensnerv des Landes. Die notwendige Regulierung der Nilüberschwemmung machte eine ganz besondere Bevormundung der Bevölkerung notwendig, da das Einzelinteresse hier häufig in Konflikt mit dem Gesamtinteresse treten mußte, und da größere Gruppen zu einer allen gleichmäßig nützlichen Kollektivarbeit zusammenzuhalten waren. Die Hauptaufmerksamkeit galt aber natürlich dem richtigen Einkommen der Steuern und Abgaben¹. Zu diesem Zwecke wurde der ägyptische Bauer das ganze Jahr durch von einem Heer von Beamten gegängelt. Privatbesitz in unserem Sinne scheint es auch in den Anfängen der arabischen Zeit auf dem Lande nicht oder nur wenig gegeben zu haben. Es gab Dorfbezirke und Domanalgüter, die aber nicht immer scharf geschieden waren, und die Gemeinden und Kolonen hatten kollektiv für die ihnen auf Grund einer mehr oder weniger gewalttätigen Vermessung auferlegten Steuersummen oder Getreidemengen aufzukommen². Der Bauer war an die Scholle gefesselt und durfte nur mit behördlicher Erlaubnis sein Dorf verlassen, kein Gegenstand durfte ohne Erlaubnis transportiert werden³. Ein ausgedehntes Paßwesen tritt uns in den Papyri überall entgegen, und weitgehende Maßnahmen zur Wiedererlangung flüchtiger Kolonen. Es ist kein Zweifel, daß die arabischen wie griechischen Papyri des ersten islamischen Jahrhunderts von Maßnahmen gegen solche Flüchtlinge wimmeln. Hier begegnen wir den Anfängen einer Bewegung, welche die agrarpolitischen Verhältnisse Ägyptens in wenig Jahrhunderten völlig umgestalten sollte⁴.

¹ So steht in dem Papyrus *P. Lond.* IV 1394 Z. 23f. [ὅτι τὸ πρῶτον] ἔργον τοῦ δπουργοῦ ἢ ἐξ[άνυ]σις [τῶν δημοσίων].

² *Beiträge* II, 90; *Zeitschr. f. Assyr.* XVIII, 304ff. (unten Nr. 8.).

³ Zahllose Beispiele im *Führer durch die Ausstellung des Papyrus Erzherzog Rainer*; *Zeitschr. f. Assyr.* XX 102f. Die *ιδία* der antiken Verwaltung Ägyptens wird auch in früharabischer Zeit aufs Strengste gefordert.

⁴ Zum Folgenden vgl. H. J. Bell o. c.; *Zeitschr. f. Assyr.* XX, 96f.; XXI, 139ff. im Artikel *Papyrusstudien*, Abschnitt I.

Der Grundgedanke islamischer Staatsweisheit war der arabische und aristokratische Militärstaat, fußend auf theokratischer Basis und erhalten von einer breiten Masse steuerzahlender Schutzgenossen, die man beschützte, wofür sie die Herrenschicht zu erhalten hatten. Aber die universale Tendenz der islamischen Religion untergrub diesen arabisch-nationalen Anspruch; sie wirkte darin genau ebenso, wie die Wiederbelebung des altorientalischen Staatsgedankens und die soziale Nivellierung, die schon skizziert wurden. Je weiter sich der Islam ausbreitete, desto geringer wurde die Zahl der Steuerzahler; denn der Muslim war steuerfrei. Diese Tatsache trieb immer größere Mengen von Kopten aus ihren Gemeinden, in denen sie oft schwer bedrückt wurden, hinaus in die großen Städte, vor allem nach Altkairo, dem großen Militärlager. Nun war die Tendenz zur Landflucht wohl eine alte Erscheinung des Kolonentums überhaupt; sie wurde befördert durch die unruhige Übergangszeit, in der sich selbstverständlich die straffen Bindungen der bürokratischen Verfassung etwas lockerten, da die alten Autoritäten durch neue ersetzt wurden. Schon die Kriegerunruhen, dann die Ausbreitung der Araber auf dem Lande und endlich die durch Übertritt zum Islam erfolgte Loslösung von der Dorfgemeinde und vom Boden beförderten die Landflucht, führten zur Bildung eines proletarierhaften Untergrundes der großen Städte und in den Metropolithauptstädten, wie in den Dörfern selbst, zur Bildung einer nicht mit dem Ackerbau beschäftigten Bevölkerungsschicht, die dann wohl hauptsächlich als ungelernete Arbeiter ihr Brot verdienten, aber auch jenen Handwerkerstand bildeten, der uns dann später in den Hauptstädten begegnet. Diese Landflucht hatte nun aber die fatale Folge für den zurückbleibenden Teil der Bevölkerung, daß sie immer mehr Land zu bebauen und für relativ immer größere Steuersummen aufzukommen hatte. Dadurch wurde eine stets wachsende Anregung zur Landflucht gegeben, und die Regierung am Ende des ersten Jahrhunderts empfand die Regelung der Frage der *φυγάδες* als eine ihrer Hauptaufgaben. Sie wurden genau ermittelt und je nach Bedürfnis in die alte Heimat zurückgeschoben oder in ihren neuen Wohnorten verwandt. Aber die Regierung vermochte doch nicht dem rapiden Rückgang der Steuern und der ständigen Zunahme derelinqüierten Terrains Herr zu werden. Es wurde mit dem Anfang des

zweiten Jahrhunderts zu einer unabweisbaren Aufgabe, die steuer-technische Bevorrechtung der arabischen oder nur islamisierten Bevölkerungsschichten aufzuheben¹ und die Verwertung der verlassenenen Äcker, der *agri deserti*, arab. *mawāt*, ganz energisch zu betreiben². Die finanzielle Neuregelung führte, da sie offenbar auch der christlichen Bevölkerung neue Lasten auferlegte, zu einem Vernichtungskampf mit den Kopten, der das ganze zweite Jahrhundert ausfüllt und am Anfang des dritten Jahrhunderts mit dem Zusammenbruch des koptischen Widerstandes endet. Das gleiche Jahrhundert zeigt auch eine immer stärkere Ansiedelung und eine damit zusammenhängende Proletarisierung des arabischen Elementes, das sich zwar in Sprache und Religion durchsetzt, aber sozial ziemlich auf die gleiche Stufe mit den Kopten herabsinkt. Das dritte Jahrhundert erlebt dann den großen Verschmelzungsprozeß, da nach dem Zusammenbruch der religiösen und sozialen Scheidewände einer Blutsvermischung nichts mehr im Wege stand³.

Inzwischen hatte sich aber allmählich eine neue Form der Verwertung von Grund und Boden durchgesetzt. Als die Araber das Land eroberten, hatten sie außer den Metropolbezirken zahlreiche kaiserliche Domänen vorgefunden, die sie einfach als solche übernahmen. Die Art ihrer Vergabe war die Staatspacht nach Art der römischen Emphyteuse, deren Charakteristika, wie z. B. Verbindung der Pacht mit der Steuer, wir bei den arabischen *katā'i* wiederfinden. War der Grundstock dieser Staatsländereien schon von Anfang an groß, so wuchs er ins Ungeheure durch das Hinzukommen der *agri deserti*⁴. Die Gründe der Landflucht haben wir kennen gelernt. Es erhellt aus der literarischen Überlieferung zur Genüge, daß die Fürsorge für die *agri deserti* immer mehr in den Mittelpunkt der ganzen Agrarpolitik treten muß. Alle *agri deserti* sind aber in Ägypten seit urdenklichen Zeiten Staatsland und werden staatlicherseits verpachtet. Aus diesen Staatsverpachtungen großen Stiles hat sich nun allmählich das „Lehnswesen“ entwickelt, wenigstens die Wirtschaftsform, die wir im orientalischen Mittelalter irrtümlich mit diesem Namen bezeichnen. Da alle Darstellungen, auch die neueste von nationalökonomischer

¹ *Beiträge* II, 95ff. — ² *Zeitschr. f. Assyr.* XVIII, 307ff.

³ *Beiträge* II, 113ff. — ⁴ *Zeitschr. f. Assyr.* I. c.

Seite kommende¹, sich nicht völlig von den Konstruktionen der Juristen zu lösen vermögen, muß betont werden, daß man allgemein zwei scharf zu trennende Institutionen mit dem an und für sich schon irreführenden Namen „Lehnswesen“ bezeichnet: Erstens die Verpachtung von Staatsland gegen Zahlung der mit der Grundsteuer verbundenen Pacht — in Ägypten geübt bis kurz vor oder bis Saladin — und zweitens die türkische² Form des Lehnswesens, d. h. Vergebung der staatlichen Steuereinkünfte aus den Ländereien als Benefizien. Vielleicht in beiden Fällen, jedenfalls im ersteren, hatten die Belehnten die Güter in Eigenverwaltung; denn wir wissen, daß noch in der Fätimidenzeit, die vielleicht schon Übergangsformen zeigt, Lehnsträger große Ameliorationen durchführten und kleine industrielle Betriebe, wie Ölpresen, einrichteten und auf ihren Gütern Wohnsitz nahmen³. Wie sich der Prozeß im einzelnen abgespielt hat, ist einstweilen noch nicht zu übersehen, aber es scheint mir mehr als wahrscheinlich, daß sich das primitive „Lehnswesen“ aus der emphyteutischen Staatspacht entwickelt hat und daß dann mit den Selğüken das türkische System aufkam, das an die Staatspacht angeknüpft haben mag. Der literarischen Überlieferung nach ist das Militärlehen von dem Selğüken Alp Arslan durch seinen großen Wezir Nizām al-Mulk eingeführt und erst durch Saladin nach Ägypten gebracht worden⁴. Mir scheint es jedoch schon unter den Fätimiden, wenn

¹ Aron Gurland, *Grundzüge der muhammedanischen Agrarverfassung und Agrarpolitik mit besonderer Berücksichtigung der türkischen Verhältnisse*, Dorpat 1907. Trotz theoretischer Kenntnis des islamischen Rechtes und seiner Entstehung haftet der Verfasser zu sehr an den nur für die Juristen wichtigen ersten Maßnahmen Muhammads und seiner Nachfolger. In Wirklichkeit haben die Araber zunächst gar keine Theorie gekannt, sondern einfach das Vorfundene übernommen und weitergestaltet. Auch springt der Verf. zu unvermittelt von den Anfängen des Islam auf die Türkenzeit über. Die Schwierigkeiten liegen aber gerade in der Zwischenzeit. Ich bin mit sehr vielen Ausführungen des Verf.s nicht einverstanden, halte aber das mit Geist geschriebene Buch deshalb für nützlich, weil es zum ersten Mal den Unterschied zwischen abendländischem und morgenländischem Lehnswesen scharf betont. Meine oben ausgeführte Anschauung habe ich zuerst in *Zeitschr. f. Assyr.* XVIII, 311 angedeutet.

² Natürlich nicht mit osmanisch zu identifizieren.

³ Vgl. Makrīzī, *Hitat* I, 83, 10; für die ganze Lehnsfrage sind entscheidend die Ausführungen Makrīzī's o. c. I, 82—98; bes. 85, 34.

⁴ O. c. 95, 25ff.

auch nicht in den spezifisch türkischen Formen der späteren Zeit, sondern in einer der Staatspacht noch näherstehenden Übergangsform vorzuliegen. Man darf sich die Sache also wohl so vorstellen, daß die Zunahme der *agri deserti* die staatlich zu vergebenden Ländereien immer mehr anwachsen ließ. Es bleiben aber die Dorfgemeinschaften neben den Staatsländereien bestehen; beide liefern Steuern; die Vergebung von steuerpflichtigem Staatsland gilt als *beneficium*. Vielleicht wurde hier als Übergangsform der Steuer-, d. h. Pacht-ertrag erlassen, doch fehlen dafür alle Beweise. In der Türkenzeit wird der Steuerertrag vom Staatsland und von den Dorfgemeinschaften mit oder ohne Ländereien vergeben. Im primitiven „Lehnswesen“ liegt das Schwergewicht auf dem Landgut, dann immer mehr auf der Rente, im türkischen Lehnswesen ausschließlich auf der Rente.

Die Staatspacht bildete, soweit sich diese Verhältnisse überhaupt übersehen lassen, in den ersten Jahrhunderten des Islam die hauptsächlichste private Kapitalverwertungsform. Der Handel scheint demgegenüber nicht viel bedeutet zu haben, sofern er nicht staatlich, d. h. eben bürokratisch organisiert war. Mit der immer steigenden Verwertung der Staatspacht als *beneficium* für militärische Dienste wird die private Initiative wieder mehr auf das Kaufmännische gedrängt, und wir erleben in dem Jahrhundert vor Beginn der Kreuzzüge eine starke Belebung des Handels¹.

Die veränderte Agrarpolitik ist nicht der einzige Grund für das Aufkommen des ägyptisch-orientalischen Handels. Da spielen welt-historische Beziehungen mit hinein, nicht zum geringsten auch die handelspolitische Entfaltung des Abendlandes, die Bildung orientalischer Kleinstaaten, die Entwicklung des Verkehrs auf dem Roten Meere und anderes mehr, für Ägypten selbst aber wohl auch noch das Anwachsen seiner Städte, vor allem die Gründung von Kairo. Diese großen Zentren ermöglichen und benötigen einen Umsatz, der einen ausgedehnten Handel als notwendige Voraussetzung hat. In den ersten Jahrhunderten ist der Handel mit den Bodenprodukten Ägyptens absolut dominierend. Noch Aḥmad b. Tūlūn spekuliert mit

¹ Alles Folgende ist ein Resumé meiner an Heyd und Schaubé anschließenden Forschungen über den mittelalterlichen Handel und Industrie in Ägypten.

Lein¹, andere mit Korn; zu Saladins Zeit hat sich das Bild völlig verschoben. Nicht als ob die Kornspekulation aufgehört hätte! Doch bildet der indische Transithandel die lukrativste Verwertungsform freier Kapitalien. Durch Kairo allein gingen damals jährlich, wenn die Quellenangabe und meine Umrechnung aus einem Steuerposten stimmt, Spezereien im Werte von mehr als 800 000 Dinār², was einem absoluten Goldwert von acht Millionen Mark entspricht, den man relativ drei- bis viermal so hoch bewerten muß. Davon war noch unter den Tülüniden keine Rede. Zu ihrer Zeit ging der indische Transithandel über die Landenge von Suez und lag in den Händen abendländischer Juden³, 100—200 Jahre später geht er der ganzen Länge nach durch Ägypten und wird getragen von einer großen kapitalkräftigen Genossenschaft, den Kāramiten, deren Organisation wir ziemlich genau kennen, und die so bedeutend war, daß sie selbst Staatsanleihen großen Stiles vermittelte und Bankgeschäfte aller Art unternahm⁴.

So hat sich in wenig Jahrhunderten nicht nur der Gegenstand des wichtigsten Handels verändert, sondern auch seine Form. Sehen wir in den Anfängen des Islam den Kaufmann genau wie den Bauer von der Bürokratie bevormundet und gefesselt⁵, so hat sich das Bild bis zur Kreuzzugszeit wesentlich verändert. Zwar bleibt die staatliche Bindung noch eine für unsere Begriffe ungeheuerliche. Vor allem was den Detailverkauf des Marktes anlangt, treffen wir Preisregulierungen, die denen abendländischer Städte durchaus analog sind. Aber den — wenn ich so sagen darf — Weltmarktpreis des aufkommenden internationalen Güteraustausches konnte der Staat nicht mehr absolut regulieren, blieb doch schon die Regulierung des lokalen Marktes stets nur zeitlich begrenzt wirksam. So wie der Marktaufseher und die hinter ihm stehende Autorität den Rücken wandte, blühte die wildeste Spekulation⁶. Der Staat hatte inzwischen mit dem Staatshandel

¹ Ibn Sa'īd ed. Vollers 38, 13.

² Makrizi, *Ḥiṭat* I, 104, 6; das 2½prozentige *maks al-bahār* in Kairo ergab jährlich 33364 Dinār.

³ Der bekannten Rādāniten s. Ibn Hurdābih (*Bibl. Geogr. Arab.* VI) 153.

⁴ Erste Stellensammlung von Quatremère in *Notices et Extraits* XII, 639; XIII, 214.

⁵ *Papyri Schott-Reinhardt* I, 51ff. — ⁶ Vgl. dazu *Beiträge* II, 47ff.

betrübliche Erfahrungen gemacht. Schon bei dem Geschenkeaustausch mit Nubien, das hauptsächlich Sklaven exportierte — und dieser Geschenkeaustausch war genau wie im alten Orient und im Verkehr zwischen Persien und Byzanz die primitive Form des Staats Handels —, hatte er schlecht abgeschnitten¹. In die Fätimidenzeit fällt das verhängnisvolle Experiment einer Aufgabe der staatlichen Aufsicht über den Getreidehandel². Der Staat hatte, da die internationale Preisbildung oder die Konkurrenz mit der privaten ägyptischen Unternehmung ein Fallen des Getreidepreises hervorrief, schwere Verluste in seinen Vorräten erlitten und deshalb die Getreideankäufe vorübergehend aufgegeben und sich anderen Spekulationen zugewandt. Das war privatwirtschaftlich richtig; man hatte dabei nur vergessen, daß dem Staate die Pflicht oblag, für die Großstädte eine geregelte Getreidezufuhr zu gewährleisten. Die Fürsorge für das tägliche Brot war doch eigentlich der Grundgedanke des staatlichen Handels. Als er aussetzte, trat denn auch eine große Hungersnot ein, und man mußte zum Getreidehandel zurückgreifen, ohne darum die inzwischen eingeführten neuen Handelsartikel auszuschalten. Hört also der Staatshandel auch bis in die Kreuzzugszeit hinein nicht auf, so sinkt doch der Staat immer mehr zu einem Makler herab, der auf der Douane wohl alle seinem Lande fehlenden Materialien, wie Holz, Eisen, Pech, Werg usw. aufkaufte, sie aber sofort wieder abstieß und sie für seine eigenen Bedürfnisse oft später für teures Geld wieder erwerben mußte³. So große internationale Unternehmungen, wie später aufkamen, konnte der Staat nicht mehr in seine Fesseln schlagen, wenn er sich nicht vernichten wollte. Er konnte sie zollpolitisch ausnutzen; aber gerade deshalb lag es auch in seinem Interesse, sie zu fördern. Der große Aufschwung, den der ägyptische Handel und mit ihm der Levantehandel nahm, ging erst zu Ende, als die Mongolen hereinbrachen, die Mamlükenherrschaft sich auflöste und der Seeweg nach Ostindien entdeckt wurde.

Die Betätigung des ägyptischen Privatkapitals im Handel, das Anwachsen des handelspolitischen Güter austausches überhaupt, geht

¹ Makrīzī, *Hiṭat* I, 119ff.

² Gemeint ist das Experiment des fätimidischen Vezirs al-Jāzūri.

³ Nach an-Nābulusī's *Kitāb al-tuma'*.

parallel mit anderen aus dem 'Irāk und zuletzt Persien stammenden Anregungen, und das ist keine zufällige zeitliche Koinzidenz. Schon Max Weber hat nachgewiesen¹, daß wie Ägypten als Heimatland der Bürokratie und der Leiturgie zu gelten hat, so Babylonien als das des freien Güterverkehrs. Dort wurden die primitiven Formen der Komenda und des Wechsels ausgebildet, die dann später von dort die Welt eroberten, wie umgekehrt die Leiturgie, Bürokratie und wohl auch das Kolonat² von Ägypten aus. Bis in die arabische Zeit hinein hat nun jedes Land trotz eines gewissen Austausches ein Übergewicht in seinen originalsten Schöpfungen bewahrt, und so ist zweifellos die Initiative für die handelspolitische Entwicklung Ägyptens vom Zentralsitz des Chalifats ausgegangen. Sind doch auch die führenden Kapitalisten des dritten Jahrhunderts nachweislich 'irākischer Herkunft³. —

Läßt sich also im Staatsgedanken, in Militär und Verwaltung, in Agrar- und Handelspolitik eine wirkliche Entwicklung skizzieren, so ist das unmöglich für die anderen Gebiete des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens, wie z. B. für die Industrie oder den Bergbau, weil wir hier zu wenig Daten besitzen. Zwar wissen wir genau über die Arbeitsorganisation dieser Gebiete Bescheid. So war z. B. die Textilindustrie — um nur diesen wichtigsten Zweig herauszugreifen — nicht nach Art der byzantinischen Gynäceen eingerichtet, sondern am Webstuhl saßen wie schon zu Zeiten Herodots auch im Islam die Männer. Es war eine ziemlich verachtete Proletarierklasse, alles Christen, die in einzelnen Exportplätzen zu finden waren. Es waren aber freie Arbeiter, die in gemieteten Kasernen mit ihnen vom Unternehmer gestelltem Material und in weitgehender Arbeitsteilung tätig waren. Als Unternehmer treffen wir den Staat und Private. Auf diesem Gebiet zeigt sich die Entwicklung höchstens darin, daß der Staat in der Frühzeit und selbst noch unter den wachsenden Bedürfnissen der Fätimidenzeit sich aus eigener Werkstatt versorgte, während er

¹ O. c. S. 90f.

² Vgl. jedoch hierzu die Ausführungen von Rostowzew auf dem Berliner Historiker-Kongreß, die in Wilckens' *Archiv f. Papyrusforschung* erschienen sind.

³ Gedacht ist an die Familie der Mādarā'ijūn.

unter den Mamlüken sehr wesentlich vom Markte abhängig war. Die Arbeitsorganisation im Bergbau scheint ziemlich stetig die gleiche geblieben zu sein. Wir haben staatlichen und privaten Betrieb mit Sklaven bei der Natrongewinnung, im Edelsteinbau und in den Goldwäschen, wir haben freien Raubbau durch Beduinen beim Alaun, das erst im Niltal unter die Kontrolle staatlicher Alaunämter kam und Regal wurde. Das Alaun war die wichtigste Tauschware im Staatshandel der saladinischen Zeit, da man nach Möglichkeit den Goldabfluß zu verhindern versuchte und deshalb die Zwangskäufe auf der Douane ägyptischerseits nur zu einem Drittel mit Gold ausgeführt wurden; für zwei Drittel mußte Alaun genommen werden. Es waren die letzten Reste der bürokratischen Allgewalt des Staates¹.

Ein ungeheures Gebiet mußte in diesen wenigen Sätzen zusammengedrängt skizziert werden. Der arabische Militärstaat wird zur orientalischen Despotie, die Herrenklasse wird zu Untertanen, die Kriegerkaste abgelöst durch das Sklavenheer. Das Domanial- und Gemeindeland geht auf in großen Staatsländereien, die verpachtet werden. Aus der Erbpacht erwächst das Lehnswesen. Der an Landesprodukte geknüpfte Handel wird zum internationalen Durchgangshandel, Ägypten sein wichtigster Umschlagplatz. Die Bürokratie, die erst den arabischen Staat aufgesogen, wird ihrerseits gesprengt durch die internationale Wirtschaft, die Ausdehnung der Verhältnisse und löst sich selber auf durch ihre Überspannung. Alles ist im Fluß; alles fußt im alten Orient und im Hellenismus, alles weist auf Berührungen mit dem mittelalterlichen Europa und überall sehen wir die Ansätze zu den Verhältnissen, die ein Jahrtausend später der moderne Orient bietet. Durch direkte Berührung, durch Analogie und Gegensatz erweist auch das oben skizzierte halbe Jahrtausend ägyptischer Geschichte, daß es ein zum Verständnis der weltgeschichtlichen Entwicklung notwendiges Glied bildet. Und doch war nur von Wirtschaftsgeschichte die Rede. Die wahre Kontinuität aber liegt in der Geistesgeschichte.

¹ Hauptsächlich nach den arabischen Geographen, speziell Maḳdisī, nach Ibn Mammāṭī, an-Nābulusi und Makrizī.

8. Die Entstehung von 'Ušr- und Ĥaraġ-Land in Ägypten.

Das Problem der Wirtschaftsgeschichte des frühen Islam, vor allem das des Grundbesitzes, hatte, nachdem es schon einmal, von de Sacy angeregt, im Mittelpunkt des Interesses gestanden, jahrzehntelang geruht, bis es durch Wellhausens *Arabisches Reich* wieder in Fluß gebracht wurde. In meinen *Beiträgen zur Geschichte Ägyptens* II war ich Wellhausens Anregungen nachgegangen. In neuerer Zeit hat sich M. Hartmann zum Thema geäußert¹. Ich beschränke mich hier darauf, eine schon vor längerer Zeit niedergeschriebene Arbeit zur Diskussion zu stellen, die sich mit einer der wichtigsten Fragen des Problems befaßt.

1.

Zwei kritische Erwägungen allgemeiner Natur muß ich vorausschicken, da sie mein Vorgehen durchweg bestimmt haben. Beide betreffen die Verwertung des staatsrechtlichen Materials für die Geschichtsschreibung.

Einmal: Das Staatsrecht stellt das islamische Ideal dar. Also, was seine Vertreter am dringendsten verlangen, hat in der Praxis wahrscheinlich gefehlt, während die Einrichtungen, gegen die sie mit aller Schärfe polemisieren, wohl die gebräuchlichen gewesen sein werden.

¹ *Orient. Litt.-Ztg.* VII Nr. 11 Col. 413ff. — Ferner sein Vortrag in der Vorderasiatischen Gesellschaft *Zur Wirtschaftsgeschichte des ältesten Islams*. Guter Bericht darüber im *Reichsanzeiger* vom 15. November 1904.

Der zweite Satz ist der ja schon ebenfalls häufig ausgesprochene: Das islamische Staatsrecht hat der historischen Entwicklung Rechnung getragen. Man denke nur an die Statthalterschaft durch Usurpation¹ und vieles andere! Wenn also Ausnahmen von der Theorie oder Willkürakte schon von den Juristen erlaubt werden, muß man sie als historisch annehmen. Diese Anerkennung der historischen Entwicklung äußert sich nun aber beim Theoretiker nicht in einem Nach- oder Auseinander der Erscheinungsformen, sondern in einem Nebeneinander. Man sagte also nicht: Früher handhabte man die Sache so, heute aber so — sondern man sagte: Man kann es damit so und so halten; damit kam für die Vergangenheit die Theorie von der Vorbildlichkeit der alten Sunna, für die Gegenwart die Anschauung von der Verbindlichkeit des Iġmā' zu ihrem Rechte. Man muß an den alten Juristen wirklich bewundern, mit welcher Kunst sie die Praxis der Gegenwart mit den häufig direkt entgegengesetzten Traditionen des alten Ḥadīṭ in Einklang zu bringen wußten. Diese Kunststücke mögen hundertmal scharfsinnige juristische Leistungen sein, dem Historiker haben sie die Arbeit ungemein erschwert, er muß den Weg zurückmachen und zwischen Theorie und Praxis und zwischen der Praxis der verschiedenen Epochen scharf scheiden.

Der Gegensatz von Theorie und Praxis war naturgemäß in einem Staatswesen, das nicht nach dem Kanon der Rechtslehrer, sondern absolut willkürlich regiert war. Diese Tatsache hat das Staatsrecht durch Ausbildung der Lehre von den Rechten des Imām anerkannt. Der Imām, der die Gemeinde verkörperte, bekam nämlich theoretisch besonders in Grundbesitzfragen ziemlich unbeschränkte Befugnisse, sofern nur seine Maßnahmen im Interesse der Gemeinde (*maṣlaḥa*) lagen. Ich sehe in dieser Lehre historisch genommen die Anerkennung des Absolutismus der Regierung, die in Grundbesitzfragen anfänglich und wohl auch später nur nach Gutdünken entschied. In ein ganz eigentümliches Licht rückt dieses Zusammentreffen der Praxis mit der frommen Theorie, wenn wir uns fragen: Wer war denn nun im einzelnen Falle der Imām, da der Chalif doch unmöglich alle Details

¹ Kremer, *Kulturgeschichte* I, 192, 409.

selbst regeln konnte und deshalb der Stellvertreter bedurfte? In Grundbesitzfragen war der Imām niemand anders als der jeweilige Steuereinsamler, resp. seine Unterorgane. Wenn schon das Staatsrecht diesen Leuten eine weitgehende Bestimmungsfreiheit läßt, so kann es uns nicht wundern, daß die Praxis eine noch viel willkürlichere war. Dieser Punkt ist von der größten Wichtigkeit. Die überall herrschende Willkür in der Behandlung der Grundbesitzfragen hat das Verständnis dieser Entwicklung ungemein erschwert. Wenn wir oft nicht klar sehen, so ist dies weniger die Schuld der Quellen als der Tatsachen.

2.

Der Ausgangspunkt unserer Untersuchung muß die Frage sein: Was fanden die Araber vor? Diese Frage ist nicht so leicht zu beantworten, wie man bei dem großartigen Aufschwung der griechischen Papyri- und Ostrakaforchung annehmen sollte. Theoretisch war seit Beginn der Römerherrschaft ganz Ägypten Domäne des Kaisers¹. Dies hinderte nicht, daß es dortselbst zahlreiche kaiserliche Domänen im engeren Sinne gab², während das übrige Land in Bezirke mit Metropolen geteilt war. Die hauptsächlichen Domanalgebiete werden wohl eine eximierte Stellung eingenommen haben, aber auch im Gebiet der *μητροπόλεις* müssen Domanalrechte bestanden haben. Denn Milne l. c. läßt die Domänen bestehen aus „the old royal inheritance of the Ptolemies, which was increased by confiscation of the estates of debtors to the treasury and criminals and by the reversion of unclaimed land“. — Wir haben es hier nicht mit einer speziell ägyptischen, sondern einer allgemeinen römischen Praxis zu tun; denn aus Gründen des öffentlichen Rechtes fielen der *res privata* des Kaisers die *bona vacantia*, *caduca* und *damnatorum* zu³. Freilich hatte schon zur Ptolemäerzeit das herrenlose Land zur *γῆ βασιλική* gehört⁴, es

¹ Milne, *History of Egypt under Roman rule* I.

² Ib. 127. Ich gebrauche dafür den Ausdruck „Domanalgebiete“, im Gegensatz zu den Domänen im weiteren Sinne.

³ Vgl. R. His, *Die Domänen der römischen Kaiserzeit* (Leipzig 1896) 27. Diese vortreffliche Arbeit ist mir der nützlichste Führer auf diesem Gebiete gewesen. Ich verdanke ihre Kenntnis Herrn Prof. v. Domaszewski.

⁴ *Tebtunis Papyri* ed. Grenfell and Hunt 559.

muß also schon damals ein Übergreifen der Domänial- in die Municipalwirtschaft bestanden haben, das im einzelnen noch nicht durchsichtig ist¹. Neben den Domänen und den Metropolbezirken werden wir privaten Grundbesitz anzunehmen haben, der allerdings in direkten Beziehungen zur Municipalverwaltung gestanden zu haben scheint². Das gleiche scheint mit dem Kirchenbesitz der Fall gewesen zu sein³. Wahrscheinlich wird auch der Klosterbesitz, der sehr beträchtlich war⁴, in ähnlicher Weise dem allgemeinen Schema eingliedert gewesen sein, um so wahrscheinlicher, als in der letzten Zeit vor der Eroberung die Leitung der Zivilverwaltung mit dem Patriarchat verschmolzen wurde.

Wir haben also im wesentlichen das Land in Metropolbezirke einzuteilen und in Domänen, deren Verwaltung allerdings in die der ersteren eingriff.

Die eigenartige Stellung der römischen Domänen, vor allem die Tatsache, daß nicht nur Domänialgüter, sondern auch konfisziertes und herrenloses Land dazu rechnete, muß besonders betont werden. Denn in ihr finden wir die Erklärung für eine eigentümliche und bisher unerklärte Erscheinung des arabischen Grundrechts, nämlich die *katā'i*. Ich möchte die These aufstellen: Die *katā'i* sind nichts anderes als die römischen Domänen (in der oben nach Milne gegebenen Definition).

Da diese Frage von der größten Wichtigkeit ist, muß ich etwas weiter ausholen. Man hat bisher im allgemeinen angenommen, daß der Begriff der *katā'i* (im 'Irāk *ṣawāfi*) erst der arabischen Zeit entstamme⁵, da über die durch die Eroberung herrenlos gewordenen Ländereien, speziell die römischen und persischen Domänialgüter

¹ Vgl. über die Frage His, o. l. 114ff. — ² Milne, o. l. 14.

³ Vgl. *Beiträge* I 92. — ⁴ Milne 104f.

⁵ Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier* 41f.: Il reste à parler d'une classe particulière de terres dont l'organisation remonte également à à Omar: nous voulons dire les *ṣafiyya* du Sawād. C'étaient les domaines du roi de Perse et de sa famille, ceux dont les propriétaires avaient disparu, en un mot toutes les terres qui s'étaient trouvées vacantes après la conquête. Omar les avait confisquées et s'était réservé sur elles un droit de disposition absolu; il les faisait cultiver pour le Trésor et en affectait les revenus à des dépenses d'utilité publique — —.

irgendwie verfügt werden mußte. Auffallend mußte es hier sein, daß auch das wüste und sumpfige Land unter diese Rubrik der *Katā'i'* gezogen wurde. Denn die Araber begreifen unter *Katā'i'* folgende Landarten¹:

1. Eigentum des Kistrā und seiner Leute, also Domanielgüter,
2. *mawāt*;
 - a) derelinquiertes Land (Eigentum der im Kriege Gefallenen und Entflohenen),
 - b) wüstes Land (die von Wasser entstellten Gebiete², Sumpfdickicht und ähnliches).

Über alle diese Ländereien, „die niemandem gehörten und auf die niemand Erbensprüche hatte“³, hören wir ausführlich nur aus dem 'Irāk, aber es ist ganz selbstverständlich, daß sie auch in Ägypten bestanden haben. Denn gerade die zwei wichtigsten Punkte, einmal die Verbindung der Domanielgüter mit den *mawāt* und dann die ausgeprägte staatliche Fürsorge für letzteres, finden sich in Ägypten schon in alter Zeit, dann aber durchgehend im römischen Reiche.

Der weitaus wichtigere Teil dieser *Katā'i'* waren nun nicht die Domanielgüter (Nr. 1), sondern die herrenlosen Ländereien im Kulturland (2a) und das trockene oder sumpfige Terrain außerhalb desselben (2b), eben das, was die Araber als *mawāt* bezeichnen und was unter den *Katā'i'* die Hauptrolle spielt⁴.

¹ Abū Jūsuf 32, Balādūrī, *Futūh* 272 und sonst; danach hat es zehn Klassen von Ländern gegeben, die unter die *Katā'i'* fielen; meist haben die Überlieferer einige Klassen vergessen. Die obige Einteilung stammt von mir.

² An Namen hierfür kommt vor *al-āḡām*, *maḡīd al-mā'*, deren Erklärung einfach ist, und „*kull dair jazīd*“, dessen Erklärung Berchem, o. l. 42 Anm. 2 viel Schwierigkeiten machte. Ich halte die Lesung der *Futūh jazīd* für falsch; man muß *barīd* lesen, wie z. B. Abū Jūsuf durchweg hat; außerdem kann hier nicht von „Klöstern“ die Rede sein, wie der ganze Zusammenhang ergibt, sondern es muß etwas den *āḡām* oder *maḡā'id* Analoges gemeint sein. Da ergibt sich zwanglos *daijir*, nach Lane „a round tract of sand with a vacancy in the middle“. *barīd* muß hier „von Wasser entstellt oder bedeckt“ heißen (man vgl. *barād* bei Lane). Mit Sicherheit folgt diese Bedeutung aus der Stelle Abū Jūsuf 63, 3, wo *barīdāt* als Synonym von *masnījāt* und *butūk* (Sing. *bitk* oder *batk*) erscheint. Wir dürfen also getrost *kull daijir barīd* lesen und darin einen terminus für eine bestimmte Art von durch Wasser entstellten Landes erblicken. Ich bemerke, daß auch Jahjā b. Ādam 45, 16 *daijir barīd* hat.

³ Abū Jūsuf 32, 28.

⁴ Man vgl. z. B. Māwardī's Ausführungen über die *katā'i'* und *mawāt*.

Waren die Domanialgüter ein einmaliger Erwerb für den Fiskus, so war die Übernahme der römischen Behandlung der *agri deserti* von dauernder Bedeutung; denn die *agri deserti* mußten ständig zunehmen. Schon während der Eroberung muß dieser Komplex riesig gewachsen sein. Denn die Quellen berichten uns, daß große Distrikte bei der Eroberung von ihren Bebauern verlassen wurden. Das darf uns nicht wundernehmen, selbst wenn wir mit Karabacek davon überzeugt sein müssen, daß die Form der Eroberung die denkbar mildeste war. Auf die Dauer mußte nun diese Verödung immer mehr zunehmen, besonders in Zeiten unvernünftiger Agrarpolitik, vor allem aber durch die konsequente Vernichtung des koptischen Elementes¹. So wuchsen diese *Katā'i* im Laufe der Entwicklung zu einem ganz gewaltigen Komplex an, dessen fiskalische Verwertung eine der Hauptaufgaben der Regierung sein mußte. In den *Katā'i* überwuchern also naturgemäß die *mawāt*, deren Versorgung schließlich die ganze Agrarpolitik bestimmen mußte. Nur wenn man sich das vor Augen hält, begreift man die Riesenrolle, die die *mawāt*-Gesetzgebung in den Rechtsbüchern spielt. Es war eine Frage aktuellsten Interesses, keine leere Gelehrtenweisheit.

Auf die Verwandtschaft der arabischen *mawāt*-Ländereien mit den römischen *agri deserti* ist zuerst Chauvin² aufmerksam geworden. Er glaubte, die römische Praxis aus dem altarabischen Gewohnheitsrecht ableiten zu können. Dem hielt Goldziher³ die Vermutung entgegen, daß es sich wohl umgekehrt verhalte. Damit hat er recht, wie die ganze folgende Darstellung ergeben wird. — Ich will nicht bestreiten, daß die Fürsorge für das Brachland auch altarabisches Gewohnheitsrecht war; diese Praxis hat aber meiner Überzeugung nach bei allen ackerbautreibenden Kulturvölkern des Altertums geherrscht, und zwar aus fiskalischem Interesse. Ich habe die Frage meiner Aufgabe entsprechend nur für Ägypten verfolgt. So zeigen schon die Tebtunis-Papyri im zweiten vorchristlichen Jahrhundert ganz ähnliche Verhältnisse; das *mawāt* heißt hier *ὑπόλογον*;⁴ man unterscheidet

¹ Vgl. *Beiträge* I 113 ff.

² *La Belgique judiciaire* 1900 No. 97, 1393 ff.

³ *Deutsche Lit.-Ztg.* 1903, Nr. 51/52, 3136. ⁴ 540 f.; 574 f.

schon hier zwischen dem unverwertbaren Brachland *ὑπόλογον ἄφορον ἐκτὸς μισθώσεως* (*mawāt 'alā kadīm ad-dahr*) und dem, das als Weide Erträgnisse liefern konnte oder innerhalb der Domäne, wenn auch un bebaut, doch Steuer zahlen mußte. Solches Brachland scheint sogar zwangsweise vergeben worden zu sein, da der Fiskus zu seinem Gelde kommen mußte¹. So bestanden die Landkonzessionen an Kleruchen durchweg aus solchem *ὑπόλογον*, wofür sie noch gründlich zahlen mußten². Freilich lohnte es vielen dann erst gar nicht, mit der Bearbeitung zu beginnen³. Auch knüpfte die Regierung an die Ernennung zu hohen Ämtern häufig die Verpflichtung, weite Strecken von *ὑπόλογον*-Land zu bebauen⁴. Da diese Verhältnisse in der Ptolemäerzeit schon sehr stark durchgebildet erscheinen, haben wir hier zweifellos eine altägyptische Einrichtung vor uns, die in Babylonien wohl Parallelen gehabt hat.

Die analoge Erscheinung im römischen Reich ist die Emphyteusis. „Die ursprüngliche Emphyteusis ist die Verleihung brachliegender Domänen oder Gemeindegüter zu erblichem Nutzungsrecht gegen die Verpflichtung zu Meliorationen und zur Zahlung eines jährlichen Pachtzinses“⁵. Schon um die Wende des 2. zum 3. Jahrhundert sehen wir in Achaia diese Institution ausgebildet⁶, die dann später ungemein an Bedeutung gewann und auch auf nicht verödete Grundstücke ausgedehnt wurde⁷. Ich kann hier natürlich nicht untersuchen, woher die Römer diese Einrichtung haben, ob sie sie aus dem Orient übernahmen oder ob analoge Entwicklung vorliegt. Es kommt mir hier nur darauf an, daß auch im römischen Reich aus fiskalischem Interesse für die Verwertung der Brachländereien gesorgt wurde und daß diese herrenlosen Gebiete zu den Domänen zählten. Mit dem ganzen römischen Verwaltungsapparat haben nun die Muslime auch diese Praxis übernommen, und zwar mit überraschender Detailkopierung; denn nicht nur Begriff und Institution, auch die Handhabung der Domänen- resp. *Katā'i*-Verwaltung zeigt eine überraschende Ähnlichkeit.

¹ Für die römische Zeit sicher belegbar; es ist dies die sogenannte *adiectio*, His o. l. 85.

² *Tebtunis Papyri* 554 f. — ³ Ib. 555. — ⁴ Ib. 574. — ⁵ His o. c. 98.

⁶ Ib. 98 ff. — ⁷ Ib. 101.

3.

Betrachten wir zuerst die Verwertung der Domänen bei den Römern, wie sie uns His in seinem mehrfach zitierten Buche¹ vorführt. Der Eigenbetrieb durch kaiserliche Beamte ist nur ausnahmsweise vorgekommen; die Verpachtung in den verschiedensten Formen war die Hauptart der Verwertung, und zwar unterscheidet man folgende Formen:

1. *locatio conductio*
2. *ius perpetuum salvo canone*
3. *ius privatum salvo canone*
4. *emphyteusis*.

Nr. 2 ist in der uns interessierenden Zeit bereits ganz von 4 verdrängt. Wir unterscheiden also:

1. Zeitpacht (*locatio*)
2. Erbpacht in der Form der *emphyteusis*
3. Vergebung von Domanialland als Eigentum unter Belastung mit einer ewigen Rente.

Weitaus die häufigste Form war die *Emphyteusis*, Erbpacht mit der Verpflichtung zum *πρὸς εἶέν* resp. *γεωργεῖν*, Pachtzinsfreiheit während einiger Jahre, wenn es sich um Brachland handelte, Rückfall an den Verpächter im Falle der Nichtbepflanzung resp. -bestellung, Erblichkeit und Veräußerlichkeit dieses Rechtes². Der *Emphyteuticarius* war zur Entrichtung eines jährlichen Pachtgeldes verpflichtet. „Aus den Gesetzen des 5. Jahrhunderts gewinnen wir den Eindruck, als ob auf den *emphyteutischen* Domanialgütern dieser Kanon mit der Grundsteuer zusammen erhoben und verrechnet worden wäre, ja mit ihr gewissermaßen ein Ganzes gebildet hätte.“³

Verschiedene Punkte sind uns hier von Wichtigkeit; einmal die sonderbare Stellung der Inhaber solcher Domänen, da die *Emphyteusis* nach der Erklärung des Kaisers Zeno weder Kauf noch Pacht, sondern „ein eigentümliches Recht mit einer *conceptio et definitio propria*“ war⁴. Genau ebenso eigenartig war die Stellung des islamischen Inhabers einer Staatsdomäne, des sogenannten *mukta'*, gleich unter welchen Bedingungen das *iktā'*, der Akt der Verleihung

¹ 82 ff. — ² His o. c. 97 ff. — ³ Ib. 104 ff. — ⁴ Ib. 106.

einer Domäne (bebauten oder unbebauten Landes) statthatte. Es stand im Ermessen des Imām, ob der *mukta'* den Zehnten, den doppelten Zehnten oder die Grundsteuer zu bezahlen hatte. Nun muß man sich vor Augen halten, daß nach islamischer Anschauung 'uṣr-Land strenggenommen Eigentum ist, *ḥarāğ*-Land aber immer nur Besitz; denn der 'uṣr ist eine Steuer, der *ḥarāğ* ein Pachtzins. Nun brachten es die Verhältnisse der Frühzeit mit sich, daß *Katā'i'* an Araber vergeben wurden bloß gegen Zahlung des 'uṣr; ihre rechtliche Stellung war aber ebenso wie die ihrer römischen Vorgänger. Wenn sie das Land drei Jahre lang un bebaut ließen, verloren sie jegliches Recht darauf. Das ist sowohl arabische¹ wie römische² Praxis. Eine solche Konzession war also trotz des 'uṣr kein volles Eigentum. Diese Praxis war aber aus fiskalischem Interesse eine Notwendigkeit.

Die Mehrzahl der *Katā'i'*-Träger zahlte aber den *ḥarāğ*, sie waren also Pächter, scheinen aber gleichzeitig ein dingliches Recht an ihrem Grund und Boden besessen zu haben. Auch hier liegt wieder eine Verwandtschaft mit der Emphyteusis. Denn obwohl diese eine Pacht war, stand dem Emphyteuticarius eine dingliche Klage gegen Dritte zu³. Einen Anklang daran glaube ich in dem Schluß einer gleich näher zu besprechenden arabischen Pachturkunde auf Domanialland zu erblicken, woselbst es heißt: „es gibt demnach keine Mittel und Wege für irgendeinen, gegen dich etwas zu unternehmen.“

Der Akt der Vergabung von Domanialland im weitesten Sinne wurde *iktā'* genannt. Man übersetzt es meist mit „Lehen“. Dies ist ungenau oder doch wenigstens mißverständlich; man müßte sonst auch die emphyteutische Erbpacht ein Lehensverhältnis nennen. In späterer Zeit wandelt sich freilich die Bedeutung des *iktā'*, und in der Mamlukenzeit und wohl schon früher ist es das Militärlehen, d. h. Landzuweisung an Stelle von Löhnung. In der alten Zeit ist es aber nur die Vergabung von Domanialland gegen den *ḥarāğ* oder 'uṣr. Es ist ein für die Erforschung des arabischen Lehnswesens wichtiger Fingerzeig, daß die späteren Lehen den gleichen Namen führen wie die frühen Konzessionen. Mit dem Namen hat die Sache selbst allmählich eine andere Bedeutung gewonnen.

¹ *Ḥitat* I, 96, 5; Abū Jūsuf 34, 25. — ² *His* 104 Anm. 1. ³ *His* 104.

Bei den arabischen Rechtslehrern ist es eine *mas'alat al-ihtilāf*, eine Frage, bei der die Lehrmeinungen auseinandergehen, ob bei Brachland, also dem wichtigsten Teile der *katā'i*, ein ausdrückliches *iktā'*, eine Erlaubnis (*iḡāza*) seitens des Imām nötig sei¹. Abū Hanīfa verlangt sie unbedingt, während andere sie verneinen und dritte endlich den Vermittlungsweg einschlagen, in Streitfällen den Imām entscheiden zu lassen. Rechtlich formuliert, handelt es sich also um die Frage, ob das Nutzungsrecht des Brachlandes durch Konzession oder durch Okkupation entsteht. Auch im römischen Reich hat man die doppelte Praxis gekannt², und daher ist wohl auch bei den Arabern das *ihtilāf* entstanden. Inwieweit die Araber bei *mawāt*-Land die römische Praxis kopierten, zeigt der Usus, daß bei Übernahme von Brachland der *mukta'* sowohl wie der römische Emphyteucarius eine dreijährige Steuerimmunität genoß³

Einen weiteren wichtigen Punkt, in dem die Stellung des römischen und islamischen Domanialpächters übereinstimmte, treffen wir bei der Pachtsumme selbst. Diese scheint mit der Grundsteuer in eins verschmolzen. Genau das Gleiche finden wir bei der Vergebung dieser Ländereien unter den Chalifen. Wenn wir die Papyri durchsehen, so begegnen wir der Verpachtung von ärarischem Land gegen Zahlung des *ḥarāḡ* und der Naturalabgaben.⁴ Karabacek hat eine solche Urkunde übersetzt⁵ (a. H. 177/8): „Dies ist der Brief von Muhammed ibn Alī, dem Finanzdirektor des Emīr's Ishāk ibn Suleimān über die Grundsteuer (*charādsch*) des Bezirkes von el-Faijūm, seinen Tribut und über alle seine Districte. Für el-Wādhih, den Freigelassenen des Fürsten der Gläubigen. Fürwahr ich habe Dir vermietet die Ländereien, die Du selbst mir einbekannt hast und ihren Ertrag von dem Tetritorium Tetratyron, und das sind fünfzig Feddān reiner Erde, um (die jährliche Abgabe von) fünfzig vollwichtigen Dīnāren als Einkommen des Staatsschatzes und die Naturalabgabe ist (fällig) bei der Ernte. In diesem Falle also genehmige ich Dir das, was Du (an Grundbesitz) hast, und es gibt demnach keine Mittel und

¹ Abū Jūsuf 26, 10; Māwardī 330, 8.

His 103. — ³ His 102 im Vergleich mit *Ḥitat* I, 85, 28.

⁴ *Führer durch die Ausstellung des Papyrus Erzherzog Rainer* 612, 621 und die sub 610 aufgeführten Papyri. — ⁵ Dasselbst 625.

Wege für irgend Einen gegen Dich etwas zu unternehmen, so Gott will.“

Die Verpachtung gegen Zahlung des *ḥarāḡ*, der wir hier begegnen, ist natürlich die übliche Form der Verwertung; das staatliche Interesse stand einer Vergebung gegen *‘uṣr* entgegen, doch werde ich diese Frage unten noch behandeln.

Aber noch anderes lernen wir aus dem Vergleich der angeführten Urkunde mit der römischen Praxis. „Ich vermiete dir, was du mir einbekannt hast.“ Das Grundstück ist also bereits in den Händen des Pachtträgers, wir haben also langfristige Pachtverträge anzunehmen. Näheres wissen wir hierüber nicht. In der Tūlūnidenzeit sind es sicher vier Jahre gewesen¹, später dreißig². Wahrscheinlich hat man auch hier, ebenso wie im römischen Reiche, die alten Pächter bevorzugt, so daß sich das Verhältnis wenig von einer Erbpacht unterschieden haben wird.

Die Pachtung fand in islamischer Zeit durch Steigerung³ (*tazājud*) statt. Man gewinnt aber den Eindruck, als ob nicht immer versteigert worden wäre, sondern als ob häufig einfacher Zuschlag erfolgte⁴. Ganz ähnliches hören wir von den römischen Domänen; Regel war die Lizitation; die Domänen konnten dann aber in Erbpacht ohne Steigerung gegeben werden, „sobald der Kanon durch Lizitation so weit gesteigert worden ist, daß eine weitere Vermehrung nicht möglich sei“⁵. Wir wissen, daß in späterer islamischer Zeit jedes Terrain einen ganz bestimmten theoretischen Schätzwert hatte, der mit dem wirklichen Ertrag durchaus nicht zusammenfiel; der terminus hierfür war *‘bra*; ich halte es nicht für ausgeschlossen, daß er den Höhepunkt der Lizitation darstellte.

Wenn ich ein Gesamtergebnis aus dem Gesagten ziehen darf, so ist es die Überzeugung, daß die Araber nicht nur den Begriff der *katā’i*, d. h. der Staatsdomänen inkl. *agri deserti* von den Römern übernommen haben, sondern auch die Verwertung dieser Institution; denn die Stellung des *mukṭa’* unterscheidet sich nur wenig von der des *emphyteuticarius*. Doch haben Unterschiede zweifellos, und auf die Dauer immer größere, bestanden.

¹ *Hitaṭ* I, 82, 5. — ² *Ib.* I, 83, 13. — ³ *Ib.* I, 82, 5; 83 12.

⁴ *Z. B.* in der Geschichte *Hitaṭ* 82, 15 ff. — ⁵ *His*, o. c. 90.

Das ganze Ägypten zerfiel in zwei Arten von Ländereien: Metropolbezirke und Domänen (*katā'i*); wie beide ineinander übergriffen, ist mir einstweilen nicht durchsichtig, doch glaube ich Anhaltspunkte dafür zu haben, daß die Metropolbezirke immer mehr in den Staatsdomänen aufgingen.

4.

Haben wir bisher die Grundbesitzverhältnisse der frühen Chalifenzeit nur von dem Gesichtspunkt betrachtet, wie sie sich aus den römischen entwickeln mußten, so wird uns jetzt die Eingliederung dieser Resultate in das islamische System des 'ušr- und ḥarāğ-Landes zur unabweisbaren Aufgabe. Die Aufstellung der verschiedenen Ländereien, wie sie uns Māwardī gibt, zeigt den Versuch des Juristen, die willkürliche Praxis der Frühzeit mit der Theorie und der allmählich eingebürgerten Übung zu versöhnen. Max van Berchem hat mit Geschick versucht, diese etwas künstliche Zusammenstellung zu vereinfachen, und hat drei Klassen von Ländereien aufgestellt¹:

1. 'ušr-pflichtiges Privateigentum von Muslimen,
2. ḥarāğ-pflichtiges Eigentum der Gesamtgemeinde,
3. Länder der verbündeten Völker, die für unsere Studien ausscheiden.

Das islamische System scheidet also alles Land nach seiner ḥarāğ- resp. 'ušr-Pflichtigkeit. Daraus folgt das Problem: Wie entsteht aus den genannten Metropol- und Domanialländereien 'ušr- resp. ḥarāğ-Land?

Zunächst bitte ich hier zu beachten, was ich in *Beiträge* I 81 ff. gesagt habe. Man mag sich zu meiner dort ausgeführten Hypothese von der Entstehung der Grund- und Kopfsteuer aus dem ursprünglichen Tribut stellen wie man will, zugeben muß man jedenfalls, daß die Steuersumme auf die Metropolbezirke verteilt war (vgl. die Tradition ib. 90 ff.). Das Metropolland bestand aus festen Komplexen und war und blieb auch im wesentlichen in der Hand der Kopten. Dieses Land wird nun bei der Einführung des arabischen Systems — ich lasse hier mit Absicht die Frage nach dem Zeitpunkt ganz aus dem Spiel; aber irgendwann muß es eingeführt worden sein — naturgemäß ḥarāğ-

¹ *La propriété territoriale* 32f

pflichtig. Der auf ihm liegende *ḥarāğ* ist der sogenannte *ḥarāğ ġizja* der Rechtsbücher, wohl zu unterscheiden von dem *ḥarāğ uğra*; *ḥarāğ ġizja* ist der als Tribut gezahlte *ḥarāğ*, *ḥarāğ uğra* hingegen der aus der Verpachtung der Domänen einkommende, wie schon der Name sagt. Davon wird gleich zu reden sein. Halten wir einstweilen fest: Das Land der Metropolbezirke wird *ḥarāğ*-Land.

Wie entsteht nun 'ušr-Land in Ägypten? Hier muß zunächst auf die von der arabischen Theorie bestrittene Tatsache hingewiesen werden, daß die Araber Grundbesitz erwarben¹. Da ist es ganz selbstverständlich, daß die arabischen Inhaber von ägyptischem Grund und Boden als Eroberer nicht anders behandelt sein wollten als in ihrer Heimat Arabien, wo sie eben nur den Zehnt als religiöse Almosensteuer zu zahlen hatten. So entsteht Zehntland in Ägypten. Es war zweierlei Art. Entweder war es als ein ausgesondertes Stück (*katī'a*) an verdiente Muslime geschenkt worden oder aber es war durch Kauf von Kopten erworben. Die erstere Praxis war in der alten Zeit sehr häufig; diese alte Übung der ersten Zeit hat nach der ganzen Auffassung der Sunna später für unumstößlich gegolten. Selbst der Imām durfte hier nichts ändern, auch wenn das Grundstück durch Vererbung oder Kauf in andere Hände übergegangen war². Der Boden der alten Konzessionen blieb also für alle Zeit 'ušrī. Der Name dieser Stücke war *katā'i'*, jemand ein solches Stück verleihen hieß *iktā'*. Diese Verleihungen aber fanden sicher nur mit altem Domanialland weiterer Fassung statt. So wurde der Name auf dies übertragen, während wir oben sahen, daß der Begriff römisch und schon alt-ägyptisch war. Später nannte man die Vergebung von Domanialland überhaupt *iktā'*.

Unter diese Gruppe fällt die Okkupation von *mawāt*-Land. Ich habe gezeigt, daß diese selbst von Statthaltern — vielleicht gerade von diesen — in weitem Umfang unternommen wurde³. Auch hier werden die Araber wohl nur den Zehnten bezahlt haben. Im Laufe der Entwicklung ist dann die oben geschilderte Praxis von nur dreijähriger Steuerfreiheit aus fiskalischen Gründen auch bei Arabern durchgesetzt worden.

¹ Vgl. zuletzt *Beiträge* I 94.

² Abū Jūsuf 34, 12. — ³ *Beiträge* I 101.

Die Entstehung von 'Ušr- und Harag-Land in Ägypten. 231

Eine zweite Art von 'ušr-Land, das durch den Besitzerwerb von Arabern entstand, war das durch Kauf gewonnene. Wie war ein solcher Kauf möglich? Aus dem Metropolland unter keinen Umständen, wohl aber aus dem Dominalland; denn hier bestand ja durchgehend die Emphyteusis, deren charakteristische Eigenschaft eben die Veräußerlichkeit war. Nun stelle man sich die Araber der Umajjadenzeit vor! Da wird es keinem eingefallen sein, die schwere Grundsteuer für ein solches Terrain zu bezahlen. Er würde sich zurückgesetzt gefühlt haben gegenüber den Eigentümern des soeben beschriebenen Landes. So treffen wir hier eine zweite Quelle, aus der 'ušr-Land entstand.

In allen Fällen entstand also das 'ušr-Land aus den Staatsdomänen, für die dann durch Überwiegen der ersten Klasse der Name *katā'i* üblich wurde. Es handelte sich hier durchgehend um Land in arabischem Besitz.

Etwas ganz anderes war es mit den Ländereien, die durch den Übertritt ihrer koptischen Besitzer oder Bebauer aus dem bisherigen Schema herausfielen. Durch den Übertritt standen sie theoretisch den Arabern gleich, ihr Land hätte also eigentlich bloß den Zehnten zu zahlen gehabt und hat gewiß auch häufig nur ihn gezahlt. Hier lag nun eine ganz eminente Gefahr für den Fiskus vor; hier wurde auch der Riegel vorgeschoben, der eine weitergehende Steuerbefreiung verhindern sollte. Die Grundsteuer haftet am Boden, auch Neubekehrte müssen sie zahlen. Es liegt dem zweifellos ein gesunder fiskalischer Gedanke zugrunde; das Staatseinkommen muß unabhängig sein von den Folgen unvorherzusehender Besitzübergänge. Einmal durchgedrungen und in ihrer Wichtigkeit erkannt, wurde diese Maßregel auch auf die Araber ausgedehnt. Inwieweit davon die im ersten Jahrhundert entstandenen Besitzverhältnisse berührt wurden, bleibt natürlich undurchsichtig. Man darf aber wohl im wesentlichen voraussetzen, daß das durch die geschilderte Entwicklung eximierte Land eximiert, d. h. 'ušrī bleibt.

Die zahllosen sich zum Teil widersprechenden Traditionen, die diese Verhältnisse darstellen, zeigen uns, daß hier große Schwankungen stattgefunden haben müssen; von einheitlicher Behandlung kann nicht die Rede sein. Im großen und ganzen aber bleibt das Land der

Neubekehrten *ḥarāġ*-Land, mögen sie nun als Gemeindeglieder am Land der einzelnen Metropolbezirke teilgenommen haben oder selbständige Pächter von Domanialland gewesen sein. Zusammenfassend darf man also sagen: Das alte Metropolland wird *ḥarāġ*-Land. Aus der großen Fülle des Domaniallandes wird nur das zum 'uṣr-Land, was frühzeitig in arabische Hände übergeht, alles andere wird *ḥarāġī*, natürlich mit Ausnahme der für Brachland geltenden Vergünstigungen.

So etwa hat man sich die Neuordnung der Verhältnisse vorzustellen; es wäre nun aber weit gefehlt zu glauben, man habe sich nun genau nach diesem Programm gerichtet. Das Land war willkürlich regiert; und wenn auch versichert wird, *ḥarāġī* und 'uṣrī stelle sozusagen einen character indelebilis des betreffenden Landes dar, so ist das eben unrichtig; denn Übergänge fanden willkürlich statt. Sie waren gesetzlich auch auf dem Gebiete der *kaṭā'i* zulässig. Nun glaube ich oben zur Genüge gezeigt zu haben — und dieser Punkt ist mir un-
gemein wichtig —, daß die *kaṭā'i* aus rein wirtschaftlichen Gründen immer mehr überwuchern mußten und schließlich den Hauptfaktor für den Fiskus bildeten, aber auch die weitaus größten Landstrecken darstellten. Und diese wichtigsten und ausgedehntesten Ländereien wurden nun absolut nach freiem Ermessen vergeben. Wenn z. B. Abū Jūsuf 33, 2 dem Imām zugesteht, daß es an ihm liege, ob von diesen Ländereien der Zehnt, der doppelte Zehnt oder der *ḥarāġ* zu erheben sei, so zeigt dies deutlich, daß im täglichen Leben die Bestimmung, welches Land *ḥarāġ* oder 'uṣr trage, eine durchaus willkürliche war, daß man bloß von einer gewissen Gewohnheit reden konnte, die aber häufig durchbrochen wurde. Wenn schon vom Staatsrechtslehrer (Abū Jūsuf 33 ult.), der doch wie alle muslimischen Juristen durchaus theoretisierte und das Ideal darstellen wollte, zugestanden wird, daß der Imām, d. h. also der jeweilige Steuereinsamler der Provinz ursprüngliches *ḥarāġ*-Land in 'uṣr-Land verwandeln kann, dann ist dies eine Konzession an die Praxis, in der diese Übergänge häufig stattfanden. Ich möchte nur ein sehr charakteristisches Beispiel hervorheben: die Landkonzession an Kopten, die der Chalif

¹ *Hiṭat* I, 81, 19, besonders Z. 36.

Ma'mūn vollzieht. Er befreit sie zur Belohnung einfach vom *ḥarāğ*¹. Mag diese Geschichte zehnmal eine Anekdote sein, man muß ein solches Vorgehen für möglich gehalten haben. Auch denke man nur an die zahllosen eximierten Ländereien, die *diǰā' al-umarā* u. a.!

Um die Verwirrung voll zu machen, wurde nun nicht nur von oben, sondern auch von unten mit Willkür vorgegangen. Wer ein Zehntland besaß und daran anstoßend ein *ḥarāğ*-Land verwaltete, der versuchte gern, den Gesamtkomplex als Zehntland zu versteuern¹. Auch hier können wir wieder aus dem ausdrücklichen Verbot Abū Jūsufs (49, 24) auf die Praxis schließen.

Das fiskalische Interesse verlangte natürlich, möglichst viel Land *ḥarāğī* zu belassen. Dies fiskalische Interesse kam aber nur den niederen Klassen gegenüber in Frage. Unendlich viel schwerer wog das persönliche Interesse der herrschenden Klasse. Der Großgrundbesitz bildete die Haupteinnahmequellen der Großen im Staate. Denn möglichst viel Grundbesitz und möglichst wenig Abgaben — das war die Parole, die in den herrschenden Kreisen galt. Der Chalif mußte, je mehr selbständige Elemente sich neben ihm erhoben, desto mehr Konzessionen machen, sei es durch Erlaubnis oder durch Geschehenlassen. Wie es dem Chalifen resp. der Zentralregierung ging, so ging es erst recht den Provinzialbeamten. Das Chaos, das hier in der Verwaltung eintrat, hoffe ich an anderem Orte darzustellen.

¹ Über Vereinigung von Zehnt- und *ḥarāğ*-Land selbst im Besitze des Chalifen vgl. Kremer, *Einnahmebudget* 31, 6.

9. Steuerpacht und Lehnswesen.

Eine historische Studie über die Entstehung des islamischen Lehnswesens.

Vorbemerkung: Die vorliegende Arbeit ist ursprünglich als Vortrag gedacht und verzichtet deshalb auf ausführliche Scheidung zwischen alten und neuen Gedanken. Sie ist gleichzeitig entstanden mit dem Artikel „Ägypten“ der *Enzykl. d. Islam*¹, wo manche Gedanken weiter ausgeführt und belegt sind. Wenn auch der gedankliche Aufbau und die meisten Belege durchaus mein eigen sind, fühle ich mich oft mehr, als im einzelnen anzugeben ist, im Material wie in der Fragestellung abhängig von zwei großen Vorgängern, die ich hier dankbar nenne:

1. Silvestre de Sacy, *Sur la nature et les révolutions du droit de propriété territoriale en Égypte. Institut Royal de France* I, V, VII.
2. A. von Kremer, *Über das Einnahmehudget des Abbasiden-Reiches vom Jahre 306 H (918—919)*. Wien 1887.

Beide Werke sind nicht zitiert, da sie durchweg zugrunde liegen. Auch sonst habe ich nur die für die Hauptgedankenentwicklung wichtigen Ausführungen belegt; denn ich wollte mich davor bewahren, mich auf dem immensen Gebiet der islamischen Wirtschaftsgeschichte zu verlieren. Auch ist mancher Nebengedanke noch reine Hypothese. — Ein verwandtes Thema behandelt die kleine Arbeit von Aron Gurland, *Grundzüge der muhammedanischen Agrarverfassung und Agrarpolitik* (Dorpat 1907). Ohne nähere Auseinandersetzung gebe ich hier, was dieser Arbeit nach meiner Meinung fehlt. Meine Behandlung des abendländischen Lehnswesens ist durch eine Korrespondenz mit F. Keutgen entscheidend beeinflusst worden, wofür ich auch hier meinem alten Hamburger Kollegen den herzlichsten Dank ausspreche.

Das abendländische und das morgenländische Lehnswesen entwickeln sich aus ganz verschiedenen ideellen Voraussetzungen und wirtschaftlichen Bedingungen, und trotzdem haben die geschichtlichen Notwendigkeiten zu ganz analogen Erscheinungen geführt. Daß die Ähnlichkeiten aber nur äußerlicher Natur sind, wird die Darstellung gerade der Entstehungsgeschichte deutlich machen. Die

¹ Vgl. oben S. 146ff.

entscheidende Wendung in der Entwicklung des orientalischen Lehnwesens fällt ungefähr in die Kreuzzugszeit, doch muß man sich wohl hüten, nach einer abendländischen Anregung zu suchen. Umgekehrt darf man auch nicht den Orient als Vorbild Europas heranziehen. Auf dem Gebiete des Rittertums liegen Abhängigkeiten vor, aber nicht auf dem des Lehnwesens. Schon die zeitgeschichtlichen Grundlagen des Staats- und Wirtschaftslebens zeigen die völlig verschiedenen Voraussetzungen, aus denen in Ost und West das Lehnwesen entsteht. Das abendländische Lehnwesen ist doch im wesentlichen der Versuch einer Lösung des Rüstungsproblems in einem hauptsächlich naturalwirtschaftlich fundierten Staate. Wo bei Hebung des Wirtschaftslebens im Abendland sich Ansätze von Geldwirtschaft zeigen, erscheint auch sofort das strikte Lehnwesen durchbrochen. Der Lehnsträger erhält Beamteneigenschaft. Wo die Geldwirtschaft fehlt oder sich nur im internationalen Gütertausch und auf einigen beschränkten Gebieten betätigt, sind Beamte und vor allem Soldaten nur durch Beleihung mit Land zu beschaffen. So ist das abendländische Lehnwesen recht eigentlich das Kind der speziell mittelalterlichen Wirtschaftsverhältnisse. Die Antike mit ihrer Geldwirtschaft war von der mittelalterlichen Naturalwirtschaftsbarbarei abgelöst worden, und aus der Naturalwirtschaft erwuchs das *Feudum*.

Ganz anders im Orient. Man kann es nicht oft genug betonen, daß der Chalifenstaat die Tendenzen der ausgehenden Antike weiterführt, ja er zeigt in seiner Blütezeit Wirtschaftsformen, die sich unmittelbar vor der Gründung des arabischen Reiches aufzulösen schienen. Die Wirtschaftsform des Umajjaden- und 'Abbäsidenstaates war die Geldwirtschaft. Natürlich hatte das Chalifenreich wie die Antike ebensowenig reine Geldwirtschaft wie das abendländische Mittelalter reine Naturalwirtschaft, aber die Geldwirtschaft überwog. Es gab Gold- und Silberwährung mit stark schwankendem Wechselkurs¹. Die Einkünfte des Staates aus den Zöllen kamen in Geld und in Naturalien ein. Bei den Steuern überwog das Geld. Naturalien wurden nur für direkte Verpflegungsbedürfnisse requiriert. Selbst Leiturgien und Militärlasten wurden unter Umständen durch Geld

¹ Vgl. K. Hofmeier, *Beiträge zur arabischen Papyrusforschung*, Islam IV 97ff.

abgelöst. Die Beamten und Soldaten erhielten Geldlöhnung und daneben Verpflegungsrationen in Naturalien. Schon die berühmten Dotationen 'Umars sind uns in Geldquoten überliefert. Erhaltene Ausgabenbücher zeigen im häuslichen Kleinbetrieb durchweg Geldwirtschaft. Auch die ungeheure Masse uns noch heute erhaltener Geldsorten aus der Chalifenzeit bestätigt die zahlreichen Schriftstellerangaben von einem Überwiegen der Geldwirtschaft.

Gewiß kannte auch die Chalifenzeit noch nicht durchweg die Bedeutung des Geldumsatzes im Sinne des Kapitalismus; das Thesaurierungsprinzip war im großen Stile — auch für Naturalien — ausgebildet, der Privat- und besonders der Staatshandel bediente sich auch in weitem Maße des Naturalienaustausches, ja Pfeffer erscheint gelegentlich als Wertmesser, aber die intensive Ausbildung des Kommandit- und Genossenschaftswesens, der allgemeine Gebrauch von Scheck und Wechsel im staatlichen Abrechnungswesen wie im Handel beweisen zur Genüge die geldwirtschaftliche Basis. Das ganz große Geldgeschäft des Chalifenreiches aber vollzog sich, wie zur Zeit der Antike, auf dem Gebiete der Steuerpacht.

Dies Erbe der Antike ist nun im Islam die Wurzel der Wirtschaftsform der *Iktā'āt*, die man als Parallelerscheinung des abendländischen Lehnwesens bezeichnen kann. Im Islam ist ja so manch spätantikes Gut bis in die Gegenwart lebendig geblieben. So ist der Orient auch seine Praktoren erst mit Abschaffung des türkischen Lehnwesens im 19. Jahrhundert losgeworden. Sie haben ihren Charakter allerdings im Laufe der Jahrhunderte etwas verändert, aber die geschichtliche Kontinuität läßt sich nachweisen.

Die Araber haben bekanntlich den bei der Eroberung vorgefundenen Verwaltungsapparat auf byzantinischem und sasanidischem Boden zunächst unverändert übernommen. Hier wie dort sind Großgrundbesitzer für sich und die in Dorfgemeinschaft wohnenden Kolonen dem Staate gegenüber für die Rente des Landes verantwortlich¹. Die persischen Dihkane werden sich von den ägyptischen Pagarchen kaum unterschieden haben. Sie hatten nicht nur wirtschaftliche, sondern auch staatsrechtliche Funktionen. Es ist nun noch nicht klar,

¹ Vgl. besonders M. Gelzer, *Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens* (Leipz. Hist. Abh. XIII)

ob und in welcher Weise diese Verhältnisse bei Übernahme der Herrschaft durch die Araber abgeändert werden. Jedenfalls findet eine außerordentliche Stärkung der Regierungsgewalt statt, da die Araber mit lässigen Steuerzahlern keinen Spaß verstanden. Andererseits wußten die Araber wenig von der Technik der Verwaltung und blieben so über ein Jahrhundert lang von den eingeborenen Steuerbeamten abhängig. Viele der mächtigen Großgrundbesitzer waren aber naturgemäß geflohen, die Domänen des Kaisers und des Chosrau frei geworden, so daß eine Fülle von ertragsfähigem, ja gerade von dem ertragsreichsten und gewiß auch mit Kolonen intensiv besiedelten Lande zur Verfügung stand. Dies Land wurde nun von den arabischen Großen unter staatlicher Sanktion okkupiert. Daher die ungeheuren Besitztümer der islamischen Führer. Sie führten den Namen *dai'a*, *dijā'*, d. h. Landgüter, und galten als erbfähiges Eigentum, das aber natürlich steuerpflichtig war¹.

Durch die islamische staatsrechtliche Konstruktion ist der Tatbestand der Frühzeit später arg verdunkelt worden. Hier seien nur die für unsere Aufgabe entscheidenden Tatsachen fixiert. Die einzelnen Provinzen zahlten feste Tribute, von denen aber allerlei abgezogen werden durfte. Die Stärke der Regierung zeigte sich nun darin, daß politische und finanzielle Verwaltung scharf getrennt waren. Neben dem militärischen *Amīr* stand der von ihm unabhängige *'Amīl*, d. h. der Chef des Finanzwesens. Letzterer war meist Pächter des *Harāḡ*, d. h. des Gesamteinkommens der Provinz. Er hatte sich durch seine Unterschrift auf einen bestimmten Betrag verpflichtet. Sicher belegt ist dieser Zustand für die frühe 'Abbāsidenzeit (al-Kindī ed. Guest 109). Da der *'Amīl* der einflußreichere Beamte war, ging natürlich das Streben der meisten Emire dahin, daß ihnen auch die Finanzverwaltung unterstellt werde. Zur Zeit der ungebrochenen Stärke der Zentralgewalt war das auch ohne Gefahr durchführbar, aber sobald die Autorität von Bagdad zu schwinden begann, war die Verbindung beider Ämter der Anfang selbständiger Staats- und Dynastiebildung. Am deutlichsten läßt sich das im 9. Jahrhundert bei der ägyptischen Gründung der Tūlunidendynastie verfolgen.

¹ Schon von Kremer, *Streifzüge*, von Wellhausen, *Das arabische Reich*, und vom Verfasser öfters behandelte Zustände.

Jahrelang kämpft der Tūlūnide Ahmad um die Übertragung auch der Finanzgewalt, und sobald er sie in Händen hat, ist es mit dem Einfluß Bagdads zu Ende. Ein eigenes Reich ist entstanden, das selbst den geringfügigen Tribut bald zu zahlen unterläßt. Dies Beispiel ist typisch¹. Auf diese Weise hat sich dann später das Chalifenreich in seine Bestandteile aufgelöst. Man könnte nun solche Übertragungen selbständiger Statthalterschaften auch einen Lehnsvorgang nennen, und man bezeichnet sie auch auf arabisch tatsächlich mit dem gleichen Wort *iktā'*², aber man würde dadurch doch nur einen sehr unvollkommenen Eindruck von dem islamischen Lehnswesen erhalten. Ihm unterliegen nämlich nicht nur die verschiedenen großen Provinzen, sondern innerhalb derselben hat sich die Institution wohl nach dem gleichen Prinzip, aber unter anderen Verhältnissen entwickelt, und gerade hier liegen gewisse Berührungen mit dem abendländischen Lehnswesen.

Wir haben schon gesehen, daß die arabischen Herren früh Grundbesitz erwarben, und diese Landschenkungen fanden auch weiterhin statt. Man nannte ein solches Grundstück *Katī'a*, ihre Gesamtheit *Katā'i'*, im 'Irāk auch *Sawāfī*. Es waren das die oben charakterisierten Staatsdomänen, zu denen alles Öd- und Sumpfland sowie die Agri deserti (*mawāt*) gerechnet wurden. Eine genaue Untersuchung ihres Regimes hat ergeben³, daß es sich hierbei um eine der Emphyteuse nahverwandte Institution handelt. Der alte Staatsrechtslehrer Abū Jūsuf (S. 32 ff.) hat erklärt, man dürfe sie nur als Eigentum vergeben und keinem anderen übertragen, solange der Erstbelehnte noch Erben habe und für die Bestellung Sorge trage. Lasse er aber das Land brach liegen, so verliere er sein Recht. Es handelt sich also deutlich um eine Erbpacht unter fiskalischen Gesichtspunkten, ähnlich wie bei der Emphyteuse. In der Praxis aber wurden diese Güter als Eigentum empfunden, da sie ebenso wie die Emphyteusegüter verkäuflich waren. Der Staat hatte nur das Inter-

¹ Vgl. meine *Beiträge* II, 154ff.

² Man spricht aber auch von *takabbul* bei ganzen Ländern, z. B. *Fragmenta* ed. de Goeje 361, resp. von *ḍamān* (al-Kindī ed. Guest 109). Natürlich war es nur eine Steuerpacht im großen. Selbst bei regulärer Ablieferung der Pachtsumme war der Nutzen groß.

³ *Zeitschr. f. Assyr.* XVIII, 301ff. [oben S. 218ff.]

esse, daß die Rente richtig bezahlt wurde; aber um die juristische Theorie, die diese Ländereien nur als Erbgut vergeben wissen wollte, hat er sich nicht gekümmert, sondern seine Domänen auch kurzfristig oder auf Lebenszeit verliehen. Auch diese Belehnung nannte man *iktā'*

Neben diesen Landgütern *katā'ī'* oder *dijā'* stand nun das in den überkommenen Verhältnissen gebliebene übrige Land, das in Dorfgemeinschaften zerfiel, die kumulativ steuerpflichtig waren. Die Steuerverwaltung schied nun zwischen den Großgrundbesitzern und diesen dörflichen Gemeinschaften, obwohl beide zu dem gleichen Steuerbezirk gehörten¹. Diese Steuerbezirke wurden nun ebenso verpachtet wie die Erträge ganzer Provinzen. Zwar warnt der genannte Abū Jūsuf S. 60 ff. dringend vor der Steuerverpachtung, deren ganze Schäden er aufdeckt, aber gerade diese Detailkenntnis der Schäden beweist — und zahlreiche unabhängige Nachrichten bestätigen es —, daß die Steuerverpachtung (*takbīl*) auch für kleine Bezirke, ja für einzelne Dörfer die Regel war. Der Steuerpächter und der Emphyteuticarius oder arabisch *mukta'* standen sich nun tatsächlich sehr nahe; denn es besteht kaum ein Unterschied zwischen einem Steuerpächter, der die Steuern mit Gewalt eintreiben konnte, und einem Privatmann, der unter staatlichem Schutz für die Steuer seiner vom Staat in Pacht oder Erbpacht erhaltenen Ländereien aufkommt. Die eigentlichen Steuerzahler waren in beiden Fällen die Kolonen (*akara, fallāhūn*); *Mukta'* und Steuerpächter sind nur die Mittelglieder zwischen Bauer und Staat. Hier mag nun die Handhabung in den einzelnen Ländern des Chalifenreiches verschieden gewesen sein² in Ägypten jedenfalls gehen diese beiden Klassen völlig ineinander über. Aber auch in den Ostprovinzen zeigen sich Ansätze zu Übergängen. Wenn irgendein hoher Beamter ein schönes Landgut besaß, so strebte er danach, auch die Steuer-

¹ Erhellte deutlich aus den Steuerrubriken des von Kremer veröffentlichten 'Abbāsidenbudgets.

² Manche Einzelheit ist mir noch ganz unklar, so vor allem das Verhältnis zwischen Steuerbeamten und Steuerpächtern; es hat etwas Mißliches, sich diese Verhältnisse nach Analogie der von der französischen Expedition vorgefundenen Zustände vorzustellen, aber es ist beim Fehlen genauerer Nachrichten vorerst der beste Weg.

erhebung des betreffenden Bezirkes zu erhalten (aṣ-Ṣābī ed. Amedroz S. 394 pu). Dann war es bei der orientalischen Lotterwirtschaft, die den Mächtigen nicht einmal zu Steuerzahlung heranzuziehen wagte, nur selbstverständlich, daß die Besitztümer allmählich anwuchsen, und Steuerpacht- und Erbpachtgebiete ineinander übergingen, ein Vorgang, der mit der Verschmelzung von Allodial- und Lehnsgut im Abendland zu vergleichen wäre.

Aber alles, was wir bisher kennen gelernt haben, ist doch nur Pacht oder Beleihung gegen Rente. Es mochte wohl als *Beneficium* empfunden werden, doch wo bleibt das *Homagium*, die Vasallität, die doch erst mit dem *Beneficium* zusammen den üblichen Begriff des *Feudum* ergibt? Der *Mukta'* und der Steuerpächter hatten Geld abzuliefern, darin bestand ihre Verpflichtung. Hatten sie nun auch militärische Aufgaben? Nein — ursprünglich nicht. Darin besteht meines Erachtens der Hauptunterschied zwischen östlichem und westlichem Lehnswesen, daß im Abendland das Bedürfnis nach Heeresfolge überhaupt erst zur Vergebung von Benefizien geführt hat, während im Islam das Militär sich erst nachträglich und mißbräuchlich in das bestehende Benefizialwesen hineingedrängt hat. Erst weil man der Verhältnisse nicht anders Herr werden konnte, hat man an die okkupierten Benefizien die Pflicht der Heeresfolge geknüpft. Zum Verständnis dieses Prozesses müssen wir etwas weiter ausholen.

Das alte Chalifenreich war eine Militäraristokratie, doch spielte das soldatische Element nicht entfernt die Rolle wie später, als Būjiden und Selğūken die Geschieke des Reiches bestimmten. Den Höhepunkt seiner Militarisierung erreichte der Orient unter den Mamlūken. Die arabischen Truppen, mit denen die Welt erobert wurde, waren stammweise organisiert, hatten ihre Listen und empfingen feste Bezüge in bar und in Naturalien. Außerdem partizipierten sie an der Kriegsbeute. Diese freien selbständigen Söhne der Wüste waren aber ein schwer disziplinierbares Korps, und so schritten schon die frühen 'Abbāsidenchalifen dazu, sich türkische Sklaven zu kaufen, die ohne Anhang ein gefügiges Werkzeug in der Hand des Despoten schienen. Als man von ihnen genug hatte, schaffte man die arabischen Truppen ab, d. h. man entzog den verschiedenen Stämmen einfach ihre bis-

herigen Dotationen. Das war im Jahre 218/833. Man schuf nun in einzelnen Provinzen Eingeborenenregimenter (*Muwalladūn*), die militärische Hauptmacht aber bestand aus türkischen Sklavengarden. Der Prozeß ist oft geschildert, wie diese Prätorianer unter skrupellosen Generälen allmählich die Herrschaft an sich reißen, und Chalifen und Regierung zum Spielball in ihren Händen werden. Am meisten kam es ihnen aber auf reichliche Geldmittel an, und rücksichtslos begannen sie, sich die Einkünfte des Staates anzueignen. Sie fragten dabei nicht lange nach Ordnung und Gesetz, nach Steuer- und Leistungsfähigkeit, sondern sie nahmen das Geld, wo sie es bekamen, und zerstörten so die Quellen, aus denen die Staatseinnahmen flossen. Diese zunehmende Militarisation des Staates führt zu einer wachsenden Anarchie. Ihr ist der wirtschaftliche Rückgang des Orients in erster Linie zuzuschreiben. Man kann es an der politischen Einteilung der Provinzen mit Händen greifen. Die einzelnen Bezirke werden immer größer, weil der gleiche Verwaltungsapparat, der früher bei intensiver Bewirtschaftung und dichter Bevölkerung kaum genügt hatte, jetzt für ein mehrfach größeres Gebiet ausreichte¹. Es liegt auf der Hand, daß diese Neugestaltung der Dinge verhängnisvoll gerade für das Benefizienwesen sein mußte. Wie die Entwicklung sich im einzelnen vollzog, soll nacheinander für das Irāk und für Ägypten gezeigt werden.

Zunächst sind selbstverständlich die türkischen Generäle unter die Großunternehmer gegangen. Sie übernahmen als *Emphyteuticarii* großen Grundbesitz und als Steuerpächter weite Distrikte. Die von ihnen fälligen Summen zahlten sie dann häufig nicht oder erst, wenn sie mit Gewalt dazu gezwungen wurden. Die gewöhnlichen Soldaten blieben vorerst bei ihrer Löhnung, aber als diese manchmal nicht rechtzeitig ausgezahlt werden konnte, verpfändete man ihnen den Ertrag gewisser Distrikte. Schließlich schritt man im 4./10. Jahrhundert dazu, sie an der bisher vorwiegend von Zivilpersonen besorgten Steuerpachtung zu beteiligen, immer natürlich unter der Voraussetzung, daß sie die erforderlichen Gebühren zahlten, und nur der bei dem Geschäft gewöhnlich abfallende Verdienst ihnen als Löhnung angerechnet werden sollte. In der Praxis war das aber gar nicht

¹ *Enzykl. d. Islam* II, 12 [oben S. 167 f.]

durchführbar. Die Zustände unter dem Būjiden Mu‘izz ad-Daula schildert uns Ibn al-Aṭīr VIII, 342 (vgl. Ibn Ḥaldūn III, 421 unter dem Jahr 334/945) folgendermaßen¹: „Das Heer haderte wider Mu‘izz ad-Daula Ibn Būja und wurde aufsässig. Da garantierte er ihnen ihre Löhnung zur festgesetzten Zeit und sah sich nun selber gezwungen, die Leute zu bedrücken und Geld in illegaler Weise flüssig zu machen. Er belehnte seine Generäle und Genossen mit sämtlichen Ortschaften, die der Regierung oder Privaten gehörten. Dadurch wurden die meisten Finanzbehörden beschäftigungslos, und die Steuerbeamten gaben die Arbeit auf. Das Land aber war Wüste wegen des ständigen Kriegszustandes, der Teuerung und Plünderung. Die Generäle nahmen sich die blühenden Ortschaften, und deren Blüte wuchs noch unter ihrer Verwaltung, und ihr Ertrag stieg wegen ihres Ranges, aber Mu‘izz ad-Daula konnte nichts davon (für den Staat) profitieren. Was aber die gewöhnlichen Soldaten übernommen hatten, das wurde unter ihnen noch öder, und sie gaben es zurück, verlangten Ersatz und erhielten ihn. Auch vernachlässigten sie die Instandhaltung der Wasserplätze und Wege, und sie wurden unbenutzbar und viele gingen ein. Die junge Mannschaft der Lehnsträger griff nun zu allerlei Bedrückung, sie erhoben die Rente pränumerando, und wenn der Ertrag nicht voll wurde, ergänzte man ihn durch Vermögenskonfiskation.“

Wenn man diesen Bericht liest, muß man sich der Warnungen Abū Jūsufs erinnern, der vor der Verwendung undisziplinierter Soldaten bei der Steuerpacht aus Gründen abrät, die hier Wirklichkeit geworden sind und auch schon zu seiner Zeit naheliegend gewesen sein müssen. Schon hier sei darauf aufmerksam gemacht, daß die Verschiedenheit zwischen *Amīr*- und Soldatenlehen, die sich hier zeigt, 1½ Jahrhunderte später in Ägypten zutage tritt. Noch aber ist der Lehnsträger eigentlich nur Steuergarant. Er bleibt aller-

¹ Gerade als dies Manuskript in die Druckerei geht, erhalte ich die schöne Studie von Amedroz, *Abbasid administration in its decay from the Tajarib al-Umam*, *Journ. Roy. As. Soc.* 1913 p. 823ff. Hier ist die der obigen Ibn al-Aṭīr-Stelle zugrunde liegende Quelle in Text und Übersetzung mitgeteilt. Da unser Gedankengang durch das neue Material nicht beeinflußt wird, verweise ich nur auf diese für eine eingehendere Untersuchung grundlegende Stelle aus den *Tağārib al-umam*.

dings die fällige Steuer schuldig, aber der Staat hat noch nicht endgültig auf sie verzichtet.

Das erfolgt erst unter den Selğūken etwa 150 Jahre später. Die ganze Zwischenzeit ist erfüllt von einem verzweiferten Kampf der Regierung, die Truppen wieder aus den Benefizien herauszubekommen. Interessante Nachrichten hat hierüber der wichtige, von Amedroz veröffentlichte Hilāl as-Şābī (S. 278, 392, 394). Sobald die Regierung einigermaßen erstarkt ist, sucht sie die Soldatenlehen aufzulösen und durch feste Soldzahlungen zu ersetzen. Aus dem Jahre 390/1000 werden solche Fälle berichtet. Aber die Verhältnisse waren stärker als die Kraft der in diesen Dingen klug gewordenen Regierung. Der Mißbrauch wurde Regel, und die Staatseinkünfte flossen statt in die Kassen der Regierung direkt in die Taschen der Militärs, mögen sie nun als Steuerpächter oder Großgrundbesitzer funktioniert haben. Da erhob dann endlich in dem konsolidierten Selğūkenreich bald nach dem Jahr 480/1087 der große Wezir Nizām al-Mulk den Mißbrauch zum Gesetz, strich aber damit auch gleichzeitig die Löhnung. Jetzt wurde die Staatskasse legal ausgeschaltet. Der General oder der Soldat — sie waren allmählich wohl ausschließlich zu Trägern der Benefizien geworden — hatten ein Recht nicht nur auf den Unternehmergewinn bei der Steuereintreibung, sondern auch auf die Steuer selbst. Dafür waren sie dann zur Heeresfolge verpflichtet. Die entscheidende Quellenstelle lautet bei ‘Imāl ad-Dīn al-Isfahānī, bearbeitet von al-Bundarī (ed. Houtsma S. 58), der sich des geschilderten Zusammenhangs wohl bewußt ist, folgendermaßen¹: „Es war üblich, das Geld im Lande zu erheben und dann den Truppen auszuzahlen, Ein *Iktā*‘ (d. h. jetzt in dem neuen Sinn) war vordem unbekannt. Nun sah Nizām al-Mulk, daß die Gelder von den Ländereien nicht einkamen, weil sie in Unordnung waren und daß ein Ertrag von ihnen nicht sicher war, weil sie in schlechtem Zustand waren. Deshalb verteilte er die Ländereien als Lehen an die Truppen und setzte sie ihnen als Rente und Einkommen. Nun hatten sie das größte Interesse an ihrer Blüte, und in kürzester Zeit waren sie wieder im besten Zustand.“

Vgl. auch *Hilāt* I, 95,

Gewiß war es ein großer Unterschied, ob man Raubbau an fremdem Eigentum trieb oder ob man sein eignes Hab und Gut verwaltete; aber ohne die Erstarkung der Staatsgewalt unter den Selğüken wäre diese Neuerung wohl kaum von so glücklichem Erfolge begleitet gewesen. Jedenfalls macht das Vorgehen Nizām al-Mulks Schule in der ganzen Islamwelt. Zunächst übernahmen diese Form des Militärlehens die Atabeke, dann die Mongolen und dann von diesen wieder alle die Militärstaaten, die auf den Trümmern dieser Reiche erstanden. So ist auch das osmanische Lehnswesen entstanden. Der Lehnsträger ist nichts anderes als Benefiziar eines bestimmten Steuerertrages, für den er selbst aufzukommen hat. Sein Interesse hängt nicht am Boden, sondern an der Rente.

Aber es soll hier nicht von dem oft geschilderten¹ türkischen Lehnswesen die Rede sein, sondern von den Anfängen dieser Institution, deren Entwicklung wir nicht nur im 'Irāk, sondern auch in Ägypten verfolgen können.

Ägypten hat in den kritischen Jahrhunderten dank seinen selbständigen Statthaltern und dank der Fätimidenherrschaft zweifellos ruhigere Zeiten gehabt als das 'Irāk. Schon unter den 'Abbāsiden, den Tūlūniden und Iḥsīdiden findet jährlich einmal in der 'Amr-, später in der Tūlūnidenmoschee, die Verpachtung der Ländereien auf dem Wege öffentlicher Versteigerung statt. Die Zuschläge erfolgen auf vier Jahre, um einen gewissen Ausgleich bei Mißernten zu ermöglichen. Die Pachtsumme ist der *Ḥarāğ*; Aufwendungen für Ameliorationen, Instandhaltung der Kanäle usw. werden abgezogen. Der oft sehr erhebliche Rest ist Gewinn des Unternehmers. Welche Rolle dieser den Lokalbehörden gegenüber spielt, ist unbekannt. Alle 30 Jahre erfolgt eine völlig neue Katastrierung (*Ḥitaṭ* I, 82). Am Anfang der Fätimidenzeit erscheint dieser Zustand unverändert; noch sind beliebige Anwärter vorhanden; in der späteren Fätimidenzeit überwiegen bereits in hohem Maße die Militärpersonen. Wir hören — ich erinnere an die 'irākischen Verhältnisse — von Landgütern der Emire, die sich gut rentieren, und von Ländereien der Sol-

¹ Z. B. übersichtlich bei Belin, *Du régime des fiefs militaires dans l'Islamisme et principalement en Turquie*, *Journal asiatique* S. VI t. XV, 187ff. (mars-avril 1870).

daten, die sich schlecht rentieren (ib. I, 83, 4). Die Verträge erfolgen auf 30 Jahre. Die Inhaber werden *Mukta'ün* genannt. Man könnte hier im Jahre 501/1107 — also 20 Jahre nach der Neuerung Nizām al-Mulks — versucht sein, in dem *Mukta'* schon den Inhaber des selğükischen Militärlehens zu sehen. Das ist aber nicht richtig. Die Truppen sind noch zur Abgabe des Steuereingangs verpflichtet. Allerdings zahlen sie auch hier schon nicht mehr oder doch nur schlecht, so daß ungeheure Rückstände entstehen, die in dem genannten Jahre großmütig erlassen werden. Es handelt sich also deutlich um Pacht, aber in einer Übergangsform, wie schon der alte de Sacy erkannt hat. Erst die Aijübidien, wahrscheinlich Saladin, bringen mit so manch anderen selğükischen Institutionen das Militärlehen im Sinn der Reform Nizām al-Mulks auch nach Ägypten. In Ägypten gab es nun neben den Einkünften aus den Grundstücken noch zahlreiche andere Steuern, wie Kopfsteuer, Gebühren und Taxen, deren Erträgnisse ebenfalls als Lehen vergeben wurden. Erst an-Nāsir b. Kalā'ün schaffte sie ab und führte im Jahre 715/1315 in seinem berühmten Kataster (*Hitat* I, 87 ff.) das Lehnwesen als ein rein agrarisches konsequent durch, indem er die Gebühren zur Agrarrente der einzelnen Bezirke schlug. Aus dieser Institution der Lehnsträger hat sich in der späten Mamlükenzeit unter den Osmanen die der *Mullezim's* entwickelt, die dann den Franzosen als die eigentlichen Eigentümer von Grund und Boden erschienen. Der islamische *Mukta'* ist also auch mit Grund und Boden direkt in Berührung gekommen, wie auch die ganze Geschichte der Institution beweist, er ist nur nicht selber Gutsherr, sondern Rentenempfänger. Wer ein Lehen erhielt, bekam darüber einen Assignationsschein, der eigentlich unverkäuflich war, mit dem aber in schlechten Zeiten und unter einer schwachen Regierung ein schwunghafter Handel getrieben wurde. Dieser Schein war nun kein Rentenpapier, auf das man zu bestimmten Zeiten an der Staatskasse seine Rente hätte ausgezahlt erhalten, sondern man wurde dadurch nur autorisiert, die Steuern eines bestimmt bezeichneten Gebietes für die eigne Kasse, aber auch auf eigne Rechnung zu erheben. Reiche Leute nahmen sich, wie wir sahen, ihrer Lehngebiete sehr an, und schon aus der Übergangszeit hören wir von Ameliorationen und kleinen Industrie-

betrieben, die von den Emiren auf den damals doch nur gepachteten Ländereien durchgeführt und angelegt werden. Auch nach dem Kataster Nāsirs bleibt dieser Zustand bestehen; denn es wird über Schikanen der koptischen Beamten geklagt, die einzelne Lehen auf verschiedene weit voneinander liegende Gegenden verteilen (*Hitat* I, 90,10), wodurch dem Lehnsträger mehrfache Mühe und Kosten erwachsen. Der einzelne kam also wirklich mit seinem Lehen in direkte Beziehung, und es ist begreiflich, daß er schließlich als Besitzer erscheint. In der Mamlükenzeit ist übrigens bei der Belehnung nur noch von Militärpersonen die Rede. Die einzelnen Lehen waren verschieden groß und sie werden nach ihrem ungefähren Durchschnittsertrag taxiert (*'ibra*). Die Rente selber war davon häufig ganz verschieden. Der Emir hatte Recht nur auf $\frac{1}{3}$ des ihm übertragenen Lehens; mit den übrigen $\frac{2}{3}$ mußte er die von ihm pflichtgemäß zu stellenden Soldaten befriedigen, worüber er diesen dann wieder Lehnbriefe ausstellte. Nur die Soldaten der Leibwache (*halka*) bekamen ihre Lehnbriefe direkt vom Sultan. Von Zeit zu Zeit wird das Land neu katastriert; so hören wir von einer Verteilung unter den Mamlüken nach der dem Sultan vier, den Emiren zehn und den Soldaten ebenfalls zehn Vierundzwanzigstel des vergebungsfähigen Bodens reserviert waren. Im *Rōk Nāsirī*, dem schon erwähnten Kataster Nāsir b. Kalā'ūns vom Jahre 715/1315, behält der Sultan zehn Vierundzwanzigstel, während der Rest als Lehen vergeben wird¹.

Unter der Osmanenherrschaft hat sich in Ägypten wenig verändert. Das ägyptische Lehnswesen, das ebenso wie das türkische in letzter Linie auf die Reform Nizām al-Mulks zurückging, hat sich vom türkischen nicht durch den prinzipiellen Aufbau, sondern mehr durch die Namengebung, die Höhenbegrenzung der einzelnen Lehnklassen und vielleicht durch die Verpflichtungen des Lehnsinhabers unterschieden.

Gewiß verdiente das orientalische Lehnswesen einmal eine genaue monographische Bearbeitung; denn die Arbeiten von de Sacy, Quatremère, Hammer, Kremer, Belin und anderen könnten dank unserer jetzt viel reicheren Quellenkenntnis nicht unerheblich vertieft und ausgebaut werden. Hier kam es nur darauf an — unter

¹ *Hitat* II, 215ff.; Belin o. c.; *Enzykl. d. Islam* II, 15 [oben S. 175].

Außerachtlassung aller Details —, die Entwicklung dieser wichtigen Institution aus der Steuerpacht heraus darzustellen. Man wird den Eindruck gewonnen haben, daß das morgenländische Lehnwesen in einen ganz anderen Zusammenhang gehört als das abendländische. Wohl hat auch der Osten Ansätze zu einer dem Abendland ähnlichen Entwicklung, aber sie können sich nicht entfalten, weil eben schließlich doch in letzter Linie ein anderer Geist dahinter steckt als in Europa¹. Bei aller Verschiedenheit der wirtschaftlichen und politischen Bedingungen ist doch der tiefste Grund für die ganz andersartige Lösung des Agrarproblems in rassenpsychologischen Tatsachen zu suchen.

¹ Darin stimme ich den Schlußfolgerungen der Gurlandschen Arbeit gern zu.

10. Historische Studien über das Londoner Aphroditowerk.

Von den Aphroditopapyri ist von dem ersten Hefte des *Islam an Öfters* die Rede gewesen. In Band II, 245 ff. habe ich die verschiedenen Publikationen, die von den aus islamischer Zeit stammenden Teilen des Aphroditofundes bisher vorliegen, aufgezählt und schon dort eine Würdigung der monumentalen Londoner Publikation¹ in Aussicht gestellt. Auch für die spätbyzantinische Zeit hat der Boden von Kôm Eshgâw kostbare Urkundenschätze² herausgegeben, von den Menanderfragmenten ganz zu schweigen. Für den Kenner altislamischer Geschichte bedeutet aber dieser Fund ein Ereignis von fast unabsehbarer Tragweite, und es ist ganz unmöglich, im Rahmen eines Aufsatzes alle die Gesichtspunkte zu erschöpfen, die sich aus dem Inhalte dieser Publikation ergeben. Wer hätte es auch geahnt, als Wellhausens *Arabisches Reich* herauskam, daß diese grundlegenden, neuen Theorien, die ich dann in meinen *Beiträgen* II auf Ägypten anzuwenden versuchte, so bald danach urkundliche Bestätigung erhalten sollten. Wer hätte überhaupt zu hoffen gewagt, daß wir noch einmal so tiefe Einblicke in die innere Verwaltung einer Provinz des Chalifenreiches erhalten würden! Was uns die Wiener Hors d'œuvres hatten ahnen lassen, das ist in Bell und Crum's mustergültiger Publikation Wirklichkeit geworden. Aus einem Zeitraum von nicht drei Jahren (708—711) be-

¹ *Greek Papyri of the British Museum*, vol. IV, *The Aphrodito Papyri* ed. by H. J. Bell with an appendix of Coptic Papyri ed. by W. E. Crum, London 1910, XLVIII, 648 S., fol.

² J. Maspéro, *Papyrus grecs d'époque byzantine (Catalogue général des Antiquités Égyptiennes)*; ders., *Études sur les Papyrus d'Aphrodito (Bull. de l'Inst. Franç. d'Arch. Or. t. VI, VII)*.

sitzen wir jetzt über 100 in Arabisch oder meistens Griechisch abgefaßte Ministeralschreiben, einen riesigen Stoß griechisch geschriebener umfangreicher Rechnungsbücher¹, sogenannter Diwane, und zahllose koptische Urkunden von Lokalbehörden oder Privaten. Das Verhältnis der einzelnen Sprachen ist nun so, daß die Regierung zweisprachig, d. h. arabisch und griechisch, schreibt, während die Antworten und Anfragen oder Anträge aus der Provinz in Koptisch abgefaßt sind.

Ein freundlicher Zufall hat es gefügt, daß ungefähr gleichzeitig mit dem Londoner Aphroditowerk eine unschätzbare literarische Quelle aus derselben Zeit, und zwar gleich in zwei Ausgaben, herauskam, nämlich die Patriarchengeschichte des Severus b. Mukäffa', die uns bisher nur durch Renaudots Auszüge und in einzelnen Quellen durch Amélineau bekannt geworden war. Von ihr liegen in den zwei Konkurrenzpatrologien Ausgaben von E(vetts) (*Patrolog. Orient.* V, I) und S(eybold) (*Corpus Script. Orient. Scriptores Arabici* III, IX) vor, die eine im einzelnen stark voneinander abweichende Textgestalt bieten. Severus schreibt keine selbständige Geschichte, sondern er fügt Quelle an Quelle, ohne die Nähte zu verwischen. Nun sind die meisten dieser Quellen zeitgenössisch. Wir erhalten hier also eine fruchtbare Erweiterung unserer bisherigen historischen Kenntnisse, und zwar eine Darstellung aus christlichen Kreisen, während alle unsere sonstigen Quellen für das erste islamische Jahrhundert Ägyptens islamisch konzipiert oder doch umgearbeitet sind. Eutychius, der sonst als christliche Quelle noch in Frage kommt, ist für diese alte Zeit mehr als dürftig, und Johannes von Nikiu beschreibt bekanntlich nur die Eroberung selbst. Da ich alle übrigen Quellen zur Wirtschaftsgeschichte des ersten Jahrhunderts in *Beiträge* II schon studiert habe, bleibt uns zur Illustrierung der Vor- und Zeitgeschichte der Aphroditopapyri nur noch Severus, der allerdings dann auch an Parallelen und Erklärungen mehr beibringt als alle anderen Quellen zusammengenommen.

Da ich die Druckbogen des Londoner Aphroditowerkes mitgelesen habe und zahlreiche Einzelbemerkungen von mir in den Anmerkungen

¹ Diese umfassen einen etwas weiteren Zeitraum.

aufgenommen sind, möchte ich mich hier darauf beschränken, die großen historischen Resultate der Bell-Crum'schen Arbeit zu würdigen und aus arabischen Quellen zu ergänzen, ohne mich in philologische Details zu verlieren. Dazu sind ja auch in erster Linie die klassischen Philologen berufen; ich möchte als Orientalist nur bemerken, daß beide Herausgeber keine Mühe gescheut haben, sich in die schwierige Materie einzuarbeiten, die namentlich für Bell fremdartig sein mußte. Das ist ihnen in einer Weise gelungen, die jeden mit Bewunderung erfüllen muß, der ernste Arbeit braucht, um nur eine der vorgelegten griechischen oder koptischen Urkunden wirklich philologisch korrekt zu verstehen. Bell hat aber nicht nur sich als sicherer und exakter Herausgeber bewährt — über Crum's philologische Leistung darf ich mir kein Urteil anmaßen —, sondern zugleich als feinsinniger Historiker¹ von Takt und Kombinationsgabe. Wir Orientalisten sind ihm zu besonderem Danke verpflichtet, daß er sein Werk damit gekrönt hat, die wichtigsten Urkunden zu übersetzen². Ich fürchte, sonst hätte seine jahrelange Arbeit nicht die nötigen Früchte getragen, und das Londoner Aphroditowerk wäre für die zunächst Interessierten ein Buch mit sieben Siegeln geblieben.

1. Allgemeines über die Verwaltung. Das Chalifenreich erscheint zunächst in Provinzen eingeteilt: Afrika, Ägypten, Anatolien (Syrien) usw. Die Provinz untersteht einem *ἀρχιβουλος* (*amīr*). Die Provinz Ägypten ihrerseits zerfällt in die zwei Hauptverwaltungsbezirke Unter- und Oberägypten. Diese Einteilung scheint nur für Finanz- und Verwaltungszwecke zu bestehen (Einleitung XXI oben). Noch am Ende der Statthalterschaft des 'Abdal'azīz ist der *Wālī* des Ša'id, Petrus, ein Christ. Er nimmt allerdings dann den Islam an (E. 52; S. 143). Dieser *Wālī* ist doch wohl als Verwaltungsbeamter in der Provinz und nicht als *Kātīb* an der Zentrale anzusehen.

In der Zentrale gab es natürlich auch diese Einteilung in *ἄνω* und *κάτω χώρα*³, für die bestimmte Schreiber ernannt waren (Nr. 1447,

¹ Wichtig ist auch schon sein Vorbericht in *Journal of Hellenic Studies* XXVIII, 97ff. (1908).

² Vgl. *Islam* II S. 269ff.; 372ff.

³ Dem entspricht der *ἄνω ἀσφαλ ἀλ-αρδ* bei Abel, *Berliner arab. Urkunden* Nr. 2 von a. H. 143.

137, 138). Die oberste Leitung lag dort ebenfalls in den Händen zweier christlicher Schreiber, die aber nicht etwa den zwei Landesteilen getrennt vorstanden, sondern beide gemeinsam verwalteten. Diese *Kātib's* werden *χαρτογράφοι* genannt. In den Papyri erscheinen Athanasius und Isaak als unter 'Abdal'aziz amtierend. Gerade diese beiden werden nun auch von Severus genannt, worauf schon Bell hinweist (Einl. XXI Anm. 6).

Diese christlichen Verwaltungsvorstände unterstehen natürlich dem Statthalter bzw. dem Finanzdirektor; nur in der älteren Zeit scheint es vorgekommen sein, daß selbst christliche Finanzpräfekten einzelner Landesteile unabhängig von der Zentrale waren. Etwas Derartiges berichtet wenigstens Severus von dem alexandrinischen Finanzchef Theodor, der zwischen 661 und 677 D. gewirkt haben muß (E. 5: S. 122) und dem dann sein Sohn im Amte folgte (E. 10; S. 124).

Offenbar sind diese hohen Finanzbeamten, die als technische Beamte, unter dem *'āmil* oder *ṣāhib al-ḥarāḡ*, der stets ein Araber war, standen, durch die ganze Umajjadzeit Christen gewesen. Erst als nach dem Sturz Marwāns die 'Abbāsiden das ägyptische Finanzwesen neu organisieren, erscheinen bei Severus (E. 188; S. 205) zwei muslimische Diwanvorstände, die natürlich neue Bedrückung über das ausgesogene Land bringen.

Unter der Einteilung in Ober- und Unterägypten hat sich auch noch die alte Gliederung in Eparchien (Arcadia, Thebais kommen vor) erhalten. Die Eparchien stehen unter duces, deren Funktion allerdings nicht ganz klar ist (Einl. XIX), doch ist *ὁ δονῆς* ein hoher Beamter mit einem bestimmten Wirkungskreis, besonders auf finanziellem Gebiet. Der Titel *duks* kommt auch bei Severus gelegentlich vor, doch läßt sich das Vorhandensein von Eparchien literarisch nicht belegen.

Die Eparchie zerfällt dann in Pagarchien, doch ist die Pagarchie die eigentliche Verwaltungseinheit. Begriff und Umfang der Pagarchie haben zu mancher Kontroverse Anlaß gegeben¹. An der Spitze der Pagarchie steht der Pagarch oder *διοικητής* bzw. *ṣāhib al-kūra*, der eine direkte Korrespondenz mit dem Statthalter in Babylon unterhält. Vorort der Pagarchie ist eine *πόλις* oder eine

¹ Einl. XXI und die dort zitierte Literatur, besonders Gelzers vortreffliche *Studien zur byzantinischen Verwaltung Ägyptens*.

χωμη. Wie stellt sich nun die Pagarchieeinteilung zu der alten Nomen-einteilung? In spätbyzantinischer Zeit war die Nomengliederung zerfallen, weil zahlreiche Orte im Nomos Autopragia, finanzielle Selbstverwaltung, erhalten hatten und damit der Eparchie direkt unterstellt waren. Die Autorität des Pagarchen erstreckte sich also nicht mehr über den ganzen Nomos, der vielmehr die Pagarchie und die eximierten Ländereien umfaßte. Der Name der alten Nomoi haftete aber an der Pagarchie, als der immerhin größten administrativen Einheit innerhalb des alten Nomos, der seinerseits zu einem geographischen Begriff herabsank. In arabischer Zeit trat mit dem neuen Regiment begrifflicher Weise eine Stärkung auch der lokalen Autoritäten ein. Die allmächtigen Großgrundbesitzer verloren ihre Autopragie und wurden dem Pagarchen unterstellt. Größere Gebiete mit Selbstverwaltung wie Aphrodito behielten dieselbe und wurden eigene Pagarchien. Bei Aphrodito kann man die historische Entwicklung genau verfolgen. In alter Zeit war es Vorort eines eigenen Nomos, dann ging es zurück und wurde dem Antaiopolitischen Nomos bzw. Pagarchie angegliedert. Als es sich wieder hob, wußte es Autopragie zu erlangen. In arabischer Zeit erhielt es dann den Charakter einer selbständigen Pagarchie (*kūra*), während der Rest des Nomos, vielleicht mit einigen Ergänzungen, zur Pagarchie von Antaiopolis und Apollonopolis zusammengefaßt wurde, die uns in den Aphroditopapyri begegnet. Aphrodito (Eshgāw) muß dann allerdings bald wieder seine Selbständigkeit verloren haben; denn in der ältesten Liste der *kūra*'s aus arabischer Zeit begegnet es nicht mehr¹.

Basilios, der Pagarch von Aphrodito war, wie wohl die überwiegende Mehrzahl der Pagarchen, Christ. Bell kennt nur einige wenige Ausnahmen² unter besonderen Verhältnissen (Einl. XIX Anm. 3). Man sieht also, wie wenig noch ein Jahrhundert nach der Hijra die Araber an die überkommenen Verwaltungsverhältnisse rührten. Waren schon die Pagarchen — verhältnismäßig hohe Beamte mit dem Titel *ἐνδοξότατος*, den auch die Vorsteher der Diwane führten — noch

¹ Nach Kudā'i in *Hītat* I, 73, 22; Kalkašandī (übers. von Wüstenfeld) 93ff.

² Man könnte B. Moritz, *Arabic Palaeography* Tafel 106 hinzufügen, wo als *'āmil* von Šmūn ein Araber erscheint (a. H. 112).

Christen, dann um so mehr die ihnen nachgeordneten Organe, die Häupter der Dorfgemeinschaften, die *μειζονες* oder *πρωτοκομῦται*. Die Dorfvorsteher führen auf koptisch den Titel *lashane*, der in Nr. 1549 mit *μειζότερος* umschrieben ist. Man konnte dazu den in arabischen Papyri vorkommenden Titel *māzūt* oder *mārūt* stellen (*Zeitschr. f. Assyr.* XX, 76). Bell hält nun auf S. 78, Anm. 2 diese Gleichung für unmöglich, weil in *Zeitschr. f. Assyr.* XX, S. 88 ein *māzūt* dem Pagarchen zu entsprechen scheint. Ich verkenne diese Schwierigkeit nicht, meine aber, daß man eher eine ungenaue Entsprechung der Texte oder eine andere Lesung des griechischen Textes oder einen Irrtum annehmen muß; denn die Gleichung *māzūt*, Plural *mawāzūt* = *μειζότερος* ist durch andere Parallelen gesichert. Schon in der Urkunde *Zeitschr. f. Assyr.* XX, 75 erscheint der *māzūt* als Lokalautorität in einer *karja*, und Basilius wird angewiesen, seine Gewalttätigkeiten zu verhindern. Weiter erscheinen in der Urkunde *Islam* II, 254 Z. 28 die *mawāzūt al-kūra* als Unterorgane des Basilius; wenn also in *Zeitschr. f. Assyr.* XX, 88 Basilius selber als *māzūt* bezeichnet wird, so muß das ein Irrtum sein. Der Irrtum könnte sich dadurch erklären, daß Aphrodito ja auch nur *κώμη* und nicht *πόλις* war. Die *mawāzūt* sind Lokalautoritäten in den Dörfern. Ja, wer soll denn das anders sein als die *μειζονες*? Schließlich habe ich die *mawāzūt* auch in der arabischen Literatur entdeckt. Durch die Liebenswürdigkeit des Herausgebers habe ich Einsicht in die Druckbogen des von Guest im *Gibb Memorial* herauszugebenden alten Historikers Kindī erhalten. Dort lesen wir unter dem Chalifat 'Umars II., also rund um 100 H., folgende Notiz (S. 69, 3): *wa-nuzi'at mawāzūt (l.: mawāzūt) al-kibt 'an al-kuwar wa'stu'mila al-muslimūn.* „Es wurden die koptischen *mawāzūt* (*μειζότεροι*) in den Bezirken abgesetzt und Muslimen (für diese Posten) verwandt.“ Wir haben hier eine der Reformen 'Umars II. vor uns, die ebenso undurchführbar war wie seine ganze Islampolitik überhaupt; denn wir sahen schon oben, daß sogar die Pagarchen kurz vor a. 100 noch Christen waren. Tatsächlich sind denn auch die *Māzūts* noch lange Christen geblieben. Ein Heidelberger Papyrus (*Papyri Schott Reinhardt* Inv. 431), der vom Jahre 171 H. datiert ist, nennt noch einen *Māzūt* mit koptischem Namen.

In diesem Zusammenhang ist es nicht uninteressant, einen Blick auf die Religionspolitik der Muslime in den ersten 11½ Jahrhunderten der arabischen Herrschaft zu werfen. Meine These, daß wirtschaftliche Momente mehr als anderes gewirkt haben, die Kopten in die Arme des Islam zu treiben, ist verschiedentlich in Zweifel gezogen worden. Gewiß verkenne ich nicht das gewaltige Zwangsmittel, das im Schwerte liegt, der Charakter des Islam als *ecclesia militans* ist unverkennbar — aber man lese einmal unbefangen den schon mehrfach zitierten Severus, der als Christ eine unverfängliche Quelle ist! Da wird man sehen, daß gewiß auch gelegentlich Zwang und Schwert, mehr aber finanzielle und soziale Vorteile den Islam unter den Kopten ausgebreitet haben. Was die Araber wollten, war Geld, nochmals Geld und immer wieder Geld. Natürlich hielt man sich dabei an die Christen, zuvörderst an den Patriarchen und an andere hohe Beamte. So wurden dem oben genannten Chartularius Athanasius beim Tode des 'Abdal'aziz alle seine Ersparnisse abgenommen (E. 54; S. 144). Aber das machte man schließlich bei muslimischen Beamten genau ebenso. Die Geldforderungen von den Patriarchen und Anekdoten über die Art und Weise, wie sie darauf reagieren, sind öfters die wichtigsten Ereignisse, die Severus von seinen Helden zu berichten weiß. Man sieht, welche Rolle diese Fragen spielten. Trotz aller Klagen der jeweiligen Berichterstatter merkt man deutlich, daß die Patriarchen sich häufig als rechte Dickköpfe erwiesen und sich auf den formell gewiß richtigen Standpunkt stellten, selbst über keine Mittel zu verfügen, während doch die Kirche über die größten Summen gebot, und trotz aller Bedrückungen noch große Bauten ausgeführt werden konnten. Die Riesenrolle der koptischen Finanzbeamten tritt dabei öfters hervor; sie helfen dem Patriarchen — dann lobt sie der Historiker —, oder sie helfen der Regierung — dann erscheinen sie als wahre Ungeheuer der Verworfenheit. Dabei chikanieren sich die verschiedenen christlichen Konfessionen auf das ungenierteste. Einmal als gerade die Kopten obenan waren, wird auf Veranlassung eines hohen koptischen Beamten von der Regierung auf die Malkiten die doppelte Steuer (*ǧizja*) gelegt. Da ziehen es natürlich viele Gemeinden vor, zum koptischen Bekenntnis überzutreten, und die Kirche gewinnt durch dies löbliche Vorgehen eine bisher unbekannte Einheitlichkeit.

die dem Erfinder des Verfahrens das größte Lob des frommen Historikers einträgt. Diese Ereignisse spielten unter Kurra, also zur Zeit der Aphroditopapyri (E. 62 f.; S. 148).

Man wechselt also aus finanziellen Rücksichten die Konfession. Nun weiß man, wie die Konfessionen sich hassten und bekämpften. Der Übergang zum Islam mit seiner arianischen Christologie war da auch kein großer Sprung mehr. Die Islampolitik der Regierung war schwankend. Vieles wird leicht als Christenfeindlichkeit gedeutet — so das Vorgehen gegen die Mönche, das, wie ich weiter unten ausführen werde, wahrscheinlich in einen ganz anderen Zusammenhang gehört. Trotz der im allgemeinen freundlichen Stellung des 'Abdal'aziz zu den Christen werden von seinem Sohne al-Asbag die schlimmsten Übergriffe verübt. Er läßt alle Leute die *salāt* mitmachen (E. 51; S. 143). Er bedrängt im Bunde mit einem ungetreuen Christen die Kopten so lange, bis eine unzählbare Menge von Laien und Priestern den Islam annimmt. Besonders erwähnt werden Petrus, der Wālī des Ša'īd, sein Bruder Theodor, der Präfekt des Marjūtdistriktes und andere hohe Beamte (E. 52; S. 143). Diese hatten natürlich als *marwālī* eine angenehmere Stellung. Eine allgemeine Islamisierungsparole soll dann 'Umar II. ausgegeben haben. Wer nicht Muslim werden wolle, solle auswandern (E. 72; S. 152). Die Fassung dieser Stelle ist etwas dunkel, und ich glaube kaum, daß 'Umar eine so unsinnige Bestimmung erlassen hat. Es scheint sich diese Nachricht des Severus auf die christlichen Beamten zu beziehen und mit den oben erwähnten Maßnahmen gegen die *Māzūts* zusammenzugehören¹. Ich schließe das besonders daraus, daß unmittelbar danach erzählt wird, die Christen hätten ihre Geschäfte (*tasarrufāt*) ab- und ihren Dienst (*ḥādma*) den Muslimen übergeben, und die Nichtübertretenden hätten die *ḡizja* bezahlen müssen, obwohl sie bisher nicht dazu verpflichtet gewesen wären. Es handelte sich also bei den Beamten um den unmöglichen Versuch, sie durch Muslime zu ersetzen bzw. zum Übertritt zu veranlassen. Und auch bei den Privaten lautete das Problem nicht Glaube und Heimat, sondern Glaube und Geldbeutel.

¹ Dafür spricht auch Michel le Syrien trad. par Chabot II, 489. Kein Christ solle fernerhin *hākīm*, d. h. doch wohl Magistratsperson sein.

Spätere Fürsten sind dann wieder freundlicher gegen die Christen. Hišām gibt ihnen sogar Geld zum Kirchenbau, aber die *ġizja* müssen sie weiter zahlen. Offenbar auch die Übertretenden; denn es wird aus den letzten Uмайjadenjahren berichtet, daß erst damals auf Veranlassung des Statthalters Ḥaḥṣ bekanntgegeben worden sei, wer seine Religion aufgäbe und zum Islam überträte, solle hinfort *ġizja*frei sein. „Auf diese Weise führte der Satan viele Leute in die Irre, und sie gaben ihre Religion auf, und manche ließen sich sogar in die Kon-
 skriptionslisten eintragen und wurden Soldaten. Und der Vater Patriarch Abba Michael sah das in Trauer und unter Tränen darüber, daß er sehen mußte, daß die Leute den Messias verleugneten. Deswegen verließen die Bischöfe ihre Sitze und gingen in die Wüste und die Klöster und erniedrigten sich vor Gott im Gebet.“ In der Um-
 gegend der Hauptstadt allein traten damals 24 000 Personen über (E. 116f.; S. 172f.). Ich vermute, daß Ḥaḥṣ durch diese Maßnahme sich einen Rückhalt unter den Kopten gegenüber der Regierung, mit der er im Kampfe lag, zu verschaffen suchte. Man sieht aber auch, wie stark das wirtschaftliche Moment wirkte, wenn man einmal unfiskalisch genug war, es sich voll auswirken zu lassen. Unter ganz ähnlichen Umständen hat dann auch Marwān II., als ihm die 'Abbāsiden schon auf den Fersen waren, die koptischen Christen zu gewinnen versucht (E. 158f.; S. 191). Er soll jedem, der nicht überträte, den Tod angedroht, jedem Renegaten aber Kleider, Pferd und Aufnahme in die Diwane (Soldlisten) versprochen haben. Auch dieser Erlaß war nicht umsonst. Nach seinem Sturz wurde dann auch von den 'Abbāsiden *Ġizja*freiheit für Renegaten offiziell proklamiert (Severus E. 189; S. 205f.). „Wegen der Last des *Ḥarāġ* und der sonstigen Lasten verleugneten viele von den Reichen und Armen die Religion des Messias.“ Was unter den Uмайjaden nur als Hilfsmittel in äußerster Not angewandt wurde, gewann unter den 'Abbāsiden prinzipielle Geltung. Es ist eine Ironie der Geschichte, daß der Islam mit dem gleichen wirtschaftlichen Mittel die koptische Kirche zerstörte, mit dem die Kopten vorher über die rivalisierenden Sekten Herr geworden waren. In ihrer Hand eine Gnade Gottes, erschien es in der Hand der Muslime als eine List des Satans.

Nach diesem Exkurs kehren wir zur Handhabung der Verwaltung zurück. Hier herrschte die denkbar größte Zentralisation. Bell und ich haben verschiedentlich darauf hingewiesen, welchen Beamtenapparat es voraussetzt, wenn wegen jeder Lappalie, die sich in irgendeinem Dorfe zutrug, erst Rückfragen an den Statthalter stattfinden mußten. Aber auch in anderen Dingen zeigt sich diese Zentralisation. Jeder Pagarch hat seinen Stellvertreter (*ḥalīfa*) in der Residenz, durch den die Zahlungen geschehen und an den sich im Falle ihres Ausbleibens der Statthalter hält (vgl. Einl. XXV und die dort angegebenen Stellen). Außerdem geht aus dem Londoner Papyri (Einl. XXVII Anm. 3) und aus dem in *Islam* II, 247 veröffentlichten Stücke hervor, daß die Pagarchen öfters, vielleicht jährlich sich persönlich beim Statthalter einzufinden und daß sie dann ihre wichtigsten Kanzlisten und ihre Abrechnungen mitzubringen hatten. Auch dafür bietet uns Severus einige literarische Belege. So wird von 'Abd al'aziz erzählt, daß er nach der Gründung von Hulwān alle höheren Beamten (*arāḥīna* = Archonten) veranlaßt, sich dort ebenfalls Häuser zu bauen (E. 24; S. 131). Diese dienten doch offenbar den betreffenden *Chalifen* bzw. den Herren selber bei ihrem jährlichen Besuche als Aufenthaltsort. Auch von 'Ubaidallāh b. al-Habhāb wird einmal eine Versammlung aller *mukaddamūn* berichtet (E. 75; S. 154). Auch für kirchliche Zwecke wurden beim Statthalter gelegentlich solche aus ganz Ägypten beschickte Versammlungen abgehalten (E. 129; S. 178).

Aus dem Gesagten ergeben sich folgende allgemeine Eigentümlichkeiten der frühislamischen Verwaltung Ägyptens: 1. Beibehaltung der überkommenen Praxis. 2. Überaus langsames Eindringen des arabischen Elementes in die Verwaltung. 3. Erstaunliche Zentralisierung des Staatsbetriebes. 4. Die Steuerschraube und nicht das Schwert wirkt als Bekehrungsmittel. Das Hauptinteresse der Araber ist nicht religiös, sondern fiskalisch. Daher ihre intensive Wirtschaftspolitik, zu der wir jetzt übergehen.

2. Die Versorgung mit Arbeitern. Der ägyptische Bauer der byzantinischen Zeit war *glebae adscriptus*. Diese Institution übernahmen die Araber schon aus fiskalischem Interesse. Bei der Desorganisation der Verwaltung in der Zeit vor der Okkupation und in

den Wirren während derselben hatte sich aber eine ganz erhebliche Bevölkerungsverschiebung vollzogen, was nicht ohne Einbuße für den Fiskus und sehr zum Schaden der lokalen Bodenbestellung geschehen war. Durch die Aphroditopapyri hindurch ziehen sich nun die Bemühungen der arabischen Regierung, diese verhängnisvolle Bevölkerungsverschiebung wieder rückgängig zu machen bzw. sie für die Zukunft zu verhindern. Bell und der Referent haben verschiedentlich das Thema der *φυγάδες* bzw. *ǧālīja* behandelt (Einl. XL f.; Nr. 1332—33; 1339; 1343; *Hellenic Studies* a. a. O. 107; *Zeitschr. f. Assyr.* XXII, 139 f.; *Klio* IX, 2, S. 8ff¹). In Nr. 1460 hat sich sogar ein *κατάλογον*, eine Aufstellung über die Flüchtlinge erhalten, in der alle Zugewanderten im Bezirk Aphrodito Dorf für Dorf aufgezählt sind mit Angabe ihrer Heimat, und Nr. 1461 gibt eine Liste der von Aphrodito Geflohenen mit Angabe ihre jetzigen Aufenthaltes. Aufnahme flüchtiger Kolonen war aufs strengste verboten. Die Repatriierungsgeschäfte wurden von Arabern besorgt, von denen je einer in der Eparchie mit den dortigen Lokalbeamten zusammenwirkte. Waren dann die Flüchtlinge wieder zurückgeführt, so mußten die Lokalautoritäten darüber wachen, daß sie sich nicht wieder aus dem Staube machten, und Garantiescheine für sie ausstellen. Derartige Garantiescheine, die in Koptisch abgefaßt waren, hat Crum veröffentlicht und übersetzt (Nr. 1518 ff.). Interessant ist, daß diese dem Bezirk zugewiesenen Familien jederzeit zur Verfügung stehen mußten. Man verschickte also offenbar die Kolonen, die am Orte ihre *idia* nicht nachweisen konnten, überall dorthin, wo ein Bedürfnis vorlag. Gelegentlich wurde ihnen dauernde Ansiedelung in ihrer neuen Heimat gestattet. Die Flüchtlinge waren nach der Länge ihres Aufenthaltes in der neuen Heimat klassifiziert als solche, die 15 Jahre und darunter oder 20 Jahre und darüber schon im Lande waren (Einl. XL). Ganz klar ist diese Einteilung noch nicht, da mag manches geschwankt haben, und ohne Willkür ging es natürlich auch nicht ab.

So weit die Urkunden. Eine interessante Beleuchtung erfahren auch diese Verhältnisse durch die bei Severus erhaltenen Berichte von Zeitgenossen. So wird von 'Abdallāh b. 'Abdalmalik, dem Vorgänger Kurras, der auch schon in den Papyri gerade im Zusammen-

¹ [Oben S. 209.]

hang mit den geschilderten Repatriierungsversuchen erscheint, das Folgende erzählt (E. 55 f.; S. 145): „Dann befahl er, daß alle Einwohner der Ortschaften von 20 Jahren und darunter zusammengebracht würden. Und sie reisten umher und brachten (sie) zusammen. Als Aufseher bei diesem Geschäft fungierten zwei seiner Genossen mit Namen 'Ašim und Jazid (Mazid), und mit ihnen waren zahlreiche Polizisten (*a'wān*) und sie brachten gewaltiges Unheil über die Leute, und es wurde eine Menge deswegen getötet. Sie versahen die Fremden (*ğurabā*), die sie fanden, mit einem eingebrannten Stempel (*wasm*) auf Händen und Stirnen und schickten sie nach Orten, die sie nicht kannten.“ Dadurch entstand dann große Unruhe im Lande.

Der arabische Übersetzer der hier vorliegenden koptischen Quelle hat das „vor 20 Jahren und darunter“ offenbar nicht mehr verstanden und auf alle Dorfbewohner bezogen. Das ergibt aber gar keinen Sinn¹. Der Zusammenhang zeigt jedoch, daß hier von den *ğurabā*, oder sagen wir mit den Papyri, den *ğālija* die Rede ist. Wir haben hier die Beschreibung der Tätigkeit einer Kommission für die Flüchtlinge vor uns, wie wir sie in den Papyri in Wirksamkeit sehen (vgl. Bell in *Hell. Stud.* a. a. O. 108). Auch hier wirken arabische Kommissare mit lokalen Helfern zusammen. Daß die Namen dieser Araber in den Papyri nicht begegnen, erklärt sich daher, daß in den Papyri nur oberägyptische Bezirke vorkommen, während die Quelle des Severus immer zunächst unterägyptische Verhältnisse im Auge hat. Die Schlußbemerkung der Quellenstelle deckt sich dann wieder völlig mit dem aus den koptischen Garantiescheinen gefolgerten Tatbestande.

Von Kurra erzählt dann Severus (E. 64; S. 149) weiter: „Er legte dem Lande 100 000 D. mehr auf außer dem bekannten *Harāğ*. Da flohen die Leute mit Weibern und Kindern von Ort zu Ort, aber kein Ort wollte sie beherbergen wegen des Unglücks und der *Harāğ*forderungen. Seine Bedrückung war größer als die seiner Vorgänger. Dann gab er einem Manne namens 'Abdal'aziz aus der Stadt Saḥā Auftrag, und er pfl egte die Flüchtlinge von jeglichem Ort zusammenzu-

¹ „Von 20 Jahren und darüber“ — das hätte einen guten Sinn; an dieser Stelle steht aber *dūna*, während an einer anderen Stelle „von 20—100 Jahren“ steht, welch letzteres sich natürlich dann auf die gesamte Bevölkerung bezieht (E. 75; S. 154).

bringen, sie zurückzuführen, zu binden, zu bestrafen und sie in ihre Heimat zurückzubefördern.“ Kurras Nachfolger im Finanzwesen, Usāma, erläßt dann abermals den Befehl, keinen Fremden (*ġarīb*) aufzunehmen, auch nicht in Kirchen, Gasthöfen, noch an den Küsten. Besonders das Jahr 96 H. wird genannt. Die gefundenen Flüchtlinge werden zum Teil gräßlich verstümmelt (E. 68; S. 151).

Um die Präsenz der Kolonen zu garantieren, wurde dann ein peinliches Paßwesen eingeführt. Solche Dokumente sind uns erhalten¹. Severus gibt auch hier die literarischen Belege. So erzählt er von dem genannten Usāma (E. 69; S. 151), daß er befohlen habe: „Wer irgendwo, sei es auf dem Marsche oder beim Übersetzen von einem Ort zum andern, oder beim Aussteigen aus oder beim Einsteigen in ein Schiff ohne Paß (*siġill*) angetroffen wird, der soll festgenommen werden, das Schiff und sein Inhalt soll beschlagnahmt und verbrannt werden.“ Auch die römischen Kaufleute verfolgte er aufs grausamste, so daß aller Handel und Wandel unterbunden wurde. Die Leute wagten ohne Paß die Häuser nicht zu verlassen und mußten oft auf den Paß so lange warten, bis die Ernte verdorben war. Der Austausch eines lädierten Passes kostete 5 Dīnār; wer ohne Paß betroffen wurde, mußte 10 Dīnār Strafe zahlen (*Beiträge* II S. 104).

Vom Ende der Umaijadienzeit wird dann noch berichtet, daß die Beamten von Alexandria bis Assuan die *amwāl al-ġurabā* gesammelt hätten (E. 94; S. 163). Diese *ġurabā* sind wohl reisende Kaufleute und nicht flüchtende Kolonen, aber das Paßwesen konnte zwischen beiden Kategorien natürlich nicht scheiden. Viele der flüchtigen Kolonen werden eben zum Kleinhandel übergegangen sein, wo sie weniger gequält und in ihrer Selbständigkeit unbehinderter waren als in der bindenden Flurgemeinschaft ihres Heimatdorfes.

In die Reihe der Maßnahmen zur Verhinderung der verhängnisvollen Landflucht gehört gewiß auch das Vorgehen gegen die Mönche, über das Severus wertvolle Notizen bringt. Was gab es Bequemerer für bedrückte Kolonen, als sich in den Verband eines Klosters aufnehmen zu lassen. Ich glaubte früher (*Beiträge* II, 99 ff.), daß in der Besteuerung der Mönche eine gewisse religiöse Animosität

¹ Moritz, *Arabic Palaeography* Tafel 106; Karabacek *Führer* Nr. 601f.; weitere Literatur in *Papyri Schott Reinhardt* I, S. 102.

zum Ausdruck käme. Gewiß ebenso wichtig war den arabischen Statthaltern aber doch wohl der wirtschaftliche Gesichtspunkt; denn Severus gibt als Grund für ihre erste Besteuerung an, Häretiker hätten dem Statthalter 'Abdal'aziz weisgemacht, die Mönche äßen und tranken nur. Deshalb werden sie gezählt — nicht kastriert, wie Evetts unsinnig liest und übersetzt — und das Verbot erlassen, neue Mönche in die Klöster aufzunehmen (E. 51; S. 143). Daß auch das Mönchtum mit zu dem wirtschaftlichen Niedergang Ägyptens beigetragen hatte, wird einem klar, wenn man sieht, wieviele Klöster allein in dem kleinen Bezirk Aphrodito lagen. Für spätere Zeiten gibt Abū Šālīh ein gutes Bild. Die *Ġizja* auf den Mönchen erscheint als eine neue Einführung des 'Abdal'aziz. Diese Angabe des Severus wird durch Eutychius bestätigt (*Beiträge* a. a. O.).

Am deutlichsten erscheint dann die Parallele zwischen Mönchen und Flüchtlingen unter dem Finanzdirektor Usāma (E. 68; S. 151). Im engsten Zusammenhang mit dem oben besprochenen Verbot der Aufnahme von Flüchtlingen wird gesagt: „Und er hatte die Mönche schon vorher wissen lassen, daß sie die zu ihnen Kommenden nicht zu Mönchen machen dürften.“ Die Mönche erhalten als *wasm* einen eisernen Ring an der linken Hand. Wer ohne dies *wasm* angetroffen wird, den trifft die gleiche Strafe wie einen Flüchtling. Alle Verbote helfen aber nichts. So müssen bald danach bei einer Kontrolle viele mit dem Tode büßen (E. 70; S. 152).

Hier sei gleich hinzugefügt, daß dieser eiserne Ring — vielleicht war es auch nur ein eingebrauntes *wasm*, doch steht im Texte „Eisen“ — nur von den Mönchen als eine Art Toleranzmarke — der Ausdruck ist von Karabacek geprägt — getragen werden mußte. Das *wasm* scheint dann auf die gesamte Geistlichkeit ausgedehnt worden zu sein; denn nur der Tod rettete den Patriarchen vor dieser Entehrung (E. 76; S. 155). Bald darauf erhielten dann unter 'Uбайдallāh b. al-Habhāb alle *Ġizja*pflichtigen andere Schutzmarken als Steuerquittung (E. 75; S. 154). Als Terminus dafür erscheint „Bleidruck“ (*tābi' rusās*)¹, wodurch diese Schutzmarken (vgl. Karabacek, *Mit-*

¹ Ausdruck wie Sache sind byzantinisch; so lesen wir bei Josua Stylites Cap. XLII *tba' menhōn nāsē saggījē baḳdālaihōn ttab'ē d-abbārā* „Er versiegelte die Nacken vieler Leute mit Bleisiegeln“.

teilungen aus der Sammlung des Papyrus Erzherzog Rainer II/III, 175 f.; *Führer durch die Ausstellung des Papyrus Erzherzog Rainer* Nr. 672) vortrefflich charakterisiert werden. Mit der Einführung dieser Schutzmarken geht nach Severus die Ausdehnung der *Ġizja* (im Sinne von Kopfsteuer) Hand in Hand. Auch alle, die sie bisher nicht bezahlt hatten (*lam taġri 'ādatuhum bil-kijām bihā*) mußten sie jetzt entrichten. Diese Stelle ist mir eine neue Bestätigung für meine *Beiträge* II, 105 ausgeführte Theorie, daß die Individualkopfsteuer von den Mönchen aus auf alle Christen übertragen wurde und daß wir unter 'Ubaidallāh b. al-Habḥāb die Einführung von *ġizja* und *ḥarāġ* im Sinne des islamischen Rechtes anzunehmen haben. Damals regierte Hišām. Von ihm erzählt Severus (E. 74; S. 153), was vortrefflich in diesen Zusammenhang paßt, daß er, um Ungerechtigkeiten zu vermeiden, befohlen habe, daß jedem, der den *ḥarāġ* zahle, eine Quittung (*barā'a*) in seinem Namen ausgestellt werden solle. Solche *barā'a*'s enthalten alle arabischen Papyrussammlungen in Menge.

11. Zur Kulturgeschichte Nordsyriens im Zeitalter der Mamlūken.

In einem Sonderbande von Max van Berchems großzügigem *Corpus* veröffentlicht Moritz Sobernheim die arabischen Inschriften von Tripolis und seinen Dependancen¹. Über den Inhalt dieses Werkes ist verschiedentlich berichtet (Goldziher, *D. Lit.-Ztg.* 12. Febr. 1910; Mittwoch, *Or. Lit. Ztg.*, Märzheft). Ich folge nur meinen Vorgängern, wenn ich die Arbeit Sobernheims als vortrefflich bezeichne. Die Inschriften sind gut gelesen, und zu ihrem Verständnis ist das Menschenmögliche meist aus ungedruckter Literatur beigebracht. Sobernheims Kommentar beschäftigt sich hauptsächlich mit den Persönlichkeiten, mit den paläographischen, diplomatischen und staatsrechtlichen Problemen (Titulaturen). Noch reizvollere Aufgaben stellt die Fülle der kulturgeschichtlichen Details, die uns diese Inschriften bieten. Eine wirkliche Würdigung des Materials wird allerdings erst möglich sein, wenn die gesamten syrischen Inschriften vorliegen. Trotzdem sei hier eine kleine kulturgeschichtliche Skizze versucht, bei der außer der Literatur besonders die *Inschriften aus Syrien, Mesopotamien und Kleinasien*, gesammelt von Max Frhrn. v. Oppenheim, bearbeitet von Max van Berchem (*Beitr. z. Assyr.* VII, 1) berücksichtigt sind (zitiert als Opp. Berch.).

Die im folgenden verwerteten Inschriften erstrecken sich über den Zeitraum von kurz vor 700 bis kurz nach 900, also über 2—2½ Jahr-

¹ *Mémoires publiés par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, t. 25, 2e p., 1r fasc. Le Caire 1909. Die Inschriften sind aus Tripolis, Hiṣn al-Akrād und 'Akkār. Näheres über diese Orte bei Sobernheim o. c., Guy le Strange, *Palestine under the Moslems* 348 und in der dort zitierten Literatur. Kurze Nachrichten auch in den Handbüchern der Mamlūkenzeit: 'Umari, *Ta'rif* 182; Kalkašandī, *Dau' as-subbh* 303.

hunderte. Bei der langsamen Entwicklung des Orients dürfen wir diese Periode der Mamlükenherrschaft ziemlich als kulturelle Einheit betrachten und also auch Angaben verschiedener Jahrhunderte zur Erklärung nebeneinanderstellen. Nicht zu leerem Prunk, sondern aus recht realen Gründen wurden die meisten dieser Inschriften in Stein gemeißelt; die Wakfbestimmungen und die Privilegien, die sie enthalten, sind meist Auszüge aus Urkunden und Erlassen. Manchmal sind einzelne Sätze so wörtlich übernommen, daß sie in den Tenor einer Inschrift gar nicht passen (Nr. 57, Z. 3). In den Archiven konnten diese Urkunden vergessen werden, an dem Tore der Moschee oder an sonstiger hervorragender Stelle waren sie stets vor Augen derer, die ihre Bestimmungen übertreten konnten. So führen sie uns hinein ins tägliche Leben. Die Wakfurkunden machen uns bekannt mit den riesigen Geldquellen der Reichen und dem Leben und den Bedürfnissen derer, für die diese Stiftungen sorgten. Die wichtige Mittelschicht der Bevölkerung tritt uns in ihrem Leiden und Streben besonders in den Steuererlassen entgegen.

Gehen wir aus von der Angabe (Nr. 51 a. H. 775), daß den Waisenkindern zur Bestreitung ihres Unterhaltes täglich $\frac{1}{4}$ Dirhem (D) verabfolgt wird. Diese kleine Summe muß also damals genügt haben. Der Lehrer dieser Kinder bekommt monatlich 30 D. Davon konnte er leben, allerdings nicht allzu üppig. So ein Lehrer hatte freilich Nebeneinnahmen, wenn auch gerade die Waisenlehrer nicht auf die sonst überall üblichen Geschenke der Eltern rechnen durften. Besser steht sich schon der Imām der benachbarten Moschee (Nr. 49 a. H. 760); er bekommt 40 D. monatlich; der Aufseher (*kāiīm*, auch *ḥādīm* genannt — über seine Obliegenheiten s. Nr. 51 Z. 14 und *Ḥitat* II, 400, 25 —) dortselbst wird mit 30 D., die 2 Mu'addins mit je 25 D. honoriert; die Korānleser werden mit je 10 D. bezahlt, wofür sie allerdings nur ein kleines tägliches Pensum zu absolvieren haben. Der relative Wert eines solchen Dirhem (übliche Umrechnung ± 1 Fr.) läßt sich daraus ermessen, daß ein kompletter Anzug mit Mantel für 11 D. zu haben war (49)¹, und daß man für die am Freitag stattfindende, doch gewiß reichliche Brotverteilung an die Armen mit 3 D.

¹ In Kairo erhalten fromme Sūfis allerdings 40 D. als Kleidergeld, *Ḥitat* II, 416, 3.

auskam (49). Hierbei sei bemerkt, daß der mittelalterliche Orient nie sagt: das Brot kostet so und soviel, sondern für so und soviel Dirhem bekommt man so und soviel Brot. Wir müssen deshalb für unsere Denkweise die Beträge immer umrechnen. Zur Fätimidenzeit bekam man für 1 D. $2\frac{1}{2}$ Ritl Brot, in schweren Zeiten nur $1\frac{1}{4}$, ja nur 1 Ritl, ja noch weniger. (Vgl. meine *Beiträge* II, 51 ff., bes. 53). Teuer ist dafür meist das Wasser, allerdings gerade Tripolis war damit wohl versorgt. Für die freitägliche Brotverteilung kosteten Wasser und Schnee, der dabei ebenfalls verschenkt wurde, nur 1 D. Der syrische Schnee war ein Hauptluxusartikel der Mamlūkenzeit. In Tripolis war er billig, in Kairo natürlich teurer. Die Mamlūkensultane hatten eigene Verkehrslinien zu Wasser und zu Lande für den Schneetransport nach Kairo eingerichtet, worüber uns bei 'Umari, *Ta'rif* 197 f., wertvolle Nachrichten erhalten sind. Eine Wasserverbindung lief über Tripolis.

Die Gehälter dieser frommen Leute waren also ausreichend, wenn auch bescheiden. Sobernheim führt S. 112 Anm. 7 eine Parallele aus Kairo (a. H. 701) an, wo der Imām 80, jeder Mu'addin 25, jeder Leser 20, jeder Oberleser 40 D. erhielt. Das waren kleinere Stellen in der Hauptstadt und deshalb wohl den Provinzialstellen ungefähr gleich. Man könnte noch *Ḥiṭat* II, 374 (a. H. 730) anführen, wo ein *ḥatīb* monatlich 50 D. empfängt. Spezielle Daten sind nicht so häufig wie allgemeine Angaben. Aber die größeren Scheiche — ich rede nicht von den ganz großen — kannten in Kairo noch ganz andere Dotationen. So bestimmt Sultan Barsbai in seinen großen Stiftungen (van Berchem *Corpus*, Le Caire Nr. 252, a. H. 834), daß die angestellten Leser ebenso wie der Imām je 300, der Diener 100, der Wasserträger 100 D. erhalten sollen. In einer andern Urkunde erscheinen noch höhere Dotationen (ibid. S. 370). Auch literarisch sind für Kairo 300 D. als Monatsgehalt für religiöse Lehrer belegt durch *Ḥiṭat* II, 402 ff. (a. H. 811). Die hier beschriebene Stiftung setzt 30 D. monatlich und täglich 3 Ritl Brot sogar für den Hörer (*tālīb*) aus, der damit dem Provinziallehrer gleichstand. In den zahlreichen literarischen Nachrichten dieser Art, deren Zusammenstellung einmal sehr instruktiv wäre, geschieht die Geldzahlung immer monatlich. Die Naturalleistungen sind dagegen meist nach Tagen berechnet. Welche Schwie-

rigkeiten aus der Rechnung nach islamischen Monaten entstanden, werden wir gleich sehen. Halten wir hier den eigentümlichen Doppelcharakter der Dotationen fest. Sie sind halb geld-, halb naturalwirtschaftlich. Und so geht es mit allen Zweigen des orientalischen Wirtschaftslebens im Mittelalter; Staatseinnahmen und Staatsausgaben sind nach diesem Prinzip reguliert.

Für diese schönen Dotationen mußten die frommen Empfänger ihre dienstlichen Obliegenheiten streng erfüllen und auch noch auf mancherlei verzichten. In einem Falle dürfen die Inhaber weder Frauen noch Sklavinnen besitzen (12), eine Bestimmung, bei der wohl nicht nur ökonomische, sondern auch asketische Momente mitsprechen. Oft wird das genaue Einhalten des *šar'* (Gesetzes) gefordert (16), zu dem nach islamischer Auffassung auch die *šurūt*, d. h. die Bedingungen eines gültigen Wakfs, gehören (57), und in einem Falle (16) werden die Pfründner unweigerlich ausgewiesen, wenn sie auch nur eines der fünf täglichen Gebete versäumen.

Bei den zahllosen Wakfstiftungen der Mamlukenzeit muß man sich überhaupt wundern, daß es noch Arme gab, die davon profitierten. Auch Waisen kann es unmöglich so viele gegeben haben. Das Geld floß wohl meistens in die Taschen der „Armen um Gotteswillen“. Man vergegenwärtige sich nur einmal die wirtschaftlichen Folgen des ganzen Wakfsystems! Ich rede hier nicht von den Nachteilen der Immobilisierung des Bodens an sich. In diesem Punkte pflegten Gewaltakte des Fiskus oder die Untreue der Verwalter als vortreffliche Gegenmittel zu wirken (*Hiwat* II, 295, 31ff., 296, 5 ff. und häufig; Snouck Hurgronje, *Mekka* I, 17). Aber unreparierbar war die moralische Schädigung des Volkes, wenn durch ständige Schaffung neuer Sinekuren immer weitere Kreise aus der Erwerbstätigkeit in die bequeme Laufbahn des religiösen Lehrers getrieben wurden, die mit ihrer Beschaulichkeit so recht zum Temperament des Orientalen paßt. Das Wakfsystem war einer der Hauptgründe für den wirtschaftlichen Niedergang des Orients; denn das produzierende Volk litt auch noch in anderer Hinsicht. Das Geld für diese riesigen Stiftungen mußte doch zusammengebracht werden, und dafür wurde das Volk in unerhörter Weise ausgesogen. Es wurde wohl Kapital erzeugt, aber doch nur zum Teil durch produktive

Arbeit, meist durch Erpressung. Für viele Reiche und Große mag überdies die Wakfierung eine Form gewesen sein, in diesen unsicheren Zeiten sich und ihren Nachkommen für alle Fälle eine Rente zu sichern (Opp. Berch. Nr. 6). So scheint mir Sobernheims Nr. 51 unter anderem den Zweck gehabt zu haben, der Gattin des Stifters, die als Freigelassene ihres Gatten doch allen Besitz ihm verdankte, eine gewisse Rente zu sichern. Natürlich ist das Wakf nur selten ein reines Fideikommiß, viele Stifter wollen in erster Linie den Armen überhaupt dienen, um sich dafür allerlei Annehmlichkeiten im Jenseits zu sichern, dann wollen sie ihre verarmten Nachkommen sicherstellen, häufig aber auch ihre Nachkommen schlechthin. Manchmal bekommt der gesetzliche Verwalter, der *nāzir*, ziemlich freie Verfügung (Nr. 40, 41 ca. a. H. 740), meist ist er gebunden. Das Amt des *nāzir*'s ist aber immer sehr einträglich; deshalb behalten es häufig die Stifter sich selbst oder ihren Nachkommen vor (Nr. 49 a. H. 760); sehr selten sind Bestimmungen, wonach die Nachkommen des Stifters von diesem Amt überhaupt ausgeschlossen sein sollen (*Hitat* II, 384, 23 ff.). Auch die Art und Weise, wie Wakfs errichtet werden, ist völlig verschieden. Manchmal wird eine riesige Verschwendung getrieben. So soll nach *Hitat* II, 383, 21 ein Stifter die Abrechnungen der Verwalter vernichtet haben mit den Worten: „Über eine Sache, der wir uns zu Ehren Gottes entäußert haben, rechnen wir nicht ab.“ Von andern wieder wird die schimpflichste Ausbeutung der arbeitenden Klassen bei Errichtung von Wakfgebäuden berichtet (*Hitat* II, 384, 7 ff.).

Volkswirtschaftlich ein Segen, im Sinne des Stifters aber natürlich das größte Unglück, ist die Mobilisierung des Wakfgutes durch Veruntreuung. Auch anderweitige Ausbeutung war alltäglich. Mancherlei Bestimmungen der Sobernheimschen Urkunden sprechen in dieser Hinsicht eine sehr deutliche Sprache.

So lesen wir in Nr. 49, daß die Wakffonds laut behördlicher Eintragung von allen ungerechten Lasten und Steuern (*mazālim wa-mukūs*) befreit sein sollen. Derartiges war also üblich. Gleich ein Beleg dafür ist Inschrift Nr. 34 (a. H. 909); so dunkel ihr Zusammenhang auch sonst ist, jedenfalls scheinen Wakfgüter für unrichtige Zwecke gebraucht und die Hörigen der Wakfländereien über die

Maßen mit anderweitigen Steuern belastet worden zu sein. Wer die Geschichte dieser Zeiten kennt, kann sich eines Lächelns nicht erwehren, wenn er liest, daß die Bauern nur die gesetzmäßigen Steuern, nämlich die Kopfsteuer (*ğizja* — sie waren also Christen! —) und den *māl mukarrar*, d. h. den mit dem *harāğ*, der Grundsteuer, wie schon in der Emphyteuse zu einer Einheit verschmolzenen feststehenden Pachtzins zahlen sollen. Nach Kräften suchen die Stifter, ihr Wakf sicherzustellen. Diesem Zwecke diene wohl auch der Usus, einzelne Liegenschaften auf zwei verschiedene Wakfs zu verteilen; dann sahen sich zwei verschiedene Aufseher auf die Finger. Ein anderer Grund ist dafür kaum zu finden. Besonders deutlich erkennen wir das Verfahren in Nr. 12, 13, 17, 18, am deutlichsten bei dem „Laden auf dem Markt der Fetthändler“, von dem $\frac{1}{2} + \frac{1}{8}$ auf Nr. 12, $\frac{1}{4} + \frac{1}{8}$ auf Nr. 18 fiel; der Stifter war also im Besitz des ganzen Ladens. Diese Verteilung muß eine Absicht haben. Bei den vielen Einzelposten wäre eine Vereinfachung der Verteilung leicht möglich, ja eigentlich natürlich gewesen. Sehr charakteristisch ist in diesem Zusammenhange auch Nr. 57 (a. H. 880). Diese Urkunde ist offenbar die Antwort der Kairoer Regierung auf die Beschwerde des Sachwalters (*nāzir*) und Imāms einer großen Moscheestiftung. Die Ländereien dürfen nicht an Große und Mächtige — hier begegnet der bekannte juristische Terminus (*dū-šauka* — vergeben werden und sollen dem *nāzir* zurückgegeben werden. Nicht weil diese Ländereien den Armen nützen sollen, werden sie den Reichen entzogen, sondern weil die Großen nur zu gern sie nicht wieder hergaben und weil von ihnen der Zins nicht einzutreiben war. Ungemein lebendig schildert Makrīzī diese Verhältnisse auch gerade für das Syrien des 9. Jahrhunderts (*Hiṭat* II, 296, 18). Die Emire drängen sich überall hinein zwischen die Wakfbauern und die Rentner der Wakfs, so daß letztere noch von Glück sagen können, wenn ihnen ein Zehntel ihrer Rente zufließt. Auch glaube ich, daß die mehrfach vorkommende Bestimmung, die Fonds nicht länger als für höchstens 3 Jahre zu verpachten (Nr. 12, 49), mit der Befürchtung zusammenhängt, Dauerpächter möchten sich schließlich als Besitzer fühlen. Kleine Leute sollten vielmehr diese Liegenschaften steigern (Nr. 57). Immerhin mag auch der religiöse Gesichtspunkt, den Sobernheim betont, mitgesprochen

haben. Wir haben ja auch sonst häufig Vorschriften, daß nur die wirklich Bedürftigen an den Segnungen des Wakfs teilhaben sollen. Auch die Bedingung, es dürften keine dauernden Renten, sondern nur wechselnde Almosen in Geld oder Naturalien an die Armen gegeben werden (Nr. 40, 41), dient diesem Zweck; denn welch heillose Zustände durch solche festen Renten erzeugt wurden, zeigt *Hitat* II, 295, 32 ff., wo sich Wakfrenten für bestimmte Zwecke allmählich zu grund- und sinnlosen Staatsgratifikationen auswachsen. Das Wakf war also in vielen Hinsichten bedroht. Von den Veruntreuungen der Nāzirs — notabene eine alltägliche Sache — ganz abgesehen, konfiszierte die Regierung zuweilen große Komplexe. Häufig aber wurde es unwirksam, wenn alle Renten von ungesetzmäßigen Steuern verschlungen wurden oder viele Renten überhaupt nicht einkamen, weil mächtige Pächter über dem Gesetze standen. Über die allgemeine Rechtsunsicherheit vgl. Opp. Berch. Nr. 27. Dazu kam noch der Verschleiß der Immobilien selbst. Das führt uns zu einer weiteren interessanten Betrachtung.

Haben wir uns bisher mehr mit den Empfängern der Segnungen des Wakfs beschäftigt, so lassen uns die Inschriften weiter einen lehrreichen Blick in die Vermögensverhältnisse der Stifter tun. Woraus bestanden denn nun damals die großen Vermögen? Unsere Inschriften beantworten diese Frage ganz naturgemäß nur für die Liegenschaften. Das mobile Kapital des Handels und der Großpachtungen scheidet hier aus. Da ist zunächst überraschend das Überwiegen der Renten aus städtischem Grundbesitz, Häusern, Läden usw., wofür man den Terminus *ribā'* im Gegensatz zu den landwirtschaftlichen Ländereien (*arādī*) gebraucht. Nach Makrīzī waren die alten Wakfs (*aukāf*, *ahbās*) bis in die Tūlūnidenzeit hinein ausschließlich solche *ribā'* (*Hitat* II, 294 f.). Die Wakfierung von Ackerland, namentlich in dem Umfange, wie sie in der späteren Mamlūkenzeit statthatte, wird schon von Makrīzī als Abusus empfunden. Das Überwiegen des städtischen Grundbesitzes in den Wakfstiftungen hängt also mit der Genesis der ganzen Institution zusammen. Daneben wird uns natürlich das Vorkommen landwirtschaftlicher Renten in der Mamlūkenzeit nicht mehr wundernehmen.

In den Sobernheimschen Inschriften überwiegen der Zahl nach

die kaufmännischen Liegenschaften die industriellen. Die meiner Kenntnis nach weitaus am häufigsten wakfierten Immobilien überhaupt sind Buden (*hānūt*) resp. Magazine. Der Terminus *dukkān* (Laden) kommt bei Sobernheim nur einmal in einer späten Urkunde vor (Nr. 59, a. H. 913). Die Begriffsentwicklung des Wortes *dukkān* aus der „Bank“ oder „Estrade vor dem Hause“ (*mastaba*) zum „Laden“ entspricht übrigens genau der Bedeutungswandlung des deutschen Wortes „Laden“ aus „Fensterladen“ zu „Magazin“. In diesem Bedeutungswechsel liegt hier wie dort ein gut Stück Wirtschaftsgeschichte; ob dieses sich bei *dukkān* auf aramäischem oder arabischem oder gar persischem Sprachgebiet abgespielt hat, ist allerdings vorerst nicht zu entscheiden. Wenn man sieht, welche Rolle nicht nur in den Sobernheimschen Inschriften, sondern auch in sonstigen Wakfurkunden die kaufmännischen Geschäftslokalitäten spielen, mögen sie nun *kaisarīja* (Nr. 41, 51), *hān* (12, 40), *tabaka* (41), *wikāla* (40), *mak'ad* (51), *kubba* (51), *mahsan* (62), *sūk* (62), *dukkān* (59) oder *hānūt* heißen, die als Rentenquellen dienen, so bekommt man doch einen ganz eigenen Begriff von der Organisation des Detailhandels. Er arbeitet durchweg in Mietlokalen. Die Erbauung solcher Lokalitäten ist also Aufgabe der Reichen, die darin ihre Kapitalien anlegen (41). Nicht der kleine Handeltreibende baut sich seine Bude, sondern der Großunternehmer legt sie gleich in Mengen an. Ebenso war es mit den üblichen Miethäusern (*dār*; 49 und häufig). Auch die Industrie arbeitet fast durchweg in Mietskasernen oder Manufakturhäusern, wie ich *Klio* IX, Heft 2¹ ausgeführt habe. Das ist nur ein Zug, aber ein bezeichnender, zur Charakterisierung der Besitzverhältnisse in dem Ausbeutungsstaat der Mamlüken. In der Landwirtschaft war es nicht anders.

Neben den Renten aus kaufmännischen Lokalitäten stehen die aus industriellen Betrieben; in diesen Urkunden kommen vor: Bäder (12), Mühlen (12, 62), Öfen (12, 49), Öl- oder Zuckerpressen (62); Seifenfabriken (62). Die übrigen Renten kommen aus landwirtschaftlichen Betrieben, Gärten (12, 19, 40, 49, 62) oder Landstücken (12, 49); zuweilen erscheint eine ganze Ortschaft (*karja*) als

¹ [Oben S. 216.]

Gegenstand des Wakfs (12, 40). Die Bauern sind im Islam nie gutwillig von der Scholle weggelassen worden; bezeichnend sind für die älteste Zeit Stellen wie Abū Jūsuf S. 14, 29, wo von der Wakfierung (hier im Sinne von Verstaatlichung) resp. Verteilung der eroberten Ländereien inklusive ihrem Menscheninventar (*al-ardūn bi-'ulūġihā*) die Rede ist. Auch die Papyri sind voll davon; und trotzdem ist der frühere Zustand nach Makrīzī (*Ḥiṭat* I, 85, 37) noch ungleich viel besser als der der Mamlükenzeit.

Eine weitere Einnahmequelle der Reichen waren die staatlichen Lehen (*iktā'āt*), die natürlich hauptsächlich den Militärs zugute kamen. In der Mamlükenzeit war der ganze Staat auf dieser Basis aufgebaut. Die ägyptischen Lehen waren reicher und größer als syrischen. Einige der ägyptischen lieferten eine nominelle Rente von 200 000 Dīnār und mehr, die kleineren natürlich weniger. Näheres darüber bei Kalkāšandī *Daw' as-subbh*, S. 258. Inschrift Nr. 44 enthält einen Regierungserlaß, der uns einen gewissen Einblick in das Abrechnungswesen der Lehnsverwaltung gestattet. Ich interpretiere diese Urkunde etwas anders als Sobernheim, indem ich zum Teil anders übersetze, zum Teil einige Umstellungen vornehme. Da der schwierige Text sicher verdorben ist, braucht man davor nicht zurückzuschrecken. Mein Interpretationsversuch wurde mir hauptsächlich durch das von Sobernheim beigebrachte literarische Material ermöglicht, das ich nur etwas anders als er zur Erklärung heranziehe.

Es handelt sich in dieser Urkunde meines Erachtens nicht um eine, sondern um drei ganz verschiedene Sachen, die in diesem Erlaß zusammengefügt werden. 1. Die Soldaten und Emire empfangen ihre Bezüge pränumerando für bestimmte Dienstperioden. Starb einer vor Schluß der Dienstperiode, so blieb er dem Fiskus einen „Rest von Dienst“ schuldig. Das nennt die Inschrift *bakījat hidamihi*, d. h. Rest seiner Dienste (vielleicht besser *hidmatihi* zu lesen). Die für diesen Rest bereits im voraus bezahlte Summe reklamierte der Fiskus von den Erben, die genau Rechnung legen mußten (vgl. *Ḥiṭat* II, 217, 30; vom Verf. zitiert S. 98 Anm. 1). 2. Die Bezüge aus der Lehnkasse wurden nach dem islamischen Mondjahr berechnet, die Erträge der Ländereien liefen aber nach dem Sonnenjahr ein. Dadurch wurde der Fiskus benachteiligt, der jedes Jahr $11\frac{1}{4}$ Tage zusetzte und in

32 Jahren um ein volles Jahresbudget zu kurz kam. Das war keine Kleinigkeit. Dieser Verlust hätte sich ja einbringen lassen, wenn man auch die Steuern nach dem Mondjahr erhoben hätte. Es gab auch solche Steuern, die man *hilālī* nannte. Für die Hauptsteuern aber verbot sich das in einem Ackerbauland von selbst. Die Steuern wurden wohl reklamiert, aber dann feierlichst erlassen, indem man alle 32 Jahre ein Steuerjahr einfach ausfallen ließ. Der Terminus hierfür war *izdilāk*. Solcher offizieller Erlasse hat uns Makrīzī mehrere erhalten (*Ḥiṭat* I, 273 ff.). Das Lehnswesen lief nun aber einmal nach dem Mondjahr. Da suchte sich der Staat zu helfen, indem er nach dem Tode der Lehnsträger die Zurückerstattung der Löhnung von 11 Tagen pro Dienstjahr von den Hinterbliebenen verlangte (Sobernheim S. 96, Anm. 4). 3. Die sub 1 und 2 genannten Rückforderungen waren aber nicht die einzigen. Der Heeresdiwan gab noch andere Gratifikationen (*masmūhāt*), über die ebenfalls Rechnungsablage erfolgen mußte. Sie sind nicht näher spezifiziert, aber man denke nur an die Naturallieferungen!¹ Inhalt des Erlasses ist nun, daß alle diese Rückzahlungen und Abrechnungen in Zukunft fortfallen sollen. Zur Bewältigung der zu allen Zeiten im Orient üblichen Rückforderungen vom Vermögen oder vom Nachlaß der Beamten war ein eigenes Büro (*dīwān*) eingerichtet, der *Dīwān al-murtaḡa'*, d. h. Rückforderungsbüro². Dieses war natürlich auch für die Zivilverwaltung zuständig. Es wird ausdrücklich bestimmt, daß es in Zukunft sich nicht mehr in die Lehnsangelegenheiten einmischen dürfe. Ich schlage folgende Lesung und Übersetzung vor:

an jusāmah ḡamī' al-ḡujūš bimā la'allahu jata'aijan lid-dīwān al-ma'mūr 'alā kull mufassal minhum min bakīja hidamihi (hidmatihi?) au tafāwut aijām ad-daurān mā bain as-sinīn as-šamsīja wal-kamarīja wa-ḡubtal tahrīḡ(mā) kabl dālīka bi-dīwān (li-dīwān?) al-ḡujūš bi-ḡarīḡ lā jabkī li-dīwān al-murtaḡa' madḡal fī iktā'āt al-mukta'in wa-ḡakūn ḡamī' mā jata'aijan lid-dīwān min muḡḡasabāt masmūḡātīhi dāḡīlan fī ḡāda'l-an'am .

¹ Man kann auch an Abrechnungen denken beim Übergang vom Sold zum Lehen, oder von einem Lehen zum anderen. Ersteres gab wenigstens in der Aijūbidenzeit Anlaß zu Reklamationen. Diese Rückzahlungen hießen *tafāwut*. Näheres bei Ibn Mammātī 20, 23ff.

² Diese Bedeutung von *rḡ'* VIII ist unter anderem belegt durch *Ḥiṭat* I, 85, 22.

„ daß alle Truppen befreit sein sollen von dem, worauf der Diwan (d. h. der Militärfiskus) gegebenen Falles jedem einzelnen von ihnen gegenüber Anspruch hat, nämlich 1. dem Rest ihrer Dienstpflicht (im Todesfalle) oder 2. dem Unterschied zwischen Sonnen- und Mondjahr, und daß abgeschafft werde die Einziehung dieser früher in der (resp. für die) Militärverwaltung erhobenen Beträge, so daß das Rückforderungsbüro keinerlei Einmischungsrecht in Lehnsangelegenheiten mehr besitzt. Und es sollen 3. in diesen Gnadenerlaß alle von dem Diwan (Militärfiskus oder *ḏiwān al-murtağā*) zu fordernden Abrechnungen über die von ihm (Militärfiskus) erteilten Gratifikationen mit inbegriffen sein. “

War der Fiskus des Mamlükenstaates schon den Soldaten, d. h. den Trägern seines Staatsgedankens gegenüber, sehr auf seinen Vorteil bedacht, um wieviel mehr erst der arbeitenden Bevölkerung gegenüber, die sich nicht wehren konnte. Zwar greift die Zentralregierung immer wieder ein, aber sie ist machtlos gegenüber dem Herkommen und der Willkür der Provinzialbeamten und Verwaltungszweige. Von allen großen Sultanen wird uns erzählt, daß sie die ungerechten Steuern (*mukūs*) abgeschafft hätten, aber jeder neue hat doch immer wieder Gelegenheit, die gleichen Mißbräuche abermals zu verbieten. Auch unsere Nr. 28 zeigt, wie eine drückende Abgabe, die a. H. 836 abgeschafft war, a. H. 851 bereits abermals abgeschafft werden muß. Auch scheinen einzelne Objekte von verschiedenen Diwanen mit Steuer belegt worden zu sein. So erhebt in Nr. 30 (a. H. 872/3) der Gouverneur vom Schlachthaus 80 D. täglich. Nach Art unserer Gemeindeumlagen und Kirchensteuern erheben noch zwei andere Stellen kleinere Beträge von dem gleichen Objekt. Schon die Unifizierung der Hauptsteuer mit solchen Zuschlagsteuern wurde als Wohltat empfunden (Opp. Berch. Nr. 28). Eine Übersicht über solche *mukūs* ist sehr instruktiv. Die ausführlichsten mir bekannten sind die Liste der von Saladin in Kairo abgeschafften *mukūs* (*Ḥitat* I, 104) und die durch den Kataster an-Nāsirs, den sogenannten *Rōk Nāsirī* im Jahre 715 in Wegfall kommenden (ib. I, 88 ff.). Sehr lehrreich sind auch die Steuerlisten ib. I, 107—111; Ibn Mammātī 10—26 und andere. Ich gebe im folgenden eine Zusammenstellung der in Sobernheims Inschriften vorkommenden Steuern, die natürlich kein abschließendes Bild ermöglicht.

Allgemeine Lasten:

1. Für die Pferde der staatlichen Post (26).
2. Verpflegung reisender Beamter (28). Alte Steuer vgl. *Ḥiṭat* I, 77, 11.
3. Marktabgabe (47, 48). Sie kann, wie wohl alle *mukūs*, verpachtet werden (48). Sehr bekannte Steuer.

Lasten auf der Landwirtschaft:

4. *Ḥarāğ* (Grundsteuer) von Weinbergen (ist kein *maks* im engeren Sinn; 27; vgl. auch 34).

Lasten auf Gewerben:

5. Weberei (27).
6. Manufaktur der Leinengewänder (28).
7. Seidenfabrikation (33). Auf Rohseide: Opp. Berch. Nr. 23.
8. Seilergewerbe (33). Diese Steuer lag, wie S. hervorhebt, auf den Klötzen, d. h. wie auch bei Nr. 5 und 7, 11 und anderen auf den Werkzeugen (*ālāt*) der Herstellung, eine sehr bekannte Steuerart.
9. Gerberei (58).
10. Schlächterei (30, 33; Opp. Berch. Nr. 104).
11. Zuckerfabrikation (25); vgl. *Ḥiṭat* I, 89, 24.
12. Essigfabrikation (25)¹.

Lasten auf dem Handel:

13. Zwangsverkäufe (23, 25, 32). Die Regierung kauft die wichtigsten Lebens- und Produktionsmittel auf und zwingt die Kaufleute, sie zu höherem Preis wieder zurückzunehmen (*tarḥ*). Wir lesen von Weizen, Fleisch, Brot (23), Seife, Öl, Potasche (25) und Trauben (32), die so verteuert wurden. Diese Steuer ist mir aus Ägypten von der Genossenschaft der Kāramiten bekannt (*Notices et Extraits* XII, 639; XIII, 214) für Spezereien und Getreide. Auch auf Hühner war sie zeitweise üblich (*Ḥiṭat* I, 89, 19). Es durfte kein Huhn ohne Abgabe an den Pächter dieser Steuer verkauft werden. Selbstverständlich bestimmte die Regierung die Preise, wie sie auch zu Zeiten der Teuerung oft zu diesem Mittel griff, um zum Schaden der Kaufleute billige Preise zu erzwingen.

¹ Von einer Abgabe auf Räucherwerk (*duḥān*) ist in dieser Inschrift wohl nicht die Rede; *duḥān* ist hier wie auf S. 70 Z. 1 richtiger als „chicane“ oder so ähnlich zu interpretieren.

14. Maklergebühr. Sie sollte offiziell 1 % betragen, war aber allmählich auf 1½ % erhöht worden. Wer ohne *dallāl* abschließt, braucht keine Gebühr zu zahlen; nur wirkliche Vermittler (Makler, Dragomane) haben einen Anspruch (Nr. 55 a. H. 870). Die Inschrift böte Anlaß zu einer Monographie. Hier sei nur auf eine analoge Erscheinung in Kairo aufmerksam gemacht. Auch dort war — aber vom Staat — ein Aufschlag von 50 % auf den dort 2prozentigen Maklergewinn gelegt worden (*Hitat* I, 89, 5). Diese Steuer hieß *nisf as-samsara* (Hälfte der Maklergebühr). Ob wir in Tripolis nicht etwas Ähnliches vor uns haben? Hier wie dort waren Makler und Dragomane staatlich approbiert; vollzogen sich doch die wichtigsten Abschlüsse auf dem Zollamt. Nr. 13 und 14 mögen innerlich manchmal zusammengehört haben (Opp. Berch. Nr. 5).

Lasten der Christen:

15. Kopfsteuer, *ğizja* (34).

So sehen wir das Wirtschaftsleben nach allen Richtungen unter einer geradezu unerhörten Ausbeutung leiden. Diese Willkür der Großen und diese Ausbeutung der Kleinen sind zweifellos noch mehr als die Wakfbildung an dem greifbaren Rückgang des mittelalterlichen Orients schuld.

Man sieht aus meinen kurzen Bemerkungen, wie ergiebig die Resultate von Sobernheims Inschriften für die Kulturgeschichte sind; schon jetzt, da sie mit einigen zufälligen Daten zusammengestellt wurden, geben sie uns ein buntes Bild des täglichen Lebens der Mamlūkenzeit. Und doch hat unsere Betrachtung nur einige Resultate eines einzigen Bandes herausgegriffen. Hoffentlich können wir bald von weiteren Bänden berichten. Jedenfalls dürfen wir alle Max van Berchem aufrichtig Dank wissen, daß er durch Heranziehung tüchtiger Mitarbeiter einen schnelleren Fortschritt seines bedeutenden Unternehmens ermöglicht hat.

12. Archäologische Probleme.

Drei Rezensionen.

1. Mschatta¹.

Seit einer Reihe von Jahren kämpft Josef Strzygowski für eine neue Auffassung der frühchristlichen Kunst, deren wesentliche Elemente er nicht in Rom, sondern im Orient sucht. Bei diesen Forschungen hat er sich unwillkürlich mit den verwandten Kunstkreisen beschäftigen müssen, d. h. mit den byzantinischen, koptischen, sasanidischen, islamischen und anderen Zweigen der orientalischen Kunst. Daß alle diese Kunstkreise eine gewisse Verwandtschaft haben, daß in ihnen allen neben antiken auch fremde Elemente enthalten sind, hat man schon vor Strzygowski gewußt. Ausgehend von der sich in unserer ganzen Kulturanschauung äußernden und in ihrer Verallgemeinerung gewiß unrichtigen Rom-zentrischen Auffassung der gesamten spätantiken Mittelmeerkultur hatte man besonders seit Riegl und Wickhoff sich daran gewöhnt, die Verwandtschaft der genannten Kunstkreise aus ihrer Abhängigkeit von der spätrömischen Kunst zu erklären. Was in dieser spätrömischen Kunst selber in der Formgebung und besonders im Geist und der ästhetischen Grundauffassung dem Wesen der alten Antike widersprach, wurde als spontanes spätantikes Kunstwollen erklärt. Von diesem, also auf römischem Boden geborenen neuen Stil sollten dann die verschiedenen Kunstgebiete des späteren Orients befruchtet worden sein. Demnach wären z. B. die sasanidische und die islamische Kunst nichts

¹ *Mschatta. II. Kunstwissenschaftliche Untersuchung von Josef Strzygowski. S. A. Jahrb. Kgl. Preuß. Kunstsammlungen, 1904, Heft IV, S. 225—373.*

anderes als Ableger dieses echt römischen neuen Kunstwollens der Kaiserzeit. Hiergegen wendet sich Strzygowski mit großem Nachdruck, indem er für das neue Kunstwollen den Orient verantwortlich macht, ohne die antiken Einflüsse zu unterschätzen.

Leider ist die Geschichte der ausgehenden Antike noch immer ungeschrieben. Fragen wir uns nach dem Grunde, so ist dieser zweifellos in der Orientalisierung der ganzen spätrömischen und byzantinischen Zeit zu suchen, wo der Historiker der Antike mit einem gewissen Grauen haltmacht; denn mit dem dritten Jahrhundert und in Spuren schon früher, besonders aber in den folgenden Jahrhunderten weht über das östliche Mittelmeergebiet ein fremder, ganz unrömischer Geist, der durch die Wanderungen und durch die großen geistigen Flußläufe auch weit in den Westen hineingetragen wird. Was in dieser Zeit uns noch antik anmutet, ist meist hellenistisch, d. h. schon stark mit Orient durchsetztes spätgriechisches Gut, vieles aber ist ungemischter Orient, der höchstens durch die sprachliche Verkleidung verschleiert erscheint. Die maßgebende Kulturquelle ist nicht in Rom, sondern — vorsichtig ausgedrückt — im Osten, im Orient zu suchen. Und wenn wir nun ganz absehen von der Kunstgeschichte und uns fragen: Wo liegt denn z. B. die Wurzel des eigentümlichen Hofzeremoniells der byzantinischen Kaiser, so lautet die Antwort: im mittleren Vorderasien, im Persien der Sasanidenzeit. Schon Mommsens Urteil hätte den Kunsthistoriker vor einer übertriebenen Würdigung Roms in diesen Jahrhunderten bewahren können¹. Denn wenn der antike Einfluß im Orient schon mit der Partherzeit abzunehmen beginnt, so verliert er seine kultur- und stilbildende Kraft in der durch und durch auf nationalen Elementen fußenden Sasanidenzeit immer mehr. Zweifellos haben die byzantinisch-persischen Kriege, die Deportierung der Antiochener², die Vertreibung der Nestorianer durch das Schließen der Hochschule von Edessa (489) und andere Ereignisse auch später noch zu Massenimporten hellenistischer Kulturelemente geführt, aber das Schicksal der ausgewanderten griechischen Philosophen beweist zur Genüge,

¹ *Römische Geschichte*, VIII. Buch, Kap. IX. Vgl. dazu Nöldeke, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 39, 331ff.

² *Mschatta* 356.

daß der autochthone persische Geist wohl noch griechische Ideen und Anregungen aufnahm, sich aber nicht mehr von ihnen meistern ließ. Es steckt eine vielunterschätzte Kulturkraft in dem Reich der Sasaniden. Die von hier ausgehenden orientalischen Einflüsse waren die letzten und stärksten in der langsamen Vorwärtsbewegung des Orients, die ja schon in der frühen Kaiserzeit begann und deren älteste Indizien die orientalischen Kulte und besonders das Christentum waren. Langsam schiebt sich der orientalische Geist in die antike Form, und nur der aufs Äußere gerichtete Blick kann im antiken Herrengewand den Knechtsgeist des Orients verkennen¹. Die politische Orientalisierung des Ostens durch den Islam ist der rein äußerliche Abschluß dieser Entwicklung. Nicht der Islam, sondern der Orient ist der „Henker des Hellenentums“. —

Diese Gedankengänge werden angeregt bei der Betrachtung der Fassade von Mschatta, die einen Hauptschmuck des neuen Kaiser Friedrich-Museums zu Berlin bildet. Griechische und orientalische Formen mischen sich hier zu einer untrennbaren künstlerischen Einheit. Antikplastisches Formgefühl und orientalisches-dekoratives malerisches Kunstempfinden haben gemeinsam den Wunderbau geschaffen. Da keinerlei literarische oder inschriftliche Notizen eine zeitliche Ansetzung des einzigartigen Bauwerkes ermöglichen, ist man bei der Bestimmung seines Kunstkreises ausschließlich auf die stilistische Beweisführung und allgemein historische Erwägungen angewiesen. Strzygowski hat diesen schwierigen Weg beschritten und neben einer ausführlichen Beschreibung und Würdigung des Kunstwerkes etwas Licht in das dunkle synkretistische Kulturgeschehen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte zu bringen versucht, indem er sämtliche in Betracht kommenden Kunstkreise in ihrer Verwandtschaft mit und in ihrer Abweichung von Mschatta zu charakterisieren unternimmt. Er ist sich wohlbewußt, daß er sich hier nicht als abschließender Darsteller, sondern als erster Pfadfinder betätigen muß. Wenn schließlich auch seiner zeitlichen Ansetzung von Mschatta selbst gewisse historische Bedenken gegenüberstehen bleiben, so bedeutet doch seine Begrenzung der verschiedenen Kreise einen wesentlichen Fortschritt unserer Erkenntnis.

¹ Diese Ideen hat Str. in seinem grundlegenden Aufsatz „*Hellas in des Orients Umarmung*“ ausgeführt (*Beil. z. Allg. Ztg.* 18. u. 19. Febr. 1902).

Das Werk zerfällt in fünf Kapitel, die, jedes wieder reich gegliedert, den Grundriß, den Aufbau, den Schmuck der Torfassade, den Kunstkreis von M. und endlich Künstler und Zeit vorführen und würdigen. Ich möchte hier nicht den mit zahlreichen Beispielen belegten und manchmal schwierigen Gedankengang des Verfassers wiedergeben, da jeder, der sich mit diesen Studien befaßt, das Werk selbst zur Hand nehmen muß. Zudem hat Rhodokanakis in der *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* XIX, 289 ff., der engeren Orientalistenwelt ein gutes Resumee vorgelegt. Ich möchte mich auf die Wiedergabe des Grundgedankens und auf einige Bemerkungen zur islamischen Frage beschränken.

Die Grundanschauung Strzygowskis ist kurz die, daß die verschiedenen vorderasiatischen Kunstkreise durch eine direkte Abhängigkeit voneinander sich nicht erklären lassen, daß man eine gemeinsame Wurzel annehmen muß, die eine enge Verbindung griechischer und orientalischer Elemente in organischer Verschmelzung aufweist. Die verschiedenen orientalischen Kunstkreise sind dann alle Ableger dieser einen Mischkultur und dadurch alle einander ähnlich, aber sie empfangen das unterscheidende Moment durch verschiedene auf sie wirkende autochthon-orientalische oder griechische Elemente. Diese ihm so wichtige Mischkultur sucht Strzygowski im seleukidischen Reich. Leider sind die Kunstdenkmäler dieser Epoche sehr selten; was aber erhalten ist, zeigt tatsächlich diese Mischung. Nur eingehende Forschungen, vor allem auch mit dem Spaten in Seleukeia-Ktesiphon können hier Klarheit schaffen. Daß diese organische Kultur Mischung in der Diadochenzeit auf allen Gebieten des Lebens bestand, ist allbekannt. Man blicke nur einmal auf das durch die Papyri so nahe gerückte Ägypten der Ptolemäerzeit. Sollte das im Seleukidenreich anders gewesen sein? Und können wir aus der ägyptischen Parallele nicht mit Deutlichkeit erkennen, daß die orientalischen Faktoren diese Kultur mindestens ebenso bestimmten wie die importierten griechischen? Daß in der Seleukidenzeit die altorientalischen Überlieferungen nicht mehr wirksam gewesen sein sollen, wird wohl kein Historiker ernstlich verfechten wollen. Diese seleukidische Kunst ist dann in der Folgezeit stark modifiziert worden durch das Erstarken des Orients einerseits und durch

immer neue Kultureinflüsse von seiten der antiken Welt, speziell auf dem Wege des Handels. Das Zweiströmeland hat aber gewiß nicht nur mit dem Westen, sondern auch mit dem Osten dauernd die regsten Verbindungen unterhalten. Aus allen diesen Einflüssen hat sich nach Strzygowski in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung ein neuer hellenistisch-orientalischer Kunstkreis gebildet, in dem auch östliche Elemente nicht fehlen und der auf parthisch-sasanidischem Gebiet mehr orientalisches, in seinem zeitweise römischen Teil (Städtedreieck Amida-Edessa-Nisibis) mehr antikes Gut bewahrt hat, im wesentlichen aber doch ein geschlossener Kunstkreis genannt werden muß. Den nördlichen Teil bezeichnet Strzygowski als mesopotamisch, den südlichen als sasanidisch. Der mesopotamische Teil hat besonders als Vermittler nach dem Westen eine bedeutende Rolle gespielt, der sasanidische als Befruchter der islamischen Kunst. Daß Mschatta nun zum mesopotamischen Kreis gehört, wird einmal durch seine Verwandtschaft mit anderen Beispielen des mesopotamischen Kreises und durch seine Abweichungen von den in der frühislamischen Kunst erhaltenen, rein sasanidischen Elementen erwiesen. Man darf nun nach Strzygowski dabei nicht in den naheliegenden Fehler verfallen, auf Grund der im mesopotamischen Stil erhaltenen orientalisch-hellenistischen, speziell dekorativen Elemente eine Abhängigkeit von der byzantinischen Kunst, die ja gerade dafür als typisch galt, zu vermuten. Die Sache liegt gerade umgekehrt. Die ganze byzantinische Kunst wird nur verständlich — will man alle in Betracht kommenden Punkte berücksichtigen —, wenn man sie selbst als abhängig von diesem mesopotamisch-sasanidischen Kunstschaffen versteht. Das sogenannte römisch-byzantinische neue Kunstwollen ist eben nichts anderes als der dekorative, malerisch wirkende Einfluß des Orients, d. h. des wieder erstarkenden Persien. Dieser wieder vordringende Orient wirkt teils direkt, teils über Mesopotamien auf der einen Seite auf Byzanz, auf der anderen Seite auf die koptische Kunst und dann auf dem Wege des Islam bis weit in den Westen. Die Entstehung Mschattas in dieser Zeit zu fixieren ist natürlich schwer. Weil sich in ihm der antike Geist (plastische Komposition) organisch mit dem orientalischen (Tiefendunkel) mischt, muß die Datierung möglichst früh gesetzt werden, wie Strzygowski will, zwischen 400

und 600, wahrscheinlich vor Justinian; später hätte eben der Orient noch mehr überwogen. Damit wird aber M. als Produkt dieser Mischkultur erkannt, von der die ganze spätere Entwicklung ausgeht, wodurch seine Bedeutung eine unabsehbare wird. Unter Berücksichtigung dieser Verhältnisse, der historischen Umstände und der lokalen Lage bestimmt Strzygowski Mschatta als einen Gassänidenpalast.

Wenn man im Zusammenhang der Strzygowskischen Arbeit auch durchaus versteht, warum er den Bau möglichst hoch zurückdatiert, so kann meines Erachtens doch auch eine spätere Ansetzung, wie sie z. B. Brünnow gibt¹, durchaus möglich sein, ohne im mindesten Strzygowskis fruchtbare neue Erkenntnisse zu beeinträchtigen. Mein Zweifel datiert daher, daß ich es in der von Strzygowski angenommenen Zeit nach unserem jetzigen Wissen für ausgeschlossen halte, daß die damaligen Gassänidenfürsten einen solchen Palast erbauten. Ich halte auch die Musil-Schlösser², die Strzygowski teils als Parallele, teils als Gegensatz anführt, nicht für Bauten der Sasaniden, auch nicht für solche der 'Abbāsiden — was sollten die in Syrien! —, sondern für Umaiadenwerke. Denn wo sollten wir anders die zahlreichen Lustorte der Umaiaden, die doch in der Wüste lagen, suchen? Wo sind denn sonst die zahllosen Bauten al-Walīds, an dessen Hofe man sich bekanntlich nur von seiner Bautätigkeit zu unterhalten pflegte wie später unter Sulaimān über die Weiber und unter 'Umar II. über Religion?³ Wenn man aber einen Bau einmal kurz vor den Anfang des Islam setzt, wie es Brünnow tut, kann man ihn auch ruhig noch 100 Jahre später setzen; denn die Umaiaden schufen keine neue Kultur, sondern übernahmen schlankweg das Vorgefundene. Wenn wir also einmal von Strzygowskis Ansetzung abweichen wollen, dann lieber gleich bis in die Umaiadenzeit hinter, in der alle diese Wüstenbauten — und beim Wechsel der Dynastie, ja schon der einzelnen Herrscher, auch ihr unfertiger Zustand — sich zwanglos erklären würden. Man weise diesen Gedanken

¹ *Provincia Arabia* II, 310f.

² A. Musil, *Kusejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab* I, *Sitzungsberichte der Kais. Akad. der Wissenschaften in Wien* Bd. 144 (1902).

³ *Tabari* II, 1272 pu. und häufig.

nicht ohne weiteres ab! Die Bauten der Umajyaden wurden bekanntlich von auswärtigen Baumeistern ausgeführt; in ihrer Zeit ist direkte Entlehnung nordmesopotamischer Baumeister so tief im Süden viel wahrscheinlicher als früher.

Ich möchte dies nicht als meine Ansicht im Gegensatz zu Strzygowski und Brünnow hinstellen, sondern nur die Möglichkeit dieser bisher a priori ausgeschlossenen Annahme vorführen. Eine Entscheidung wird erst die zusammenhängende Erforschung aller dieser Schlösser geben, die uns doch vielleicht noch eine Inschrift erhalten haben.

Die ganze Kombination Strzygowskis im einzelnen historisch nachprüfen würde bedeuten, die Geschichte dieser Jahrhunderte schreiben. Ich bringe ihr aber ein weitgehendes Vertrauen entgegen, weil sich auf einem wesentlichen Teilgebiet dieser Forschungen, nämlich der islamischen Kunst, seine Resultate durchaus decken mit den von mir auf wirtschaftlichem und allgemein kulturellem Gebiet gewonnenen Ansichten. Danach übernimmt der junge Islam auf allen Gebieten schlankweg die vorgefundene Kultur; er wird deshalb im Westen zunächst mehr römischen, im Osten mehr persischen Charakter tragen. Das wirtschaftliche Schwergewicht liegt aber von Anfang an im 'Irāk, und deshalb wird bei den Uniformierungsbestrebungen der beginnenden 'Abbāsidenzeit die persische Form für das ganze Reich maßgebend. Wie persisch Bagdad und das 'Abbāsidenreich ist, braucht man dem Orientalisten nicht mehr zu sagen¹, aber die Gegner Strzygowskis wollen es noch immer nicht glauben. Wichtig und weniger bekannt ist aber, daß dies persifizierte Bagdad nun Muster und Vorbild für alle die kleinen Höfe wird, die auf dem Boden des geschwächten Reiches entstehen. Genau wie sich nun am Bagdader Hof verschiedene neue Wellen immer stärkerer persischer, ja zentralasiatischer Kulturströmungen geltend machen (Mansūr, Barmakiden, Ma'mūn usw.), ebenso können wir weit im Westen z. B. in Ägypten solche Einflüsse gewahren. Wenn wir uns nun hier auch noch so sehr vor übereilten scharf begrenzten zeitlichen Bestimmungen hüten wol-

¹ Vgl. G. Jacob, *Die Wanderung des Spitz- und Hufeisenbogens* (Beiträge zur Kenntnis des Orients II, sep. S. 2); ferner seinen Aufsatz in *Beilage z. Allg. Ztg.*, 22. Febr. 1905; Nöldeke, *Sassaniden* 453; Rhodokanakis l. c.

len, so tritt doch im Westen der Import des durch Bagdad-Samarra verkörperten persischen Gutes so greifbar und plötzlich in Erscheinung, daß man hier eine Epoche beginnen lassen kann. Den Anfang dieser Epoche bedeuten für Ägypten die Tūlūniden, für Afrika die Aġlabiden. Auch für Strzygowskis Gedankengänge anlässlich Mschatta sind die Produkte dieser beiden Dynastien von Wichtigkeit, weil sie den in der Bagdad-Kultur erscheinenden sasanidischen Geist wiederzugeben scheinen und mit Byzanz, das man bisher immer für sie verantwortlich gemacht hat, nicht das mindeste zu tun haben. Bezeichnend für das Übergewicht der persischen Kultur ist es, daß sie selbst bis in den fernen Westen importiert wird, obwohl dort Anknüpfungen an Lokaltraditionen und spät-römische Kultur ebenso möglich gewesen wären und ebenso im Interesse der selbständig werdenden Herrscher gelegen hätten, wie in Persien, wo die neuen Dynastien ihre Kraft gerade aus dem national-lokalen Elemente schöpfen. Die westlichen Usurpatoren haben ihr Heil aber durchweg in Ablehnung des dort Überlieferten und in Importierung bagdadisch-persischer Kultur gesucht. So richteten sich die Aġlabiden in allem nach Bagdader Muster, so suchen die Tūlūniden all den altorientalischen und zentralasiatischen Glanz des Hofes von Samarra in Fustāt um sich zu sammeln.

Bei den Tūlūniden hat sich nun zufällig die Lokaltradition erhalten. Man sieht hieraus, wie das Volk das Auftreten der Tūlūniden als etwas Neues, ihre Bauten als etwas Fremdes, Importiertes empfunden hat. Beweisend ist hierfür das Motivierungsbedürfnis der Masse. Schon der äußere Glanz des Reiches, die Geldmittel zum Moscheebau stammen für das Volk nicht aus einer verständigen Wirtschaft, sondern aus einem Schatzfund. Ebenso erfahren wir aus den Motivierungen, was sonst noch dem Volke neu und überraschend war. Vor allem die Bauart der Moschee, und gerade die spielt ja für Strzygowski eine so große Rolle. Da ich Strzygowski das literarische Material zur Zerstörung der alten Legende von der koptischen Herkunft der Tūlūnmoschee geliefert habe, darf ich hier wohl etwas näher auf den literarischen Wert dieser Quelle eingehen. Makrīzī hat *Hitat* II, 265 f.¹ eine Reihe von Nachrichten erhalten, die in ihrem

¹ Im Kairoer Druck sind die Seitenzahlen verwechselt; ich zitiere die richtigen.

größeren Teil dem bekannten Buche Ibn ad-Dājas¹ entstammen, in dem er den Stadtklatsch von Fustāt zur Zeit der Tūlūniden zusammengestellt hat. Hier begegnet die für die islamische Kunstgeschichte so verhängnisvolle Anekdote von einem Naṣrānī, der Aḥmads Baumeister gewesen sein soll; erst bei der Anlage der Wasserleitung tätig, sei er dann ins Gefängnis gekommen, wo er den Plan einer säulenlosen Moschee erfunden habe, da Aḥmad Säulen nur von christlichen Kirchen hätte nehmen können, was ihm widerstrebe. Dieser Naṣrānī führt dann den Bau aus. Aus diesem Naṣrānī ist dann bei Gayet, *L'art arabe* 49 ein Kopte, ja ein Grieche geworden. Damit war die Abhängigkeit der früh-arabischen Kunst von Byzanz erwiesen. Dagegen muß zunächst festgestellt werden, daß alle diese Naṣrānī's, Kībtī's, Rūmī's, Fārisī's in den Baulegenden des alten Islam weiter gar nichts beweisen, als daß den Überlieferern der unarabische Charakter des Bauwerks oder die fremde Hilfe feststand. Wahrscheinlich hat es aber auch zum Ruhme des Bauwerks beigetragen, wenn Arbeiter fremder Nationen (Kriegssklaven?) dabei geholfen hatten. Denn die vielen Legenden von fremden Bauleuten in Mekka sind meines Erachtens absurd. Zu so einfachen Bauten wie z. B. der Ka'ba reichten die eingeborenen Kräfte; sonst ist überhaupt die ganze vorislamische Kultur nicht zu verstehen. Selbst wenn fremde Bauleute dabei waren, so hat das Volk gewiß nicht die Nationalitäten scharf geschieden², sondern den Begriff „fremd“ wie oben variiert. Es gibt sehr viele Traditionen, wo Varianten bald den Perser, bald den Griechen einführen. Das ist nicht allein bei den großen Bauten so, sondern z. B. auch bei der Herstellung des Mimbar³ und anderer ganz einfacher Dinge. A priori wäre also die Gayet'sche Ansicht schon zu verwerfen. Nun steht aber nicht einmal etwas von einem Griechen da, sondern bloß von einem Naṣrānī, der ebenso gut aus Persien stammen konnte.

Daß nun die Zeitgenossen des Tūlūniden den Bau als fremd empfanden, also als unkoptisch, geht aus der Überlieferung auch abgesehen von der Naṣrānīfrage deutlich hervor. Denn Ibn ad-Dājas

¹ *Beiträge z. Gesch. Aegyptens* II, 151.

² Man denke an Polen und Italiener in Deutschland.

³ Kastallānī II, 180, 5ff.

Bericht ist nur verständlich, wenn man ihn als Motivierung des von den früheren Moscheen (‘Amrmoschee, Moschee in al-Askar — beide müssen demnach Säulen gehabt haben! —) abweichenden Charakters der Tūlūnmoschee würdigt. Der Ersatz der Säulen durch Ziegel- und Stuckkonstruktion soll begründet werden: Ahmad will die Kirchen nicht plündern und weiß sich keinen Rat, bis der Naṣrānī den neuen Typus erfindet. Wichtig ist, daß auch der Naṣrānī die Säulen am Mihrāb für unentbehrlich hält. Dies Motiv war ja in Ägypten schon früher importiert worden, wie Strzygowski S. 246 zeigt. Ähnlich der Überlieferung Ibn ad-Dājas ist die *Ḥitat* II, 267, Z. 22 erhaltene Nachricht Ibn ‘Abdazzāhirs. Dort werden von der Menge drei Punkte an der neuen Moschee bemängelt: die Kleinheit des Mihrāb, das Fehlen der Säulen und das Fehlen eines Wasserbassins. Hier wird das Fehlen der Säulen in der gleichen Weise motiviert.

In einer dritten Tradition nach Kudā‘ī wird die neue Konstruktion noch anders begründet (ib. S. 266, Z. 26): Gips und feuerfeste Ziegel (*al-āḡurr al-aḥmar al-kaḡwī*) sollen die feuergefährlichen Säulen ersetzen, um einen Brand zu vermeiden. Jedenfalls ergibt sich aus dieser Parallele, daß auch die Naṣrānīepisode bloß den Zweck hat, das Neue zu motivieren.

Damit ist, ohne irgendeine direkte Nachricht, der Import der Bauform der Tūlūnmoschee erwiesen. Fragen wir nun, woher, so weise ich auf die klare Bemerkung des zuverlässigen Kudā‘ī (ib. S. 266, Z. 32), daß sie ebenso wie das Minaret nach dem Muster der Moschee von Samarra errichtet sei. Das aber ist der literarische Beweis zu Strzygowskis stilistischer Forderung.

Schon als einzelüberlieferte Notiz ist die Angabe Kudā‘īs nicht zu umgehen. Sie ist aber nicht eine vereinzelte Erscheinung, sondern sie reiht sich in den großen Zusammenhang der ganzen Kultur des Tūlūnidenhofes. Ahmads sämtliche Bauten werden nach ‘irākischem Muster errichtet und haben sogar zum Teil persische Namen. Zunächst der freie Platz für das *Sawlaḡān*-Spiel (Polo), das, von Persien übernommen, schon am ‘Abbāsidenhof eine große Rolle spielt und mit dem Überhandnehmen der persischen Einflüsse dann auch in Vorderasien zu großer Bedeutung gelangt. Der Polomeister ist eine wichtige Person an den verschiedenen Höfen der späteren Zeit. In

großem Stile scheint dies Spiel erst durch die Tūlūniden nach Ägypten gebracht worden zu sein; nach ihm hieß eins der Tore des Palastes *bāb as-sawāliġa*. Die Bahn, in der es gespielt wurde, *mīdān* oder *maidān*, wurde dann eine Bezeichnung für den ganzen Palast überhaupt. Auch das vielgenannte *Māristān* Aḥmads war das erste seiner Art¹. Auch hier sagt der Name allein schon genug. Ebenso zeigt das Wort *bustān*, woher die Araber ihre Gartenkunst hatten. Nun wird diese gerade von den Tūlūniden aufs Äußerste gepflegt². Aḥmads Sohn erhält alle wunderbaren Wurzeln Ḥorāsāns geschickt (*Ḥitāt* I, 316, 28). Ferner haben wir Nachricht von dem sogenannten *dār ad-dahab*, einem Pavillon, dessen Wände mit Gold und Lapislazuli eingelegt waren. In 1½ Lebensgröße befanden sich hier aus Holz geschnitzte Figuren, plastisch aus der Wand heraustretend, auf den Häuptern schwere Goldkronen, ferner Pferde mit Edelsteinen geschmückt. Diese Holzgestalten waren an die Wand genagelt und hatten Kleider von den wunderbarsten Farben (ib. Z. 35). Wenn ich auch genau identische Gestalten (*suwar*) im Osten zunächst nicht nachweisen kann, so befanden sich doch auch in Samarra *suwar* an den Wänden (v. Kremer II, 303 Anm.). Das Halten von Löwen, das Mitführen von Elefanten, Giraffen und anderen wunderbaren Tieren gehörte nach Bagdader Muster ('Arīb 64, 16) auch zum Prunk des Tūlūnidenhofes (*Ḥitāt* I, 317, 18 ff.; 318, 9 ff.). Gerade diese feierlichen Aufzüge, deren Zeremoniell uns aus der noch mehr von persischem Geiste beherrschten Fātimidenzeit erhalten ist, sind altorientalisches Gut und ebenso nach Byzanz importiert wie in den islamischen Orient. Von den Tūlūniden wissen wir auch einiges darüber. Absolute Totenstille mußte bei diesen Aufzügen herrschen (*Ḥitāt* I, 318, 28). Aḥmad ritt dann allein durch die Mittelöffnung des großen dreiteiligen Palasttores (ib. 315, 31 ff.).

Der Nachweis von bagdadisch-persischen Elementen in der Tūlūnidenkultur ließe sich unschwer noch sehr ausdehnen, aber das Gesagte genügt zum Beweis der These, daß mit der Tūlūnidenzeit

¹ *Ḥitāt* II, 405, 24 im Vergleich mit Ibn al-Kiftī ed. Lippert, S. 158; ich zitiere für die persischen Verhältnisse den Aufsatz von P. Horn: *Die Krankenpflege im alten Persien* (*Zeitschr. für Krankenpflege* XXV, 1903, Nr. 5), der mir leider unzugänglich ist.

² *Ḥitāt* I, 316, 21 ff.

direkte persische, von Byzanz völlig unabhängige Kulturerrscheinungen in Ägypten auftreten. Bezeichnet doch sogar Kalkašandī (Wüstenfeld, S. 172) Aḥmad als Begründer einer unarabischen (d. h. eben persischen) Verwaltung.

Wenn wir nun so bewiesen haben, daß einer der Gedankengänge Strzygowskis durchaus übereinstimmt mit der ihm bei seiner stilistischen Forderung zunächst unbekanntem historischen Forschung, so gewinnen auch seine anderen Folgerungen einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit. Vielleicht prüfen sie andere jeweils auf ihrem Fachgebiet nach. Wenn deshalb das besprochene Werk auch wirklich, wie der Verfasser selbst annimmt —, wenigstens für das Mschattaproblem — nur eine „Pionierarbeit“ und keine „Eroberung des neuen Gebietes“ bedeutet, so hat es doch für die islamische Kunstgeschichte das bleibende Verdienst, die wahren Wurzeln dieser oft verkannten Kunst aufgedeckt zu haben. An *Mschatta* wird kein Forscher orientalistisch-mittelalterlicher Kunst und Kultur vorbeikönnen.

2. Das Wiener Kušair ‘Amra-Werk.

In zwei vornehm und geschmackvoll ausgestatteten Bänden legt die Wiener Akademie die Publikation des von Alois Musil entdeckten nordarabischen Wüstenschlosses, Kušair ‘Amra, der wissenschaftlichen Welt vor.¹ Der erste Band enthält den Bericht Musils über die Entdeckung und Aufnahme des Schlosses sowie eine Abhandlung über die Topographie und Geschichte der Gebiete von ‘Amra bis zum Ausgange der Umajyaden aus seiner Feder. Es folgen kürzere Bemerkungen über die architektonische Beschaffenheit (M. Kropf), über die Aufnahme der Malereien von Musils Reisegegnossen A. L. Mielich, über die chemische Analyse der Farben (J. Pollak und F. Wenzel). Dann ergreift F. Wickhoff das Wort, um als Kunsthistoriker den Stil der Malereien im allgemeinen und die Tafeln im einzelnen zu erklären. Endlich äußert sich J. v. Karabacek auf Grund der Inschriften und der Anlage über die Datierung und Bestimmung des Baues. Der zweite Band enthält Grundrisse, Quer-

¹ *Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Kušair ‘Amra*, Wien 1907. Druck und Verlag der k. k. Hof- und Staatsdruckerei.

schnitte, Gesamtansichten von verschiedenen Seiten, und besonders künstlerische Wiedergaben sämtlicher Gemälde des Schlosses in Farbendruck. Die Tafeln machen einen ausgezeichneten Eindruck und ermöglichen eine genaue Kontrolle der gelehrten Ausführungen des ersten Bandes. Eine große vierteilige Karte von Arabia Petraea ist dem Werke beigegeben.

Von Alois Musils unvergleichlicher Entdeckung wußte man schon längere Zeit. Über seine ersten Reisen hat er selber¹, über die mit Mielich gemeinsam unternommene dritte hat Karabacek² berichtet. Näheres erfährt man aber erst aus dem vorliegenden Werk, und zwar übertrifft das vorgelegte Material alle Erwartungen, da es weit hinausgeht über das, was der Titel verspricht, wenigstens soweit die Mitarbeit Musils in Frage kommt.

Da ist zunächst die Karte von Arabia Petraea. Sie führt uns in die bisher zum Teil völlig unbekanntten Gegenden, denen Musils Entdeckungsfahrten galten. Die Gegend zwischen dem Toten Meer und der Pilgerstraße (resp. Mekkabahn) war bisher nur wenig bekannt. M. schenkt uns eine mit Namen über und über bedeckte Karte und führt uns als Erster auch nach Osten über die Pilgerstraße hinaus. Diese M.sche Karte ist eine große Leistung an sich; denn zum topographischen Verständnis der im 'Amrawerk behandelten Reisen kommt nur der kleinere Teil der Karte in Frage. Aber die Karte lehrt uns, daß M. noch sehr viel mehr speziell über das alte Edom zu sagen hat, worauf man mit Recht gespannt sein darf. Sie ermöglicht nun zuerst eine richtige Vorstellung von der Lage der Wüstenschlösser. Wenn man von der Mündung des Jordans in das Tote Meer eine Linie direkt nach Osten zieht, so wird man 68 km östlich der Pilgerstraße auf K̄A treffen, das schon jenseits der Wasserscheide zwischen dem Toten Meer und dem Wādī Sirhān liegt, dem letzteren wesentlich näher wie der Pilgerstraße. Da mit dieser alle staatliche Autorität aufhört, war die Forscherreise nur im Einverständnis mit den dortigen Beduinen möglich. M. hat sich mehrere Male auf längere Zeit dem

¹ Kusejr 'Amra und andere Schlösser östlich von Moab, Wien 1902 (*Sitzber. d. k. Akad. d. Wissensch. in Wien*, Bd. 144).

² Über die Auffindung eines Chalifenschlosses in der nordarabischen Wüste, Wien 1903; *Almanach d. k. Akad. d. Wissensch.* 52, 1902, 341 ff.

bedeutendsten Stamme dieser Gegend, den Banū Šahr, angeschlossen, ihr Leben geteilt, ihre Kämpfe mitgemacht, nicht als europäischer Tourist, sondern als einer der Ihren. Dadurch hat er sich ein Kenntnis des Beduinenlebens erworben wie wohl wenig Andere vor ihm; und diese gesammelten Beobachtungen streut er nun in buntem Wechsel in sein Itinerar. Wer selbst in der Wüste gereist ist und ihre großartige Eintönigkeit kennt, der weiß, welche Bedeutung für die einsamen Reiter ein fernes Gebirge, ein wunderlich gestalteter Felsblock, die spärliche Vegetation der durchquerten Wādīs, die Gestalt und Gangart ihrer Kamele gewinnt; der hat es verstehen gelernt, wie die arabische Poesie sich gerade in diesen Bildern hat ausprägen müssen, wie der schweigende Wanderer, dessen Seele den Menschen sucht, die Öde mit Gebilden seiner Phantasie bevölkert und an den Spuren alter Lagerstätten nach Anzeichen forscht, wer hier gewillt, wann und wohin er weitergezogen. Diesem Gedankenzwang, der von der Stille und Einsamkeit ausgeht, kann sich selbst der moderne Europäer nicht entziehen, der doch eine ganz andere gedankliche Stofffülle in die Wüste mitnimmt. Wenn man dann nachher darangeht, das Gesehene schriftlich zu fixieren, so ist man überrascht, wie inhaltslos sich die Reisebeschreibung ausnimmt¹; denn man erlebt nicht viel an solchen Reisetagen, an denen ein scheuer Hase, eine ferne Gazelle zum großen Ereignis, eine fremde Spur zum Thema langer Reflexionen wird. Diese Klippe hat M. ganz vortrefflich überwunden, indem er die wissenschaftlich notwendige genaue Angabe der Route und der Zeiten abwechseln läßt mit Schilderungen des Beduinenlebens überhaupt, wie er es in dem Frieden des Lagerlebens beobachtet, wie er es aus dem Munde zutraulich gemachter Araber vernimmt. Selbst in Momenten der Gefahr ist er so sehr auf seinen wissenschaftlichen Zweck bedacht, daß er gerade die Erregung des Augenblicks benutzt, tiefer in sonst verschlossene Seelen zu schauen. So ist seine Reisebeschreibung zugleich eine inhaltsreiche Schilderung des Daseins der heutigen Beduinen; ihre Stellung zur Regierung der Türkei, ihr Kampf um die Weiden und Wasserstellen, ihr patriarchalisches Stammesleben, ihre Religiosität und ihr Aberglaube, ihre Waffenspiele und Lieder, ihre Kamel- und Pferdezucht, Heirat, Beschnei-

¹ Man denke nur an Sven Hedin's *Im Herzen von Asien!*

Becker, Islamstudien.

dung und Bestattung, Kleidung und Ausrüstung — das alles und vieles andere zieht an uns vorüber. Im Rahmen dieser archäologischen Studie sei nur kurz auf diesen lebendigen Kommentar zur altarabischen Poesie verwiesen!

Auch an der wichtigen Frage der zeitlichen Ansetzung dieser Wüstenschlösser hat M. mitgearbeitet; er lehrt uns verstehen, wie und wann in diesen Gegenden menschliche Ansiedelungen blühen konnten, und von welchen Seiten kulturelle Einflüsse auf ihre Bewohner gewirkt haben. Die Nachweise südarabischer und ganz besonders mesopotamischer Berührungen durch die Wanderungen und Raubzüge der Beduinen sind von allergrößter Wichtigkeit für die Erklärung der eigentümlichen Kunst, die uns in diesen Schlössern entgegentritt. Über eines derselben, Mschatta, hat man in letzter Zeit viel gehört, besonders Brünnow und Strzygowski haben sich darüber geäußert¹. Zu seinem Typus gehören nun auch al-Kastal, at-Tüba, al-Mwakkar, al-Ḥarānī, al-Kutrānī und andere, die leider alle in Trümmern liegen. Besser erhalten ist einzig KA, das mit Kubbat al-Bir und al-Bir bei 'Abda einen verwandten Typus darstellt. Nur in KA haben sich Inschriften und Bilder gefunden, weshalb seine Bedeutung die der anderen Schlösser wesentlich überragt. So wollen wir uns im folgenden ausschließlich mit KA beschäftigen und die Versuche seiner Datierung und sachlichen Erklärung kritisch betrachten.

Von drei Seiten kann man ausgehen, wenn man einen neuentdeckten Bau zeitlich und sachlich bestimmen will; einmal gibt vielleicht die Literatur direkte Nachrichten, sonst aber ermöglicht sie allgemeine historische Erwägungen; zweitens — und das ist das Sicherste — können Inschriften Auskunft geben; endlich sprechen auch der Stil, der Grundriß und eventuell gemachte Einzelfunde eine deutliche, wenn auch oft mißverständliche Sprache. Alle drei Wege haben die Wiener Gelehrten zur Erklärung des Baues beschritten; das Richtige getroffen hat Musil mit seiner sachlichen, historischen Erwägung; die Inschriften geben ihm Recht, sind aber von ihrem Bearbeiter mißverstanden worden; der Interpret der Kunstwerke endlich hat es vorgezogen, überhaupt nicht Farbe zu bekennen.

¹ [Vgl. den voraufgehenden Abschnitt dieses Aufsatzes.]

M. beginnt mit den ältesten Zeiten und trägt mit umfassender Belesenheit alles zusammen, was er über die Gegend von KA auftreiben konnte. Ich wüßte nicht irgend etwas Wesentliches aus gedruckten Texten nachzutragen. Dabei stellt sich nun heraus, daß eine direkte Erwähnung von KA — außer bei späten Reisenden — nicht nachweisbar ist; wohl aber wird die Gegend häufig erwähnt, so besonders al-Azrak, das, im Wādī Sirhān gelegen, nur 25 km von KA entfernt ist. Azrak allein, als zum Bezirk 'Ammān gehörig, genügte nicht zur Identifikation, da Azrak resp. Zarkā ein zu häufiger Name ist; aber die Verbindung mit al-Āgdaf, das M. mit dem jetzigen Wādī Ġadaf, einem Seitental des W. Sirhān, zusammenstellt, macht die örtliche Fixierung zur Gewißheit. Eine noch heute so wichtige Wasserstelle muß schon in alter Zeit eine große Rolle gespielt haben, selbst wenn Leone Caetani mit seiner Austrocknungstheorie Recht haben sollte¹. Einzelne Identifizierungen mag man bezweifeln, auch die Verwertung der arabischen Quellen hie und da beanstanden². Doch das sind Kleinigkeiten, die das Gesamtergebnis der historischen Darlegung nicht beeinträchtigen. Dieses ist die Erkenntnis, daß in den Gegenden östlich und westlich der Pilgerstraße seit alten Zeiten, besonders aber zur Zeit der römischen Phylarchen, der Ġassāniden und endlich der Umaijadien ein bedeutendes Leben nachweisbar ist. Die sichersten Nachrichten bringt M. über das Leben und Treiben der späteren Umaijadien, besonders Jazīd II. und Walīd II., gerade in diesen Gegenden. Die Umaijadien fühlten sich als freie Wüstensöhne, die in zahllosen Lustschlössern am Rand oder in der Wüste selbst lebten. Gerade Walīd wird mit al-Azrak in Verbindung gebracht. Damit nicht genug, weist M. am Schluß seiner Darstellung überzeugend nach, daß die Vernichtung der Umaijadien und die Ver-

¹ *Annali* II; vorläufiger Bericht: *L'Arabia nella storia del mondo* (Nuov. Antol. 16. Jan. 1907). [Jetzt: *Studi di storia orientale* I, 1911, 51ff.]

² So z. B. darf man aus Āg. VI, 136 (sic) in Anmerkung 378, Text S. 159 nicht folgern, Walīd habe bei einem seiner Schlösser eine eigene Kaserne für seine Leibwache erbaut; denn der Text lautet übersetzt: „Dann ließ ich mich nieder mit Walīd bei einem Bau, der sich inmitten seines Heeres erhob.“ Gemeint ist eben ein solches Wüstenschloß als Mittelpunkt des Lagers. Auch ist zuweilen das Gemutmaßte etwas unvermittelt an das Belegbare angeknüpft; s. z. B. Anm. 379 und ihre Verwertung oder die Erwähnung von Kasr at-Tūba S. 161 Anm. 408.

legung der Residenz des Chalifats nach Bagdad der Wüstenherrlichkeit für immer ein Ende macht. Zwar haben sich auch die 'Abbāsiden Schlösser in einsamen Gegenden erbaut, aber nicht mehr in der nordarabischen Wüste, wo sie nicht sicher gewesen wären, sondern in Mesopotamien unfern von Bagdad oder Samarra; das aber ist trotz Karabacek, S. 233 eine ganz andere Gegend. Ein unbefestigtes Schloß in einer Wüste, deren Unsicherheit uns M.s Einleitung kennen lehrte, war nur einem Beduinenfürsten möglich. Das aber sind die 'Abbāsiden nie gewesen. So muß man aus M.s zwingenden Gründen den Schluß ziehen, nur die letzten Umajjaden, am wahrscheinlichsten Walid II., können KA erbaut haben¹. M. selbst kann sich nicht so deutlich aussprechen, weil die folgende paläographische Darlegung Karabaceks zu anderen Resultaten kommt.

Das Schloß birgt zwei Inschriften, eine rein arabische und eine griechisch-arabische Bilinguis; außerdem begegnen die rein griechischen Beischriften: *ΝΙΚΗ*, *ΚΚ[Ε]ΨΗ[Σ]*, *[Ι]ΣΤΟΡΙΑ*, *ΠΟΙΗΣΙΣ*, welche über symbolischen Gestalten angebracht sind.

Der Eingangstür gegenüber sitzt in einer Nische auf kostbarem goldenem Thron eine hohe Gestalt im Typus des Pantokrator; die Enden eines blauen Kissens sind auf beiden Seiten sichtbar. Die Gestalt führt den Nimbus um das Haupt und trägt ein goldgelbes Gewand und ebensolche Schuhe ohne irgendein sichtbares Abzeichen. Über der Nische läuft ein blaues Schriftband, das auf zwei Säulen ruht, die nach Art normannischer Säulen spiralenförmig eingelegt scheinen. Neben diesen Säulen stehen zwei rotgekleidete Gestalten, von denen die eine mit einem Stab, die andere mit dem rechten Arm und erhobenem Zeigefinger auf die thronende Gestalt weisen (Tafel XV). Darunter ist ein Schiff mit mehreren Personen und ein Ungeheuer (Drache) dargestellt. Das Ganze wird bogenförmig überdacht von einer Kette von Wüstenhühnern. Je ein solches sitzt auf dem Schriftband über den Säulen — ein Motiv, das hier isoliert, auf Tafel XX, XXII in fortlaufender Säulenstellung sich findet. Das Schriftband ist leider völlig zerstört. Die wenigen Spuren hat

¹ Zu diesem Schlusse war ich unabhängig von M.s ebenfalls durchaus selbständiger Folgerung schon in der *Ztschr. f. Assyriol.*, Bd. 19, S. 425 [oben S. 281] gelangt.

Mielich kopiert, den Anfang auch Musil, und beider Aufzeichnungen erhalten wir in Photographie (S. 214), was sehr dankenswert ist. Die wenigen Reste haben Karabacek zu folgender Lesung bestimmt:

*[bismi'llāh amara bi-binā' hād]a'lh[amm]ām a[h]mad [ibn muḥa]m-
mad al-mu'[tasīm billāh amīr al-mu'minīn adāma allāh lahu at-ta'jī]d
was-sa'āda wa-'āfīja min allāh wa-rahma.*

Demnach wäre KA vom 'abbāsiden Prinzen Aḥmad, dem Ur-
enkel Hārūn ar-Rašīds erbaut. Es ist unmöglich, die Fülle von Un-
wahrscheinlichkeiten aufzuzählen, die nötig sind, um diese Lesung
möglich zu machen. Ich erhebe nur einen prinzipiellen Einwand.
Der ganzen Rekonstruktion liegt die Annahme zugrunde, die Inschrift
sei von griechischen Malern aufgetragen, die das Arabische nicht
verstanden, die links angefangen und dann den Anfang nicht mehr
auf das Schriftband gebracht hätten. Nur so wird die für Kara-
bacek so wichtige Lesung *al-ḥammām* möglich. Ich möchte nun
gerade das Gegenteil behaupten. Die Maler verstanden kein Grie-
chisch, wohl aber Arabisch. Diese Frage ist auch für die Kunst-
geschichte von großer Bedeutung. Sämtliche arabische Schrift-
zeichen sind hier wie in der Bilinguis mit sicherer Hand unmittelbar
ohne Vorlage aufgetragen, während die griechischen, offenbar einem
Schema entnommen, von dem des Griechischen unkundigen Künstler
erst mit dunkler Farbe vorgezeichnet werden mußten, wie
S. 199 ult. deutlich zu lesen ist und mir M. noch brieflich bestätigt.
Dann werden natürlich auch die Verschreibungen und Auslassungen
in den erwähnten griechischen Beischriften der symbolischen Ge-
stalten ganz anders verständlich. Die Künstler kopierten eine Vor-
lage, sogar offenbar eine sehr alte, die griechischen Meistern entlehnt
war; sie haben aber die Beischriften nicht verstanden. Wahrschein-
lich waren es Aramäer, wohl solche, die aus Mesopotamien kamen,
aber sie können auch in Syrien zu Hause gewesen sein. Jedenfalls
haben sie auch Arabisch verstanden und geschrieben. Denn der
Duktus zeigt individuelle Schreibschrift, wie sie uns auf den Papyrus-
urkunden um die Wende des ersten ins zweite islamische Jahrhundert
begegnet; er hat nichts zu tun mit schematischer Monumental- und
Korānschrift, wie sie bei Benutzung einer Vorlage wohl angewandt

worden wäre. Durchschlagend aber scheint mir die Orthographie des in der Bilinguis begegnenden Wortes *kisrā*, das freilich K. nicht erkannt hat. Hätte der Arbeiter hier nach einer Vorlage gearbeitet, so hätte er mit der ganzen Literatur die Schreibung *ksrj* anwenden müssen. Er schrieb aber wie er hörte: *ksr'*; also muß er des Arabischen mächtig gewesen sein. Auch der vorkommende Titel **KAICAP** für den byzantinischen Herrscher ist nicht aus griechischer Terminologie¹, sondern bloß als Übersetzung des arabischen *kaisar* verständlich. Ich denke, das sind Gründe genug, die Prämisse der K.schen Lesung hinfällig zu machen. Damit fällt dann auch die Datierung durch den Prinzen Aḥmad, die das Bauwerk ungefähr a. D. 850—860 gesetzt haben würde. Was könnte man nun an Stelle der von uns verworfenen Lesungen setzen? Ich habe viele Stunden darüber gegessen, muß aber bekennen, daß über eine negative Kritik nicht herauszukommen ist. Jedenfalls kann die Inschrift wegen der Buchstabenbildung nicht ins dritte islamische Jahrhundert gehören, sondern spätestens in den Anfang des zweiten. Deshalb kann denn auch das Schlußwort nicht *rahmat* heißen, sondern *rahimahu* (die Schreibung *rhmh* für *rhmt* war für K. ein Zeichen ihrer Jugend). Dann ist davor auch nicht *'āfīyat*, sondern vielleicht, wie Nöldeke vorschlägt, *'ākabahu allāh*, allerdings nicht *'āfāhu allāh* möglich, welch letzteres schon K. ausdrücklich ablehnt. Der Anfang der linken Hälfte scheint mir .]n. Auch hätte ich das erste Wort immer gern als *al-imām* gelesen, aber so wie es dasteht, ist das unmöglich. Alle anderen Ergänzungen bleiben Spekulation. Ohne eine genaue Pause oder Photographie wird wohl niemand eine plausible Erklärung geben können. Immerhin ist es wichtig, daß wir einen sicheren Anhalt zur Datierung nicht gewinnen; bloß nach der Schrift und den Schlußformeln dürfen wir ziemlich sicher auf islamische Zeit, und zwar rund a. H. 100 schließen.

Diese Ansetzung wird nun durch die Bilinguis nicht nur gestützt, sondern bewiesen. Auch hier führt uns K. ins neunte (dritte) Jahrhundert, während wir mit großer Bestimmtheit eine frühere Zeit

¹ Diese Tatsache kennt K. sehr wohl (S. 225), und ist sie ihm höchst unbequem. Sowie man aber die Inschrift Arabisch verstehenden Künstlern und gar erst der Uмайjadzeit zuschreibt, bietet die Stelle nicht die mindeste Schwierigkeit.

fordern. Auch hier müssen wir uns zum Verständnis das Gemälde ansehen, über dem die Bilinguis angebracht ist. Das Hauptgemälde der Westwand (Tafel XXVI) zerfällt in drei Gruppen; von rechts nach links folgen sich eine Sportszene, eine Badeszene und, durch eine Säule abgetrennt, ein offenbar historisches Gemälde: sechs prachtvoll gekleidete Personen, über deren Köpfen griechische und arabische Schriftspuren sichtbar sind. Die Mittelfigur, die am weitesten nach vorn steht, trägt alle Insignien eines Herrschers: ein goldgewirktes Untergewand wird fast ganz von einem blauen, rotgemusterten Obergewand verdeckt mit besonderer Markierung des Bruststücks. Darüber ist ein auf der rechten Schulter befestigter Purpurmantel geworfen, der vorn weit herunterhängt und an dem dort ein mit goldnen Knöpfen geschmückter weißer Tuchstreifen sichtbar ist. An den Füßen trägt die Gestalt Purpurschuhe und auf dem Kopf eine kostbare Krone, die sich palmettenartig in zweimaliger silberner Halbmondform bei goldnem Mittelstück aus einem purpurnen Kopfschutz erhebt. Die Figur ist bartlos, aber zweifellos männlich. Besonders auffallend ist die Haartracht; in dichten Büscheln quillt das Haar rechts und links unter der Krone hervor, beiderseits in halber Gesichtsbreite. Diese Person hält K. für die byzantinische Kaiserin Theodora, die Vormünderin Michaels III., welche von 842—856 für ihren Sohn regierte, was zu der Zeit des Prinzen Ahmad vortrefflich passen würde. Freilich die Toilette, bis auf die von K. so betonten Purpurschuhe, schließt diese Deutung nicht aus, obwohl es immerhin dahingestellt sein mag, ob sich eine weibliche Herrscherin den männlichen Ornat anzog. Aber ganz ausgeschlossen ist K.s Deutung, wenn wir den Kopf betrachten. Erstens haben wir einen Jüngling und keine Frau vor uns, zweitens ist diese Haartracht in Byzanz unmöglich; sie findet sich aber typisch auf allen Chosroenmünzen, und ebendort findet sich auch unverkennbar die Krone¹. Aber es fehlt der Bart — wird man einwenden. Tatsächlich

¹ Der untere Halbmond der Krone unseres Bildes ist natürlich ein Flügelpaar, jenes uralte Motiv, dessen Geschichte in der Kunst Strzygowski in *Mschatta* (*Jahrb. d. preuß. Kunstsammlgn.* 1904, S. 320ff.) gezeichnet hat. Der obere mit dem Punkt ist eine Schematisierung des vielbesprochenen Symbols der Sasaniden, Halbmond und Stern. Dies zeigt ein Vergleich mit den Münzen.

tragen alle Perserkönige auf den Münzen einen Bart, nur Jazdagard III. — und nur mit diesem letzten seines Stammes können wir es zu tun haben — hat keinen, weil er bei seiner Thronbesteigung ein unmündiger Knabe war.¹ Damit wird die Identifikation schon ikonographisch zur Gewißheit. Nun hat Nöldeke, wie hier vorweggenommen sein möge, über dem Kopf *XOCAPOIC* und *ksr'* = *kisrā* gelesen. Damit ist die Figur auch paläographisch gesichert.

Rechts vom Ḥosrau steht vorn eine breite Männerfigur, deren Unter- und Obergewand von gleicher Farbe sind wie die des Ḥosrau, nur der übergeworfene Mantel ist aus Goldbrokat. Der Kopf ist zerstört, nur die Kopfbedeckung ist sichtbar; es scheint eine goldne Tiara. Über dieser Figur hat schon K. richtig [*KAI*]*CAP* und *kaisa*[*r*] gelesen. Aber den unmündigen Michael III. kann diese breite Männerfigur nicht darstellen. Es ist aller Wahrscheinlichkeit nach Heraklius oder einer seiner nächsten Nachfolger. Seine Kopfbedeckung ist mir sonst nicht bekannt, da byzantinische Kaiser meist das Diadem tragen, aber Konstantinos Porphyrogenetos belehrt uns, daß die Kaiser häufig auch anderen Kopfschmuck trugen, so eine *τιάρα* (*De ceremoniis* I, 48C 2) oder einen *μοδιολος* (ib. I, 240D pu²). Wie man den Kopfschmuck unseres Bildes benennen darf, wage ich nicht zu entscheiden³. Bezeichnend für die Ähnlichkeit des Hofzeremoniells von Persien und Byzanz ist, daß auch der Kaiser jenen erwähnten weißen Tuchstreifen⁴ trägt.

Wer sind nun die anderen Personen? K. erklärt die dritte Person der Vorderseite, auf der linken Seite der „Theodora“, für Thekla, die

¹ Vgl. die leicht zugängliche Abbildung bei Hertzberg, *Geschichte der Byzantiner* (Onckensche Sammlung), S. 51; Nöldeke, *Sassaniden* 397, Anm. 4.
² Vgl. die Anm. von Reiske, S. 134. Sollte sich hierin das persische *kankal* wiederfinden? Vgl. Nöldeke, *Sassaniden* 221 Anm. 2; Tabari-Glossar s. v.: *Papyri Schott-Reinhardt* I, 31f.

³ Sollte es am Ende ein Helm sein? Sonst wäre auch an eine Krone zu denken nach Art der Abbildung bei Hertzberg, *Geschichte der Byzantiner* Tafel zu S. 202 Nr. 1.

⁴ Ob man diesen Streifen als *clavus* oder anders bezeichnet, bleibe dahingestellt; jedenfalls entstammt er der persischen Etikette. Vielleicht ist es ein Teil des Schwertgehänges (*mintaka*), das jedenfalls sehr kostbar gewesen sein muß; das Ende des letzten Ḥosrau wurde bekanntlich dadurch beschleunigt, daß sein Wirt sein kostbares Schwertgehänge erwerben wollte. Tabari I, 2872; II, 2880, 12ff.

älteste Tochter der Kaiserin, und hält den Rest für Gefolge. Die sogenannte Thekla ist allerdings wahrscheinlich eine Frau. Sie trägt ein blaues, rotgemustertes Gewand mit Ärmeln und darüber einen Brokatmantel, dessen Enden über den Füßen zusammenstoßen. Der Kopf ist unbedeckt, und goldne Locken fallen bis auf die Schultern. Da ihr eine Überschrift und jegliches besondere Abzeichen fehlen, wage ich sie nicht zu bestimmen. Außer den genannten Gestalten tragen nun nur noch die zwei Figuren rechts und links hinter dem Hosrau erklärende Beischriften. Die ganz zerstörte Figur zwischen Hosrau und Kaiser, von der bloß die Helmspitze erhalten ist, war schwer zu deuten, da die arabischen und griechischen Schriftreste nicht zusammenstimmen wollten. Da war es der intuitive Scharfblick von E. Littmann¹, der die griechischen Zeichen als *ΡΟΔΟΡΙΚΟ[С]* las — Roderich, der letzte König der Westgoten, den die Araber 711 aufs Haupt schlugen. Wer hätte erwartet, sein Bildnis in der nordarabischen Wüste zu finden! Und doch ist die Lesung absolut sicher. Nachträglich scheint es kaum denkbar, daß man je anders las. Auch das Arabische stimmt dazu; denn die Buchstaben *drjk* sind sicher², nur ob der Eingang *lw* oder *r* zu lesen, kann zweifelhaft sein. Die literarische Form³ ist *ldrjk* und *rdrjk*; mir persönlich scheint hier *rdrjk* wahrscheinlicher als ein sonst nach Musils Kopie notwendiges *lwdrjk*; ein *ldrjk* scheint mir ausgeschlossen.

Nachdem es dadurch einmal feststand, daß auf dem Gemälde Fürsten dargestellt sind, mit denen der Islam in seinen Anfängen in Berührung kam, wurde auch die Lesung der letzten Überschrift zur Gewißheit, die man bisher nur zweifelnd erwogen hatte. Es steht nämlich da: *an-nağāšī*, d. h. der Negus, eine der alten arabischen

¹ Briefliche Mitteilung vom 24. Februar 1907.


² Daß der letzte Buchstabe nicht *w*, sondern *k* ist, wird gesichert durch den alten Typus des *k* in Papyrus; vgl. *Papyri Schott-Reinhardt* I, 26 pu.

³ Tabarī und Balādūrī erwähnen Roderich gar nicht; Ibnal-Atīr hat für diesen Roderich immer *rdrjk*, kennt aber für andere Personen auch *ldrjk*; Ibn 'Adārī hat, soweit ich sehe, immer *rdrjk*, Makkarī dagegen ausschließlich *ldrjk*; bei diesem Tatbestand wird man beide Formen als literarisch annehmen müssen. [Nachtrag: Nöldeke bringt in seiner Besprechung *Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges.* 61 (1907) weitere Belege für *ldrjk*; die Form *lwdrjk* kommt nur *Bibl. Geogr. Arab.* VI, 90 vor, ist also wohl neben dem häufigen *ldrjk* und *rdrjk* nicht als literarisch anzusehen.]

Literatur wohlvertraute Persönlichkeit. Der *Nağāšī* nahm angeblich die ersten aus Mekka flüchtenden Anhänger Muhammeds wohlwollend auf, und an ihn schrieb der Prophet später eines seiner berühmten Sendschreiben. Da er Christ war, bilden ihn die Araber hier als christlichen Priester ab, mit dem in der altorientalischen Kirche üblichen weißen Gewand¹, mit purpurner Stola² und der bei den nicht unierten Kopten noch heute üblichen Kopfbedeckung³, dem Turban; die heutigen abessinischen Priester sehen freilich anders aus⁴.

Wer mögen nun die zwei übrigen Personen sein? Vielleicht dienen sie bloß zur Füllung, da über ihnen kaum Platz für weitere Namen bleibt, doch glaubte Musil noch Spuren von solchen zu erkennen. Welche Fürsten im Gesichtskreis der Araber lagen, kann man aus Muhammeds Sendschreiben erkennen; da wären außer den bereits genannten noch der letzte Ġassānide und der sagenumwobene Mukaukis zu erwähnen; ersterer ist unmöglich dargestellt, letzterer vielleicht. Von ferner wohnenden Fürsten kannten die Araber vielleicht einige derjenigen, an die sich der verfolgte Jazdagard wendet⁵; aber das bleibt alles müßige Spekulation; mir scheint wahrscheinlicher, daß die beiden übrigen Figuren bloß zur Füllung dienen, vielleicht um einem vorliegenden Schema zu genügen.

Stellen wir nun nach dieser Erörterung noch einmal die neue Lesung und die von Karabacek einander gegenüber; K. liest:

KAIKAP APOAOEΘ KAICAPOC MHTHP 
kj̄sr t'wdr̄j kj̄r 'lǵ'šn̄j

Wir lesen:

[KAI]CAP POAOPIKO(C) XOCAPOIC ONAΓ⁶ [
kj̄s[r] r̄dr̄jk ksr' 'lnǵ'šj

¹ J. Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient* S. 757.

² Vgl. die Abbildung 284 bei Braun, o. c. S. 601. — ³ Ib. S. 488.

⁴ E. Littmann und D. Krencker, *Vorbericht der Deutschen Aksumexpedition* Tafel IV.

⁵ Tab. I, 2876, 11: *sāhib as-Sin wa-malik Fargāna wa-malik Kābul wa-malik al-Ĥazar*. Vgl. auch Mās'ūdī, *Murūğ* I, 356ff.; ed. orient. am Rande der Kairoer Ibn al-Aṭīr-Ausgabe I, 232.

⁶ Die griechische Bezeichnung des Negus bleibt höchst zweifelhaft; mir scheint der erste Buchstabe *δ* dem arabischen Artikel zu entsprechen; vielleicht ist *δ Naydāctos* zu lesen. Littmann dachte daran, ohne *δ* einfach *NAFACIOC* zu lesen. Irgend etwas muß man ergänzen.

Auch scheint mir wesentlich zu konstatieren, daß es sich nicht um einen fortlaufenden Text, sondern um Überschriften handelt. Das hatte der Entdecker des Schlosses von Anfang an behauptet¹. Musil hatte auch den Hosrau richtig erkannt, auch den Negus, und hatte sogar geahnt, daß hinter dem Kaiser ein germanischer Fürst stehen könnte². Dies schrieb er mir, ehe er von Littmanns glänzender Entdeckung Kenntnis hatte. Unter diesen Umständen ist es aufs Äußerste zu bedauern, daß er in diesem seinem Werke seine Ansicht nicht vertreten konnte, da die Bearbeitung des paläographischen Teiles nicht in seiner Hand lag.

Obwohl nun auch die zweite Inschrift nicht mehr für eine späte Datierung verwertet werden kann, schließt doch die neue Lesung die Ansetzung ins 9. Jahrhundert noch nicht unbedingt aus. Allerdings sind die dargestellten Personen allbekannte Größen in der Umayyadenzeit, speziell Roderich, während sie für die 'Abbāsiden literarische Typen der Vorzeit sein mußten. Es ist höchst unwahrscheinlich, daß sich die 'Abbāsiden gerade Roderich in ihren Palast gemalt hätten, da der Sieg über ihn ja eine Ruhmestat gerade der von ihnen so gehaßten und geschmähten Umayyaden bildete. Dieser Gedanke ist ausschlaggebend, wenn man weiß, wie damals auf Kosten der Umayyaden Geschichte gefälscht wurde. Dazu kommt auch eine paläographische Tatsache, die mir beweisend erscheint, die Bilinguität. Umayyadische Bilinguen kennt man in Menge, Protokolle, Urkunden; bilingue Inschriften nur aus noch früherer Zeit; griechisch-arabische Bilinguen aus der Blütezeit des 'Abbāsidenchalifates aber sind nicht bekannt. So führt uns auch die paläographisch-ikonographische Betrachtung zu dem gleichen Schluß wie die historische. KA gehört in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts. Als Terminus post quem erscheint durch die Erwähnung Roderichs das Jahr 711 gesichert, als Terminus ante quem das Jahr 750, in dem das Umayyadenreich zugrunde ging.

Die Bauart, den Stil und Kunstkreis wage ich zur Datierung nicht heranzuziehen; das überlasse ich Berufeneren. Aber die Bestimmung des Gebäudes fordert, da sie zum größten Teil auf arabischen

¹ Briefliche Mitteilung vom 8. Januar 1907.

² Desgl. vom 26. Februar 1907.

Quellen beruht, die Nachprüfung des Orientalisten. Als solcher und nicht als Kunsthistoriker betrachte ich auch die Gemälde und ihren Stil.

KA zerfällt in seinem Hauptteil in zwei getrennte Anlagen. Das hohe Hauptgebäude ist ein dreischiffiges Tonnengewölbe; daran schließen sich im Osten drei Kammern mit einem Vorhof. Dieser letztere Teil ist nach M. der ursprünglichere und war früher durch den Vorhof von Osten her zugänglich. Später wurde die Tür nach dem Hofe vermauert und eine Verbindung des letzten der drei Räume mit dem Hauptgebäude hergestellt. K. hat richtig erkannt, daß wir in dem älteren Teil eine Badeanlage vor uns haben; das Hauptgebäude hat aber meines Erachtens mit einer Badeanlage nichts zu tun. Seine Hineinbeziehung wird nur möglich durch eine Kette von Mißverständnissen. K. stützt sich besonders auf die *Matāli' al-budūr* des 'Alī al-Ġuzūlī, der das arabische Bad und die in ihm sich findenden Gemälde beschreibt. Dieser Text, dessen Koinzidenz mit der Anlage für K. „sich gewissermaßen zur Bedeutung einer literarischen Nachentdeckung von Kuṣejr 'Amra erhebt“, bietet über die Bauanlage nichts Neues. Seine Bemerkungen über die Bilder sind neu und interessant, wenn auch die Tatsache des Vorkommens von Bildern in spätantiken und arabischen Bädern eine alte Sache ist. Man denke an die Mišna¹ und an die Polemik der arabischen Tradition gegen die Bäder. Der Grund für letztere ist hauptsächlich die Nacktheit², doch auch, wie wir *Madḥal* II, 30, 22 deutlich lesen, „die Bilder, welche sich am Tor und an den Wänden des Bades befinden“. Neu ist nur bei Ġuzūlī das Lob dieser Gemälde, das aber nicht von Theologen, sondern von Ärzten stammt, und ihre Klassifizierung³. Diese

¹ A. Rosenzweig, *Das Wohnhaus in der Mišnah* (Berlin 1907), S. 33.

Vgl. mein *Christentum und Islam*, S. 27 [unten Nr. 14.] Von großem Interesse sind die Abschnitte über das Bad im *Madḥal* des Ibn al-Ḥāǧǧ (Kairo 1320) II, 27 (über den Besuch des Bades durch die Frau), 29 (über den durch Männer). Hier ist so ziemlich alles gesagt, was gegen das Bad spricht, und islamisch begründet. Daraus erhellt, daß die Weiber ganz nackt, die Männer mit Badehose zu baden pflegten. Diese Tatsache findet eine interessante Parallele in den Gemälden von KA. Die Frauen sind hier stets nackt, die Männer haben z. B. Tafel XXVI Badehosen an (*mī'zar* oder *mandīl*).

³ Sie stammt übrigens, was zur Beurteilung sehr wichtig ist, aus Ibn Sinās *Hiǧz as-sihha*, wie ich erst bei der Korrektur anmerken kann, da mir vorher die *Matāli' al-budūr* unzugänglich waren.

aber paßt trotz K.s gewaltsamer Interpretation nicht auf K.A.; denn einmal fehlt die dritte Kategorie des Guzūlī in K.A., und andererseits kommen Bilder von Bauhandwerkern und symbolische Figuren in K.A. vor, die nicht in Guzūlīs Schema hineinpassen. Nicht einmal die Farben (S. 228 und Anm. 65) stimmen, da Blau sehr stark vertreten ist. Daß in K.A. Badeszenen dargestellt sind, ist sicher, aber die Berührungen mit Guzūlī scheinen mir bei den zahlreichen Abweichungen rein zufällig.

Daß ferner Grundriß und Anlage des arabischen Bades dem antiken entlehnt sind, kann man in jedem archäologischen Handbuch lesen¹. Auch philologisch ist die Übernahme schon durch die Bezeichnung *ballān*² resp. *ballāna* für Bademeister und -meisterin und ähnliche Termini gesichert, wobei das arabische Wort jeweils durch das Aramäische hindurchgegangen ist³. Daß aber die Araber antike Bäder als solche übernommen und weiterbenutzt haben, ist in den alten Kulturstätten ganz natürlich, aber literarisch jedenfalls nicht in der Art zu beweisen, wie es K. tut. Zunächst gibt seine Übersetzung S. 227, wonach die arabischen Fachschriftsteller empfehlen, „wenn möglich den Neubau von Bädern zu vermeiden und statt dessen etwa sich vorfindende alte Bauanlagen (von K. gesperrt) zu benutzen“, im Zusammenhang seines Gedankenganges zu schweren Mißverständnissen Anlaß. Jeder Unbefangene — vor allem der Kunsthistoriker, der das Arabische nicht vergleichen kann — wird hieraus eine Übernahme antiker Badeanlagen als quellenmäßig gesichert folgern, während der Text bloß vor Neubauten warnt, wie wir etwa „Trockenwohnen“ für ungesund halten. Auch die zur Sache Anm. 57 angeführten Stelle aus Ibn Dukmāk, die ich in der Anmerkung⁴ analy-

¹ Franz Pascha, *Die Baukunst des Islam (Handb. der Architektur II, 3 II)* S. 143; Baedeker, *Aegypten*² CLXII und häufig.

² Ibn Dukmāk IV S. 107, 1 mit *šāni* bezeichnet.

³ S. Fraenkel, *Aram. Fremdwörter* 258.

⁴ K. sagt Anm. 57: „Ibn Dukmāk beschreibt ein öffentliches Bad in Alt-Kairo, das sich aus der großen Zahl der antiken Bäder erhalten hatte. Während die anderen zerstört oder ihre Spuren so verwischt wurden, daß man weder ihren Ursprung noch ein Kennzeichen derselben bemerken konnte (*allatī bakījat bi-Miṣr min al-hammāmāt al-kadīma bākīhā ḥurība wa-dutira falam ju'raf lahu 'ain wa-lā atar*), hat jenes Bad als griechisches Bauwerk (*hammām*

siere, ist nicht richtig wiedergegeben und verbunden. Glücklicherweise stört in diesen und anderen Fällen die Unrichtigkeit der Quellenverwertung nicht die Richtigkeit der Behauptung. Bedenklicher wird es, wenn K. weitergeht und den dreitonigen Hauptsaal des Gebäudes, welcher die meisten Gemälde in sich schließt, als *dihlîz* eines Bades erklären will. Die Stelle lautet S. 229: „Die Vorhalle oder der Hauptsaal, *dehlîz*, den wir jetzt betrachten, ist selbst nach Anschauung bilderfeindlicher muhammedanischer Theologen gerade derjenige außerhalb des Bades gelegene Teil des Hauses, der, wie das Bad selbst, figurale Wandgemälde enthalten mag; ja es ist dieser in ihren Augen so verachtete Bilderschmuck daselbst sogar geschätzt, da die Vorhalle auch als *mēğlis*, Empfangsraum, benützt wird.“ Als Beleg wird Anm. 69 folgende Stelle aus dem *Fath al-bārî* angeführt, die übrigens mit leichten Variationen auch bei *Kastallānî* VIII, 485 zu finden ist:

kāla ar-Rāfi'î: wa-fi duḥūl al-bait alladî fihi as-sūra wağhān. kāla al-aktar: jukarrahu, wa-kāla Abū Muḥammad: juharramu. fa-lau kānat as-sūra fi mamarr ad-dār, lā dāḥil ad-dār, kamā fi zāhir al-ḥammām au dihlîzhā, lā jumtana'ū ad-duḥūl. kāla: wa-kāna as-sabab fihi anna as-sūra fil-mamarr mumtahana wa-fil mağlis mukrama.

min binā' ar-Rūm) noch bis in die Zeit des Ahmed ibn Tūlūn floriert. Es gehörte einem Abkömmling dieses Geschlechts, der 929 starb.“ Ich gebe eine genaue Analyse des Textes, da mir die Art seiner Verwertung sehr bedenklich zu sein scheint. B. Dukmāk bespricht die Bäder des zu seiner Zeit schon zerstörten Fustāt. Er zählt 11 auf, die sämtlich in arabischer Zeit erbaut, also nicht etwa „antik“ sind. Er verwertet dabei offenbar durchweg Ibn al-Mutauwağ. Das erste der Bäder ist das „Mausbad“, das K. Anm. 56 erwähnt und meines Erachtens zu weitgehend verwertet. Am Schlusse der Aufzählung fährt er fort: *kāla Ibn al-Mutauwağ: fa-hādihî al-ḥammāmāt allatî bakijat bi-Miṣr min al-ḥammāmāt al-kadīma wa-bākīhā [sic!] ḥuriba* usw. Die genannten 11 Bäder sind demnach erhalten, die übrigen liegen in Trümmern. Man sieht also, daß der Text von K. unrichtig bezogen ist und gerade das Gegenteil aussagt. Daran schließt dann B. Dukmāk die Beschreibung eines ihm nur literarisch bekannten Bades, das als etwas Besonderes erwähnt und als *min binā' ar-Rūm* bezeichnet wird. Dies Bad scheint also wirklich aus dem alten Babylon zu stammen. Nach K. gehörte es einem Abkömmling der Tūlūniden, der 929 starb. Der Text sagt aber, daß es einem der Generäle des Tūlūniden gehört habe und nach dessen Tod — der, wie K. nicht bemerkt, unsinnig ins Jahr H. 317 = 929 D. gesetzt ist — in den Diwan des Ḥumārawaih († 282) übergegangen sei.

„Die Vorhalle oder der Hauptsaal, *dehliz*“ — entweder ist meines Erachtens unser Saal Vorhalle oder Hauptsaal, aber nicht beides zugleich (vgl. S. 227). Hier liegt der Kernpunkt der Frage. Das Gebäude soll mit dem Bad in Beziehung gesetzt werden, nun sind aber alle Räume bereits vergeben, nur der *dihliz* bleibt übrig. Der *dihliz* ist aber der Korridor, in der angeführten Tradition deutlich mit *mamarr* in Parallele gesetzt; im *Lisān* ist er erklärt als: *mā bain al-bāb wad-dār*; nun heißen auch in Schlössern (vgl. Quatremère, *Mamlouks* I, 1, 191 f.) die geräumigeren Korridore *dahāliz*, in denen wohl auch einmal ein oder der andere Beamte einen *mağlis* hatte, aber es blieb der Korridor, der Vorraum. Nun ist es ganz verfehlt, den Hauptraum eines Schlosses *dihliz* zu nennen. Und nun gar beim Bad! Man besuche nur eines oder sehe sich einen Grundriß an: wo soll denn der *dihliz* im Sinne von K.s Interpretation sein? Nun führt K. Anm. 62 an: *wa fis-sadr ad-dihliz hilwa*, d. h. eben: „am oberen Ende des Ganges liegt ein Separatkabinett“ Solche kennen wir ja aus arabischen Bädern zur Genüge¹, aber mit den Gelassen rechts und links vom Thronbilde in KA haben die nichts zu tun. Immerhin mag man auch die Kabinette in KA *hilwa* nennen, aber sie hängen mit dem Bade nicht zusammen. Die ganze Ausführung K.s krankt daran, daß er — zum Teil mißverständene — Ausdrücke einer Badeanlage unter allen Umständen in KA wiederfinden muß, während offenbar der Hauptsaal zu ganz anderen Zwecken diente, jedenfalls nicht zum Schema paßt, was K.s Ausführungen verschleiern.

Aber K.s Interpretation stützt sich nicht nur auf bauliche Termini, sondern auf die Äußerungen islamischer Theologen. Man vergleiche seine Folgerungen mit folgender Übersetzung seiner Belegstelle: „Es sagt el-Rāfi‘i: „Über das Betreten von Häusern, in denen sich ein Bild befindet, gibt es zwei Ansichten. Die meisten sagen: „Es wird ungern gesehen“ und es sagt Abū Muhammed: „Es ist verboten“. Befände sich aber das Bild im Korridor, also nicht im Innern des Hauses, wie z. B. an der Außenseite oder im Korridor eines Bades, so braucht man sich des Betretens nicht zu enthalten. Der Grund hierfür ist, daß das Bild im Korridor verachtet ist, im *mağlis* aber hoch-

¹ Lane, *Manners and customs*⁵ II, 44.

geehrt.“¹ — Also darf man es eben nicht im *mağlis* dulden, während es im Korridor ebenso geduldet ist wie unter den Füßen, weil es dort verachtet ist. Der *mağlis* liegt hiernach wie selbstverständlich im Inneren des Hauses.

Bei diesen Mißverständnissen des arabischen Bades und der Quellen ist es erfreulich, daß wir durch die prachtvollen Tafeln des Werkes in die Lage gesetzt sind, selbst mitzuarbeiten. Was hier Mielich unter den schwierigsten Umständen geleistet, muß unsere Bewunderung erregen. Seine Tafeln stützen sich zum Teil auf Musils Photographien. Es wäre wohl nützlich gewesen, auch sie zur Kontrolle beizufügen, zumal nicht alle in M.s Vorbericht enthalten sind.

Das Interessanteste in KA sind zweifellos seine Gemälde, die den Kunsthistoriker vor ein Problem stellen. Denn hier haben wir ein Beispiel von Stilmischung vor uns, wie wir es bisher kaum besaßen, Antikes und Orientalisches einträchtig in- und nebeneinander gestellt. Welch dankbare Aufgabe für einen Kunsthistoriker, die Geschichte dieser Motive und das Problem der Mischung zu verfolgen! F. Wickhoff, der diesen Teil des 'Amra-Werkes behandelt hat, gibt eine Abhandlung über diesen Stil auf — sage und schreibe — 4½ Seiten und widmet der Einzelbeschreibung der oft schwerverständlichen 41 Tafeln ganze 5 Seiten. Aber nicht nur die Kürze, auch der Inhalt, der tatsächlich fast nichts zum Verständnis beiträgt, sind eines Baues und eines Werkes wie KA unwürdig. Wickhoff war offenbar der Aufgabe nicht gewachsen, jedenfalls hat er es geflissentlich vermieden, sich mit der einschlägigen Literatur auseinanderzusetzen. Daß ein bahnbrechender Forscher wie Josef Strzygowski sein ganzes Leben der Erforschung dieser orientalisches-griechischen Mischkultur gewidmet hat, daß seine Werke die historisch gebildete Welt weit über den engen Kreis der zünftigen Kunsthistoriker hinaus beschäftigen, daß seine Resultate, zwar nicht in allen Einzelheiten, aber in den Haupttat-

¹ Im vorangehenden Kapitel des Kastallānī war ausgeführt, daß die Heiden die Bilder ehren dadurch, daß sie sie im Hause aufstellen. Es ist unverständlich, wie jemand, der sich nur oberflächlich mit der Bilderfrage im Hadīth beschäftigt hat, annehmen kann, die muslimischen Gelehrten hätten sie irgendwo gebilligt. Ich hatte, ehe ich Kastallānī verglichen, da mir der *Fath al-bārī* unzugänglich, am Schlusse *muharrama*, statt *mukrama* als notwendig angenommen, doch hat mich Nöldeke darüber belehrt, daß es gar nicht nötig ist, was mir Kastallānī bestätigt.

sachen sich organisch einfügen in die historische Entwicklung jener Zeiten — das alles hätte Wickhoff bekannt sein können. Ferner mußte er wissen, daß derselbe Strzygowski über ein anderes der von Musil behandelten Schlösser, Mschatta, das, wenn wohl auch älter, doch in diese Gegenden und Jahrhunderte gehört, ein großes Werk geschrieben hat¹, das alle diese Fragen eingehend behandelt. Und trotzdem kein Wort von diesen Haupt- und Grundfragen, sondern völlige Ignorierung der Strzygowskischen Resultate und Arbeiten! Die Dinge liegen aber nun einmal so, daß eine Arbeit auf diesem Gebiet eine Stellungnahme pro oder contra Strzygowski fordert. Wickhoff stellt sich auf den Standpunkt des Kunsthistorikers vor 30 Jahren. Das aber geht nicht an. Entweder soll man als Kunsthistoriker überhaupt nicht über griechisch-orientalische Mischkultur reden, oder man muß sich mit Strzygowski auseinandersetzen. Man widerlege ihn, wenn man kann! Wir Orientalisten werden gern dem folgen, der seine Theorien beweisen und mit der allgemeinen kulturellen Entwicklung in Einklang bringen kann.

Die Hauptsache ist und bleibt für die Deutung der stilistischen Zusammenhänge, daß sie mit den geschichtlichen Entwicklungen übereinstimmen. Nun ist bekannt, daß wir unsere ganze Anschauung vom Ende der Antike und vom Anfang des Mittelalters aus Rom haben, aus dem großen Gedankengebäude der katholischen Kirche, für die alles aus Rom kommen mußte, für die orientalischen Einflüsse etwas Undenkbares waren. Nein umgekehrt, die antike Welt hat sich den Orient unterworfen, ebenso wie es das Christentum tat, und das Christentum war für diese Anschauung natürlich völlig unorientalisch. Die Geschichte hat sich längst aus diesem Bann gelöst, d. h. die Geschichte, die nicht einseitig aus Sprachkenntnis oder nach Art Wickhoffs die neben der Antike herlaufende orientalische Kultur ignoriert, sondern sich mit ihr auseinandersetzt. Da hat sich denn herausgestellt, daß die gewaltige Expansion der Antike unter Alexander dem Großen, die politisch noch bis in die römische Kaiserzeit reicht, von einer anfangs kulturellen und schließlich politischen Reaktionsbewegung des Orients abgelöst wird. Immer stärker dringt der Orient vor und das, was wir Mittelalter nennen, ist

¹ *Jahrb. d. preuß. Kunstsammlgn.* 1904.

in vielen Beziehungen — wenn auch nicht ausschließlich — nichts anderes als eine Verorientalisierung des Abendlandes¹. Erst allmählich lösen sich daraus die germanischen Kräfte. Die letzten Einflüsse des Orients zeigen sich in den Kulturbeziehungen des Islam zu unserer mittelalterlichen Welt vor und in den Kreuzzügen. Es ist also eine ganz kontinuierliche Linie. In diese geschichtliche Entwicklung paßt nun Strzygowskis stilistische Lehre viel besser hinein, wie die Riegls, die Wickhoff als allgemein anerkannt voraussetzt. Nur von dieser Seite maßt sich der Orientalist ein Urteil an. Da die Fragen aber mit der Erklärung unserer eigenen mittelalterlichen Kunst und Kultur aufs engste zusammenhängen, darf er verlangen, daß auch die Kunsthistoriker, die sich berufen glauben, über solche Fragen zu schreiben, mit wirklichen Gründen zu diesen Problemen Stellung nehmen. Denn erst durch die Berührung mit den Nachbardisziplinen trägt die Wissenschaft die Frucht, die man von ihr fordern kann.

Die Gemälde selbst stellen die verschiedensten Gegenstände dar, mit denen sich hoffentlich Strzygowski demnächst eingehend beschäftigen wird. Die zahlreichen Figuren sind zum großen Teil antik gedacht, aber lange nicht alle. Um den Astartetypus kommt selbst Wickhoff nicht herum, aber die typisch orientalische Figur (Tafel XXIII) ist ihm spät-antik, wenigstens ihr einzig dastehender Kopfschmuck, weil sich ein ähnlicher in Rom befindet. Aber das Figürliche ist trotz aller Orientalisierung einzelner Stücke noch der am meisten antike Teil der Malereien. Durch und durch orientalisches ist das Ornament, dem Wickhoff nur einige flüchtige Worte widmet. Ich muß darauf verzichten, diese Fragen einzeln zu behandeln, und auch darauf, alle meine Bedenken gegen die Erklärung der Gemälde aufzuführen. Hier mögen die Vertreter der Schwesterdisziplin das ihre beitragen!

Jedenfalls bildet das Erscheinen des 'Amra-Werkes nicht den Abschluß, sondern den Anfang der Diskussion über das Chalifen-

¹ Ich stehe nach meinen Arbeiten (vgl. zuletzt das zusammenfassende *Christentum und Islam*) gewiß nicht im Verdachte, die Bedeutung des Orients einseitig zu überschätzen. Doch vgl. dort S. 46f. [unten Nr. 14] und den vorangehenden Aufsatz S. 277 ff.

schloß und seinen Kunstkreis. Es ist nur zu hoffen, daß sich recht viele daran beteiligen. Das wird zugleich für den wagemutigen Entdecker der schönste Lohn seiner Mühe sein. Ihm gebührt unsere Bewunderung und unser aller Dank für diese große Bereicherung unserer Kenntnisse auf volkskundlichem und archäologischem Gebiet. Ihm verdanken wir aber zugleich die erste richtige historische Ansetzung des Baues, was bei dem scheinbaren Widerspruch der paläographischen Momente besonders anzuerkennen ist. Unser letzter Dank gilt der Wiener Akademie, welche durch ihre Unterstützung ein so einzigartiges Bauwerk der wissenschaftlichen Welt erschlossen hat. Akademie ist aber eine anonyme Bezeichnung, hinter der die wirkenden Persönlichkeiten sich verbergen. Die wissenschaftliche Gerechtigkeit fordert jedoch, auch Namen zu nennen. Das Unternehmen haben viele geistig und materiell gefördert, aber wohl kein anderer so energisch und glücklich wie David Heinrich Müller, der deshalb auch mit Fug und Recht als Vertreter der Akademie das große Werk dem Publikum vorlegt.

3. Das Amida-Werk¹.

Schon seit mehr als einem Jahrhundert wußte man von den großartigen Mauern und den eigentümlichen Fassaden des Moscheehofes von Dijär Bakr, d. h. Amida. Aber erst neuere Reisende (Baron Oppenheim, Lehmann-Haupt) erweckten durch mitgebrachte Photographien das Interesse der nächstbeteiligten Fachkreise. Max van Berchem, der zielbewußte Begründer des *Corpus Inscriptionum Arabicarum*, war es, der den in Vorderasien reisenden General de Beylié zu einer genauen Aufnahme der epigraphischen und archäologischen Monumente Amida's veranlaßte. Die Resultate dieser Expedition, vermehrt um Photographien und Berichte von Pognon, Fakhri Pasha, Güys und anderen, legt nun van Berchem in Ge-

¹ *Amida: Matériaux pour l'épigraphie et l'histoire musulmanes du Diyar-Bekr* par Max van Berchem. *Beiträge zur Kunstgeschichte des Mittelalters von Nordmesopotamien, Hellas und dem Abendlande* von Josef Strzygowski. Mit einem Beitrage: „*The churches and monasteries of the Tur Abdin*“ von Gertrude L. Bell, XXIII Tafeln in Lichtdruck und 330 Textabbildungen. 1910, Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Paris, Ernest Leroux. Gr. 4. 391 S.

meinschaft mit Josef Strzygowski in einer prachtvoll ausgestatteten Publikation vor.

Strzygowski war besonders berufen, die archäologischen Resultate der Aufnahmen de Beylié's zu bearbeiten, da er seit Jahren auf diese Gegend hingewiesen hat als ein Gebiet, aus dem entscheidende Aufklärung über das Wesen der christlichen Kunst zu erwarten stünde (Städtedreieck Amida-Edessa-Nisibis)¹. Seine Erörterungen gelten deshalb nicht nur Amida, sondern auch benachbarten Gebieten, so vor allem dem Tür 'Abdīn, dessen christliche Bauten in letzter Zeit von Miß Gertrude L. Bell im Sinne Strzygowskis aufgenommen worden sind. Auch Miß Bell hat ebenso wie General de Beylié ihr ganzes Material dem Amidawerk zur Verfügung gestellt und die Bauten des Tür 'Abdīn sogar selbst behandelt. In einem Kapitel liefert A. Baumstark, in einem Anhang L. von Schröder einen historischen Beitrag, so daß man *Amida* als ein modernes Sammelwerk bezeichnen kann, in dem jeder der Autoren für sein Spezialgebiet und in seiner Muttersprache zu Worte kommt. Das Buch geht aber trotz seiner zahlreichen Mitarbeiter mit Recht unter den Namen van Berchems und Strzygowskis, die zweifellos die Hauptarbeit geleistet haben, ohne je selbst den Boden Amidas betreten zu haben. Das Werk ist dem General de Beylié gewidmet; denn ihm ist das Hauptmaterial zu danken. Als die Widmung gesetzt wurde, galt sie einem Lebenden. Es ist tief zu bedauern, daß de Beylié die Verwertung seiner Forschung nicht mehr erleben sollte. Er starb kurz vor Erscheinen des Amidawerkes.

Der epigraphische Teil aus der Feder van Berchems ist mit bekannter Meisterschaft geschrieben. Die 39 hier zum Teil erstmalig veröffentlichten und kommentierten Inschriften sind chronologisch geordnet. Da die ältesten bis auf Malikšāh sich an der Stadtmauer befinden, und die Bauinschriften der großen Moschee alle aus der Inālidenzzeit stammen, ließ sich eine zugleich historische und sachliche Disposition durchführen. In Kap. 1 behandelt van Berchem die gewaltigen Stadtmauern und Tore, deren schwarzer Stein der Stadt den Beinamen *Qara Amid* eingetragen hat, sowie die Tigrisbrücke, in Kap. 2 die Moschee und in Kap. 3 *Inscriptions diverses*. In einem als

¹ Vgl. mein Referat über sein *Mschatta* [oben S. 276 ff.]

Kap. 4 bezeichneten Anhang wird die rätselhafte Innsbrucker Schale, die auch auf der Münchener Ausstellung zu sehen war, epigraphisch gewürdigt, da sie in den epigraphischen und kunstgeschichtlichen Zusammenhang der von beiden Autoren erörterten Probleme gehört. Die Inschriften werden jeweils durch eine Beschreibung der Denkmäler und historische Erörterungen eingeführt. Dabei stützt sich der Verfasser auf orientalische Quellen und europäische Reisende. Die absolute Zuverlässigkeit Nāṣir-i Ḥosraus zeigt sich dabei wieder im vorteilhaftesten Lichte. Auch der in letzter Zeit immer mehr gewürdigte türkische Reisende Evlijā ist ausgiebig benutzt. Diese sachliche Gliederung paßt sich, wie gesagt, der historischen Reihenfolge an, so daß wir zugleich einen Abriß der Geschichte Amidas erhalten.

Sie interessiert für die Zwecke des Buches bloß in islamischer Zeit. Die lebendigste mir bekannte Schilderung der Stadt und ihrer Mauern aus antiker Zeit steht bei Josua Stylites. Amida war für antike und mittelalterliche Begriffe im Sturm uneinnehmbar und ist auch tatsächlich meist durch Verrat oder freiwillig in andere Hände übergegangen. Auch die Araber unter 'Jjād haben es a. H. 18 nicht im Sturm genommen, sondern die gewaltige Feste öffnete sich ohne Schwertstreich (*Annali dell' Islam* vol. IV, a. H. 19, S. 42). Aus der Umajjadenzeit haben sich keine Inschriften erhalten, wohl aber aus der 'Abbāsidenzeit, und zwar 7 kūfische Bauinschriften aus der Regierung Muktadirs (297 H.) und mehrere korānische, die nicht mitgezählt sind. Es sind dies die ältesten Steininschriften aus 'abbāsider Zeit in einem für Mesopotamien charakteristischen, einfachen, mageren und dreieckigen Kūfī geschrieben (Beschreibung S. 20). Einige derselben hatte schon Oppenheim mitgebracht und van Berchem in *Beitr. z. Assyriol.* VII, 71 ff. veröffentlicht. Bemerkenswert ist, wie auch die Inschriften in ihren Titulaturen die veränderte Staatsanschauung zum Ausdruck bringen. Das umajjadische 'Abdallāh als Fürstentitel verschwindet immer mehr hinter den spezifischen Titulaturen der 'abbāsider „Imāme“ (S. 20). Die Inschriften beweisen, daß a. H. 297 eine eingehende Reparatur der Mauern nötig wurde; wahrscheinlich, weil sie beschädigt worden waren, als Mu'tadid a. H. 285 Amida dem aufständigen Ibn aš-Šaiḥ abnehmen mußte.

Im Jahre 322 oder 323 kam dann Amida unter die Ḥamdāniden, dann unter die Būjiden, ohne daß Inschriften von diesen Herrschern Zeugnis ablegten. Erst die kurdische Dynastie der Marwāniden (von 380 ab) hat an der Mauer, wie an der Tigrisbrücke, und zwar aus den Jahren 426—476, Inschriften hinterlassen (Nr. 8—15). Einige derselben hatte der Verfasser schon früher auf Grund von Zeichnungen Niebuhrs veröffentlicht (Exped. Lehmann-Haupt in *Abhdlgn. Ges. Wiss. Göttingen* Phil.-Hist. Kl. N. F. IX, 3). Eben dort hatte er auch die wichtigsten Quellen zur Geschichte der Marwāniden zusammengestellt. Diese Inschriften sind dem Zeitcharakter entsprechend in Coufique fleuri, in blühendem Kūfi — M. Hartmann sagt „Blumensteil“ — geschrieben. Bei dieser Gelegenheit kommt van Berchem auch wieder auf die rätselhafte Taškander Stele von 230 H. zu sprechen, die eine östliche Herkunft des „blühenden Kūfi“ zu beweisen scheint. Dies einzelne Stück darf uns nicht zu voreiligen Urteilen veranlassen, zumal es den ganzen sonstigen Tatbestand auf den Kopf stellen würde; denn nach van Berchems Nachweisen tritt das blühende Kūfi zuerst 340 in Tunesien auf und kommt dann mit den Fātimiden nach Ägypten und Syrien. Ich möchte mit E. Herzfeld den Taškander Stein so lange für eine spätere Replik oder jedenfalls nicht für Coufique fleuri halten¹, bis er aus seiner Isolierung heraustritt, und eine geschlossene Entwicklungsreihe aufgezeigt wird, die mit den van Berchemschen Daten einigermaßen konkurrieren kann.

Dies Coufique fleuri erhält sich in den Amidainschriften, wie auch sonst bis in die Saladinische Zeit. Es wird reicher und üppiger; dann im Jahre 578 (Nr. 26) erscheint plötzlich und unvermittelt die neue Nashiform des Schriftcharakters.

Besonders schön ist das blühende Kūfi der wichtigsten Inschriften von Amida, der großen Selġūkeninschriften an der Mauer (Nr. 16 von a. H. 482; Nr. 17 von a. H. 485) und der selġūkischen und inālīdischen in der großen Moschee (Nr. 18—24). Nr. 16—18 sind die ersten offiziellen Inschriften der großen Selġūkenkaiser, die überhaupt zur Ver-

¹ Vgl. *Orient. Lit.-Ztg.* 1911, 432. Die hier skizzierte Entwicklung des Coufique fleuri aus allerlei Vorstufen seit a. H. 180 ist sehr beachtenswert. Es ist sehr zu hoffen, daß Herzfeld seine großen paläographischen Sammlungen bald einmal zugänglich macht.

öffentlichung gelangen. Sie sind im Namen *Malikšāh* gesetzt und enthalten diplomatisch korrekt die Titulaturen des großen Herrschers. Man weiß, welche Schule diese selğükischen Titulaturen gemacht haben und welche Rolle sie bis in die späte Mamlükenzeit hinein gespielt haben. Deshalb achtet B. mit vollem Recht auf ihre Anfänge und Details. Hat man diese Titel einmal richtig verstanden, so kann man aus den kleinsten überkommenen Denkmälern die jeweiligen staatsrechtlichen Verhältnisse ablesen. Gewiß sind die Selğüken, wie B. auf S. 38 Anm. 4 nachweist, nicht die ersten, die den altpersischen Gebrauch dieser schmückenden Titel wieder einführen, aber sie tragen zu ihrer Ausbreitung bei wie keine andere Dynastie vor ihnen. Sind doch die Selğüken überhaupt die Hauptträger des altpersischen Staatsgedankens in islamischem Gewande. Schon die neue Welle offizieller Religiosität, die sie mitbringen, beweist das. Um aber die Vorgeschichte dieser Entwicklung zu begreifen, empfehle es sich, Goldziher's Studien über die Persifizierung des 'Abbāsiden-Chalifates einmal durch eine genaue kulturgeschichtliche Würdigung der Sāmāniden und Būjiden zu ergänzen.

Von *Malikšāh* stammt auch die älteste Bauinschrift an der Moschee (18), und zwar aus dem Jahre 484 H. Im Jahre darauf starb *Malikšāh*, und es begann nun die Kleinstaaterei der Atabegen. Amida kam unter die turkmenische Dynastie der Inālidēn, die während vier Generationen die feste Stadt beherrschten. Beherrschten — *cum grano salis*; denn sehr bald erscheinen ihre Hausmeier, die Nīsānidēn, im Protokoll der Inschriften als die eigentlichen Herren. Die Inschriften der Inālidēn sind Bauinschriften. Sie erstrecken sich von a. H. 510—559 (Nr. 19—24). In diese Zeit also fällt — das ist das grundlegende Resultat dieses Abschnittes — die Herstellung der großartigen Fassaden, die Strzygowski im zweiten Teile würdigt. Aus dem ganzen Charakter der umfangreichen Inschriften, die sich in langen Schriftbändern als Teile der Ornamentik über die Wandflächen hinziehen, geht hervor, daß sie nicht später hinzugefügt sind, sondern daß diese Fassaden mit diesen Inschriften einheitlich gedacht sind. Ebenso sicher ist allerdings, daß dieser Inālidēnbau keine reine Neuschöpfung, sondern eine einheitliche Restauration mit vorgefundenem Material darstellt.

Ein hübsches historisches Ergebnis dieser Inschriften ist die Feststellung des Namens des Inäliden Ilaldi, der von den literarischen Quellen Aikaldi gelesen wird. Überhaupt hat B. hier und in einer früheren Teilveröffentlichung auf Grund der Oppenheimschen Photographien (*Beitr. z. Assyr.* VII, 1 unter Nr. 124) erschöpfendes historisches Material über die Inäliden und Nisäniden zusammengebracht.

Nachdem B. an der Hand der Bauinschriften eine sichere Basis für die kunstgeschichtliche Würdigung der zwei wichtigsten Baudenkmäler Amidas geschaffen hat, wendet er sich im dritten Abschnitt dem übrigen Inschriftenmaterial zu, das sich zum Teil auch noch an Mauer und Moschee findet, aber weniger für die Baugeschichte als für die allgemeine Historie von Bedeutung ist. So erleben wir in einer Inschrift des Nisäniden Mas'ud von a. H. 578 (Nr. 26) die drückende Sorge mit, in die das Herannahen Saladins den letzten Fürsten dieses Hauses versetzt hat. Schade, daß gerade diese Inschrift eine Lücke und eine unentzifferbare Stelle enthält. Doppelt schade, weil sie am Vorabend des Endes der Dynastie schon den Nashiduktus der saladinischen Zeit zeigt, während dieser Schriftwechsel sonst häufig — wenn auch nicht immer — mit einem Dynastiewechsel zusammenfällt.

Durch Saladin kommt Amida an die Ortokiden von Hişn Kaifa, die es zur Hauptstadt ihres Reiches erheben. Aus ihrer Zeit stammen die interessanten Inschriften Nr. 27 von 579 H., Nr. 28 von 595 H., Nr. 29 von 605 H., Nr. 30—32 ohne Jahr, Nr. 32 von 625 H. Da die Ortokiden in dem Kampf der zwei Großmächte von Ägypten (Aijübididen) und Kleinasien (Selğüken) eine schwankende Politik machen, vernichtete Malik 'Adil ihre Herrschaft Ende 629. Sein Sohn Malik Şalih Aijüb wird mit Amida belehnt. Aus dieser Epoche sind zwei Inschriften (Nr. 33 und 34) erhalten. Dann fällt Amida 638 in selğükische Hände. B. macht es mehr als wahrscheinlich, daß eine wirtschaftsgeschichtlich interessante Inschrift (Nr. 35) unter Kai Hosrau II. 639 H. gesetzt worden ist. Bis 655 bleibt Amida selğükisch, nachdem die Einnahme durch die Mongolen 641 eine Episode geblieben war. Im Jahre 655 kommt es dann unter eine aijübidische Nebenlinie, 657 nach dem Fall Bagdads an die Mongolen unter Hülägü.

Nach mongolischem Brauch wird nun eine Lokaldynastie unter der Aufsicht eines mongolischen Residenten mit der Herrschaft betraut. In Amida sind es erst die Selğūken, dann die Ortokiden von Mardin. Aus der letzteren Periode datiert die wichtige Inschrift Nr. 36 (a. H. 731). Aus den folgenden zwei Jahrhunderten liegt keine Inschrift vor, und auch die literarischen Quellen lassen uns fast ganz im Stich. Amida, trotz seiner herrlichen Mauern, ist zu einer Provinzstadt herabgesunken. Der Mongolenzeit unter Timur folgt die Herrschaft der Turkmenen. Noch einmal wird Amida unter Qara Juluq (a. H. 814) Sitz einer Dynastie (Turkmenen vom weißen Hammel), 908 erobern es die Şafawiden und 920 (= 1514) die Osmanen. Mit der Veröffentlichung einer osmanischen Inschrift von a. H. 935 (Nr. 37), einer undatierten (15.—16. Jahrhundert) und der Beschreibung einer türkischen von a. H. 1094 schließt dieser Recueil. Wir stehen an der Schwelle der Gegenwart.

Was hier in gedrängter Kürze resümiert wurde, erscheint bei B. in ausführlicher Darstellung unter Beifügung erdrückender Quellenzeugnisse, deren Zusammenstellung allein eine gewaltige Arbeit repräsentiert. Auch muß betont werden, daß die Lesung der Inschriften, die B. nur in Photographien und manchmal recht mangelhaften, nur mit der Lupe entzifferbaren, vorlagen, sehr schwierig war, so daß man es B. nicht hätte verdenken können, wenn er sich auf Entzifferung und historische Einreihung der Inschriften beschränkt hätte. B. ist aber viel weiter gegangen. Schon oben habe ich auf seine diplomatischen Studien hingewiesen. Ohne die ist aber die Epigraphik schon lange nicht mehr ausgekommen. Neu und epochemachend sind jedoch zwei Gedanken seines Kommentars, die hier zum ersten Male entschieden, aber vorsichtig erörtert werden, erstens die Heranziehung der Protokolle zur Erklärung der Heraldik (S. 78 ff.; 92 ff.) und zweitens der Nachweis magischer Elemente in der Epigraphik (S. 73, ausführlicher in Sarre-Herzfeld, *Archäologische Reise* S. 36 ff.).

Die islamische Heraldik steht erst in ihren allerersten Anfängen. Was Rogers, Artin und andere gesammelt haben, geht bei aller Verdienstlichkeit doch nur gelegentlich über den Rahmen einer Rohmaterialsammlung heraus. B. macht nun den ernstlichen Versuch,

einzelne Wappen wirklich zu erklären. Über dem Aleppotor von Amida hat der Ortokide Muhammad alsbald nach der Einnahme a. H. 579 (Nr. 27) eine Inschrift setzen und in engster Verbindung mit ihr ein Wappen anbringen lassen, das einen Raubvogel mit ausgebreiteten Flügeln auf den Hörnern eines Stierkopfes darstellt. Der Stier wiederum hat einen Kranz oder Ring im Maul. Den Raubvogel, den Karabacek auf einem parallelen Stück als Eule gedeutet hatte, weist B. als Falken nach, indem er es glaubhaft macht, ja ich möchte sagen beweist, daß der Wappenvogel nichts anderes ist als die Materialisierung des türkischen Beinamens Muhammads — *baiğu*, d. h. Falke. Viele selğükische Fürsten haben solche Vogelnamen, die an einen alten Stammestotem erinnern. B. gibt zahlreiche Belege. Bedeutet der Stierkopf nun etwa das Wappen Amidas? B. weist mit Recht darauf hin, daß bisher im Orient noch keinerlei Stadt- oder Landeswappen nachgewiesen worden sind — das städtische Leben spielte nicht die Rolle wie im Westen —, wohl aber erweisen sich die bekannten Embleme als Amts-, Dynastien- oder Personenwappen. Also darf man den Stierkopf mit großer Wahrscheinlichkeit für das Wappen der resp. des letzten Inäliden halten. Als Wappen Amidas könnte dann höchstens der Ring in Frage kommen.

Als Emblem Mahmüds, des Sohnes des Eroberers, erscheint dann der „Doppeladler“, der sich auch bei dem Enkel und auf dessen Münzen findet. Der „Doppeladler“ ist nach B. mehr ein Doppelfalke, wozu das Protokoll stimmt, das auch Mahmüd als „Falken“ bezeichnet. B. erwägt, ob die Verdoppelung nicht mit der Annahme des Sultantitels zusammenhängt, der damals noch einen besonderen Klang hatte und wohl mit dem Kaisertitel zu vergleichen war. B. macht auf alle Gründe aufmerksam, die dagegen sprechen. Trotzdem möchte man ihm noch energischer Recht geben, als er selber es zu haben glaubt. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß manche dieser wertvollen neuen Gedanken aus der Widerlegung Karabacekscher Phantasien geboren worden sind.

Der zweite Gedanke von allgemeiner Bedeutung ist die Erkenntnis von magischen Elementen in der Epigraphik. B. spricht zuerst davon anlässlich der Inschrift des letzten Inäliden, der mit gewissen heiligen Formeln das herannahende Verhängnis zu bannen sucht.

Ausführlicher spricht B. über diesen Punkt erst in dem Sarre-Herzfeldschen Reisewerk, dessen Ergebnisse ich in diesem Punkte hier vorwegnehme. Es handelt sich um die Würdigung des berühmten Bagdader Talismantores, wo eine Menschenfigur zwischen zwei Drachen dargestellt ist, die sie an den Zungen festhält. Dem Talismancharakter der Skulpturen entspricht auch der eigentümlich feierliche und eulogienreiche Tenor der Inschrift, die offenbar einen Sieg festhalten soll, den der Chalif über zwei religiöse Gegner davongetragen hat, die Assassinen und den Hwārizm-Šāh, welcher letzterer sich im Kampfe gegen Nāsir zum Šī'itismus bekannte. B. stützt die Sarresche These, wonach die Menschenfigur mit den Schlangen den siegreichen Nāsir darstellt, mit guten historischen Gründen. Und doch — ganz wohl ist es einem bei dieser so sehr verführerischen Lösung nicht. Erfunden ist das Schlangensymbol jedenfalls nicht durch den Baumeister Nāsirs, es kann höchstens auf die speziellen Ereignisse umgedeutet worden sein. Im Amidawerk stellt B. eine Reihe ähnlicher Symbole zusammen (S. 82 ff.), die er auch hier wieder gegen falsche Deutungen Karabaceks zu verteidigen hat. Ich glaube, daß wir es bei diesen ineinandergeringelten Schlangenpaaren, die sich bekämpfen und ineinander verbeißen, mit keinerlei Wappen zu tun haben, sondern daß es sich, ähnlich wie beim Talimantor, um Amulette handelt. Das die Muhammedaner Indiens noch heute solche Amulette gebrauchen, dürfte durch die Beispiele schlagend bewiesen werden, die sich bei Herklots, *Qanoon-e-Islām*, 2 ed., Madras 1863 zu S. 219 (Tafel 2 und 4) finden¹. Leider sind die dort vorkommenden Namen und Zahlen alle in Umschrift, sie sind natürlich arabisch zu denken. Die Namen sind die bekannten Dämonennamen der islamischen Magie. Das berühmte Zauberwort *badūh* erscheint dabei personifiziert und angedet. Tafel 4 ist vielleicht ein Schwangerschaftsamulett. Herklots gibt nur die Abbildungen ohne spezielle Erklärung. Hauptsache ist, daß wir hier einen offenbar häufigen islamischen Amulettypus vor uns haben. Dadurch gewinnt der Name des Bagdader „Talismantores“ eine neue Beziehung zur populären Magie. Will man hier wegen des etwas abweichenden Typus noch vorsichtig das Urteil

¹ [Die beiden Tafeln können an dieser Stelle leider nicht reproduziert werden. Der Leser wolle die Abbildungen *Islam* II, 389, 390 vergleichen.]

zurückhalten, so ist der Amulettcharakter der Stele im Kairoer Museum (Fig. 34) und verwandter Typen durch das indisch-islamische Beispiel erwiesen.

Derartig magisch-kabbalistische Elemente sehe ich nun auch in der Inschrift des chinesischen Spiegels, den B. in seinem letzten Kapitel im Zusammenhang mit der Innsbrucker Schale veröffentlicht (S. 126 f.). Er stammt angeblich aus dem Jahre 111. Dies 111 als magische Zahl *par excellence* ist hier natürlich ein rein fingiertes Datum, und der auf der Rückseite genannte Idrīside ist wohl auch nur als Scherif und großer Heiliger in Beziehung zu dem Spiegel gesetzt, der mit seinen Zodiakalzeichen auf der Rückseite ganz offenbar astrologischen Zwecken dienen sollte. Das Datum darf man deshalb ebensowenig wie den Namen des Idrīsiden zur Zeitbestimmung heranziehen. Mir fiel bei dieser Gelegenheit eine kleine gefälschte assyrische Stele ein, die mir einst in Damaskus angeboten wurde, auf deren Rückseite zur Beglaubigung ihres Alters der fromme Chalif 'Umar II. in eigner Person eingeführt war. Die Inschriften des Spiegels sind gewiß keine moderne Fälschung, aber eine alte Mystifikation.

In ganz anderer Hinsicht sind die Inschriften Nr. 35, 36 und 38 von Interesse — nämlich wirtschaftsgeschichtlich. Sie gehören in den Rahmen der Sobernheimschen Inschriften, die ich *Islam I*, 93 ff. [oben S. 263 ff.] behandelt habe. In Nr. 35 wird eine bestimmte Steuer erlassen, doch ist nicht zu sagen welche, da das entscheidende Wort nicht zu entziffern ist. Alle Möglichkeiten der Lesung hat B. angegeben. Wer überhaupt mit solchen Inschriften oder Papyri gearbeitet hat, kennt diese Tücke des Schicksals, daß oft gerade das Wort, von dem der Sinn der ganzen Urkunde abhängt, zerstört oder unentzifferbar ist. Deutlicher ist dank den schönen Ergänzungen B.s Nr. 36. Hier werden allerlei Lasten, sogenannte *mukūs*, von der Bevölkerung genommen; namhaft gemacht werden eine Steuer auf den Gewichten und eine auf den Mietabschlüssen, sowie die ortsüblichen Hohl- und Längenmaße wieder eingeführt, die irgendein schikanierender Beamter vorübergehend abgeschafft zu haben scheint. Nr. 38 endlich ist einer der üblichen Auszüge einer Wakfurkunde auf Stein. Eine Bude und eine größere Geldsumme, die in Immobilien anzulegen ist, sind hier zu dem Zwecke wakfiert, um aus ihren Erträgen die

Kosten für Eis und Schnee zu bestreiten, mit dem das Wasser eines vom gleichen Stifter erbauten Brunnens während der Sommermonate Juni-August gekühlt werden soll. Der Stifter ist kein Fürst, sondern ein reicher Bürger aus Amida.

B.s. Schlußkapitel behandelt die berühmte Cloisonnéschale von Innsbruck, die ein großes Rätsel schon in ihrer Technik ist. Weiter zeigt ihre Inschrift die Genealogie des Ortokiden Da'ūd in falscher Reihenfolge und außerdem in einer Schrift (Nashī), die auf den übrigen Denkmälern der Ortokiden noch nicht üblich ist. Des Rätsels Lösung kann auch B. nicht bringen — ebensowenig wie Strzygowski, doch besitzen wir jetzt wenigstens eine einwandfreie Publikation dieses merkwürdigen Stückes.

B.s. Arbeit umfaßt im ganzen 128 Seiten; Strzygowskis kunstgeschichtliche Betrachtung füllt mit ihren Einschüben fast den doppelten Raum.

Auch besteht ein eigentümlicher Unterschied zwischen der Arbeitsweise beider Autoren. B. ist der Inbegriff der philologischen Exaktheit. Seine Folgerungen werden von einer kritischen Vorsicht geleitet, die nicht genug anzuerkennen ist. Bei manchen der von ihm berührten Probleme läßt er weite Perspektiven ahnen, er widersteht aber der Versuchung, unsicheren Boden zu betreten. Wo er spekulieren muß, unterstreicht er das Hypothetische seiner Behauptung manchmal fast zu stark, um ja nichts Zweifelhaftes als sicher hinzustellen. Strzygowski umgekehrt ist ganz Intuition und Perspektive. Ein feines künstlerisches Empfinden erschließt ihm Zusammenhänge, die er manchmal mehr als Prophet denn als exakter Forscher verteidigt. Zur Verteidigung seiner impulsiv ergriffenen Position ist ihm dann jeder Bundesgenosse recht; wer dann aber im einzelnen nachprüft, fühlt sich häufig nicht überzeugt, weil Strzygowskis Intuition zuweilen Zwischenglieder überspringt und ihm bei der folgenden Hypothese die vorangehende schon gar keine Hypothese mehr ist. Und dennoch behält Strzygowski am Ende in der Sache sehr oft Recht, wenn auch einzelne seiner Wege sich als Irrwege erweisen. Diese Methode macht ihm viele Feinde, aber sie war und ist auf diesem ganz neuen Gebiet nicht zu umgehen. Das Material ist und war vor allem zu unvollständig und die Vorgänge zu kompliziert.

Daher kommt es dann auch, daß die Begriffe, mit denen Strzygowski operiert, nicht immer fest umschrieben sind; sie verschieben sich außerdem im Laufe seiner Studien oder sind mehrdeutig. Außerdem wird Strzygowski durch die Kampfstellung gegenüber der Überschätzung der Antike manchmal zu starken Äußerungen veranlaßt, die die Kritik um so mehr herausfordern, je häufiger sie sich mehr auf künstlerischem Ahnungsvermögen als auf sicheren Beweisketten aufbauen. Strzygowski sieht in jedem einzelnen Stück immer gleich die Fülle der Probleme, der ganz großen Probleme. Darin liegt seine Größe, aber auch seine Hauptschwäche; denn unfehlbar ist selbst Strzygowski nicht in seiner Intuition. Wenn deshalb die jüngere Generation der Kunsthistoriker manchmal von Strzygowski nichts wissen will, ist das begreiflich, sie möge aber nie vergessen, daß dieser Mann zuerst eine Fülle von Problemen ausgesprochen hat, die heute Gemeingut der Wissenschaft sind.

Strzygowskis historisches Verdienst wird es immer bleiben, die große Bedeutung des Hellenismus für die christliche Kunst auch des Abendlandes und das starke Eindringen orientalischer Elemente in den Hellenismus erwiesen zu haben. Zur besseren Würdigung dieser Elemente ist er dann immer tiefer in die orientalische Kunst, die koptische, syrische, byzantinische, sasanidische und islamische, eingedrungen. Lange Jahre hatte er wenige Mitarbeiter auf diesem Gebiete. Friedrich Sarre war der einzige, der aber selbständige Wege ging und dessen unermüdliche und solide Arbeit die wichtigsten Denkmälerpublikationen geschaffen und unsere Museen gefüllt hat. Sarre war viel zu vorsichtig und skeptisch, um vor der Problemfülle Strzygowskis zu kapitulieren. Strzygowskis eifrigste Anhänger waren vielmehr die Historiker und Philologen, die auf ihren Gebieten viele seiner kunsthistorischen Forderungen bestätigt fanden und ihm deshalb auch Vertrauen schenkten, wo sie ihn nicht kontrollieren konnten.

Diese Stellung zu Strzygowski hat auch der Schreiber dieser Zeilen eingenommen und sie schon am Schluß seiner Kritik des Mschattawerkes¹ formuliert. Schon damals wich ich um Jahrhunderte von Strzygowskis historischer Fixierung der Mschattaruine ab, da

¹ [Oben S. 287.]

ich sie stets für umaijadisch hielt. Konform ging ich dagegen mit Strzygowski in der Annahme starker Kultureinflüsse, die aus der immer mehr in das Fahrwasser des Sasaniden geratenden Reichszentrale Bagdad-Samarra bis nach Ägypten, ja dem fernen Westen ausstrahlten. Auch als ich den Einleitungsaufsatz des *Islam*¹ schrieb, glaubte ich noch, auch Strzygowskis Zustimmung zu finden; denn so ähnlich hat auch Strzygowski einmal auf dem Gebiete der Kunstgeschichte gedacht. Neu waren für meine eigene Erkenntnis nur die Resultate der Papyri, die gerade auf dem Gebiete des Bauwesens und des Militärs ein Durcheinandergreifen der einzelnen Landesteile aufwiesen, von dem man bisher keine Ahnung gehabt hatte, das sich aber vorzüglich einfügte in den Tatbestand des *Hadī*t und schließlich doch auch nur der neuen Reichseinheit entsprach. An Stelle der lokalen Sonderentwicklung, die ich früher angenommen hatte — die man übrigens nie ganz ausschalten darf — und die ich erst in der 'Abbāsidenzeit durch eine persifizierende² Tendenz abgelöst fand, trat für mich jetzt der Charakter der Mischkultur immer entscheidender in den Vordergrund. Welche Bedeutung ich im Rahmen dieser Mischkultur auf die Dauer immer stärker erst dem persischen, dann dem türkischen Element zuschreibe, habe ich in dem einleitenden Aufsatz scharf genug präzisiert.

Strzygowski war aber inzwischen dazu gekommen, den nicht zu leugnenden persischen Einfluß auf den vorderen Orient, den ich auch schon in vorislamischer Zeit in gewissen Grenzen anerkenne, so stark zu betonen, daß ich ihm nicht mehr persisch genug war. Spricht er doch in „Amida“ — und das ist die These seines Buches — sogar von einer „Großmachtstellung Persiens auf dem Gebiete der bildenden Kunst des Mittelalters“ (S. 133). So erschien seine abfällige Beurteilung meines einleitenden Aufsatzes (*Byz. Zeitschr.* XIX, 668 f.). Der Hauptdifferenzpunkt war die Beurteilung des durch die Papyri festgestellten ausgedehnten Leiturgiewesens³ der Umajjadenzeit.

¹ Oben S. 1ff.

² Unter persisch verstehe ich immer sasanidisch — historisch und geographisch.

³ Ich behalte den Ausdruck bei trotz Martin Hartmanns Forderung (*Theol. Lit. Ztg.* 13. Mai 1911, Sp. 290 u.), ihn durch „Frohnde“ zu ersetzen. Leiturgie ist ein weiterer Begriff als „Frohnde“. Wurde die Frohndeleistung je bezahlt? Die Leiturgien der Papyri sind aber nicht nur Frohnden im Sinne

Strzygowski, dem jede, auch die abliegendste Stütze seiner Theorien — man denke nur an L. v. Schröders Beitrag (S. 377 ff.)! — dienen muß, macht mir einen Vorwurf daraus, daß ich mit Freuden zustimme, wenn ein kenntnis- und gedankenreicher Forscher wie E. Herzfeld ganz unabhängig von mir aus rein kunstgeschichtlichen Gründen zu den gleichen Resultaten kommt. Zu Strzygowskis „persischer“ Theorie paßt natürlich das Leiturgiewesen nicht; es ist ihm höchst unbequem, er nennt es deshalb sogar „lokal“. Nein, das ist ja gerade das große, überraschende Ergebnis der Papyri, daß das Leiturgiewesen eben nicht lokal war, sondern daß in Jerusalem und Damaskus mit ägyptischen Arbeitern und ägyptischem Baumaterial gebaut wurde. Natürlich darf man auch iräkische Arbeiter voraussetzen, da Ägypten doch keine Ausnahmestellung gehabt haben kann, und daher erklären sich eben die von niemandem geleugneten persischen Einschlüge. Klingt es nicht wie eine Illustration zu den Leiturgietexten der Papyri, wenn wir bei einem christlichen Schriftsteller (Severus ed. Evetts III, S. 114; ed. Seybold S. 172) über die in der Wüste errichteten Bauten gerade Walid II., des mutmaßlichen Erbauers von Kuṣair ‘Amra lesen: „und er sammelte die Leute von jeglichem Ort und baute in ihr (der Wüste) mit starker Hand, und bei der Fülle der Menschen und dem herrschenden Wassermangel starben dabei täglich eine große Anzahl. Da erhob sich wider ihn ein Mann namens Ibrāhīm, tötete ihn, nahm die Herrschaft von ihm und entließ die Gefangenen, und es ging jeder einzelne von ihnen in seine Heimat“?

In der Praxis mögen sich die Leiturgiearbeiter wenig von Kriegsgefangenen unterschieden haben, worauf ich noch in meinen *Historischen Studien zum Londoner Aphroditowerk*¹ zurückkomme. Daß hier übrigens keine Kriegsgefangenen im engeren Sinne des Wortes gemeint sind, geht schon daraus hervor, daß sie aus allen Gegenden zusammengestellt werden. Erst durch die Papyri ist es deutlich geworden, was das für Kopten, Griechen, Perser sind, die in der Literatur bei allen Bauwerken figurieren. Es sind Leiturgiearbeiter. Gewiß

von unbezahlten Zwangsleistungen, sondern es sind zum Teil auch bezahlte Leistungen, für die nur die Arbeiter zwangsweise beigelegt waren.

¹ [Oben S. 257 ff.]

sind auch gelegentlich von Byzanz Mosaizisten und andere Techniker erbeten worden, und auch Kriegsgefangene wird man verwandt haben. Wie zuverlässig übrigens die literarischen Nachrichten in diesen Punkten sind, zeigt die Tatsache, daß der Name des von der Literatur genannten Staatsbaumeisters in Fustāt tatsächlich in den Papyri vorkommt.

Da nun diese Nachrichten vortrefflich zu den kunstkritischen Erörterungen Herzfelds paßten, stimmte ich ihm ebenso freudig zu, wie ich seinerzeit Strzygowski beigestimmt hatte, als sich unsere Forderungen von verschiedenen Punkten ausgehend zusammenfanden. Ich denke natürlich nicht im geringsten daran, mich mit Herzfeld in allen Details seiner kunstgeschichtlichen Arbeit zu identifizieren, schon weil ich mir über diese Dinge gar kein Urteil anmaßen darf. Das Entscheidende war aber hier Herzfelds Beurteilung des Leiturgieswesens, und darin glaube ich allerdings eine gewisse Kompetenz beanspruchen zu dürfen. Strzygowski aber wirft uns einfach zusammen. Gewiß fühle ich mich in Herzfelds Gesellschaft sehr wohl, aber gegen eine Bemerkung Strzygowskis muß ich doch als Redakteur des *Islam* energisch protestieren. *Byz. Zeitschr.* XIX, S. 666 sagt Strzygowski: „Man bedenke, daß es sich um das erste in alle Welt verbreitete Heft einer neuen Zeitschrift handelt, worin der Herausgeber zusammen mit H(erzfeld) die Gesichtspunkte entwickelt, unter denen die Zeitschrift geleitet werden soll.“ Herzfeld dürfte bei diesem Satz sich ebenso gewundert haben wie ich. Ich habe mich wohl gehütet, den *Islam* mit einem billigen Programm zu eröffnen, sondern ich habe unter starker Betonung des Subjektiven die Entwicklung des Islam zu zeichnen versucht. Habe schon ich keine Gesichtspunkte für die Leitung der Zeitschrift entwickelt, um wieviel weniger erst Herzfeld, der als Mitarbeiter zufällig eher zu Wort gekommen ist als Strzygowski, und dem ich als Gelehrter und nicht als Redakteur in einem wichtigen Punkte zustimmte. Auf diesen Tatbestand gründet Strzygowski seine obige Behauptung, obwohl vorn im *Islam* zu lesen ist, daß die Verantwortung für die Artikel ausschließlich den Verfassern zukommt, und daß sich die Zeitschrift auf keinerlei Tendenz festlegt.

Man wird fragen, was das alles mit *Amida* zu tun hat. Mir kam es darauf an, meine Stellung zu Strzygowski und Herzfeld zu prä-

zisieren, zwischen denen der Kampf um die islamische Kunst auf der ganzen Linie nicht nur im *Islam* entbrannt ist. Die Tatsache, daß ich Herausgeber des *Islam* bin, daß mich freundschaftliche Beziehungen mit den beiden Gegnern verbinden, kann mich als Gelehrten nicht hindern, auch meine Meinung zu sagen, wo ich mir ein Urteil zutraue. Ich bitte nur Strzygowski wie Herzfeld, gegebenenfalls zwischen dem Gelehrten, dem Redakteur und dem Menschen zu scheiden. Ich habe mein Möglichstes getan, dem Streit Strzygowski-Herzfeld die persönliche Schärfe zu nehmen. Es ist mir nicht geglückt, doch verlangt die historische Gerechtigkeit, festzustellen, daß die ersten persönlichen Angriffe von Strzygowski ausgingen¹, sachlich war natürlich Herzfeld der Angreifer. So unerquickliche Formen dieser Kampf im einzelnen auch annehmen mag, der Kampf selber ist ein großer Segen. Strzygowski war bisher auf gewissen Gebieten Alleinherrscher. Jetzt ist ihm ein zünftiger Genosse erwachsen, der den Orient sehr genau kennt, und der außer dem kunsthistorischen Rüstzeug auch das philologische zu gebrauchen versteht. Durch Herzfelds Kritik wird Strzygowski zu scharfer Präzisierung seiner oft schwer greifbaren Formulierungen gezwungen. Das Resultat aber wird sein, daß wir von beiden Gelehrten eine Fülle wertvoller Arbeiten über die islamische Kunst erhalten und das Problem sich endlich klärt.

In den Rahmen dieser Auseinandersetzung gehört nun aber der kunsthistorische Teil des *Amidawerkes*, und deshalb mußte das alles hier vorausgeschickt werden. Inzwischen ist auch schon Herzfelds umfangreiche Besprechung erschienen (*Or. Lit.-Ztg.* 1911, Sept. Nr. 9), an der kein Forscher auf diesem Gebiet wird vorbeigehen können; denn Herzfeld, der manche der von Strzygowski nur in Photographie benutzten Denkmäler an Ort und Stelle eingehend studiert hat, kann manche Hypothese Strzygowskis durch einfache Konstatierung des Tatbestandes umstoßen. Gewiß hat Strzygowski bei umgekehrter Sachlage auch Herzfeld Irrtümer nachweisen können (s. *Islam* II, 83), aber es muß doch befremden, daß gerade Strzygowski Herzfeld diesen mangelnden Augenschein eines

¹ Es war der bedauerliche Artikel Strzygowskis in der *Frankfurter Zeitung* Lit.-Beil., Sonntag 18. Okt. 1910.

herangezogenen Beispiels in lebhaftem Tone vorwirft (*Byz. Zeitschr.* l. c. 666), derselbe Strzygowski, der in *Amida* ein umfangreiches Prachtwerk mit sehr weittragenden entwicklungsgeschichtlichen Hypothesen vorlegt, ohne je seinen Fuß in diese Stadt gesetzt zu haben. Das ist für die Publikation wie für die Sache gleich bedauerlich.

Strzygowski beginnt seine Beschreibung der wichtigen Moscheefassaden mit einer Kritik der inschriftlichen Grundlagen und erkennt an, daß an der Datierung in die Selğüken — resp. Inälidenzeit — wenigstens für die jetzt vorliegende, letzte Gestaltung der Fassaden — nicht zu rütteln ist. Aber es sind natürlich Spolien verwendet. Dieser Brauch und besonders die Wiederholung ganzer Bauteile durch die islamischen Baumeister wird ausführlich begründet. Das ist eine Tatsache, von der alle alten Islambauten und zahlreiche literarische Quellen Zeugnis ablegen. Ich will für letzteres nur eine bisher nicht beachtete Nachricht aus Ägypten anführen, die zeigt, wie man Säulen und ganze Marmordekorationen einfach übernahm. Gerade über die Zeit, aus der wir die Liturgienachrichten haben, und in der die Versendung von Baumaterial nachweisbar ist, berichtet ein Zeitgenosse bei Severus von Ašmūnain (ed. Evetts 67; Seybold 150): „Dann kamen Prüfungen über die Kirche, und es erging ein böser Befehl, daß aus den Kirchen die bunten Säulen und der Marmor (*al-'umūd al-mulawwana war-ruḥām*) herausgebrochen und insgesamt fortgeschafft werden sollten“¹. Das geschah natürlich nicht, um die Christen nutzlos zu ärgern, sondern weil Walid in Syrien baute und dazu Spolien aus seinem ganzen Reich zusammenschleppen ließ. Natürlich kann es sich in dem zitierten Fall auch um lokale Wiederverwendung handeln. Das also sind bekannte Dinge. Strzygowski kam es offenbar darauf an, die Wiederverwendung ganzer Bauteile zu erweisen, doch sind dann die Beispiele² unglücklich und jedenfalls mißverständlich gewählt, worauf schon Herzfeld hingewiesen hat.

¹ Etwas allgemeiner drückt sich Michel le Syrien aus in Chabots *Übersetzung* II, 481 links.

² Das 'Akkator an der Kalā'ūnadrassa in Kairo (in die Übersetzung der literarischen Belegstelle, die ich geliefert habe, hat sich ein ärgerlicher Druckfehler eingeschlichen. In Z. 4 derselben muß es heißen: „des vergoldeten Bandes“) und die Palastmoschee von Konia.

Mit der Feststellung von Spolien ergibt sich die Aufgabe, die Herkunft dieser alten Bauteile, ihre ursprüngliche Anordnung und ihren primitiven Zweck zu erweisen. Strzygowski lehnt die Möglichkeit ab, den zu supponierenden Bau in sasanidische und parthische Zeit zu setzen; für ebenso unmöglich hält er die frühislamische — NB. eine Hypothese, die Herzfeld in seiner Kritik verfißt. Nach Strzygowski haben wir hier Reste eines christlichen Baues vor uns. Er beweist das mit Parallelen in Ägypten (S. 153 ff.), die sich vor allem auf die Netzornamente (Muster ohne Ende) beziehen, die sich hier wie dort finden, und durch einen Vergleich mit den altchristlichen Kirchen von Amida (163 ff.). Ein ausgezeichnete historische Abriß von A. Baumstark eröffnet diesen Abschnitt. Mit seinem kunstgeschichtlichen Teil mögen sich die Fachleute auseinandersetzen. Ich habe mich als Laie nur gewundert, aus welcher unzureichenden Photographien weittragende Schlüsse gezogen werden. Auf Grund dieses Materials muß sich dann Strzygowski entscheiden, ob er den christlichen Bau, aus dem die Spolien stammen, in frühchristliche Zeit (Konstantius etwa 349) oder etwa unter Heraklius ansetzen will. Letztere Datierung, die diese Spolien unmittelbar an die Schwelle der islamischen Zeit herabrücken würde, hält Strzygowski für unmöglich. Eventuell ist er geneigt, das 5. und 6. Jahrhundert noch zuzugeben, aber jünger sind ihm diese Baureste keinesfalls. Diese Datierung ist von größter Wichtigkeit für Strzygowskis Auffassung von der Originalität der altchristlichen Kunst von Dijär Bakr überhaupt. Und diese ist ihm persisch beeinflußt. In den Anfängen der Sasanidenzeit — so fordert Strzygowski — muß Persien einen gewaltigen Aufschwung der bildenden Kunst erlebt haben, der bis nach Ägypten ausstrahlt und auch dort eine ganz neue Kunst schaffen hilft. Daß der Übergang von den Parthern zu den Sasaniden eine Reaktion gegen den Hellenismus bedeutete, ist gewiß, aber ob diese sich auch auf dem Gebiete der Kunst, und zwar mit der von Strzygowski geforderten Vehemenz und Fernwirkung, betätigt hat, das bleibt nach wie vor zu beweisen.

Über die ursprüngliche Bestimmung der alten Westfassade hält Strzygowski mit dem Urteil zurück. Er denkt an eine Art riesiger Bilderwand (Ikonostasis), die ihrerseits sich an die alte Theaterwand

anschließt; er denkt aber auch — und hierin stimmt ihm Herzfeld zu — an eine Außenwand im Stil von Kal'at Sim'an (Abb. 133). Den Schluß dieses ersten Hauptteiles bildet ein Ausblick auf Fassaden, wie die des Domes von Pisa, ein Ausblick, den ich nicht für so unberechtigt halte, wie es Herzfeld tut. Natürlich darf man keine gerade Linie annehmen, aber das tut Strzygowski auch gar nicht.

Der zweite Teil des Werkes schildert unter der Überschrift: Die altchristliche Baukunst von Nordmesopotamien: 1. Die zentralen Riesengebäude der Städte — dieser Abschnitt wird von Herzfeld mit guten Gründen angegriffen. 2. The Churches and Monasteries of the Tūr Abdin — ein Originalbeitrag von Miß Bell. Prinzipielle Fragen erörtert dann erst wieder 3. die Zusammenfassung (S. 262 ff.). Es handelt sich um die Beziehungen zwischen dem Tūr 'Abdīn und Ägypten. Im Zusammenhang mit seiner oben geschilderten Grundthese von der Fernwirkung der sasanidisch-mesopotamischen Kunst läßt Strzygowski den Tūr 'Abdīn Ägypten gegenüber in künstlerischer Hinsicht den gebenden Teil sein, obwohl nach den Gründungssagen der Klöster das Mönchtum und mit ihm natürlich sein ganzes Drum und Dran umgekehrt aus Ägypten nach dem Tūr 'Abdīn ausgewandert ist. Strzygowski weiß natürlich, daß wir gewöhnt sind, Ägypten als die Wiege des Mönchtums anzusehen. Aber „er (d. h. wohl es) fragt sich, ob das richtig ist“. Wenn man einer stilistischen Verwandtschaft zuliebe so grundlegende Resultate der Wissenschaft anfiecht, dann sollte man doch einige Beweise dafür haben. Die von Strzygowski herangezogenen Arbeiten Cumonts und Gründewedels beweisen aber doch bestenfalles, daß die ägyptischen Einflüsse dort einen nicht ungünstigen Boden vorfanden. Was aber kann es sachlich wie zeitlich für das 3. Jahrhundert beweisen, wenn im 9. und 10. Jahrhundert „die Tuluniden ihre Kunst aus Samarra-Bagdad bezogen, der Vorstand des syrischen Klosters an den Natronseen aber seine Handwerker aus der Gegend von Nisibis herüberbrachte“? Und dabei wird diese These vom Samarracharakter der Tūlūnidenkunst von Strzygowskis Gegner Herzfeld entschieden bestritten. Ich weiß nicht, wer darin recht hat. Mir scheint, daß Herzfeld die irākischen Einflüsse im tūlūnidischen Ägypten unterschätzt, ebenso wie sie Strzygowski überschätzt. Strzygowski hat in Amida

eine mit aller Vorsicht von mir in *Zeitschr. f. Assyr.* XIX, 428¹ ausgesprochene Hypothese über den Baumeister der Tūlūnidenmoschee als feststehende historische Tatsache hingenommen. Ich nannte den Baumeister im Gegensatz zu Gayet, der aus ihm einen Kopten gemacht hatte, „einen Naṣrānī, der ebenso gut aus Persien stammen konnte“. Gleichzeitig wies ich darauf hin, daß das Volk den Eindruck einer fremden Architektur hatte, daß Kudā'ī Parallelen mit Samarra zieht und daß die ganze Tūlūnidenkultur nach 'irākischem Muster zugeschnitten war. Nun spricht Strzygowski von einem „Baumeister aus Samarra“, der nach „persisch-mesopotamischen Baugewohnheiten“ arbeitet (S. 142). Gewiß kann Strzygowski recht haben. Die Sache ist aber nicht zweifelsfrei, sonst könnte Herzfeld nicht so positiv eine genuin ägyptische Entwicklungslinie konstruieren. Und Herzfeld kennt schließlich Samarra besser als irgendein anderer. Es wird also erst weiteres Material abgewartet werden müssen. Jedenfalls hat hier Strzygowskis These die historischen Parallelen für sich, während er sie bei der Tür 'Abdīn-Frage gegen sich hat.

Der dritte und vierte Teil behandelt die Mauern und Tore von Amida, der fünfte (S. 289 ff.) kehrt dann zur großen Moschee zurück, die nun nicht mehr in ihren Spolien, sondern als islamisches Kunstdenkmal gewürdigt wird. Es ist sehr schwer, sich ein Bild von dem heutigen Aussehen der eigentlichen Moschee zu machen, noch schwieriger auf Grund von Photographien und der nicht eindeutigen Überlieferung die Vorgeschichte des Inälidenbaues als islamische Kultstätte zu skizzieren. Den Vergleich mit der Baalbekker Moschee halte ich für glücklich, weniger die Beziehungen zu Damaskus und Cordova. Ich muß Herzfeld recht geben, wenn er behauptet, Strzygowski habe die für ihn entscheidende Nāsir-i Ḥosrau-Stelle gezwungen interpretiert. Das Natürliche ist doch unbedingt, anzunehmen, daß der Inälidenbau nur eine Restauration der alten Moschee ist, die Nāsir-i Ḥosrau beschreibt. Herzfeld will ja sogar den alten Unterbau noch erkennen. Die Entscheidung werden wohl erst sachverständige Untersuchungen an Ort und Stelle bringen. Ich möchte nur auf eine Tatsache aufmerksam machen. Strzygowski wie auch Herzfeld rechnen mit der Nachricht, daß sowohl in Damaskus wie in Amida

¹ [Oben S. 284.]

und auch sonst die ersten Moscheen aus halben Kirchen entstanden seien. In Damaskus habe dann erst Walid die ganze Kirche in die Moschee einbezogen. Nun hat kürzlich Caetani im 3. Band seiner *Annali* (a. H. 14, S. 125 ff.) die literarische Überlieferung einmal gründlich nachgeprüft und nachgewiesen, daß die erbauliche Legende von der „Teilung“ der Johanniskirche erst in sehr später Zeit auftritt, während alle alten Quellen nur so gedeutet werden können, daß die Johanneskirche bis auf Walid ganz den Christen blieb, daß aber die Moschee daneben lag. Beide wurden dann durch Walid zusammengefaßt, d. h. die ganze Kirche in den Neubau eingezogen. Mir kommt dabei im Zusammenhang mit einer Bemerkung Strzygowskis der Gedanke, ob nicht die ursprüngliche Moschee der Vorhof der Kirche gewesen sei; eine Teilung der Kirche selbst kann nach Caetanis Nachweisen dagegen nicht mehr in Frage kommen.

Von der Besprechung des Grundrisses aus wird der Leser übergeführt zu einer prinzipiellen Erörterung über die Genesis der Moschee. Strzygowski beginnt mit einer Ablehnung der Thiersch'schen Ansichten im *Pharos*. „Die typische Moschee des Islam tritt in zwei Arten auf, einer syroägyptischen, die auch auf Nordafrika übergreift, und einer mesopotamischen, die durch die persisch-türkischen Statthalter auch in Kairo eingeführt wird. Die erstere verwendet als Stützen monolithische Säulen, die den spätantiken und christlichen Denkmälern entnommen wurden, die letztere gemauerte Pfeiler“ (S. 323). Als Beispiel für den ersten Typus nennt er die Baalbekker Moschee, für den zweiten Abū Dulaf und Ibn Tūlūn. Den Ursprung des Liwānsystems sucht er mit Caetani in Medina, nicht wie Thiersch im Typus der Aḫṣāmoschee oder der von Damaskus, welche letztere Thiersch wieder von Byzanz ableiten will. Darin, daß Strzygowski die These von Thiersch ablehnt, stimme ich ihm gern zu, er darf aber nicht die literarische Überlieferung von den byzantinischen Arbeitern einfach wegleugnen. Diese byzantinischen Hilfskräfte sind viel besser bezeugt als der „persische“ Baumeister des Ibn Tūlūn oder der „syrische“ der Moschee von Amida. Etwas mehr Respekt vor der literarischen Überlieferung dürfte man Strzygowski durchgehends wünschen. Ich möchte hier gleich anmerken, daß Herzfeld die Strzygowskische Antithese verwirft. Er hält

die Sachlage für komplizierter. Die älteste Bagdader Moschee hatte Säulen, und es liegen eine ganze Reihe von Zwischentypen vor. Mir will scheinen, als ob Strzygowski zu sehr von Ägypten aus urteilt. Dort ist allerdings dieser Gegensatz vorhanden. Mit den Bagdad kopierenden Tülüniden kommt plötzlich die Pfeilermoschee, die literarische Überlieferung weist auf Samarra, die Ziegeltechnik ist in diesem Umfang auch etwas Neues und paßt zu den Bautechniken des Zweiströmelandes. Aus dieser Erwägung heraus ist die Strzygowski'sche Theorie geboren. In Asien scheinen aber die Verhältnisse sehr viel komplizierter zu liegen. Immerhin ist man des Rätsels Lösung noch fern, da zurzeit noch nicht zwei Fachleute der gleichen Meinung sind.

Zum Schluß dieses Abschnittes bespricht Strzygowski das Minaret der Moschee. Es steht frei und ist viereckig. Strzygowski hält es für christlich. Herzfeld weist Parallelen aus islamischer Zeit nach. Die Sachlage ist also mindestens unentschieden. •

Im sechsten Hauptteil des Buches (S. 335 ff.) gibt Strzygowski Beiträge zur Geschichte des islamischen Ornaments, und zwar bespricht er 1. die Profilierung, 2. die Tiermotive. Diese fachwissenschaftlichen Erörterungen liegen außerhalb meiner Kompetenz. Nach der ausführlichen Kritik Herzfelds scheint dieser Teil der schwächste des ganzen Buches.

Das letzte (7.) Kapitel trägt die Überschrift: Hellas und Mesopotamien. Es ist Strzygowski aufgefallen, daß an den gleichen Bauten in Griechenland drei von ihm als mesopotamisch angesprochene Elemente gemeinsam auftreten, außer der früher erwähnten Trompenkuppel: Tiermotive und arabische Schriftornamente in offenbarem Coufique fleuri. Diese Elemente können für Strzygowski, da Ägypten und Syrien in dieser Zeit die Tiermotive in dieser Form nicht kennen, nur von Mesopotamien — sie sind ja in Amida vorhanden — importiert sein. Da Byzanz als Zwischenstufe ausscheidet, sind ihm diese Elemente durch im Gefolge der Bulgaren kommende turanische Muslime eingeführt. Der Schlußstein der Beweiskette ist ihm die Tatsache, daß hier in Griechenland Coufique fleuri zu einer Zeit auftritt, in der es in den islamischen Nachbarländern noch nicht vorkommt. Martin Hartmann hat es ja aber in Taškand bereits für 844 n. Chr.

nachgewiesen. Es ist also zuerst vom Norden her nach Griechenland und erst viel später nach den islamischen Nachbarländern vordringen.

Daß diese These unhaltbar ist, hat wieder Herzfeld nachgewiesen, dem ich in diesem Punkte unbedingt recht gebe. Schon oben habe ich über die Taşkander Stele gesprochen und dabei auf Herzfelds paläographische Studien aufmerksam gemacht. Ich habe seine Sammlungen selbst gesehen. Sie sind enorm. Ähnlich wie ihn eine genauere Kenntnis der asiatischen Moscheen zur Erkenntnis von Zwischenstufen zwischen Säulen- und Pfeilertypus geführt hat, so hat ihn seine intensive Beschäftigung mit den Grabstelen zur Feststellung von Zwischenstufen zwischen dem einfachen und blühenden Kūfi geführt. Aus solchen Zwischenstufen sind die griechischen Dekorationen im arabischen Schrifttypus abgeleitet. Sie sind alle in Ägypten nachweisbar. Und die Tiermotive sind nach Herzfeld von Seidenstoffen genommen, die durchaus nicht aus Persien resp. Mesopotamien gekommen zu sein brauchen. Vielmehr, so möchte ich diesem Referat hinzufügen, kommen auch diese Stoffe mit großer Wahrscheinlichkeit aus Ägypten; denn hier blühte besonders im Delta, sowohl in Alexandrien wie noch mehr auf der Ostseite des Deltas in Tinnis und Umgegend eine intensive Gewebeindustrie, die auch stark in Seide und Brokat arbeitete, obwohl die Seide dazu importiert werden mußte. Es ist nachweisbar, daß ein großer Prozentsatz dieser Produktion exportiert wurde. Daß auf diesen Geweben dekorative Elemente nach Art der abgebildeten Tiermotive mit Tiräzschiffbändern verbunden vorkamen, ist doch durch ägyptische Funde zur Genüge belegt. Außerdem erklärt es sich bei Annahme ägyptischer Provenienz ganz ungezwungen, daß sich die Schriftelemente gerade im südlichen und mittleren Griechenland finden, dagegen im Norden fehlen. Auch wenn sich — was sehr wahrscheinlich ist — in Griechenland arabische Grabsteine finden, so liegt es doch viel näher, an die intensiven ägyptischen Handelsbeziehungen zu denken, als erst die Bulgaren zu bemühen. So lassen sich also Beziehungen zwischen Hellas und Mesopotamien nicht erweisen.

Wenn man als Historiker oder Philologe ein kunsthistorisches Werk bespricht, so kann man im wesentlichen nur referieren über das, was

der Fachmann denkt, und höchstens die literarischen und historischen Grundlagen nachprüfen. Der Sache aber dient man — namentlich in einer nicht ausschließlich kunsthistorischen Zeitschrift — mehr, wenn man gleich über die Kritik, die von kompetenter Seite ergangen ist, mitreferiert. Auch hat man dann ein sichereres Urteil selbst über Fragen, die man allein nicht hätte beurteilen können. Deshalb habe ich meine Kritik des Amidawerkes bis nach Erscheinen der Herzfeldschen verschoben; denn wie die Sachen nun einmal liegen, ist außer Sarre, der sich vornehm zurückhält, Herzfeld der einzige lebende Gelehrte, der als Beurteiler der von Strzygowski aufgestellten Thesen ernstlich in Frage kommt. Ein Dutzend günstiger Referate wiegen diese eine wirkliche Fachkritik nicht auf. Strzygowski muß sich mit Herzfeld auseinandersetzen und seine Theorie von der Großmachtstellung Persiens auf dem Gebiet der bildenden Kunst wirklich beweisen, wenn er will, daß wir Außenstehende ihm glauben sollen. Ich habe für mein Teil in dieser Arbeit deutlich ausgesprochen, wo ich Strzygowski recht gebe und wo ich Herzfeld folge. Die Wahrheit wird wohl zwischen beiden in der Mitte liegen.

Jedenfalls ist *Amida* als Ganzes ein Werk von großer Bedeutung, mit dem sich die Wissenschaft noch intensiv wird auseinandersetzen müssen, mit seinem sachlichen Material, wie mit seinem Gedankeninhalt.

C. ZUR RELIGIONSGESCHICHTE DES ISLAM.

13. Abriß der islamischen Religion.

1. Allgemeiner Charakter und Verbreitung des Islam. — 2. Die religiösen Verhältnisse Arabiens vor dem Islam. — 3. Muhammeds Leben in Sage und Geschichte. — 4. Muhammeds religiöse Entwicklung. — 5. Die Voraussetzungen der Weiterbildung des Islam (Korān, Hadīt, Iğmā'). — 6. Die rechtliche Entwicklungslinie (Pflichtenlehre). — 7. Die dogmatische Entwicklungslinie. — 8. Die mystische Entwicklungslinie. — 9. Das orthodoxe System. — 10. Das Recht. — 11. Das Zauberwesen. — 12. Die Sektenbildung. — 13. Der Panislamismus in der Gegenwart. — 14. Die Zukunft des Islam.

1. Der Islam, die Gründung des arabischen Propheten Muhammed (s. 3—4), ist die jüngste der großen Weltreligionen. Von seinen Vorgängern, dem Juden- und Christentum, inhaltlich und formal abhängig, ist er doch eine eigenartige religiöse Erscheinung, die nicht nur wegen einiger neuer Gedanken, sondern wegen ihrer teils originellen, teils typischen Weiterbildung überkommener Elemente nicht nur für die Religionsgeschichte, sondern auch für das Verständnis religiöser Entwicklung überhaupt von größtem Interesse ist. In seinen Anfängen innerlich und äußerlich an das Arabertum gebunden, überschritt der Islam bald in seiner Entwicklung zur Weltreligion die Schranken des Volkstums und als Exponent der letzten semitischen Völkerwanderung (s. 5) die Grenzen der arabischen Halbinsel. Durch eine in der Geschichte der Weltreligionen beispiellos schnelle Entwicklung der politischen Bedeutung der jungen Gemeinde trat die islamische Religion in eine unlösbare Verbindung mit dem

islamisch-arabischen Staat. In den Anfängen ergab sich diese Verbindung aus Muhammeds Stellung als Gesandten Gottes. Mit seinem Tod wird die Tatsache zur Fiktion, zum religiösen Postulat; Staat und Religion trennten sich für unser historisches Urteil schon damals, für die islamische Religionstheorie erst nach seinen ersten Nachfolgern. Die religionsgeschichtliche Betrachtung hat sich natürlich nur mit dem Islam als Religion und staatlichem Ideal zu beschäftigen, während der Islam als tatsächliches Staatsgebilde ausscheiden muß. Ebenso wird uns auch nur das religiöse Kulturideal beschäftigen, nicht die tatsächliche islamische Kultur. Nur die Religion werden wir in Theorie und Praxis zu betrachten haben. Die scharfe Scheidung zwischen Islam als Religion und Staat oder Kultur ist logisch notwendig; denn die landläufigen Urteile über den Islam sind deshalb durchgängig schief, weil sie diese verschiedenen Größen vermengen, dem Wort Islam mehrfache Bedeutung geben und so unbewußt zu Fehlschlüssen kommen, deren apologetische Brauchbarkeit sie nicht weniger unrichtig macht.

Wie wichtig diese Unterscheidung ist, zeigt gleich die Frage nach der Ausbreitung des Islam. In den von den Arabern zunächst eroberten Gebieten wurde die Anerkennung des islamischen Staates durch das Schwert erzwungen; die Annahme der islamischen Religion war aber durchaus freiwillig, ja sogar nicht einmal immer erwünscht, weil der islamische Staat wirtschaftlich eine große Menge nichtislamischer Untertanen voraussetzte. Von einer Ausbreitung der Religion durch das Schwert kann also nur in sehr beschränktem Maße die Rede sein. Die Eroberung der alten Welt durch die Araber war nicht gleichbedeutend mit Islamisierung. Der Islam war anfangs nur das Bekenntnis einer Oberschicht; die Bekehrung vollzog sich langsam, aber unaufhaltsam, umgekehrt wie im Christentum von oben nach unten; soziale Vorteile führten die alten Kulturvölker dazu, die Religion ihrer neuen Herren anzunehmen; Bewunderung der kulturellen Überlegenheit der reisenden Kaufleute treibt auch noch heute die primitiven Völker Afrikas in die Reihen der Muslime. Hier wie dort eine durchaus friedliche und natürliche Ausbreitung der neuen Religion. — Was Asien betrifft, so war Vorderasien bis an die Grenzen des byzantinischen Gebietes, bis nach Armenien und selbst über den Oxus

hinaus und im Osten bis an die indische Grenze, also im wesentlichen das Gebiet des islamischen Staates, in wenigen Jahrhunderten islamisiert; erst später drang der Islam mit Selgüken und Osmanen auch in Kleinasien ein. Im 11. Jahrhundert kam Indien dazu; schon vorher hatte der Islam auch in China eine Stätte gefunden, und zwar war er sowohl nach Turkestan als auch auf dem Seeweg durch Kaufleute nach dem östlichen China gebracht worden. Von Indien aus und später direkt von Arabien wurden auch die malaiischen Inseln islamisiert. In Afrika gehörte die Mittelmeerküste schon früh zum Bestand des islamischen Staates, und es vollzog sich hier der gleiche Prozeß wie in Asien; auf dem Wege des Handels drang der Islam auch über die Reichsgrenzen in Zentralafrika ein, und zwar vom oberen Ägypten, von Marokko (Tafilelt) aus und durch die alten Oasenstraßen der Sahara. Schon um 1100 kennen wir ein islamisches Reich am Tschadsee, und um 1400 ist ganz Nordafrika bis zum Tschadsee vom Senegal bis zum Nil von einer islamisierten Oberschicht überzogen. Dazu kommt noch etwa vom 9. Jahrhundert ab eine arabische Besiedelung und Islamisierung der Sansibarküste bis nach Madagaskar hinunter. Die Muhammedaner der Kapkolonie sind malaiischer Import. Auch in Europa hatte der Islam sowohl im Westen wie im Osten und im Süden Fuß gefaßt. Die Eroberung Spaniens und Südfrankreichs stand im Zusammenhang mit den afrikanischen Feldzügen der Araber. Im 15. Jahrhundert erfolgte die Vertreibung des Islam aus Spanien. Auch Süditalien und die Mittelmeerinseln wurden von Afrika aus islamisiert, doch bedeutete hier schon das Erscheinen der Normannen eine Wendung der Dinge. Nur auf den östlichen Mittelmeerinseln z. B. in Kreta gibt es noch heute Muhammedaner. Im Osten endlich drang der Islam mit den Osmanen nach Europa bis nach Ungarn und Griechenland vor. Österreich, Rußland und die Balkanstaaten haben zahlreiche Untertanen dieses Glaubens. — Die Zahl der jetzt lebenden Muhammedaner ist nur schätzungsweise anzugeben. Hubert Janssen hat sie wohl ungefähr richtig auf 260 Millionen berechnet, die sich unter Verwertung neuerer Schätzungen etwa folgendermaßen verteilen: Asien 170 Mill. (davon Türkei 16/17; Persien 9; Vorderindien 61; China 33; Malaiischer Archipel 31); Afrika 76 Mill. (davon Ägypten 11; Tunesien und Algerien 6;

Marokko 10; die deutschen Schutzgebiete 2—3); Europa 11/12 Mill.; Australien und Amerika haben nur einige Zehntausende eingewanderter Malaien und Chinesen, die den Islam bekennen. Andere Schätzungen weichen nicht unbeträchtlich ab, doch ist zweifellos mit einer Gesamtzahl von 200 bis 300 Millionen Muhamedanern zu rechnen. Der Islam ist also das Bekenntnis etwa eines Sechstels der Menschheit.

2. Arabien, die große „Völkerkammer“, der Ausgangspunkt der semitischen Wanderungen, ist die Wiege des Islam. Aber auch nur die Wiege; denn mit den religiösen Begriffen des eigentlichen Arabertums, des städtischen sowohl wie des nomadischen, hängt die Religion Muhammeds nur äußerlich zusammen. Sie ist dort von Anfang an Import; sie hat auch Arabien nie dauernd umgestaltet, dagegen auf dem Boden urverwandter Vorstellungskreise außerhalb Arabiens eine grandiose Entwicklung erlebt. Was sie vom Arabertum an sich trägt, sind Rudimente notwendiger Kompromisse in den ersten Zeiten ihres Daseins; die eigentlich religiösen Elemente des Islam entstammen dem Juden- und Christentum, vielleicht auch der Religion Zoroasters. Man hat auch versucht (Grimme), die religiösen Anregungen Muhammeds in Verbindung zu bringen mit den Vorstellungen der großen südarabischen Reiche von Jaman. Zweifellos gehört Mekka (Makoraba) und wohl auch al-Madīna (das vorislamische Jatrib, Jathrippa) in den südarabischen Kulturkreis; aber man darf nicht vergessen, daß die großen Weltreligionen schon lange vor Muhammed in Südarabien heimisch waren und aus Inschriften gewonnene Parallelen durchaus nicht altarabisch zu sein brauchen, sondern ebenso unter dem Einfluß der großen Weltreligionen stehen können, wie Muhammed es nach allgemeiner Ansicht von Anfang an getan hat. Immerhin kann eine wirkliche Erschließung der noch so dunklen südarabischen Kultur ganz neue Aussichten eröffnen. — Aber nicht nur im Süden hatten diese Religionen Boden gewonnen. Das Christentum war besonders im Osten und Norden verbreitet. Die Pufferstaaten zwischen den Kulturländern und den unruhigen Völkermassen Innerarabiens, so die Staaten der Lahmiden von Hīra und der Gassāniden von Syrien, waren christliche Staaten. Der christliche Kaufmann, besonders der Weinhändler, war ein gern

gesehener Gast auch in den heidnischen Kultzentren; der christliche Anachoret ist ein bekannter Typus altarabischer Dichtung. Selbst unabhängige Stämme hatten äußerlich das Christentum angenommen, so wie sie heute äußerlich den Islam bekennen. Die Religiosität im höheren Sinne hat im Arabien der christlichen Zeit keine Stätte. Leute wie Muhammed bestätigen als Ausnahmen die Regel. — Von größter Wichtigkeit für die Ausgestaltung des Islam waren die jüdischen Kolonien Nordarabiens, besonders in Jatrib, Ḥaibar und anderen Orten. Es ist eine offene, viel behandelte Frage, ob diese Juden, ebenso wie die Jamans, Proselyten oder Rassejuden waren. Für beide Thesen gibt es gute Gründe. Wahrscheinlich dürfen wir einen Grundstock eingewanderter Juden zum mindesten für Nordarabien annehmen, an den sich rein-arabische Proselyten angliederten. Jedenfalls war der Bildungsgrad dieser Juden kein hoher; aber wer sich für die dem Durchschnittsaraber so gleichgültigen religiösen Fragen interessierte, konnte bei ihnen manche Anregung finden. Auch sind Juden als Händler durch das ganze Land gewandert, obwohl sie in der Überlieferung zumeist als Handwerker und Ackerbauer erscheinen. — Es hätte mit merkwürdigen Dingen zugehen müssen, wenn nicht auch manche Kunde von der Staatsreligion des persischen Nachbarreiches nach Arabien gedrungen wäre; einstweilen ist noch schwer zu übersehen, ob diese Einflüsse auch auf Muhammed wirkten; daß die persische Regierung auf die Ausgestaltung des Islam nach seinem Austritt aus Arabien gewirkt hat, ist eine besonders von Goldziher nachgewiesene Tatsache.

Von den Grundgedanken der großen Weltreligionen, die in Arabien genügsam bekannt waren, hat Muhammed sich begeistern lassen, nicht vom arabischen Heidentum, das gerade in seiner Heimat Mekka und Umgegend blühte, ohne jedoch irgendwie tiefer zu wirken. Die Betätigung gewisser ritueller Formen heidnischen Charakters, die Verehrung von heiligen Steinen und Bäumen in heiligen Bezirken, von kultischen Feuern und gewissen Sternen entsprang weniger einem Herzensbedürfnis als dem Zwang der Sitte und Überlieferung. Bis zur Annahme eines Lebens nach dem Tod hatten sich diese religiösen Anschauungen nicht emporgearbeitet. Die wenigen Nachrichten, die wir über diese heiligen Übungen und Stätten besitzen, hat Well-

hausen sorgfältig gesammelt und erklärt. Am besten kennen wir den Kult von Mekka, da er, wenn auch gereinigt und umgedeutet, doch in seinen wesentlichen uralten Formen von Muhammed in den religiös so ganz anders gearteten Islam übernommen wurde. In Mekka bildete die Ka'ba, d. h. Würfel, auch Haus Allāhs genannt, das Zentrum des Kultus. In die Ecken dieses Tempels, der wohl erst spät zu Allāh in Beziehung gesetzt wurde, waren heilige Steine eingemauert, von denen der schwarze Stein besondere Verehrung genoß. Wir dürfen mit Wellhausen eine ähnliche Entwicklung annehmen wie bei Bethel, wo auch aus heiligen Steinen ein Haus Gottes erwuchs. In der Ka'ba befand sich außer allerlei Votivgaben ein hölzernes Bild des Gottes Hobal, der von vielen als der Gott der Ka'ba angesehen wird und vielleicht mit Allāh zu identifizieren ist. Der Kultus bestand in einer besonderen Wallfahrt (*'umra*), die heilige Handlung in mehrmaligem Umlauf (*tawāf*) mit folgendem Opfer. Als Hauptgötter der Mekkaner erscheinen zwei weibliche Gestalten, Allāt und al-'Uzzā, zu denen als dritte Manāt gesellt wird; sie werden als Töchter Allāhs bezeichnet. Allāh selbst, mit dessen Kult Muhammed keinerlei Anstoß erregt, hat zweifellos schon vor ihm einen universalen Charakter besessen und eine über Mekka hinausgehende Verehrung genossen. Alle diese Verhältnisse sind schwer zu überschauen, weil der Islam ein apologetisches Interesse daran hatte, die heidnischen Ursprünge mancher seiner Übungen und Anschauungen zu verwischen und die abweichenden Bräuche des Heidentums (arab. *ǧāhiliya*, d. h. Zeit der Barbarei) lächerlich zu machen. — In Mekka selbst lagen noch die heiligen Felsen Šafā und Marwa, die einen von der Ka'ba unabhängigen Kult mit Opfern besaßen. Durch eine heilige Laufprozession waren beide Orte miteinander verknüpft. Über die Bedeutung dieses Ritus gehen die Meinungen auseinander. Am wichtigsten aber war der sogenannte *ḥaǧǧ* von 'Arafa, eine Name, der in der islamischen Pilgerfahrt nach Mekka und 'Arafa weiterlebt. Das Wort selbst gehört zu den altsemitischen Kultworten (vgl. z. B. II. Mose 5, 1) und bedeutet Fest, Prozession. Im Heidentum hatte der *ḥaǧǧ* von 'Arafa mit der Ka'ba nichts zu tun; im Islam wurde er damit verknüpft. Er bestand in einem heiligen Lauf von dem Berge 'Arafa über das Heiligtum von Muzdalifa nach dem Tale Munā

(Minā) und war mit Opfern und uralten, noch heute geübten Steinwurfzeremonien verbunden. Derartige Kulte gab es zahlreiche in Arabien. Mit diesen heiligen Festen, die sich in einem bestimmten Teil des Jahres, in den 4 Monaten des allgemeinen Landfriedens, abwickelten, waren große Märkte verbunden, die, ursprünglich natürlich Begleiterscheinung, zu Muhammeds Zeit Hauptsache bei diesen Festen waren. Die Kuraiš, die Bewohner von Mekka, hatten es verstanden, ihre Stadt zum wirtschaftlichen Mittelpunkt dieser Feste und Messen zu machen. Auch suchten die meisten Pilger Mekka nicht um religiöser, sondern um äußerer Vorteile willen auf. — Nicht altarabische Religiosität, sondern altarabisches Leben sehen wir an diesen Festtagen auf seinem Höhepunkt. Nicht in diesen Kulturen äußerte sich der sittlich religiöse Ernst der Araber. Er trat vielmehr in der Auffassung der Stammeszugehörigkeit zutage. Der einzelne war keine religiöse Größe, sondern die Familie, der Stamm. Die auf dem Blut begründete Gemeinschaft und die auf dem Herkommen beruhende, von den Vätern ererbte Sitte waren die Ausgangspunkte der religiösen Gefühle, die das Leben bestimmten. Abschluß des Stammes gegen Fremde, absolute Verpflichtung zur Blutrache, Pflege des Stammesruhmes, auf dem der persönliche Stolz begründet ist, Bindung durch die Tradition, Pflege der von den Ahnen überkommenen Tugend, *virtus, murūwa* — das waren die moralischen und gesellschaftlichen Faktoren, die bei den Arabern die religiösen Gefühle vertraten oder bildeten. Nur so weit die kultische Betätigung unter diese Vorstellungen fiel, hatte sie eine Bedeutung für das Individuum. Bei den meisten wird der materielle Vorteil den Ausschlag gegeben haben. Religiös war man gleichgültig; nur der Zwang des Herkommens und die Aussicht auf materielle Vorteile hatten jene kultischen Formen in eine Zeit herübergerettet, in der wohl niemand mehr ihren Sinn verstand. Wie ein Fremdling trat der metaphysische Schwärmer Muhammed in diese Welt.

3. Muhammed. In seiner weitschauenden Heilsabsicht hatte Gott das Licht des Propheten Muhammed als das erste aller Dinge erschaffen, noch vor dem Schreibrohr und den Schicksalstafeln. Durch die Generationen wanderte dies Licht des Prophetentums, bis es in dem besten der Geschöpfe, dem vornehmsten Sproß des vornehmsten

Geschlechtes des ersten Volkes der Erde, am Mittelpunkt der Welt, zu Mekka in Erscheinung trat. Schon seit Jahrhunderten hatten prophetische Vorläufer in heiligen Schriften auf dieses große Ereignis vorbereitet. Wunderbare Ereignisse verkündeten der ganzen Menschheit den bedeutungsvollen Augenblick der Geburt Muhammeds; Engel öffneten die Brust des Kindes, um ihm alles Böse zu nehmen. Wie alle Propheten hat auch er in seiner Jugend die Bitternisse des Lebens durchzumachen. Auch er hütet Schafe. Dann wird er **Handelsmann**. Gottes Segen ruht auf allem seinem Tun; er lernt die Welt auf großen Reisen kennen; überall huldigen ihm erleuchtete Gottesmänner, Juden und Christen, als dem künftigen Propheten. Auf der Höhe des Mannesalters naht sich ihm Gott durch den Engel Gabriel, und er beginnt seine Mission, die, erschwert durch die Sündhaftigkeit der Menschen, doch schließlich zu einem religiösen und mit Hilfe der himmlischen Heerscharen auch zu einem politischen Erfolge führt. Um Muhammed vor Gefahren zu schützen, geschehen die merkwürdigsten Wunder; er selbst vermag Kranke zu heilen, vollzieht Speisungswunder, ja erweckt sogar Tote, z. B. seine Eltern, die als Heiden gestorben waren und in den kurzen Momenten der Wiedererweckung schnell durch Annahme des Islam sich das Paradies verdienen. Er macht eine wunderbare nächtliche Reise auf einem Wundertier erst nach Jerusalem und dann in den Himmel, wo er mit Gott über die religiösen Verpflichtungen der Gläubigen verhandelt, und beschließt endlich in Medina sein Leben, nachdem er die neue Religion und den mit ihr identischen Staat, ja das ganze Leben der Gläubigen, durch Wort und Beispiel so geregelt hat, wie es heute dem Gelehrten als Ideal gilt — der ganze Islam ist also sein Werk. Auch die künftigen Geschicke seiner Gemeinde hat er mit Prophetenblick in den wesentlichen Zügen vorher verkündet. Er selbst wird am jüngsten Tag seine Frommen im Paradies um sich sammeln, nachdem er im Gericht für oder wider sie gezeugt. Sein Grab und seine Reliquien sucht der Gläubige auf, um ihre Segnung zu erlangen. Sein Name wird nie ohne Segensformel gesprochen. Muhammed, der edle, gute, fehlerlose Bote Gottes, der himmlische Fürsprecher, der Wundertäter ohne Gleichen!

Auf diesen Ton sind alle orientalischen Biographien Muhammeds, je moderner desto mehr, gestimmt (die wichtigsten von Ibn Ishāk, bei

Tabarī und Ibn Hišām erhalten, Wākidi, Ibn Sa'd; spätere z. B. Dijārbakrī, Halabī). Man muß das wissen; denn die moderne historische Kritik scheidet gerade die Züge des Prophetenbildes aus, die dem Muslim die wichtigsten, also zum Verständnis des Islam unerlässlich sind. Die geschilderten Züge haben sich im Orient früh gebildet; seit einem Jahrtausend steht das Bild fest. Die abendländische Kritik sah anfangs in Muhammed einen Betrüger; erst allmählich begann man seiner Persönlichkeit gerecht zu werden, und in den unglaubwürdigen Biographien belauschte man das durchsichtige Schaffen der legendären Phantasie oder der juristisch-theologischen Tendenz. Man unterschied vor allem zwischen der Predigt Muhammeds und dem Islam, wie er sich später entwickelt hat. Auch Muhammeds religiöser Entwicklung ging man liebevoll nach; die neue Ära der Betrachtung leitet Weil ein; sie wird aber in den 60er Jahren erst recht eigentlich ausgebaut durch Sprenger, Muir und Nöldeke. Auf dieser Grundlage schufen alle späteren weiter: Goldziher lehrte uns die Tradition mit anderen Augen ansehen, Wellhausen die Geschichte. Die innere Entwicklung Muhammeds hat uns eigentlich erst Snouck Hurgronje verstehen gelehrt. Eine monumentale Erörterung aller Probleme der Leben-Muhammed-Forschung und Übersetzung fast aller Quellen verdanken wir Leone Caetani (s. über alle genannten die Literatur zu 2—5).

Muhammed wurde im Jahre 570 oder in einem der folgenden Jahre zu Mekka geboren. Er war Kurašit und gehörte zur Familie Hāsim, einer unbedeutenden und verarmten Seitenlinie des Stammes. Sein Vater wird 'Abdallāh, seine Mutter Āmina genannt; beide starben früh, und Muhammed wurde von seinem Großvater 'Abd al-Muṭṭalib, später von seinem Oheim Abū Tālib erzogen. Über seine Jugend wissen wir nur, daß sie ziemlich hart gewesen sein muß. Erwachsen trat er in die Dienste einer reichen Kaufmannswitwe, der Ḥadiġa, die er später — 25jährig — heiratete. Die Ehe war glücklich, und ihr entstammte Fātima, die sich später mit dem Vetter des Propheten, 'Alī b. Abī Tālib (dem späteren Chalifen, s. 12b), verheiratete und Mutter der berühmten Prophetenenkel Ḥasan und Ḥusain (s. 12b) wurde. Daß Muhammed für Ḥadiġa Reisen gemacht hat und dadurch mit fremden Elementen in Berührung gekommen ist, braucht nicht

erfunden zu sein, die überlieferten Nachrichten sind aber sagenhaft. Erst mit 40 Jahren begann Muhammed als Prophet aufzutreten, also zwischen 610 und 612. Da seine Predigt völlig altarabischem Wesen widersprach, mußte er mit bescheidenen Erfolgen in engsten Familien- und Freundeskreisen zufrieden sein. Ḥadīġa, 'Alī und Familie, sein Freigelassener Zaid und sein Freund Abū Bakr werden als erste Gläubige genannt. Dazu kamen dann noch der berühmte spätere Chalif 'Umar, Utmān und andere. In der weiteren Familie wie in der Stadt fand er anfangs nur Spott, später erbitterten Widerstand. Man scheint ihn und seine Familie, die Banū Hāsim, vorübergehend boykottiert zu haben. Auch Spuren eines Kompromisses, wonach Muhammed eine Zeitlang die „Töchter Allāhs“ als fürsprechende göttliche Wesen anerkannt hat, haben sich erhalten. Im allgemeinen muß aber gesagt werden, daß wir über die äußeren Verhältnisse Muhammeds in diesen Jahren nur Vermutungen äußern, aber keine Tatsachen anführen können. Den Versuch, sich in Mekka durchzusetzen, mußte Muhammed als gescheitert ansehen, als er sich nach mehr als 12jähriger Missionstätigkeit entschloß, seine Wirksamkeit nach Jaṭrib-Medina zu verlegen. Die berühmte Hiġra war keine Flucht, sondern eine innerlich bedingte, freiwillige Auswanderung, was auch der Name besagt. Dies Ereignis wurde später unter dem Chalifen 'Umar der Anfangspunkt der islamischen Ära und auf den 16. Juli 622 festgesetzt; historisch hat es wahrscheinlich einige Monate früher stattgefunden. Die von Muhammed erduldeten Leiden und Gefahren vor und während dieser Reise nach Medina sind von der Überlieferung zweifellos übertrieben, um dem Propheten den Ruhm eines Märtyrers für Gottes Sache zu verschaffen. Die Fluchtgenossen werden *Muhāġirūn* genannt, die Hilfsgenossen in Medina *Ansār*. Bevor der Prophet nach Medina ging, hatte er vergeblich in Tā'if Fuß zu fassen versucht. In Medina lagen die Verhältnisse günstiger. Die alte Judenkolonie war seit langem in Abhängigkeit von zwei nahverwandten südarabischen Stämmen, den Aus und Ḥazraġ geraten, die ihrerseits wieder in ständiger Fehde um die Vorherrschaft in der Stadt sich aufrieben. Dieser unerquicklichen Verhältnisse müde, war man allseitig froh, einen unabhängigen Mann als Friedensrichter und Vermittler nach Medina zu bekommen. Seine Aufnahme in der Stadt

war aber nicht gleichbedeutend mit Annahme seiner Religion; die erfolgte erst sehr allmählich, als Muhammed durch geschicktes diplomatisches Auftreten immer größeres Ansehen gewann. Muhammed mußte sich in einem von jüdischen Gedanken durchsetzten Boden ein größeres Verständnis für seine religiösen Ideen als in Mekka erhoffen: ja, er rechnete bestimmt auf die religiöse Anerkennung durch die Juden, die ihm aber versagt blieb, eine Enttäuschung, die ihn schließlich zu einer starken Judenfeindschaft, ja zu deren völliger Ausrottung führte. Seine Erfolge und Mißerfolge mußten jedesmal die Juden büßen. Mit der Übersiedelung war aus dem Haupt einer kleinen unpolitischen Gemeinde der Führer eines großen religiös-politischen Staatswesens geworden. Die erste Aktion größeren Stiles bildete ein Vertrag, der die Rechte der Muslime, der Aus und Hazrag̃ und der Judenstämme unter- und gegeneinander regelte. Dies kostbare Dokument hat sich erhalten; es zeigt, wie gering anfangs die Stellung Muhammeds gewesen sein muß. Diese wurde erst gefestigt durch die kriegerischen Ereignisse, die von Muhammed und seinen Anhängern herbeigeführt wurden. Muhammed suchte den Handel der Mekkaner, der an Medina vorbei nach dem Norden führte, dadurch zu unterbinden, daß er ihre Karawanen abfing. Bei einer solchen Gelegenheit sah er sich plötzlich mit nur 300 Mann mehr als 950 Kuraisiten gegenüber, und trotzdem blieb er mit seinen begeisterten Scharen Sieger. Das war die berühmte Schlacht von Badr im 2. Jahre der Hiğra (624), die mit einem Schlage Muhammed zu einem politisch wichtigen Faktor machte, mit dem alle Stämme Nordwestarabiens zu rechnen hatten. Der moralische Erfolg war so groß, daß er selbst durch eine Niederlage, die Muhammed im folgenden Jahre unter den Toren Medinas am Berge Uhud erlitt, nicht dauernd beeinträchtigt werden konnte. Der Kampf zwischen Muhammed und seiner Heimatstadt dauerte an, führte aber nur noch einmal im Jahre 5 (627) zu einer großen Unternehmung gegen Medina (Grabenkampf). Die Unfähigkeit der Gegner, eine Stadt richtig zu belagern, und die schlaue Politik Muhammeds, der die Gegner geschickt entzweite, ließen dies Unternehmen völlig fehlschlagen. Im folgenden Jahre glaubte sich Muhammed stark genug, seine Zulassung zur Wallfahrt in Mekka zu erzwingen. Mit nur wenigen, dazu gering bewaffneten Anhängern zog

er nach Mekka, konnte aber nicht die Erlaubnis zum Besuch der Ka'ba erlangen. Vielmehr schien die Sache anfangs für ihn verhängnisvoll zu werden, und er versammelte seine Begleiter zum erneuten Treuschwur um sich unter einem Baume in Ĥudaibija. Dieser Huldigung beigewohnt zu haben, galt später als eine große Ruhmestat, der beste Beweis für die Schwierigkeit der Lage. Schließlich blieb aber das Schlimmste aus, und man schloß einen Friedensvertrag auf 10 Jahre. Nach diesem Vertrag durfte Muhammed dann im folgenden Jahre 7 (628) die 'Umra (Wallfahrt; s. S. 336) ausführen. Schon bei dieser Gelegenheit suchte Muhammed die führenden Kuraisiten an seine Interessen zu knüpfen. Er muß auch großen Erfolg gehabt haben; denn als im folgenden Jahre der Frieden durch eine Reiberei unter den beiderseitigen Bundesgenossen gebrochen wurde und Muhammed mit einem riesigen Heere gegen Mekka zog, kamen ihm die Häupter Mekkas auf halbem Wege entgegen, und die Stadt fiel ohne Schwertstreich in seine Hände (Ramaḍān 8 = Januar 630). Muhammed ging schonend vor, vernichtete aber die Götzen und reinigte den Kult. Nach einigen Erfolgen im Süden und vergeblichem Versuch, Tā'if zu erobern, kehrte Muhammed nach Medina zurück, wo er die immer zahlreicheren Gesandtschaften der arabischen Stämme empfing und Sendschreiben mit der Aufforderung, den Islam anzuerkennen, nach allen Seiten, auch an die Fürsten der Nachbarreiche versandte. Im Jahre 9 der H. entsandte er seinen Freund Abū Bakr als Leiter des großen Haġġfestes, bei welcher Gelegenheit 'Alī den Ungläubigen das Betreten des heiligen Bezirkes in Zukunft untersagte. Nachdem er dann im folgenden Jahre noch einmal selbst alle Zeremonien der Festzeit vorbildlich vollzogen (Abschiedspilgerfahrt), starb er über 60 Jahre alt kurz nach seiner Rückkehr nach Medina am 12. Rabī' I des Jahres 11, d. i. 8. Juni 632. Tag und Monat werden heutzutage im Orient auch als Geburtsdatum des Propheten angenommen.

4. Der Ausgangspunkt der Predigt Muhammeds war die Idee eines jüngsten Gerichtes. Einst wird der Mensch Rechenschaft ablegen müssen über sein irdisches Tun und Lassen; dann erwartet die Guten köstlicher Lohn in einem wonnigen Paradies, die Bösen aber fürchterliche Höllenqualen im ewigen Feuer. In den kräftigsten Farben schildert er diese künftigen Wohnplätze und erregt in erschüt-

ternden Tönen das menschliche Verantwortlichkeitsgefühl. Gerichtsherr kann natürlich nicht irgendein kleiner arabischer Lokalgott sein, sondern nur der große semitische Weltgott Allāh (vgl. 2). Der Monotheismus (s. 9a) ist also nicht die Parole, sondern die Voraussetzung seiner Predigt. Die Einheit Gottes hindert ihn ebensowenig wie frühere Religionsstifter, neben Gott eine große Reihe halbgöttlicher dämonischer Wesen, Ginnen (Genien) und Engel (vgl. S. 374), anzunehmen. Abgesehen von dieser Konzession an den Zeitgeist trat er mit seinen den alten Weltreligionen entlehnten Ideen von Auferstehung und Gericht in schroffsten Gegensatz zu dem Vorstellungslieben seiner Landsleute. — Bei seinem Auftreten war Muhammed noch frei von universalistischen Zielen; er war ein arabischer Prophet für die Araber, zunächst vielleicht nur für die Mekkaner. Er sah Christen und Juden, die er für Volks- und Religionsgemeinschaften hielt, durch Gesandte Gottes auf den rechten Weg geleitet, nur seine Stammesgenossen verharren in heidnischer Gleichgültigkeit. Hieraus mußte sie ein arabischer Prophet aufrütteln, der für die Araber werden sollte, was Moses für die Juden, Jesus für die Christen gewesen war; denn Gott wollte natürlich die ganze Welt gerettet wissen; deshalb hatte er überallhin seine Gesandten geschickt, deren Predigt überall dieselbe war. Bei diesem Gedankengang konnte es Muhammed nie in den Kopf kommen, eine der fremden Religionen anzunehmen, sondern er wartete auf den Propheten der Araber. In dem Moment, als ihm in schweren Kämpfen, wohl nicht unbeeinflußt durch innere Gesichte, die Erkenntnis dämmerte, daß Gott ihn dazu erkoren habe, war der neue Prophet geboren — ein wahrer Prophet. Man liebt es, in Muhammed den berechnenden Politiker zu sehen, dem die Religion als Maske dient; für die mekkanische Zeit ist dies sicher ein falsches Urteil; denn dazu gehört ein ungeheures religiöses Erlebnis, bis ein 40jähriger, der nach schwerer Jugend in begüterter und glücklicher Ehe Ruhe gefunden, all das preisgibt und in hartem Kampfe, verlacht und beschimpft, für Ideen eintritt, die keinerlei politischen, sondern einen durchaus religiösen Hintergrund haben. Zunächst ist ihm sein Prophetentum noch kein Dogma. Auf die Bekehrung seiner Brüder kommt es ihm an. Sie sollen sich Gottes Willen, wie er durch seinen Boten gepredigt wird, unterwerfen. Diese Hin-

gabe an Gott heißt arabisch *islām*, wovon die neue Religion den Namen erhielt.

Als erste Offenbarung wird von der Tradition der Anfang der 96. Sure des Korans angegeben: „Rezitiere im Namen deines Herrn!“ Diese Angabe ist wahrscheinlich richtig, jedenfalls beleuchtet sie einen Punkt der primitiven Predigt Muhammeds, der ihm von grundlegender Bedeutung war. Nicht nur die eschatologischen Vorstellungen, sondern auch der Besitz eines heiligen Buches und die Rezitation heiliger Texte bei gemeinsamen Andachtsübungen gehören für Muhammed zum Bestand jeder geoffenbarten Religion. Mit Muhammeds Koränen, d. h. einzelnen ihm von Gott durch Gabriel diktierten Offenbarungsstücken, die zu einem Muhammed nur allmählich zufließenden Buch (*kitāb*) gehören und auch in ihrer Gesamtheit Koran genannt werden, treten die Araber in die Reihe der älteren „Schriftbesitzer“ (*ahl al-kitāb*). Die koranischen Offenbarungen sind, wie fein gesagt worden ist, nichts anderes als die arabische Ausgabe der jüdischen Tora und des christlichen Evangeliums, deren Inhalt für Muhammed anfangs identisch ist. Wenn seine Landsleute die Wahrheit seiner Offenbarungen bezweifeln, weist er sie stets auf jene älteren Bücher hin, die er, der „ungelehrte“ Prophet, nicht gelesen habe, die sich aber doch mit seinen Offenbarungen decken — der beste Beweis für die göttliche Herkunft seiner Predigt. — Nicht nur der Besitz, auch der kultische Gebrauch dieser heiligen Schriften ist für Muhammed von Wichtigkeit. Wie bei Juden und Christen werden sie auch in Muhammeds primitivem Gottesdienst gebraucht, zu dem auch gewisse körperliche Übungen (Beugungen, Niederwerfungen) gehörten. Dies gemeinsam ausgeführte Ritual wird später fünfmal täglich gefordert und *ṣalāt* genannt. Auch gelegentliches Fasten (*ṣaum*) und reichliche Wohltätigkeit (*ṣadaka, zakāt*; s. unten 9h) gehörte schon zu Muhammeds ersten Forderungen; die Einführung des Fastenmonats Ramadān und die Umgestaltung der freien Wohltätigkeit in eine Armensteuer stammt erst aus späterer Zeit. Die Einführung des Freitags als muslimischen Sabbats bzw. Sonntags gehört ebenfalls erst in medinensische Zeit; die genaue Regelung des Kultus, die Einführung der Doppelpredigt am Freitag (*ḥuṭba*), wie überhaupt das ganze kultische Schema stammt erst aus der Zeit nach

Muhammeds Tod. Nur die beiden großen Feste des Islam (s. unten) hat schon Muhammed selber in Medina begangen. Auch die rituellen Waschungen müssen sehr alt sein, da wohl sie daran schuld sind, daß die Mekkaner die ältesten Muslime Šābier nannten. Wahrscheinlich ist dieser Name von den Mandäern entlehnt, mit denen also für das arabische Auge die muslimischen Kultübungen eine gewisse Ähnlichkeit gehabt haben müssen; doch würde man fehlgehen, wenn man den Ausdruck pressen und Muhammed als speziell von den Mandäern beeinflußt ansehen wollte.

Der Inhalt der Predigt und der Forderungen Muhammeds war also ein ziemlich einfacher. Machte ihn der Glaube an eine Auferstehung in den Augen seiner Volksgenossen lächerlich, so mußte sein Monotheismus mit seinen Folgerungen für die volkstümlichen Kulte der Umgebung Mekkas ihn gefährlich erscheinen lassen. Mit der ganzen Glut frischgewonnener Überzeugung bekämpfte Muhammed das alt-arabische Heidentum. Zweifellos hat sich dabei anfangs seiner Kritik nicht nur auf Götterbilder, Steine und Haine außerhalb Mekkas bezogen; er wird konsequenterweise auch den Ka'bakult verurteilt haben, doch ist das eine Vermutung. Die Tradition hat später alles Interesse daran, diese Tatsache zu verschleiern, nachdem einmal die Ka'ba in den Mittelpunkt des Islam gerückt war. Anfangs hat sie nichts mit ihm zu schaffen. Woher erklärte sich sonst die Animosität der Mekkaner gegen Muhammed? Hätte er wie später die Verherrlichung der Ka'ba gepredigt, so hätten die Mekkaner nicht gezögert, sich ihm anzuschließen, ihn zum mindesten nicht angefeindet. So aber hat er keinen nennenswerten Erfolg, dafür aber Schwierigkeiten und Anfechtungen überall. Daß er in diesen 10 Jahren den Mut nicht verlor, zeugt von großer Energie und Begeisterung. Er selbst tröstet sich über sein Los durch den Vergleich mit seinen prophetischen Vorgängern, die auch — wie Abraham, Moses, Jesus — von ihren Volksgenossen zunächst verkannt worden wären. Wie dort ein himmlisches Strafgericht die Verstockten heimgesucht, so hofft auch er auf Gottes strafende Hand, vielleicht noch in dieser Welt, sicher aber in einer jenseitigen. Die Mekkaner, zu denen ihn Gott gesandt hat, nehmen seine Religion nicht an, er aber kann an seiner Sendung nicht zweifeln, also muß er folgern, daß Gott die Herzen der Mekkaner verstockt

habe, um sie zu verderben. Gott läßt nur gläubig werden, wen er will. Das Gefühl der Verantwortlichkeit des Menschen (Gericht) und der Vorherbestimmung Gottes stehen ohne sich zu stören nebeneinander. Da er sich nicht durchsetzen kann, muß er es machen wie die Propheten vor ihm und außerhalb der näheren Volksgemeinschaft, die ihm von Gott bestimmte Gemeinde suchen. Das ist der religiöse Grund seiner Auswanderung nach Medina, seiner Loslösung, seiner Hîgra.

Schon in Mekka muß Muhammed seine anfänglichen Anschauungen von der Identität seiner Religion mit der der Christen und Juden wenigstens mit Beziehung auf erstere erheblich eingeschränkt haben. Denn seine sicher mekkanische Offenbarung von dem Gott, der nicht zeugt, noch gezeugt ist, zeigt eine deutliche Spitze gegen das Christentum, von dem er allerdings nur wenig wußte, gegen dessen vermeintlichen und tatsächlichen Inhalt er aber häufig polemisierte. Seine Auffassung von dem Propheten Jesus war eine völlig andere und natürlich nach seiner Stellung die historisch richtige; die Christen und Juden hatten das Bild nur entstellt. Ähnlich sollte es ihm in Medina auch dem Judentum gegenüber ergehen; denn je mehr er von beiden Religionen, besonders vom Judentum, erfuhr — man kann an einzelnen Beispielen das Fortschreiten seiner Kenntnisse verfolgen —, desto mehr muß er den Islam nicht nur als eine jenen Religionen gleichgestellte Offenbarungsform Gottes an die Araber, sondern als die jüngste und damit letzte und höchste Stufe einer Reihe göttlicher Offenbarungen ansehen. Der arabische Prophet ist der von Juden und Christen erwartete Messias oder der Paraklet. Noch scheint es ihm selbstverständlich, daß die Juden in Medina ihn freudig als Messias begrüßen werden. Daß dem nicht so ist, daß dem gerade auf Grund der von ihm so oft als Zeugen angerufenen Bücher nicht so sein kann, das ist ihm eine schmerzliche Erfahrung gleich nach seiner Ankunft. Noch sucht er sie durch Anlehnung an ihre Gebräuche zu gewinnen: er richtet sich beim Rituale mit ihnen nach Jerusalem; er führt das jüdische 'Ašūrāfest auch in den Islam ein, aber die Juden bleiben Juden. Da aber seine lebendige Offenbarung mehr Wert hat, so lassen sich die Widersprüche nur dadurch erklären, daß die Juden ihre heiligen Schriften gefälscht haben oder falsch aus-

legen. Vom Judentum hatte Muhammed nichts mehr zu hoffen. So vollzog er die folgenschwerste Handlung in seinem religiösen Ideengang, indem er sich bewußt von den früheren Religionen loslöste. Ein Kompromiß war nicht mehr möglich; darum führte er schon vor der Schlacht von Badr (624; s. S. 341) entschlossen den Bruch durch, indem er sich eines Tages beim Gebet nicht mehr nach Jerusalem, sondern nach Mekka wandte. Ehe er aber diesen Schritt tat, mußte er eine neue Begründung seiner Religion gefunden haben. Von den Juden — vermutlich erst in Medina — hatte er erfahren, daß nach der Bibel Abraham (arab. *Ibrāhīm*) nicht nur ein großer Gottesmann, sondern auch der Stammvater der Juden und durch Ismael auch der Araber gewesen ist. Er wußte ferner, daß Abraham von Christen und Juden verehrt wurde und doch weder etwas speziell Jüdisches noch Christliches an sich hatte, da er vor der Offenbarung von Tora und Evangelium gelebt hatte. Hatte Muhammed bisher von Abraham als einem seiner Vorgänger gesprochen, so wird er jetzt sein ganz spezieller Vorläufer auch in Arabien. Hatte er für seinen Sohn Isaak Jerusalem als heiligen Tempel gegründet, so hatte er für Ismael die Ka'ba erbaut. Die von Abraham an der Ka'ba gestiftete Religion nennt er Hanifentum. Sie ist identisch mit dem Islam, nur daß im Laufe der Zeiten ebenso wie bei Juden und Christen die alte Religion auch in Mekka verkommen ist, nur einige wenige Gottesmänner, die Hanifen, haben sie gepflegt; über diese Hanifen hat man sich viel gestritten, über den Namen wie über ihre Geschichtlichkeit. Muhammeds Predigt knüpfte jetzt nicht mehr an Jüdisches oder Christliches, sondern an Hanifitischen an. Indem er die Kultstätten der Mekkaner (s. 2), die allmählich abrahamistisch umgedeutet wurden, mitten in seine Religion stellte, tat er einen großen Schritt zur äußeren Annäherung an seine Vaterstadt. Es mußte ihm aber auch bereits, wenn er nicht auf den Zweck seiner Mission, die Reinigung des mekkanischen Kultus, verzichten wollte, die Eroberung Mekkas in den Bereich der Möglichkeit gerückt sein. Diese Aufgabe wird zu seinem Hauptziel. Nicht daß er in der Offensive zum Schwert gegriffen hätte; es war theoretisch eine Verteidigung wohlervorbener Rechte, wenn er und die Seinen, die in Mekka heimisch waren, die allein die wahre Religion des Herrn der Ka'ba vertraten, von Gott die

Erlaubnis erhielten, diese ihre und seine Rechte zu wahren. War aber einmal das Schwert gezogen, so gab es kein Halten mehr; aus der Erlaubnis wurde das Gebot des heiligen Krieges, des Gihād, der ja stets nur die Gott und den Seinen gewaltsam vorenthaltenen Rechte den berechtigten Eigentümern zuführen soll. Damit war aber auch aus dem schlichten Prediger ein kriegsgewaltiger Fürst geworden, der im Namen Allāhs Gehorsam verlangte; denn es gibt keinen Gott außer Gott und Muhammed ist sein Gesandter; wer Gott sich ergeben will, muß seinem Gesandten gehorchen. Der gründet das Gottesreich auf Erden, er erfüllt die alten Prophezeiungen, er ist also der letzte und höchste der Propheten, ihr Siegel. Nach ihm gibt es keine Propheten und keine Offenbarung mehr. Es läßt sich nicht leugnen, daß der asketische Kämpfer für die ihm von Gott gestellte Aufgabe mit dem wachsenden Erfolg immer mehr verweltlichte, daß weniger erfreuliche Charaktereigenschaften bei ihm zutage traten. Das Metaphysische trat im Kampf um die politische Macht immer mehr zurück. Den Erfolg auf religiösem wie politischem Gebiet dankte er seinem Opportunismus, seiner Fähigkeit zum Kompromiß. Schwere Enttäuschungen hatten ihn auf diesen Weg gewiesen, und der Erfolg schien ihn als richtig, nach islamischer Auffassung aber auch als von Gott gewollt zu erweisen. Mit unserem moralischen Maßstab seine Größe abmessen zu wollen, wäre ein Fehler. Wir wissen zu viel von Muhammed, um ihn zu idealisieren, zu wenig, um ihm ganz gerecht werden zu können.

5. Der Tod Muhammeds (632) führte zu einer gewaltigen Krise. Sein Staat wie seine Religion setzten eine lebendige Vermittlung mit Gott voraus. Muhammed hatte von Fall zu Fall gehandelt, wie es seinem Charakter entsprach, ohne je daran zu denken, was nach seinem Tode geschehen werde. Seinem Staat fehlte die Dynastie und die Organisation, seiner Religion das System. Er hinterließ keinen Sohn, sondern nur eine Tochter, Fātīma, die Gattin 'Alis. Alle die schwierigen Verhältnisse Medinas, der Gegensatz zwischen Aus und Hazrağ, Muhāğirūn und Anṣār, Mekkanern und Medinensern, die Unbotmäßigkeit der arabischen Stämme, die Muhammed zum Teil nur mit großen Kompromissen an sich zu fesseln vermocht hatte, der Mangel eines autoritativen Führers drohten das junge theokratische

Staatswesen zu zersprengen. Da rettete das entschlossene Eintreten dreier Männer, der Prophetengenossen (s. 3) Abū Bakr, ‘Umar und Abū ‘Ubaida, die Gründung des Propheten vor dem Untergang. In einer stürmischen Versammlung wurde Abū Bakr zum Nachfolger, Chalifen (eigentlich Stellvertreter; s. 10b) gewählt. Die Seele der Regierung aber war ‘Umar, der nach zwei Jahren (634) Abū Bakrs Nachfolger wurde und dann den Titel „Beherrscher der Gläubigen“ annahm. Es war ein Glück für den Staat von Medina, daß unmittelbar nach dem Tode des Propheten allgemein in Arabien Unruhen ausbrachen; eine ganze Reihe von „Propheten“ suchten in ähnlicher Weise wie Muhammed Karriere zu machen. Man nennt diese Bewegung die *ridda*, den Abfall, und geht meist von der islamischen Annahme aus, die Stämme wären alle schon Muslime gewesen und nun abgefallen. Das ist aber nur zum Teil richtig; vielmehr begegnen wir hier den ersten Wellen der lange vorbereiteten arabischen Völkerwanderung (vgl. 1), die wohl im wesentlichen aus Übervölkerung zu erklären ist. Der Staat von Medina war weitaus der bestorganisierte in Arabien. Den Chalifen gelang es, aber erst allmählich, die Leitung der gewaltigen Bewegung in die Hand zu bekommen, da sie eine alle Araber vereinende Parole, den Islam, zu bieten hatten. Das ging nicht ab ohne energisches Eingreifen in die innerarabischen Verhältnisse; noch kämpfte man in Arabien, als schon die Grenzen erst zögernd, dann immer konsequenter und energischer überschritten wurden. In den zehn Jahren der Regierung ‘Umars (bis 641) erfolgte der Zusammenbruch der Weltreiche von Persien und Byzanz. Man darf wohl sagen, daß nicht der Islam die gewaltige Völkerbewegung hervorgerufen hat, sondern daß die Völkerbewegung den Islam als Schlagwort aufgriff. Jedenfalls dankte ihr der Islam seinen eigentümlichen Charakter. Nach wenigen Jahren standen gewaltige Gebiete der alten Welt unter islamischer Herrschaft. In Persien sowohl wie in Vorderasien und Nordafrika traf die junge Religion auf uralte religiöse Bildung, die ihr wohl am häufigsten in Gestalt des Christentums begegnete. Ebenso wie das Christentum, aus dem Judentum geboren, den ganzen jüdischen Kanon mit herübernahm, ebenso knüpfte der Islam an Christentum und Judentum an, die schon seinem Stifter (s. 4) als Vorbilder erschienen. Der Korān verhält sich

zum islamischen System wie die Evangelien zum System der katholischen Kirche. Brauchte das Christentum, um sich durchzusetzen, den Anschluß an die hellenistische Kultur, so konnte der Islam sich einer Auseinandersetzung mit dem christlichen Hellenismus nicht entziehen. Die eigentümliche religiöse Kultur des Mittelalters im Christentum wie im Islam ist deshalb in ihren Grundgedanken einheitlich; die Wurzeln beider Kulturen und Religionen sind unverwandt. Man glaubt zwar gemeinhin, daß die Ausbildung des Islam sich im wesentlichen nach dem Tode des Propheten in Medina vollzogen hat, aber es ist wahrscheinlicher, daß nicht die ungeschulten Genossen des Propheten und ihre nächsten Nachfolger, sondern daß Neubekehrte in den eroberten Ländern die gewaltige Denkarbeit geleistet haben, in der sie die Predigt Muhammeds und seine wenigen positiven Forderungen mit der vorgefundenen religiösen Kultur in Einklang brachten, deren Tendenzen mit so manchem von Muhammed Gewollten und Versuchten innere Berührungen hatten. Herrschaft der Religion über das ganze Leben war eine solche gemeinsame Forderung, die im Islam uns jetzt deutlicher entgegentritt als im Christentum, die aber ursprünglich doch jüdisch-christlichen Gedankengängen entspringt. Daß auf dem Boden des alten Perserreiches auch Elemente der Religion Zoroasters in den sich ausbildenden Islam verarbeitet wurden, ist leicht verständlich, wenn auch Muhammed nur den Weg zum Christen- und Judentum gewiesen hatte. Diese Massenübernahme fremder Ideen in die Religion des Islam ist nun nicht etwa eine vereinzeltete Erscheinung. Auf dem Gebiet des Staates, des Wirtschaftslebens, der Kunst und der Literatur ist es genau ebenso gewesen. Dieser Gedanke ist grundlegend für das Verständnis der gesamten Entwicklung des Islam.

Die junge Religion benutzte in diesem großen Prozeß der Auseinandersetzung ihr heiliges Buch, den Korān (s. S. 344, 365) als Basis. Der Korān, in dem Gott immer in erster Person redet, war natürlich bindend in seinen Geboten und Verboten und in seinen allgemeinen Voraussetzungen. Muhammed hatte nie Sorge getragen, die einzelnen Offenbarungsstücke in einem Kanon zu vereinigen. Erst nach seinem Tode ließ Abū Bakr auf Anraten 'Umars durch Zaid b. Tābit, der schon unter Muhammed die offenbarten Stücke aus dem

Munde des Propheten niedergeschrieben, eine rein private Sammlung aller Offenbarungen anlegen. Erst im Jahre 650/1, als schon der Chalif 'Uṭman (644—656) dem großen 'Umar gefolgt war, wurde es wegen Streitigkeiten, die über den Wortlaut gewisser Stellen sich entspannen, notwendig, einen offiziellen Korāntext zu veröffentlichen. Er wird mehr oder weniger identisch mit der ersten Sammlung gewesen sein. Man trug Sorge, abweichende Korānversionen zu vernichten. Auf die 'Uṭmansche Redaktion geht der erhaltene Korāntext zurück. Er ist in 114 Suren (eig. Reihen von Bausteinen), d. h. Abschnitte gegliedert, die aber nicht irgendwie sachlich oder historisch, sondern der Länge nach geordnet sind. Auch die einzelnen Suren enthalten meist nicht zusammengehörige Stücke. Gerade diese Unordnung, die jede innere Gruppierung vermissen läßt, ist ein köstlicher Beweis für die Authentizität der Sammlung. In einzelnen Worten können Fehler stecken; ganz geringe Interpolationen oder Glossen sind auch möglich, aber das Konsonantengerippe ist echt und alt. Die einzelnen Suren hat man später nach ihrer Entstehungszeit nicht einwandfrei in mekkanische und medinensische und jede Sure in Verse eingeteilt. Die Verseinteilung ergibt sich meist zwanglos aus dem Reim, da der Korān in Reimprosa (*sağ*) abgefaßt ist; trotzdem zeigt sie in den verschiedenen Ausgaben beträchtliche Unterschiede. Für Zwecke kultischer Praxis hat man den ganzen Text in 30 gleiche Rezitationsabschnitte zerlegt.

Der Korān war in dunklen Ausdrücken abgefaßt und ohne Kommentar selbst für Muhammeds Zeitgenossen nicht immer verständlich. So hatte schon Muhammed selbst zur Auslegung des Gotteswortes gegriffen. Das wurde später zu einer unabweisbaren Aufgabe, und es entstand eine eigne Wissenschaft, die Korānexegese (*tafsīr*). Natürlich kam es in erster Linie darauf an, Deutungen und Auffassungen des Propheten herbeizuschaffen. Aber der Korān war nicht nur dunkel; er war auch herzlich unvollkommen. Die junge Gemeinde bedurfte eines Gesetzbuches, einer Glaubenslehre. Davon enthielt aber der Korān nur sehr wenig. Selbst wichtige Übungen der Gemeinde waren nicht durch göttliche Verordnung geregelt. So blieb für die entwicklungsgeschichtlich notwendige Feststellung des religiösen Inhaltes und der kultischen Praxis nichts anderes übrig, als

nach Aussprüchen des Propheten oder, wenn diese fehlten, nach seiner Übung, seinem Beispiel zu forschen. In Ermangelung einer koränischen Bestimmung war Muhammeds Gebot oder Vorbild maßgebend für seine autoritätsgläubige Gemeinde. So entstanden große Sammlungen von Aussprüchen Muhammeds, sogenannten *Hadīten*, welche die Praxis (*sunna*) des Propheten belegten. Sie gingen zunächst von Mund zu Mund, wurden aber später auch schriftlich aufgezeichnet, und zwar unter gewissenhafter Angabe der Gewährsmännerkette. Letztere wird *isnād*, die Tradition selbst *matn* genannt. Die Ordnung erfolgte anfänglich nach Gewährsmännern, später nach dem Inhalt. Von ersteren Werken, die man *musnad* nannte, hat sich hauptsächlich der große Musnad des Aḥmad b. Ḥanbal erhalten; die sachlich geordneten Bücher hießen *musannaf*; von ihnen sind dann später durch allgemeine Übereinstimmung (Konsensus; s. unten) sechs große Sammlungen angenommen worden, von denen besonders die beiden ersten ein fast kanonisches Ansehen genießen. Ihre Autoren heißen: Buḥārī, Muslim, Tirmidī, Abū Da'ūd, Nasā'ī und Abū Māḡa. Die Grundsätze, nach denen diese Theologen den ungeheuren Schatz der umlaufenden Traditionen kritisierten, fragten nur nach der Glaubwürdigkeit der einzelnen Überlieferer und nach der Geschlossenheit ihrer Kette; nach dem Inhalt haben sie nicht gefragt. Nun darf nicht bezweifelt werden, daß ein geringer Teil der Aussprüche des Propheten und der Angaben über seine Praxis tatsächlich den historischen Verhältnissen entsprechen; der überwiegende Teil ist aber erdichtet. Da, wie wir sehen werden, das ganze Leben religiös motiviert wurde und da das Autoritätsbedürfnis zur Rechtfertigung jeder Handlung wie jedes Gedankens der *sunna* des Propheten und eines sie begründenden *Hadītes* bedurfte, so wurde das *Hadīt* sehr bald die literarische Form, in die man seine Lehrmeinung kleidete. Mit dem *Hadīt* sind die großen Kämpfe der islamischen Entwicklung geschlagen worden. Jede Partei führte Prophetenworte zu ihrer Begründung an, und spätere Sammlungen enthalten auch tatsächlich für viele wichtige Fragen entgegengesetzte Äußerungen des Propheten, die eine spätere Generation dann wieder zu vereinigen versuchte. Der wissenschaftliche Wert dieser Traditionssammlungen liegt nun darin, daß wir in ihnen die authentischen

Urkunden jenes großen geistigen Prozesses vor uns haben, in dem die neue Religion sich der vorgefundenen Geisteskultur anpaßte. Wenn auch in ihnen überall Muhammed handelnd und redend auftritt, dürfen wir sie ja nicht auf seine Zeit beziehen, sondern nur auf die Zeit ihrer Abfassung. Historisch ist an ihnen nur die Tendenz. So wird sich die Geistesgeschichte der drei ersten islamischen Jahrhunderte in Aussprüchen Muhammeds widerspiegeln.

Wodurch entsteht nun Ordnung in diesem wilden Chaos religiöser Wucherung und Auseinandersetzung? Durch den „Konsensus“, arabisch *iğmā'*. Dieser Konsensus ist aber nicht eine Übereinstimmung der Massen, sondern ein Konsensus der geistigen Führer des Volkes, der Rechtsgelehrten. Die Ausbildung der Lehre vom *Iğmā'* ist wohl auch auf christliche und in letzter Linie römisch-rechtliche Einflüsse zurückzuführen. Sie findet ihren Ausdruck in zahlreichen *Hadīten* wie z. B. in dem Prophetenwort: „Meine Gemeinde hat keine Übereinstimmung, die ein Irrtum wäre.“ Anfänglich war der Konsensus von Medina und Mekka maßgebend, dann aber bald auf andere Orte ausgedehnt. Alle Fragen, die das *Iğmā'* einmal in bestimmtem Sinn entschieden, sind damit ein für allemal autoritativ festgelegt; kein Späterer darf es wagen, selbständig auf die Quellen zurückzugreifen. Gottes Wille kommt in diesem Konsensus zum Ausdruck. Dadurch werden die durch *Iğmā'* festgestellten Pflichten ebenso bindend wie die koränischen; ja, das *Iğmā'* ist sogar noch wesentlicher als der Korän selber, weil nur durch das *Iğmā'* die richtige Deutung des Koräns möglich ist. Ebenso stellt auch erst der Konsensus fest, welches die richtige, von den Gläubigen zu befolgende Sunna ist. Bewundernswert ist der „katholische Instinkt“ des Islam, mit dem er durch Schaffung dieser Lehre ohne Konzilien sich selbst eine gesunde Entwicklung zur Einheitlichkeit ermöglichte. Dieser Instinkt zeigte sich besonders den Gefahren dieser Lehre gegenüber; denn es waren örtlich abweichende Übereinstimmungen möglich, wie es bei den vier Rechtsschulen auch eintrat. Hier erkannte man sich gegenseitig als orthodox an und sah in den allerdings unbedeutenden Abweichungen eine besondere Gnade Gottes; denn dadurch war eine große Erleichterung für die Gläubigen gegeben, wie noch gezeigt werden wird. Damit haben wir schon die wichtigste Entwicklungslinie

des Islam selber berührt, die rechtliche. In der Ausbildung seiner Pflichtenlehre (Fikh) hat der Islam etwas Originelles geschaffen.

6. Wenn man die religiöse Literatur des Islam überblickt, so fällt es auf, daß weniger die Anschauungen als die Pflichten im Mittelpunkt des Interesses stehen. Was soll man tun, nicht was soll man glauben, um selig zu werden? — lautet die Fragestellung. Eine gemeinsemitische Anlage, aber zweifellos auch jüdischer Einfluß, der direkt oder indirekt durch das Christentum gewirkt haben mag, drängten die geistigen Führer der ihres Propheten beraubten Gemeinde auf diesen Weg. Das Glaubensbekenntnis war einfach und klar, und philosophische Spekulation drang erst langsam aus den Kreisen der Neubekehrten vor; aber das tägliche Leben verlangte Stellungnahme zu Tausenden von Problemen des praktischen Handelns. Man hielt sich an Korän und Sunna; wo diese versagten, an das Iğmā'. Muhammed hatte nie eine Scheidung zwischen Religion, Staat und Kultur gemacht; deshalb war es selbstverständlich, daß auch die sich entwickelnde Pflichtenlehre diesen Unterschied nicht machen konnte. Jede Handlung, im Kultus wie im Profanleben, hatte eine religiöse Bedeutung; die Religion sollte alle Lebensäußerungen beherrschen; nach ihr waren alle Handlungen und ihre Beurteilung orientiert. War dieser Gedanke schon bei einer konsequenten Ausbildung der Grundidee des Islam gegeben, so erfuhr er doch erst durch die Berührung mit den großen Weltreligionen, besonders dem Christentum, eine scharfe Betonung. Die völlige Herrschaft der Religion über das Leben war auch eine eminent christliche Forderung; daß sie sich bis auf den Gebrauch des Zahnstochers und ähnliche Kleinigkeiten erstreckte, war Einfluß jüdischer Kasuistik. Dazu kam nun noch, daß die politischen Verhältnisse diese so beträchtliche Anlage und diese so mächtigen Einflüsse voll und ganz zur Geltung kommen ließen, ja geradezu nach dieser Richtung drängten. Denn sehr bald nach dem Tode des Propheten stellte es sich heraus, daß die Fiktion einer Einheit von Staat und Kirche nicht durchführbar und vor allem nicht unter Arabern durchführbar war. Das äußere Interesse überwog das religiöse. Konsequente Weiterbildung der von Muhammed gegebenen Richtlinien war die Forderung der Religion; Übernahme der vorgefundenen Kultur, Anpassung an völlig neue

Verhältnisse, Aufnahme neuer Ideen forderte die politische Notwendigkeit; weltliche Genüsse, irdische Herrschaft verlangte das Temperament der arabischen Sieger. Es lag im Wesen der Sache, daß ein tiefer Bruch zwischen religiöser Theorie und weltlicher Praxis eintreten mußte. Nun erwuchs die Pflichtenlehre nicht auf dem Schlachtfeld, noch in der Staatskanzlei, sondern in der Gelehrtenstube. In ihr kommt der Protest gegen die naturnotwendige Entwicklung des medinensischen Experimentes zur Geltung. Weder der Staat noch das Individuum konnten sich außer auf ganz bestimmten Gebieten an die Forderungen der islamischen Pflichtenlehre halten; sie ist zu ihrem größten Teil rein theoretische Spekulation, doch hat sie dadurch eine große Bedeutung, daß sie von allen Gläubigen in Bausch und Bogen als Ideal angesehen wird. Man kann einzelne ihrer Bestimmungen übertreten; dafür wird man Gottes Verzeihung oder geringe Strafe empfangen; wer aber an ihrer idealen Verbindlichkeit zweifelt, der ist so schlimm wie ein Ungläubiger. Sie ist nach islamischer Anschauung nur in dem goldenen Zeitalter des Islam geübt worden, d. h. unter dem Propheten und den sogenannten orthodoxen Chalifen Abū Bakr, 'Umar, 'Utmān und 'Alī (s. 12a); in Wirklichkeit hat sie damals noch gar nicht bestanden. Sie wird aber einst herrschen in dem Reiche des Mahdī, d. h. des Rechtgeleiteten, der am Ende der Tage vor dem Gericht kommen wird, um noch einmal das göttliche Recht auf Erden herzustellen (vgl. S. 378).

Bei der Ausbildung dieses Rechtes haben starke römisch-rechtliche Einflüsse mitgewirkt, und zwar gingen diese nicht über das Justinianische Corpus, sondern über das christlich kanonische Recht, wie es sich damals im Anschluß an frühere Sammlungen in den Kirchen des Ostens entwickelt hatte. Nicht nur einzelne Sätze, ganze Prinzipien wurden übernommen. So war gleich der erste Grundsatz, über den sich die Köpfe sehr erhitzen, sicher importiert. Es war die Frage, inwieweit man der *opinio*, der persönlichen Meinung, d. h. dann dem Schluß aus Analogie, Spielraum gewähren dürfe. Die älteste Rechtsschule des Islam, die der Hanafiten, deren Eponymus Abū Hanīfa († 767) ist und die zunächst im 'Irāk blühte, vertrat das Recht der *opinio*, arabisch *ra'j*, weshalb ihre Mitglieder *ashāb ar-ra'j* genannt wurden. Gegen sie erhob sich Mālik b. Anas († 795) in Medina und

verfocht die Autorität des *Ḥadīṭ* (s. 5). Im Grunde war es ein Streit um Worte; denn in der *Praxis* kamen auch seine Anhänger, die *Mālikiten*, nicht ohne Schlüsse und die *Ḥanafiten* nicht ohne traditionelle Belege aus; man stritt mehr um das Prinzip, aber es lag auf der Hand, daß eine dritte Schule, nach aš-Šāfi'ī († 819 in Ägypten) *Šāfi'iten* genannt, ohne Schwierigkeit besonders durch Ausbildung der Lehre vom Analogieschluß vermitteln konnte. Die Analogie, arabisch *kijās*, wurde dann schließlich sogar in der Ausbildung der Lehre von den Prinzipien der Rechtswissenschaft (*usūl al-fikḥ*) als vierte Grundlage neben *Korān*, *Sunna* und *Iḡnā'* anerkannt. — Neben diese drei Schulen traten noch eine Reihe anderer, die sich besonders in der Anerkennung der *opinio* unterschieden. Die extremsten Verurteiler dieser Lehre waren die *Zāhiriten*, die heute nicht mehr bestehen. Außer den drei genannten hat sich in die Gegenwart nur noch die Schule des *Aḥmad b. Ḥanbal* (*Ḥanbaliten* genannt) gerettet, die einen streng orthodoxen Standpunkt einnahm und auch von der *opinio* nur in bescheidenen Grenzen wissen wollte. Heutzutage haben sich die Unterschiede der Schulen (*madḥab*, Plur. *madāhib*) fast ganz ausgeglichen. Sie unterscheiden sich nur durch die verschiedene Klassifizierung der Handlungen, die sie in fünf Arten, nämlich in pflichtgemäße, empfohlene, gleichgültige, tadelnswerte und verbotene einteilen.

Ein prinzipieller Unterschied zwischen den vier Schulen besteht heutzutage nicht mehr; seit lange haben sie gelernt, sich gegenseitig als orthodox anzusehen; es ist sogar erlaubt, für bestimmte Handlungen, die nach dem eignen Ritus nicht zulässig, nach einem anderen aber möglich sind, vorübergehend den eignen Ritus mit jenem anderen zu vertauschen; nur muß dann die Handlung einheitlich nach dem anderen Ritus durchgeführt werden. Diesen Übergang nennt man *taklīd*. Er schafft eine gewisse Bewegungsfreiheit innerhalb des streng geregelten eigenen *Madḥab*. Man nennt die Pflichtenlehre arabisch *fikḥ*, d. h. eigentlich Erkenntnis; der einzelne Rechtsgelehrte heißt daher *ḡakīḥ*, Plur. *ḡakāḥā*, oder *'alim*, Plur. *'ulamā*, d. h. Gelehrter, dem entspricht persisch *Molla*; die mit dem Studium beschäftigten werden *tul(a)bā's* (Sing. *tālīb*) genannt — lauter Begriffe, die auch Laienkreisen geläufig sind. Die Tätigkeit dieser Rechtsgelehrten ist die

Feststellung des kanonischen Rechtes. Zwar darf sich kein heutiger Fakih vermessen, Korān und Hadit als Quellen seiner Rechtsdeduktion zu benutzen. Nur die Stifter der einzelnen Madhabs und ihre Nachfolger hatten dieses Recht; ihre nächsten Schüler kommentierten dann nur noch ihre Deduktionen, ohne auf die Quellen zurückzugehen, und der moderne Gelehrte ist an die anerkannten Lehrbücher seines Ritus, die durch das Iğmā' (s. 5) als die besten anerkannt sind, gebunden. Die Rechtsgelehrten bilden eine Art Klerus, obwohl es einen eigentlich geistlichen Stand im Islam nicht gibt. Sie sind mit den Schriftgelehrten der Juden zu vergleichen. Ihre Bedeutung und ihr Einfluß sind aber groß, weil nur der Kenner des heiligen Gesetzes in allen Fällen weiß oder wissen sollte, welche Handlung gottgefällig ist. Wenn der in der Welt stehende Laie auch unmöglich dem Gesetz nach leben kann, so äußert er seinen Respekt vor dem Gesetz in der Achtung, die er denen entgegenbringt, die ihr Leben seinem Studium weihen. Das Gesetz beherrscht das Leben in allen Einzelheiten; Kultus, rituelle Reinheit, Ehe, Wirtschaftsleben und Strafrecht, alle werden gleichmäßig von ihm umfaßt. Weiß der Laie nicht Bescheid, so wendet er sich mit der Bitte um ein Gutachten an einen Rechtsgelehrten; das von diesem auf Grund der Rechtsbücher abgegebene Gutachten heißt *fatwā*; er selbst wird, namentlich wenn er das Begutachten als staatlich anerkanntes Amt übt, *Muftī* genannt. Der oberste Muftī in Konstantinopel führt den Titel Šaiḥu'l-Islām. Seine Autorität steht über der des Sultanchalifen, weil er das heilige Gesetz repräsentiert; aber der Sultan hat ihn zu ernennen und sorgt natürlich dafür, ein durchaus gefügiges Werkzeug seiner Wünsche auf diesen Posten zu bringen. Der Inhaber der praktischen Gerichtsbarkeit wird dagegen *kādī* genannt. Er richtet nach dem Gesetz; seine Exekutivautorität empfängt er vom Chalifen oder dessen weltlichem Vertreter. Seine Sprüche haben Gültigkeit, auch wenn er selbst unwürdig und seine Ernennung durch eine nicht gesetzmäßige, aber tatsächliche Autorität erfolgt ist. — Eine Skizze des islamischen Rechtes s. unten 10. Nur die islamische Anordnung des Stoffes sei hier erwähnt. An der Spitze stehen die religiösen Pflichten, speziell die kultischen: rituelle Reinheit, das Gebetsritual, Almosensteuer, Fasten und Hağğ (s. unten 9h); die

Lehre vom Glauben gehört nicht zum Fikh, sondern wird als eigene Wissenschaft behandelt. Dann folgt das Sachen- und Obligationenrecht, dann Erbrecht, dann Eherecht, Strafrecht, heiliger Krieg, Speisegesetze, Gerichtsverfahren und endlich Freilassung. Diese Reihenfolge ist durch Tradition heilig, inhaltlich aber unbegründet. Die praktische Gültigkeit des Gesetzes, der Šari'a resp. Šar', ist zeitlich und örtlich verschieden. Als Ideal absolut gültig, ist es in Praxis nur in der allgemeinen Tendenz und auf speziell religiösen Gebieten geübt worden, d. h. z. B. im Ehe- und Erbrecht; das Sachen- und Obligationenrecht hat nur zu gewissen Zeiten Bedeutung gehabt; das Strafrecht nur in Ausnahmefällen, weil es als auf dem ius talionis aufgebaut für die Praxis unmöglich ist. Zu allen Zeiten und überall hat die islamische Forderung wie eine Oberschicht über dem vorislamischen Gewohnheitsrecht gelegen und ist in der Praxis neben diesem geübt worden oder hat mit ihm Kompromisse geschlossen. Das aus dem Leben geborene Gewohnheitsrecht hat aber stets in der Übung des Tages überwogen, während das islamische Recht, das mit kanonischem Anspruch auf Allgültigkeit auftrat, meist rein theoretisch geblieben ist und nur die Rechtsideale der Oberschicht widerspiegelte.

Welcher Ritus, d. h. welche der vier orthodoxen Rechtsschulen die offizielle Praxis eines Landes bestimmt, hängt von der weltlichen Leitung ab, die Kādīs und Muftīs ernennt. Während der ganze Westen, Nord- und Westafrika, seit langem wie noch heute mālikitisch ist, schien im Osten vor dem Auftreten der Türken das Übergewicht der Šāfi'iten unausbleiblich. Durch die Osmanen wurde der hanafitische Ritus wieder zu Ehren gebracht, der jetzt in allen türkischen Ländern die offiziellen Posten innehat und auch dadurch sich naturgemäß ausbreitete. Trotzdem hat die Schule aš-Šāfi'is noch die allergrößte Bedeutung, so besonders in Mekka und Südarabien, in Ägypten, in Indien und seinen Dependenz sowie in Ostafrika. Die Hanbaliten endlich sind im wesentlichen noch in Arabien zu finden. Für Deutschland haben die drei erstgenannten Riten besondere Bedeutung, der Hanafitismus wegen der Türkei, der Šāfi'itismus wegen Deutsch-Ostafrikas, der Mālikitismus wegen Togo und Kamerun.

7. Können wir im Recht eine konservative, buchstabengläubige und eine freiere Richtung unterscheiden, so begegnen wir dem gleichen

Gegensatz auch in der Dogmatik. Hier wie dort hat er seinen Grund in der notwendigen Anpassung der primitiven arabischen Religion an das hochentwickelte Geistesleben der unterworfenen Völker. Die Araber halten sich naturgemäß an die Tradition, die Neubekehrten suchten in ihren Gedankengängen im Islam weiterzudenken. Das religiöse Denken der bekehrten Christen bewegte sich aber in den Bahnen der Dialektik. Sie konnten gar nicht anders als nach dem Wesen Gottes, nach seinen Eigenschaften und seiner Wirkung fragen; sie mußten das Problem seiner Allmacht im Verhältnis zum freien Willen des Menschen und das Verhältnis des offenbarten Wortes zu Gott selber durchdenken und traten dabei mit Fragestellungen und Formulierungen auf, die dem schlichten Gläubigen ein Anstoß sein mußten; denn diese wollten Begriffe und Probleme nicht genauer gefaßt haben, als wie sie Gott selbst oder sein Prophet geäußert hatten. Aber auch hier zeigte es sich, daß genau wie beim Recht die Anwendung der *opinio*, so hier der dialektische Denkprozeß unvermeidlich war; denn mit der Tradition und der unbedenklichen Übernahme primitiver, oft widerspruchsvoller Begriffe war wohl in Arabien, aber nicht in der alten Kulturwelt auszukommen, in der sich seit Jahrhunderten der gleiche Verschmelzungsprozeß einer anderen semitischen Religion mit griechischem Denken vollzog. Nach dem griechischen Worte *λόγος* (Vernunft) nannte man in wörtlicher Übersetzung den einzelnen dialektischen Prozeß und dann die ganze Wissenschaft *kalām*, die sie übten die Mutakallimūn. Zunächst verstand man unter diesem Namen nicht die orthodoxen Gelehrten, sondern die, welche sich von ihnen getrennt hatten, die *mu'tazila* (Mu'taziliten). Bald aber mußte sich die Orthodoxie entschließen, ihre ablehnende Haltung wenigstens in der Methode aufzugeben, sich die Dialektik der Mu'taziliten anzueignen, um sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen und dadurch die orthodoxe Stellung wenigstens in den Grundzügen zu retten. Diesen wichtigen Prozeß verkörpert die Wirksamkeit al-Aš'arīs. Seine vermittelnde Stellung wurde dann allmählich durch das Iğmā' als die eigentlich orthodoxe allgemein übernommen. Nun wird der Name Mutakallimūn eine Bezeichnung für die Vorkämpfer der Orthodoxie. Die Mu'tazila lebte zwar fort, verlor aber immer mehr an Boden, da ihre

gemäßigten Mitglieder nun im Schoße der Orthodoxie Befriedigung fanden und nur die Ultras sich zu keinem Kompromiß entschließen konnten.

Werfen wir nun von der Methode einen Blick auch auf den Inhalt der Streitigkeiten, wobei wir uns bewußt bleiben müssen, daß eine scharfe Scheidung zwischen beiden nicht immer durchführbar ist. Am frühesten erregte das Problem der Willensfreiheit die Gemüter. Einige Verse des Korān schienen die absolute Vorherbestimmung des Menschen deutlich auszusprechen (Fatalismus; arabisch *kisma*, davon türkisch *Kismet*). Die Orthodoxie hielt sich natürlich an den Wortsinn und leugnete die Freiheit des Menschen, andere bestritten die Vorherbestimmung (*kadar*) und wurden deshalb *Kadariten* genannt. Al-Aš'arī rettete die Orthodoxie, indem er wohl für die Vorherbestimmung eintrat, neben ihr aber doch die Verantwortlichkeit des Menschen behauptete; denn der Mensch habe die Freiheit, dem von Gott in ihm Gewirkten seine Zustimmung zu erteilen oder zu versagen. Mit dieser Frage eng verknüpft war die nach dem Schicksal des schweren Sünders, z. B. des Häretikers; ob und in wie weit ihm noch Rettung zuteil werden kann. Die nicht-orthodoxen Vertreter eines hoffnungsvollen Optimismus nannte man *Murğiten*, was wir etwa mit „Elpisten“ übersetzen könnten. Aus den Kreisen der *Murğiten* und *Kadariten* erwuchs dann die *Mu'tazila* (s. oben), welche die Freiheit des menschlichen Handelns und die verzeihende Gnade Gottes behauptete. Das zweite wichtige Problem beschäftigte sich mit dem Wesen Gottes; wie verhält sich sein Dasein zu seinen Eigenschaften? Die Frage nach den Eigenschaften Gottes war aus der wörtlichen Auffassung gewisser Anthropomorphismen des Korāns erwachsen. Wenn im Korān von einer Hand Gottes gesprochen wird, muß man sich ihn körperlich vorstellen und ähnliches mehr. Dem trat die *Mu'tazila* mit übertriebenem Rationalismus entgegen. Neben dem vermenschlichten Gott der Orthodoxen stand der aller Persönlichkeit entkleidete abstrakte Begriff. Auch hier wies al-Aš'arī den gesunden Mittelweg, indem er den Gottesbegriff des groben Anthropomorphismus entkleidete, aber bestimmte allgemeine Eigenschaften bestehen ließ und vor allem die Schöpfertätigkeit Gottes betonte. Das meistumstrittene Problem

aber war die Frage nach dem Verhältnis Gottes zum Wort Gottes, dem Korän — eine Fragestellung, die zweifellos dem christlichen Logosproblem nachgebildet war. War der Korän von Ewigkeit bei Gott? oder hat ihn Gott in der Zeit erschaffen? Der Kampf der Meinungen wogte hin und her. Vorübergehend griffen sogar die Chalifen in diesen gelehrten Streit ein, der von der Gelehrtenstube auf die Gasse und das Tribunal geschleppt wurde. Mit dem freidenkerischen Chalifen Ma'mün siegte (827) die liberale Richtung der Mu'tazila, die das Erschaffensein des Koräns predigte. Da die Lehre nicht durchdrang und die Orthodoxie die Massen beherrschte, sah man sich zur Einführung einer Art von Inquisition (*mihna*) genötigt. Auf die Dauer war aber nicht mit Rationalismus gegen buchstabengläubige Masseninstinkte aufzukommen, und so vollzog sich im Jahre 851/2 unter dem Chalifen Mutawakkil der Umschlag; die Orthodoxie hatte gesiegt. Als auch dieses Problem später von dem orthodoxen Kalām verarbeitet wurde, lernte man, mit al-Aš'ari zwischen einem ewigen Wort in Gott und dem erschaffenen Korän zu unterscheiden. Diese Zweiteilung wurde später orthodoxe Anschauung; sie zeigt am deutlichsten den Kompromiß, den die Orthodoxie stets schließen muß, wenn sie katholisch, allgemein gültig, bleiben will.

Man darf nicht mit einem an der christlichen Dogmengeschichte geübten Blick die Bedeutung der islamischen Entwicklung beurteilen. Nicht auf dogmatischem Boden hat sich das eigentliche religiöse Leben des Islam abgespielt, sondern auf dem der Pflichtenlehre (s. 6) und vielleicht am echtesten und mannigfaltigsten auf dem der Mystik (s. 8).

8. Wirklich religiöse Gemüter konnte weder die dogmatische Begriffspalterei (s. 7) noch die rechtliche Werkheiligkeit (s. 6) innerlich befriedigen. Es kam dabei der wertvollste Teil menschlichen Seelenlebens zu kurz. Durch die Dogmatik war der Abstand des Menschen von Gott in konsequenter Ausbildung der Anschauungen Muhammads zu einem ungeheuren geworden. In der Menschenseele schlummerte aber der Trieb, in unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen zu kommen, das viele lebendig in sich wirken fühlten und andere im Umgang mit frommen Gottesmännern empfanden. Diese Seelenstimmung, welche die unmittelbare Berührung mit dem Göttlichen

erstrebt, die Mystik, nennt man arabisch *tasawwuf* (Ṣūfismus), eine denominative Bildung von dem Worte *ṣūfī*, womit man den in ein Gewand aus Wolle (*ṣūf*) gekleideten Asketen bezeichnete. Gleichbedeutend mit *ṣūfī* werden das arabische Wort für der Arme, *Fakīr* (Plur. *fakārā*) und das persische für Bettler, *Dārwiš*, gebraucht. Schon diese alten Termini zeigen, daß die islamische Mystik aus der Askese erwachsen ist. Zwar zeigt der Urislam in Mekka unverkennbare asketische Spuren; diese traten aber dann in Medina völlig zurück; erst christlicher Einfluß, der an jene alten Erinnerungen anknüpfte, schuf den eigentlichen islamischen Asketismus. Die Welt ist kein bleibender Aufenthalt; man soll in ihr nicht heimisch werden, sondern nur durch allerlei Kasteiungen sich innerlich von ihr loslösen, seine Sünden stets vor Augen haben und darüber weinen, freiwillig fasten, Hab und Gut an die Armen schenken — also christliche Ideale, die sich natürlich nicht in der herrschenden Klasse durchsetzten, sondern in den neubekehrten Kreisen oder unter den Theologen, die in dem Jahrhundert der Umajjaden (661—750) unzufrieden waren mit der weltlichen Entwicklung des Chalifats. Diese asketischen Tendenzen verknüpften sich dann sehr bald mit pantheistischen Spekulationen, die dem Schriftenkreis des Dionysius Areopagita entstammten und wohl auf dem Wege über das Christentum in den Islam eindringen. Was ist der Zweck der Askese? Abtötung des Fleisches, um für das Überirdische aufnahmefähig zu werden. In der Ekstase fühlt man sich mit Gott verbunden. — Wird dieser Gedanke nun pantheistisch beeinflußt, so fühlt sich der Mensch als ein Stück Gottes, ja als Gott selber. Der Islam hat in seinen Vertretern die ganze Entwicklungsreihe bis zum offen bekannten Pantheismus durchlaufen. Die neuplatonischen Einflüsse treten hierbei so zutage, daß man geglaubt hat, die ganze islamische Mystik auf sie zurückführen zu dürfen. In letzter Zeit aber mehren sich mit Recht die Stimmen, die auf die alte (zuerst von Kremer ausgesprochene) Ansicht zurückkommen, daß in der späteren Entwicklung indische Spekulation der islamischen Mystik ihren charakteristischen Stempel aufdrückt. Selbst der letzte Endzweck der indischen Mystik, das Nirvāṇa, wurde als das *fanā*, die höchste Stufe islamischer Mystik, übernommen. Durchdrungen von der mystischen Liebe zu Gott setzt sich der Fromme durch Kontemplation oder durch

gewisse Reizmittel in Ekstase und wird dadurch zur intuitiven Aufnahme des Göttlichen fähig. Dadurch vernichtet er sich selbst und löst sich auf in Gott, wie der Schmetterling im Licht. Es ist staunenswert, wie tief sinnig und mit wie wunderbaren Bildern persische Dichter die mystische Liebesvereinigung mit Gott ausgedrückt haben.

Nur durch allmähliche Schulung und mit Hilfe bewährter Mittel steigt der Novize auf zu den höheren Graden mystischer Intuition. Nicht jeder ist in gleicher Weise von Gott begnadet. Deshalb schließt man sich an einen zuverlässigen geistigen Leiter an, dessen Methode, die Intuition zu erreichen, anerkannt gut ist. Ihm vertraut sich die Gott suchende Seele an, und durch ihn spricht Gott zunächst mit ihr. So legt der Gläubige seinen Eigenwillen ab und folgt der seelischen Schulung seines Meisters, der ihn allmählich zu immer höheren Graden führt. So entstehen alle religiösen Körperschaften, den indischen und christlichen Orden wohl vergleichbar, die eine bestimmte Tradition der religiösen Übung (*Dikir*) verbindet. Sie bilden in der Regel keine klösterlichen Gemeinschaften — obwohl auch solche vorkommen —, sondern nur religiöse Vereine, denen Mitglieder aller Berufsklassen angehören. Als Mittel zur Ekstase dient Rezitation, Tanz und anderes (heulende, tanzende Derwische). Arabisch nennt man den Orden *tarīka* (Weg). Es gibt ihrer sehr viele, da sich immer wieder Neugründungen von den alten abspalten. Alle diese Orden gelten als orthodox, obwohl sie oft in ihren Formen durchaus unislamisch sind, ja in gewissem Sinn alle Religion überhaupt auflösen, wenn sie sich nur in Glaubens- und Pflichtenlehre offiziell auf orthodoxen Boden stellen. Natürlich hatte die Orthodoxie anfangs die Spekulationen der Mystiker mit scheelen Augen angesehen und natürlich niemals die extremen Anschauungen gebilligt. Aber genau wie in der Dogmatik verstand sich auf die Dauer die Orthodoxie dazu, einen Vermittlungsweg einzuschlagen und mit katholischem Instinkt die Mystik so weit anzuerkennen, als sie im Religionsganzen des Islam eine fühlbare Lücke ausfüllte. Als innerlichste Betätigung des religiösen Menschen gewinnt sie dann auch in der Orthodoxie eine gewaltige Bedeutung. Die Versöhnung der Orthodoxie, welche die Mystiker nicht selten verfolgt hatte, mit der Mystik war das große Werk Gazālīs.

Die gleiche Tendenz, die gewaltige Kluft zwischen Gott und dem Menschen durch Mittelwesen zu überbrücken, treffen wir auch im islamischen Heiligenkult, der dem Wesen des Islam ursprünglich ganz fern lag. In ihm treten die alten Überbleibsel vorislamischer Religion zutage; infolgedessen ist er örtlich und sachlich stark verschieden. Wir haben hier genau den gleichen Prozeß wie im Christentum vor uns. Der abstrakte Monotheismus kann das Volksempfinden nicht befriedigen, das nach wie vor bei seinen uralten volkstümlichen Vorstellungen und Gebräuchen beharrt und sie nur notdürftig der neuen höheren Religion anpaßt. Das Werden von Heiligen können wir im Islam vortrefflich verfolgen; Goldziher hat diesen Fragen eine tiefgehende Untersuchung gewidmet¹. Wollte der Islam diese Heiligenverehrung auch in die Orthodoxie mit aufnehmen, so war das nur möglich, nachdem Muhammed selbst weit über das Menschliche emporgerückt war. Wir haben eingangs (s. 3) gesehen, wie früh sich dieser Prozeß vollzog. Damit war dem volkstümlichen Kult der Weg zur Orthodoxie eröffnet. Natürlich hat diese nie eine Anbetung der Heiligen gestattet, wohl aber ihre Anrufung; die von ihnen ausgehenden Gnadengaben (*karāmāt*) sind Wahrheit. Man fand auch eine koränische Bezeichnung für diese dem Korān doch noch völlig fremde Erscheinung. Dort ist von den Gott Nahestehenden, den *auliġā* (Sing. *walī*) die Rede; dieser Terminus bezeichnet dann später die Heiligen. Daß auch im Islam sich mit dem Heiligendienst ein gewisser Reliquienkult verband, liegt im Wesen der Sache. In der 'Umar-Moschee zu Jerusalem werden Haare des Propheten gezeigt, sein angeblicher Mantel in Konstantinopel noch heute verehrt und dergleichen mehr. Der Heiligenkultus gibt zusammen mit dem Ordenswesen dem modernen Islam sein buntes Gepräge.

9. Das orthodoxe System. Über alle wichtigen Fragen hat sich das Iġmā (s. 5) seit langem geeinigt. So sind eine große Reihe zusammenfassender Katechismen im Umlauf, die sich nur wenig voneinander unterscheiden. Der folgenden Darstellung ist der von Garcin de Tassy übersetzte Katechismus des Birkawī († 1573) zugrunde gelegt. Auch Macdonald hat im Anhang zu seiner *Muslim Theology* mehrere in englischer Übersetzung wiedergegeben. —

¹ *Die Heiligenverehrung im Islam (Muhammedanische Studien II, 1890, 275ff.)*

a) Gott (vgl. 4; 7). Man muß Gott allein anbeten, er hat keinen Genossen, er hat nicht gezeugt und ist nicht gezeugt worden. Er hat keinen Wohnort; er ist unsichtbar und hat weder Gestalt, noch Farbe, noch Teile; er war von Ewigkeit her. Er besitzt Leben und Wissen, ist allhörend, allsehend. Nichts geschieht ohne seinen Willen; warum es dann Schlechtigkeit gibt und Sünder, entzieht sich dem menschlichen Urteil; Gott ist allmächtig, und zwar ist seine Allmacht gleichzeitig mit seinem Sein. Er ist sprachbegabt. Der Korān ist das Wort Gottes, er ist ewig und unerschaffen (s. c). Die sieben göttlichen Attribute: Leben, Wissen, Gehör, Gesicht, Wille, Allmacht und Rede sind ewig und gehören zu seinem Sein. Gott ist der Schöpfer; er bringt alle Taten und alle Empfindungen hervor; nicht das Essen stillt den Hunger, sondern Gott. — b) Engel. Man muß bekennen, daß Gott Engel hat, die seinen Willen ausführen und nie ungehorsam sind. Es gibt verschiedene Klassen von Engeln; besondere Kräfte eigenen Gabriel (vgl. S. 374). — c) Göttliche Bücher. Es gibt göttliche Bücher, die nur Propheten und nur durch Gabriel offenbart worden sind; der Korān (s. 4; 7) wurde an Muhammed gesandt, Stück um Stück, in 23 Jahren, die Tora an Moses, das Evangelium an Jesus, der Psalter an David, andere Bücher an andere Propheten, im ganzen 104 Bücher. Der Korān ist der Höhepunkt, durch ihn sind alle anderen abgeschafft; er selbst wird nie abgeschafft werden. — d) Propheten und Heilige. Es gibt Propheten, die Gott gesandt hat. Adam ist der erste Prophet. Die Engel beteten ihn an, außer Iblis, der zur Strafe dafür in die Hölle gestürzt wurde. Er hat viele Nachkommen, die sich in die Menschen einschleichen; Iblis lebt nur bis zur Auferstehung. Der letzte der Propheten ist Muhammed (s. 3); er ist der beste der Menschen, sein Volk das beste der Völker. Alle Propheten vor ihm waren an bestimmte Völker gesandt; Muhammeds Sendung galt aller Welt, allen Menschen und Dämonen (Genien). Er hat viele Wunder getan: den Mond gespalten, Wasser fließen machen; Tiere, Bäume und Steine begrüßten ihn als Propheten. Seine nächtliche Reise nach Jerusalem und in den Himmel (*mi'rāğ*) beruht auf Wahrheit; sein größtes Wunder aber ist der Korān. Es folgt die Darstellung seines Lebens. Muhammed ist das Siegel der Propheten. Die Gnadengaben der Heiligen sind Wahrheit, doch reicht ihre Stufe

nicht an die Propheten. Abū Bakr ist der größte Heilige, ihm folgen ‘Umar, ‘Utmān, ‘Alī — die orthodoxen Chalifen (s. 12a). Auch die anderen Genossen sind Gott wohlgefällig gewandelt. Auf ihre Fürsprache ist zu rechnen. Wer nicht alle Genossen liebt, ist ein Schismatiker (s. 12). — e) Jenseitiges Leben. Die Schrecken des Todes sind Wahrheit. Nach dem Tode wird der Verstorbene durch die Engel Munkar und Nakīr auf seine Rechtgläubigkeit geprüft. Die Zeichen des jüngsten Gerichts sind das Auftreten des Antichrists (*dağğāl*), des Mahdī (s. S. 378) und die Wiederkehr Jesu. Alle Lebewesen werden sterben, die Berge fliegen; dann wird alles neubelebt, und nun erfolgt die Vergeltung in Hölle oder Paradies, die näher beschrieben werden. Wer nur ein Atom Glauben besessen hat, wird nicht ewig in der Hölle bleiben. Zu den wichtigsten Requisiten des jüngsten Gerichts gehören neben Paradies und Hölle die Wage, die Brücke und der Teich des Propheten. — f) Vorherbestimmung. An alle aufgezählten Punkte muß man glauben, so wie an die Tatsache, daß alles bis ins einzelne von Gott vorherbestimmt und auf den ewigen Geschickes- tafeln aufgeschrieben ist (Fatalismus; s. 7). — g) Glauben. Glauben und Islam sind gleichbedeutend; man muß im ganzen an alle Glaubensartikel glauben; man braucht sie aber nicht im einzelnen auseinandersetzen zu können. Wer ein großes Verbrechen begangen hat, bleibt Muslim, solange er nicht diese Tat für erlaubt erklärt (zur Pflichtenlehre vgl. 6); Gott verzeiht alles außer dem Unglauben. Man darf im Notfall hinter einem schlechten Vorbeter (Imām) beten. Es ist verboten, gegen die Könige das Schwert zu ziehen, so tyrannisch sie auch sind. Es ist den Seelen der Toten nützlich, wenn für sie Korān gelesen wird. — h) Ritus. Jeder muß seinen Ritus kennen; alle Nichtsunniten irren, aber alle Anhänger der anerkannten Riten sind orthodox; das Sunnatum ist sicher, im Ritus können Irrtümer sein. Alle Handlungen werden in sieben Klassen eingeteilt; zu den oben (s. 6) spezialisierten Arten kommen hier noch zwei Unterarten, für die Beispiele beigebracht werden. Es genüge hier hin uweisen auf — i) die fünf Säulen des Islam: Der Glaube an Gott und seinen Propheten, das fünfmalige tägliche Ritualgebet mit vorausgehender Waschung, das Fasten im Monat Ramaḍān, die Almosensteuer und der *Hağğ*. Zur Erklärung sei hier hinzugefügt, daß die Waschung

rituell und nicht sakramental ist; sie kann im Notfall mit Sand vorgenommen werden. Jedes Ritualgebet (*ṣalāt*) setzt sich aus einer Gruppe von Körperbewegungen und Anrufungen Gottes zusammen. Es ist kein Privatgebet (*du'ā*). Es hat vor Sonnenaufgang, am Mittag, am Nachmittag (*ʿaṣr*, genau zwischen dem Höhepunkt der Sonne und dem Untergang), bei Sonnenuntergang und zwei Stunden danach stattzufinden. Am Freitag wird das Mittagsrituale durch einen größeren Gottesdienst mit doppelter Predigt ersetzt. Im übrigen wird aber der Freitag genau wie ein Wochentag behandelt. Das Fasten ist obligatorisch im Monat *Ramaḍān* von Sonnenaufgang bis Untergang; es darf auch nicht getrunken oder geraucht werden; Fromme vermeiden es sogar, ihren Speichel herunterzuschlucken. Die Heiligkeit des Monats wird damit begründet, daß in ihm der *Korān* vom Himmel herabgekommen sei, und zwar in der Nacht der Vorherbestimmung, der *lailat al-kadr*, deren Datum verschieden angegeben wird. Die Einrichtung wird historisch mit der christlichen *Quadragesima* in Verbindung gebracht. Am Ende des *Ramaḍān* findet ein mehrtägiges Fest des Fastenbrechens statt, das sogenannte kleine Fest (*ʿīd*), türkisch der kleine Bairam genannt. Die Almosensteuer (*zakāt*) ist eine Art von Kapitalrentensteuer, die von mobilem Kapital (Gold und Silber, Vieh, Waren) in der Höhe von meist 2½ %, von landwirtschaftlichen Erträgen in der Höhe von 10 % (*ʿuṣr* = Zehnt) nach bestimmten Regeln und in gewissen Grenzen fällig ist. Sie ist mehr eine Kirchen- und Armensteuer als eine Staatssteuer in unserem Sinn. Sie kann in der Gegenwart zu einer gefährlichen Waffe in der Hand hetzender Geistlichen werden. Über den *Haġġ* endlich sei auf die obigen Ausführungen verwiesen (s. 2). Im Islam nehmen die Zeremonien bei der *Ka'ba* ihren Anfang und enden bei ihr. Festmonat ist der *Dul-Hiġġa*, der letzte Monat des Jahres. Der Hauptfesttag ist der 10. des Monats, der Schlachttag. An ihm schlachten die Pilger in *Munā* das Schlußopfer, ein Ritus, der nicht nur dort, sondern in der ganzen muhammedanischen Welt an diesem Tage vollzogen wird. Es ist das große Fest, der große Bairam. Am *Haġġ* in Mekka wenigstens einmal in seinem Leben teilzunehmen ist jeder ausgewachsene Muslim verpflichtet, wenn er dazu imstande ist (*Korān* III, 91), d. h. nach der gesetzlichen Auslegung: wenn er die Mittel

dazu hat und die Reise nach Mekka ihn nicht ständiger Gefahr aussetzt. — Der Katechismus des Birkawī schließt dann mit einigen Abschnitten über Lasten und Tugenden, über Sünden der verschiedensten Glieder des Körpers, über den Unglauben, bei welcher Gelegenheit vielerlei Dinge der islamischen, religiös begründeten Anstandsregeln zur Sprache kommen, von denen einiges Charakteristische aufgeführt sei: Zu den nachahmenswerten Dingen gehören der Gebrauch des Zahnstochers, die Veranstaltung eines Hochzeitsmahles und die Beschneidung; letztere ist also keine obligatorische Verpflichtung, wenn auch allgemein geübt. Die Musik ist verboten, sie wird aber trotzdem häufig sogar bei *Dikr*-Veranstaltungen geübt. Man soll niemanden in seiner Abwesenheit kritisieren und über keinen Muslim aburteilen. Wein und Schweinefleisch sind absolut verboten. Man darf nur mit der rechten Hand grüßen und essen, die linke dient zu unreinen Beschäftigungen. Hinter heiligen Namen soll man preisende Formeln gebrauchen usw.

10. Über Bedeutung und Einteilung des Rechtes ist schon unter 5 das Nötigste gesagt; auch im Katechismus wurden gewisse Teile des Ritus (s. 9h, i) zur Darstellung gebracht. Zur Vervollständigung des Systems soll hier noch einiges nachgetragen werden. — a) Allgemeines. Rechtsgebiet ist das Gebiet des Islam (*dār al-islām*), dem das Gebiet des Krieges (*dār al-harb*) gegenübersteht. Die Bewohner des letzteren sind nur im Falle von Verträgen als Rechtspersonen zu berücksichtigen. Sonst sind sie zu bekämpfen und zu unterwerfen; sind sie *ahl al-kitāb* (s. S. 344), so dauert der Kampf, bis sie Tribut (*ǧizja*) zahlen; sind sie Heiden, bis sie den Islam annehmen. Die einzelnen Personen (auch die Muhammedaner), sind vor dem Gesetz nicht gleich. Es werden Unterschiede gemacht nach dem Alter, nach der geistigen und körperlichen Gesundheit, nach dem Zustand der Freiheit oder Unfreiheit (der Sklave hat z. B. kein Eigentum; er wird im Strafrecht halb so hart bestraft wie der Freie; er kann nur höchstens zwei, statt vier Frauen haben), nach seiner Herkunft aus dem *dār al-harb* oder *dār al-islām*, nach der Religion (Christ und Jude können z. B. nicht gegen Muslim zeugen und dürfen keinen Militärdienst tun), nach dem Geschlecht (im Erbrecht erbt die Frau stets halb soviel wie der Mann gleichen Verwandtschaftsgrades; auch als Zeugin zählt sie nur halb)

und nach der Vornehmheit (im Eherecht z. B. gelten Araber als vornehmer wie Nichtaraber). — Die religiösen Pflichten sind nicht alle individuell obligatorisch (*fard al-'ain*), sondern zum Teil Pflichten, die nur jeweils von einigen für die Gemeinde erfüllt werden müssen (*fard al-kifāja*), z. B. der heilige Krieg (s. S. 348), die Wissenschaft. — Bei jeder Rechtshandlung unterscheidet man ihre Bedingungen oder Voraussetzungen (*šurūṭ*) und die wesentlichen Momente der Handlung selbst, ihre Pfeiler (*arkān*). Nur wenn beide korrekt erfüllt sind, ist die Handlung rechtsgültig. — b) Staatsrecht. Über die historischen Voraussetzungen siehe unter 12a; die korānische Grundlage bildet Sure IV, 62: „Ihr Gläubigen, gehorchet Gott und seinem Gesandten und denen unter Euch, die die Kommandogewalt besitzen.“ Der Vertreter des Propheten als Verteidiger des Glaubens und Regent der Welt heißt Chalif (s. oben 5), im Recht meist Imām. Nach der Mehrzahl der Schulen muß der Chalif dem arabischen Stamme Kuraïš entstammen und auch noch andere moralische und physische *šurūṭ* erfüllen; der Chalif wird gewählt; auch die Wähler müssen gewisse Bedingungen erfüllen; die Wahl einiger Berufener bindet die Gemeinde. Die einzelnen Teile der Rechtshandlung sind Wahl, Angebot, Annahme und Huldigung. Außer der Wahl ist nach dem Vorbild der Ernennung 'Umars durch Abū Bakr eine Ernennung durch den vorangegangenen Chalifen rechtsgültig. Die Pflichten und Rechte des Chalifen wie der Gemeinde sind genau umschrieben. Der Chalif kann abgesetzt werden, wenn er das Rechtsverhältnis durch Verletzung der Gerechtigkeit bricht oder durch körperliche Defekte in der Erfüllung seiner Pflichten dauernd behindert wird. Deshalb war im Mittelalter die Blendung eines mißliebigen Chalifen das regelmäßige Vorspiel seiner Absetzung. Alle staatliche Autorität ist von der Machtvollkommenheit des Imām delegiert (Sitz des Chalifats war unter den orthodoxen Chalifen (s. 12a) Medina, seit den Umajjaden-Chalifen (661—750; s. 12b) Damaskus, seit 768 unter den 'Abbāsiden-Chalifen (750—1258; s. 12b) Bagdad. Seit 1517 führt der türkische Sultan den Chalifentitel). — c) Ehe und Familienrecht. Die islamische Ehe ist aus der altarabischen Kaufehe entstanden. Der alte Kaufpreis geht im islamischen Recht als Brautgabe (*mahr*) an die Frau. Die Ehe wird geschlossen zwischen dem Bräutigam und dem *walī*, d. h. dem

Vormund der Braut durch Angebot und Annahme. Der *walī* ist der nächste männliche Blutsverwandte der Frau, bei dessen Fehlen der *Kādī* oder eine Vertrauensperson. Die Mitwirkung eines „Geistlichen“ beim Eheschluß ist unnötig. Da aber von der richtigen Erfüllung der Formeln die Gültigkeit der Ehe abhängt, wird meist ein Kenner des Gesetzes, d. h. eben ein Geistlicher zugezogen, der dann aber nicht „kraft seines Amtes“, sondern als Vertreter des *Walī* der Frau den Ehekontrakt mit dem Bräutigam abschließt. Der freie Muslim darf bis zu vier Frauen legal ehelichen, doch überwiegt die Monogamie. Eehindernisse sind nahe Blutsverwandtschaft und Verschwägerung, auch Milchgeschwisterschaft, Unebenbürtigkeit des Mannes u. a. Die Frau behält die volle Verfügung über ihr Eigentum; der Mann ist zu ihrem Unterhalt verpflichtet. Die Ehe wird aufgelöst durch den *talāk*, d. h. die Scheidung, die der Mann ausspricht, aber zweimal zurücknehmen kann. Gegenleichtfertige Lösung der Ehe durch den Mann schützt die Tatsache, daß ein großer Teil des Brautgeldes meist bis zum Fall der Ehescheidung gestundet wird, die Scheidung dem Manne also pekuniäre Opfer auferlegt; dazu kommt noch der Unterhalt der Frau in der Wartezeit (*‘idda*) von 3 Menstruationsperioden (bei der Sklavin die Hälfte), während der sie zwecks Feststellung evtl. Schwangerschaft keine neue Ehe eingehen darf. Auch kann sich die Frau loskaufen (*ḥul‘*); der Loskauf entspricht dem dreifachen *talāk*, doch ist dann ein neuer Kontrakt ohne Zwischenheirat statthaft. Endlich ist die Ehe sowieso aufgelöst (*faṣḥ*), wenn bei ihrem Eingang die *šurūt* nicht richtig erfüllt waren. Eine Trennung der Ehe tritt ferner ein, abgesehen vom Tode, beim Abfall eines Teiles vom Islam und beim Aussprechen der fünfmaligen Fluchformel (*li‘ān*) durch den Mann, wodurch er seine Frau des Ehebruchs bezichtigt. Sonst kann der Ehebruch nur durch vier Augenzeugen bewiesen werden. In ersterem Falle kann sich die Frau durch den Gegeneid Straffreiheit verschaffen, doch ist die Ehe für alle Zeiten geschieden. — Außer mit seinen legitimen Frauen darf der Mann mit den ihm gehörigen Sklavinnen — aber nicht mit fremden — geschlechtlich verkehren. Die Kinder aus diesen Verhältnissen sind ebenso legitim wie die Kinder der Ehefrauen; die Sklavinnenmütter werden durch die Geburt unverkäuflich und beim Tode ihres Herrn frei. — Adoption ist statthaft,

hat aber keine Rechtsfolgen, da die Blutsverwandtschaft nicht aufhört. Zur Familie gehören auch die Sklaven, deren Stellung durch das Gesetz geschützt ist. Ihre Freilassung gilt als verdienstliches Werk. — d) Erbrecht: *α*) Intestat-Erbrecht. Das Vermögen des Erblassers ist von dem des Erben völlig getrennt; man kann also keine Schulden erben, tritt aber erst nach Erfüllung aller Verpflichtungen des Erblassers in den Genuß des Erbes. Die Grundlage bildet das Agnatenerbrecht. Die Reihenfolge der Agnaten (*‘asabāt*) ist genau geregelt. Ihr Recht tritt erst in Wirksamkeit, nachdem eine Reihe von Personen, die sogenannten koränischen Pflichterben, in ihren durch den Korän festgesetzten Teilansprüchen befriedigt sind. Durch Einführung dieser Pflichterben hat Muhammed das altarabische strenge Agnatenerbrecht etwas abmildern wollen, indem er einige nahe weibliche Verwandte, die Witwen und andere berechnigte Personen sicherstellte (Korän IV, 12—15; 175). Die Lehre von diesen Quoten hat sich zu einer ganzen Wissenschaft entwickelt (*al-farā'id*);

β) Testament (*wasīja*). Die Testierungsmöglichkeit ist auf $\frac{1}{3}$ des Vermögens beschränkt. — e) Sachen- und Obligationenrecht. Auch auf diesem Gebiet hat das religiöse Recht das Leben zu meistern gesucht. Kauf und Verkauf, Pfandwesen, Bürgschaft, Kompagniegeschäft, Darlehen, Miete, Pacht, Schenkung, Fund und anderes sind in den Rechtsbüchern genau umschrieben. Die Praxis hat sich meist wenig darum gekümmert, doch werden die schriftlichen Verträge oft den äußeren Formen gerecht. Als wichtig sei das Verbot des Zinsnehmens hervorgehoben, das aber durch einen doppelten fiktiven Kauf leicht zu umgehen ist. Ausführlich sind auch die Rechtsverhältnisse der frommen Stiftungen (*wakf*, plur. *aukāf*) geregelt. Die Rechtsbehandlung wie das Objekt müssen hier wie bei allen Verträgen klar und zweifelsfrei umschrieben sein. *Aukāf* (auch *ahbās*) sind Stiftungen für Moscheen, Krankenhäuser usw. oder für bestimmte Personen (Familien-Fideikomnisse). Sind sie für den Todesfall gegeben, so fallen sie unter die Beschränkung der testamentarischen Verfügungsfähigkeit. — f) Strafrecht. Gewisse besonders verruchte Handlungen sind im Korän mit Strafen (*hudūd*) bedroht; daneben gibt es eine Bestrafung nach richterlichem Gutdünken (*ta‘zīr*), doch darf sie nie so schwer sein wie die koränische Strafe. Koränische Strafen sind Stei-

nigung, Geißelung, Abhauen von Händen und Füßen (letzteres bei Diebstahl). Eine privatrechtliche Abart des Strafrechts ist das Recht der Wiedervergeltung (*talio*), das die Šarī'a anerkennt, aber durch Ablösung zu mildern empfiehlt. — Zahlreiche andere Vorschriften des islamischen Gesetzes müssen hier unerwähnt bleiben.

11. Einer der wichtigsten Zweige des Islam zu allen Zeiten, besonders aber auch in der Gegenwart, ist das Zauberwesen, das nur deshalb so wenig bekannt ist, weil die Wissenschaft sich erst seit kurzem näher damit beschäftigt hat. Wohl haben schon Männer wie Hammer-Purgstall, Lenormant und Lane gelegentlich darauf Bezug genommen; doch erst die Forschungen E. Doutrés (*Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, 1909) haben die Grundlinien dieses Wissenszweiges klargelegt, dem der Islam wenigstens in Afrika einen großen Teil seiner Stoßkraft verdankt. Enge Beziehungen verknüpfen das Zauberwesen mit der populären Mystik; denn die mystisch zu verstehenden Formeln und Symbole des Derwischiums (s. 8) werden für die ungebildete Menge zu magisch wirkenden Zauberriten und Amuletten; hier wie dort Zahlenspekulation, spezielle Betonung einzelner Koränverse oder Agenden, hier wie dort magische Verbindung mit einer heiligen Person, von der die Erfindung oder Offenbarung ausgeht. — Unter islamischem Zauberwesen wird hierbei nicht der lokale animistische Zauberbrauch verstanden, der sich in islamischen Ländern mehr oder weniger islamisiert hat. Er ist lokal unendlich verschieden und ist Gegenstand der Ethnographie. Neben diesem populären und illiteraten Geister- und Zauberglauben besteht aber in allen islamischen Ländern ein gelehrtes gemein-muhammedanisches Zauberwesen, das überall erst mit dem Islam einzog und noch heute seinen hellenistischen Charakter nicht verleugnen kann. Es scheidet sich deutlich in zwei Schichten, in die rein antiken Elemente wie Astrologie, Geomantik, Zahlenspekulation und ähnliches, und in die genuin islamischen Elemente, d. h. Übertragungen hellenistischer Theorien auf islamische Erzeugnisse, Spekulation mit Koränversen und heiligen Buchstaben und Zahlen, die aus dem Korän entnommen sind. Als Religion verbietet der Islam wenigstens theoretisch jeden Zauber, besonders die schwarze Magie; dadurch, daß dann aber alle Riten im Namen Allāhs und unter der Voraussetzung seiner Zustimmung, ja

mit Verwendung seiner eigenen im Korān offenbarten Worte vollzogen werden, werden sie legitimiert und unbedenklich; so kommt unmerklich durch eine Hintertür das ganze antike Zauberwesen wieder in den Islam hinein, selbst Schadenzauber, Fluchformeln, Liebeszauber, Aphrodisiaka und die ganze populäre Volksmedizin. Die Astrologie zum Beispiel gewinnt durch folgende Erwägung Heimatsrecht im Islam. Die fünf Arten von Handlungen (vgl. 6) finden auf die Gestirne die Anwendung, daß es als verboten gilt, die Gestirne für die Regenten der Welt zu halten, als tadelnswert, für besondere Fälle ihre Leitung anzuerkennen, als pflichtgemäß, sich zur Bestimmung der Gebetszeiten ihrer zu bedienen, als empfohlen, an ihnen sich der Weisheit Gottes zu erfreuen und endlich als gleichgültig und damit erlaubt, sie zu beobachten, um sich durch ihr Auf- und Untergehen zu bestimmten Zeiten des Tages und der Nacht leiten zu lassen. Das letztere tut aber die Astrologie, die demnach religiös indifferent ist. — Dieser ganze importierte Gedankenkreis tritt als eine Wissenschaft auf, die sich auf Bücher stützt. Die Gelehrsamkeit ist gerade das Wirkungsvolle im islamischen Zauberwesen; eine Zauberation ist ohne Buch undenkbar. Die Zauberriten sind sehr mannigfach und kompliziert. Der Ritus geht entweder auf irgendeinen Zweck aus oder auf Herstellung eines Amuletts (arabisch *himāla*, wovon Amulett kommt, *hīrz*, *hiḡāb*, *tilsam*, d. h. Talisman von *τέλεσμα*). Sie tragen häufig die Form eines Zauberquadrats (*ḡadwal*). Riten und Amulette setzen sich aus folgenden Elementen zusammen: a) unbegreifliche Schriftzeichen, wie z. B. das Pentagramm, das Siegel Salomonis; — b) Buchstaben und Zahlen. Die arabischen Buchstaben haben auch einen numerischen Wert; die Zahlenfolge entspricht aber nicht der Reihenfolge des gewöhnlichen arabischen Alphabets, sondern folgt dem Schema des griechisch-hebräischen Alphabets — der beste Beweis für die hellenistische Entlehnung. So kann man jeden Namen in Zahlen ausdrücken. Ein Beispiel: $a = 1$; *al(i)f* hat den Zahlenwert $1 + 30 + 80 = 111$; den gleichen Zahlenwert hat der Gottesbeiname *Kāfi* = $20 + 1 + 80 + 10 = 111$. Also besteht eine mystische Beziehung zwischen der Einheit, dem ersten Buchstaben, der 111 und dem Namen Gottes. — Gewisse Buchstaben haben besondere Heiligkeit, so die dunklen Buchstaben, die vor

einigen Koränsuren stehen, ferner die 7 Buchstaben, die in der 1. Sure des Koräns fehlen und andere mehr; — c) Magische Worte. Es sind dies teils sinnlose Worte, teils Fremdworte, manchmal als unarabisch bezeichnet, häufig als griechisch oder hebräisch zu erkennen. Zuweilen liegen auch hier Zahlenspekulationen zugrunde; — d) auch die Wochentage, die ja von Planeten regiert werden, habe magische Bedeutung; — e) Dämonen (Genien) und Engel. Die Zahl der Dämonen ist unendlich; ich gebe einige Namen: Mudhib, Marra, Aḥmar, Burkān, Šamhuraš, Abjad, Mīmūn; die Namen der Engel enden stets in -ā'il, z. B. Rūkiā'il, Ġibriā'il, Samsamā'il usw. Besonders heilig sind die 4 Erzengel Gabriel, Mikā'il, Isrāfil, 'Azrā'il; — f) die Gottesnamen. Der Muhammedaner verehrt 99 (übrigens verschieden überlieferte) Gottesnamen oder Beinamen Gottes; der hundertste Name, der größte, ist unbekannt. Nach ihnen hat der islamische Rosenkranz 99 Perlen. Im Zauberesen haben bestimmte Namen besonders hohe Bedeutung, so die 7, die mit den 7 Buchstaben anfangen, die in der 1. Sure fehlen. Den „schönen“ Namen Allāhs sind dann die schönen Namen Muhammeds nachgebildet, die auch ihrerseits wieder magische Bedeutung erlangt haben; — g) Korānverse und ganze Suren. Als besonders heilig gilt z. B. die 1. Sure (*al-Fātiḥa*), die unser „Vater-unser“ vertritt, die 36. (*ǧā sīm*) und andere. Von einzelnen Versen sind am berühmtesten der Thronvers (*āǧat al-kursī*), Korān II, 256. Für Amulette sind besonders Verse beliebt, die eine Anspielung auf den Zweck ihrer Träger enthalten, z. B. Korān XVI, 71: „Hierin liegt ein Heilmittel für die Leute.“

Von besonderem Interesse sind folgende Spezialgebiete des Zauberesens: a) Astrologie (s. oben). Sie ist durch und durch antik. Jeder Planet hat eine bestimmte Mischung von Feuchtigkeit, Wärme, Trockenheit und Kälte, außerdem ein bestimmtes Geschlecht; nur Merkur ist doppelgeschlechtig. Je nachdem ihre Konjunktion eine nach antiken Begriffen heilsame oder schädliche Mischung gibt, ist ihre Wirkung. Jeder Planet hat sein Haus, *bait*, d. h. Sternbild, so der Mond den Krebs, die Sonne den Löwen (man denke an das persische Wappen!). Nach einem komplizierten System kann man nun nicht nur das Horoskop des Individuums aufstellen, sondern auch für Tage und Stunden je nach der Stellung der Planeten und Sternbilder

das Schicksal voraussagen. Man sieht daraus, daß die hellenistisch-mittelalterliche Astrologie noch heute im Islam lebendig ist. — b) Eine Abart der Astrologie ist die Geomantik, arabisch *'ilm darb ar-raml*, d. h. die Wissenschaft vom Schlagen des Sandes. Es entstehen durch Sandschlagen Striche und Punkte, die dann in ein Netz von Quadraten eingeteilt werden. Immer 4 Punkte resp. Striche — also 16 Kombinationsmöglichkeiten — geben den Inhalt eines Quadrates und repräsentieren ein astrologisches *Bait*. Jedes *Bait* hat in der Geomantik seinen eigenen Namen und eigne Bedeutung und entspricht einer himmlischen Konstellation. Auch hier bekommt man durch ein fein ausgebildetes Verfahren, das durch Tabellen erleichtert wird, auf alle Fragen Antwort; — c) Hydromantik. Die antike Hydromantik lebt auch noch in der Praxis des Zauberspiegels. Ein reiner Knabe sieht im Spiegeln eines Tintentropfens auf der eigenen Hand alle gewünschten Vorgänge. Hiermit sind wie bei vielen anderen Riten Räucherungen verbunden. Bestimmte Parfüms wie bestimmte Gestänke haben ebenso wie gewisse Pflanzen, Steine oder Tiere ebenfalls eine magische Bedeutung; — d) Von der antiken Inkubation haben sich in der auch religiös durchgesetzten islamisch-hellenistischen Traumdeutungskunst gewisse Spuren erhalten. — Alle diese Künste werden noch heute praktiziert, wenn auch nur mehr sehr wenige ihre wissenschaftlichen Grundlagen beurteilen können. Am üblichsten sind die am stärksten islamisierten Übungen, daneben aber auch noch in hohem Maße die Geomantik. Spezialuntersuchungen fehlen bisher leider.

12. Die Sekt enbildung im Islam ist der Bekennerzahl nach keine große. Die wichtigste Sekte, die Šī'a (s. b), umfaßt wenig mehr als 4 %. Die etwa 10 Millionen Šī'iten wohnen fast ausschließlich in Asien, und zwar in Persien und Indien. Die anderen Sekten sind noch viel unbedeutender; die meisten haben nur ein historisches Interesse. Aus diesen Gründen genügt hier eine kurze Zusammenstellung der wichtigsten Tatsachen. Man tut gut, mit Goldziher (s. Literatur) zwischen älterer und neuerer Sekt enbildung zu unterscheiden; der Ausgangspunkt der älteren Sekt enbildung liegt auf staatsrechtlichem Gebiet; die jüngere zerfällt in Reaktion und Modernismus.

12 a) Die Hāriġiten und Ibāditen. Die Sunna erkennt die vier ersten, durch den Konsensus erwählten Chalifen Abū Bakr (632—634), ‘Umar (bis 641), Utmān (bis 656), ‘Alī (bis 661) als orthodox an. Alle späteren Chalifen sind es nur noch durch Gewalt geworden. Wer aber durch das Iġmā‘ anerkannt ist, hat rechtlichen Anspruch auf den Gehorsam der Gläubigen, selbst wenn er sich nicht streng an das Gesetz halten sollte. Nun ist ‘Utmān — historisch betrachtet — zweifellos nicht in den Bahnen seiner Vorgänger gewandelt, sondern hat die Staatskassen sehr im Interesse seiner Familie in Anspruch genommen. Damit waren viele unzufrieden, und er fiel ermordet in einem Aufstand. Sein Nachfolger war ‘Alī, Muhammeds Schwiegersohn (s. 3), den seine Familie von Anfang an als den einzig berechtigten Nachfolger des Propheten angesehen hatte. Gegen ihn empörte sich ein Verwandter ‘Utmāns, der syrische Statthalter Mu‘āwija (s. 12 b). Es kam zum Kampf. Schon schien sich das Schicksal zugunsten ‘Alis entschieden zu haben, als Mu‘āwija die Entscheidung des Korāns anrief. Im Lager ‘Alis befand sich eine Reihe frommer, puritanisch gesinnter Leute, die den Widerstrebenden zwangen, darauf einzugehen. Kaum hatte er sich aber zu einem Schiedsgericht entschlossen, als sie ihn empört verließen (daher ihr Name *hawāriġ* = herausgehende) mit der Begründung, er habe sich in Gottes Sache auf Unterhandlungen und Zugeständnisse eingelassen. Er kämpfte ebenso wie Mu‘āwija nicht für Gott, sondern für sich selber. Der Chalif müsse aber ein Mann von anerkannter Frömmigkeit sein. Deshalb könne ‘Alī ebensowenig Chalif sein wie Mu‘āwija. Auch der gottlose ‘Utmān könne nicht anerkannt werden. So halten sich die Hāriġiten und ihre Ableger nur an die beiden ersten Chalifen. Es ist begreiflich, daß eine Sekte, die jeden kleinen Fehltritt als Unglauben ansieht, sich bald in zahllose Einzelsekten auflösen muß. Das ist nun auch mit den Hāriġiten geschehen. Nur politisch haben sie längere Zeit die Ruhe des Chalifenreichs gestört, dann sind sie bis auf einige Reste, die Ibāditen, auch Abāditen genannt, untergegangen. Diese sind in Nordafrika, ‘Umān, Sansibar und Deutsch-Ostafrika zu finden.

12 b) Die Ši‘iten. Im Gegensatz zu den Hāriġiten sind die Ši‘iten die Verehrer, ja Vergötterter ‘Alis. Die Ši‘a umfaßt alle Grade der ‘Aliverehrung, von einer dem orthodoxen Standpunkt fast gleich-

artigen Verehrung bis zu einer absolut heterodoxen Vergötterung 'Alis, die in 'Ali eine Menschwerdung Gottes sieht und damit den Islam auflöst. Šī'a heißt Partei; gemeint ist die Partei 'Alis. Ein enger Kreis um 'Ali und die Prophetenfamilie arbeitete unmittelbar nach dem Tode Muhammeds für die Nachfolge 'Alis. Erst bei der vierten Gelegenheit (656) drang er durch. Noch ehe sich der Kampf zwischen 'Ali und dem unbotmäßigen Umayyaden Mu'āwija endgültig entschieden hatte, fiel 'Ali 661 durch Mörderhand. Nun hatte Mu'āwija mit dem unbedeutenden Sohne 'Alis Hasan leichtes Spiel. Das Zentrum des Reiches lag nun nicht mehr im 'Irāk, wo 'Ali seinen Stützpunkt gehabt hatte, sondern in Syrien. Die Unzufriedenheit der arabischen Aristokratie des 'Irāk mit diesem neuen Zustand der Dinge kam in einer starken 'Aliverehrung zum Ausdruck, mit dessen Namen die Glanzzeit ihrer neuen Heimat verknüpft war. Als, auf diese Stimmung bauend, im Jahre 680 'Alis zweiter Sohn Husain versuchte, sich den Verehrern seines Vaters in die Arme zu werfen, mißglückte das Unternehmen, und Husain fand bei Karbalā den Märtyrertod. Nachdem es zu spät war, erfüllte die 'Aliverehrer bittere Reue, und Husain wurde in die Verehrung seines Vaters mitbezogen; er wurde zum eigentlichen Märtyrer der Šī'a und seine Begräbnisstätte zu Karbalā der berühmteste Wallfahrtsort. In den zu seinen Ehren vollzogenen Bräuchen kommen mancherlei vorislamische Vorstellungen zutage. Da nunmehr die Herrschaft der Umayyaden (661—750) gesichert war, beschränkte sich die 'alidische Propaganda auf gelegentliche, meist schlecht vorbereitete Erhebungen und eine tiefgreifende Agitation, namentlich im Osten des Reiches, wo sich die 'alidisch-legitimistischen Ansprüche im Gegensatz zu dem auf dem Konsensus begründeten Wahlkalifat mit altpersischen Anschauungen verbanden, so daß zugleich in der Šī'a die ihr ursprünglich fernliegende Reaktion des persischen Elementes gegen die arabische Fremdherrschaft zum Ausdruck kommen konnte. Doch hat der später so ausgesprochene Gegensatz von Šī'a und Sunna damals noch nicht diese Schärfe gehabt. Er erfuhr seine Zuspitzung erst durch die jahrhundertelangen Kämpfe der orthodoxen Türken gegen das šī'itische Persien. Die Grundlage der Šī'a ist die Imāntheorie. Imām ist der Leiter der Gemeinde und ist im Grunde das Gleiche wie

Chalif, nur daß der Ausdruck Chalif die weltliche Seite dieses Amtes betont, Imām die geistliche. Schon im Korān war auf 'Alī als Nachfolger des Propheten hingewiesen; diese Stellen haben Abū Bakr und 'Umar vernichtet. Ihr Chalifat wie das 'Utmāns ist deshalb ungültig; 'Alī ist der erste wirkliche Chalif oder Imām. In seiner Familie vererbt sich die Würde, die unabhängig vom Konsensus ist. Jederzeit gibt es einen Imām, der eine absolute religiöse Autorität besitzt. Die Sunna der Genossen kann für den Ši'iten keine bindende Kraft haben, weil die Genossen durch ihre Haltung gegenüber 'Alī eine schwere religiöse Verfehlung begangen haben. Die Ši'a ist aber nicht weniger sunnagläubig wie die Orthodoxie, nur daß sie nicht die Sunna der Genossen, sondern die der sogenannten *Ahl al-bait*, d. h. der Genossen des Hauses, der Familie 'Alīs, zugrunde legt. Da die Nachkommen 'Alīs sich sehr vermehrten, da auch die Orthodoxie den Mitgliedern dieser Familie eine gewisse Verehrung entgegenbrachte (die Nachkommen Hasans werden Šarife, die Husains Saijids genannt; sie bilden eine Art von allerdings stark proletarisierendem Adel), entstanden sehr bald zahlreiche Abspaltungen, von denen jede behauptete, in ihr erbe das Imāmat weiter, und fanden geschickte Imāme Anklang und Anhang auch in orthodoxen Kreisen. Eine Reihe von Dynastien wurde auf diese Weise gegründet, die mehr oder weniger šīitische Tendenzen oft mit anerkannter Orthodoxie verbanden. So war schon der erste große politische Umschwung innerhalb des Chalifenreiches, das Aufkommen der 'Abbāsiden (s. 10 b), auf 'alidischer Propaganda begründet. Die politisch viel geschickteren 'Abbāsiden wußten im letzten Augenblick sich selbst an die Stelle ihrer 'alidischen Verwandten zu setzen. Bei ihrer Propaganda kam ihnen eine in 'alidischen Kreisen entstandene, aber dann auch von der Orthodoxie anerkannte Lehre zu statten, die Lehre vom Mahdī, auf die oben (S. 366) schon hingewiesen wurde. Der Mahdī ist der islamische Messias, der die Erde mit Gerechtigkeit erfüllen wird, wie sie jetzt mit Ungerechtigkeit erfüllt ist. Es ist begreiflich, daß diese Lehre in allen Kreisen, namentlich in den bedrückten, also besonders in den Sekten, und in der unter fremder Herrschaft stehenden Orthodoxie Boden gewinnen mußte. Die islamische Geschichte ist voll von solchen mehr oder minder šīitisch angehauchten Mahdī-Erhebungen,

und Dynastien danken solchen Bestrebungen ihre Existenz. Es ist ein Rudiment seines Ursprungs, daß der Mahdī aus der Prophetenfamilie stammen und den Namen des Propheten Muhammed b. ‘Abdallāh tragen muß. Auch der Mahdī von Ḥartūm, der ja noch in aller Erinnerung lebt, führte diesen Namen. Diese also aus šī‘itischen Kreisen — sie waren die ersten, die des Messias bedurften — entstandene Lehre verband sich dann mit der Imāmtheorie. Der letzte Imām wird der Mahdī sein. — Die wichtigste Spaltung innerhalb der Šī‘a ist die in Siebener und Zwölfer. Die Zwölfer, eine gemäßigte Richtung und Staatskirche im heutigen Persien, erwarten als Mahdī den 12. Imām ihrer Zählung; elf Imāme haben gelebt, der zwölfte ist „verborgen“; er wird erst kommen, wenn seine Zeit erfüllt ist. Die Lehre vom verborgenen Imām ist eine Folge der zahlreichen Mißerfolge früherer Erhebungen. Sie findet sich auch bei der extremen Sekte der Siebener, nur daß sie den siebenten Imām als verborgenen verehren und seine Wiederkunft als Mahdī erwarten. Die Siebener werden meistens Isma‘iliten genannt, weil sie Isma‘il b. Ğa‘far als verborgenen Imām verehren. Die bedeutendste historische Äußerung dieses Zweiges ist die Begründung des Fātimidenreiches (unter den Berbern in Nordafrika; 909—1171). Sein Gründer führte den bezeichnenden Namen Mahdī; er stand in engster Fühlung mit den Karmaten. In dieser Sekte wurde nicht nur geglaubt, daß sich das Licht des Propheten und ‘Alis auf seine Nachkommen vererbe, sondern eine Menschwerdung Gottes nach Art neuplatonischer Spekulationen angenommen. Der fātimidische Chalif Ḥākīm trat dann auch tatsächlich mit diesem Anspruch auf. Noch heute wird er von den Drusen des Libanon als menschengewordener Gott verehrt. Der isma‘ilitische Mahdī vollendet das Werk des Propheten, ja führt es weiter. Diese für die Orthodoxie höchst ketzerische Behauptung stellt die isma‘ilitische Sekte außerhalb des Islam, der sich auf die Vorstellung gründet, daß Muhammed den Abschluß aller göttlichen Offenbarung bedeutet. Zum Schluß muß noch hervorgehoben werden, daß die Šī‘a wie auch die Ibāditen sich in der religiösen Praxis nur sehr unbedeutend von der Orthodoxie unterscheiden; die Entwicklung ist speziell auf rechtlichem Gebiet höchst ähnlich gewesen. Der Unterschied liegt ausschließlich in den theoretischen Voraussetzungen.

12 c) Die Wahnābiten. Der Wahnābismus ist eine jüngere Sekte, die aus hanbalitischen Kreisen (vgl. S. 356) im 18. Jahrhundert entstand. Sie führt ihren Namen nach ihrem Stifter Muhammed b. 'Abd al-Wahnāb (geb. 1696), der aus Zentralarabien und dem Stamm Tamīm gebürtig, an den Zentren des Islam studierte und dann eine puritanische Reform des Islam, Rückkehr zum Ur-Islam predigte. Es war eine Reaktion gegen den im Islam eingerissenen Luxus und die allgemein herrschende Laxheit gegenüber den religiösen Geboten; diese Seite seiner Propaganda richtete sich besonders gegen die Neuerungen, wie Tabak, Musik, Spiel, Tanz, Seide, Gold und Silber bei Männern usw. Dazu kam eine starke Betonung der Einheit Gottes und ein scharfer Protest gegen das vom Iğmā' anerkannte Heiligtumswesen (s. oben 8). Sein Kampfzug ging gegen alle Grabkapellen und Erinnerungsstätten; auch Muhammed war nur ein Mensch. Zum Verständnis der Offenbarung braucht man keine Mittler, das Iğmā' ist Unsinn, jeder ist zum Forschen befähigt und zur peinlichen Erfüllung der Gesetzesvorschriften verpflichtet. Einen starken politischen Rückhalt gewann Ibn 'Abd al-Wahnāb durch Anschluß an den arabischen Emir Ibn Sa'ūd, wodurch die neue Bewegung sich mit einer Reaktion des arabischen Beduinentums gegen die türkische Bevormundung verband. Karbalā wurde zerstört, Mekka erobert, das Prophetengrab zu Medina geplündert. Die Türkei beauftragte nun den ägyptischen Statthalter Muhammed 'Alī mit der Niederwerfung des Aufstandes; sie gelang ihm und seinem Sohne Ibrāhīm Pascha nach schweren Kämpfen. Die Wahnābitenmacht wurde nach Innerarabien zurückgeworfen, wo sie bis heute ein kümmerliches Dasein fristet. Politisch hatten die Waffen gesiegt, geistig das Iğmā', das über die Anregungen der wahnābitischen Bewegung zur Tagesordnung übergang, während ihre Anhänger als Ketzer verschrien wurden. Aber indirekt sind die Folgen dieser Bewegung an vielen Orten der islamischen Welt zum Ausdruck gekommen.

12 d) Die Bābisten. Vielleicht ist indirekt auch der Gründer dieser Sekte von der in 12 c geschilderten Bewegung berührt gewesen. Mīrzā 'Alī Muhammed (geb. 1820 zu Šīrāz), ein šī'itischer Perser der Zwölfersekte (s. 12 b), erbaute aus allerlei šī'itisch-neuplatonischen Ideen, stark beeinflußt von der Mahdilehre der Isma'īliten, eine neue

Religion, die eigentlich kaum noch als Sekte des Islam bezeichnet werden kann. Er fühlte sich — daher der Name der Sekte — als Báb, d. h. Pforte, durch die der verborgene Imām mit seinen Gläubigen verkehrte, später ging er sogar so weit, sich selbst als Mahdī, als göttliche Emanation zu bezeichnen. In ihm seien die früheren Propheten wiedergeboren. Nach ihm würden noch weitere solche Erscheinungen des Göttlichen in Menschengestalt auftreten. Er predigte eine hohe Ethik, wollte den Korān und das islamische Gesetz allegorisch verstanden wissen, redete von der Gleichheit der Menschen, wollte die Gleichberechtigung der Frau durchführen, hetzte gegen die offizielle Geistlichkeit und die Regierung; er wurde deshalb 1850 hingerichtet. Seine Gemeinde zerfiel nach seinem Tode in mehrere Sekten, je nachdem sich seine Schüler als Verkörperungen des Göttlichen ansahen. Ihre Bestrebungen richteten sich nicht auf den Orient allein, wo es nach Goldzihers Schätzung über $\frac{1}{2}$ Million Babisten gibt, sondern auch auf Europa und besonders auf Amerika, wo die neue Religion eine ganze Gemeinde besitzt. Diese Verzweigungen im einzelnen zu betrachten — der wichtigste Zweig ist der Bahāismus —, sowie eine Aufzählung der unbedeutenderen Sekten muß hier unterbleiben. In manchen von ihnen ist der Islam nur noch ein Einschlag innerhalb eines fürchterlichen Synkretismus.

13. Fragen wir nach den Charakteristiken des modernen Islam, so sind sie nicht auf dem Gebiete der Sektenbildung zu suchen. Das große Problem der Zukunft ist die Auseinandersetzung des orthodoxen Islam mit der modernen Kultur, mit dem Geistesleben Europas. In der Gegenwart haben wir als erste Folge dieser Berührung eine deutliche Reaktionsbewegung zu verzeichnen, die man sich gewöhnt hat mit dem guten, aber natürlich rein europäischen Namen Panislamismus zu bezeichnen. Sachverständige Forscher haben diese Bewegung als etwas nicht speziell Modern-Islamisches hingestellt, andere wieder sie überhaupt oder doch ihre Bedeutung geleugnet; wenn man aber nüchtern die Tatsachen prüft, wird man den von Gabriel Charmes aufgebrauchten Namen für eine glückliche Bezeichnung einer unverkennbaren, aber schwer greifbaren, jedoch zum Verständnis des modernen Islam notwendigen Tendenz halten. Natürlich braucht man dabei nicht an eine islamische Gefahr, an eine Er-

hebung des Gesamt-Islam gegen Europa zu denken, aber an eine Seelendisposition der Muhammedaner, die zu kennen wichtig ist. Panislamismus ist die zusammenschließende Tendenz im Islam. Die hat es natürlich zu allen Zeiten gegeben. Neu ist nur die Verstärkung des Bewußtseins von der Zusammengehörigkeit und Solidarität aller Muslime; diese Verstärkung aber ist der Ausdruck der Reaktion gegenüber dem politischen und kulturellen Vordringen Europas, das die heiligsten Güter der Muslime bedroht. Man kann ziemlich deutlich zwischen religiösem und politischem Panislamismus scheiden. Letzterer hat seinen Sitz in Konstantinopel, wo der Sultan 'abduhamid sich gern als Chalif aller Gläubigen aufspielte, indem er in der ganzen Welt die religiösen Interessen der Muslime verteidigte, Vorkämpfer des Islam, die aus europäischen Kolonien auswandern mußten, um sich sammelte und die heiligen Stätten des Islam beschützte und erschloß. Die bedeutendste Äußerung dieses Strebens war der Bau der Mekkabahn, zu der Gläubige der ganzen Welt beigesteuert haben. Durch dies Unternehmen ist das Ansehen des türkischen Sultans entschieden gestiegen — unterstützt durch eine geschickte, durch Presse und Hetzprediger geschürte Propaganda —; die Augen des Islam sind auf den jeweiligen Türkensultan gerichtet, als den bedeutendsten der noch selbständigen islamischen Herrscher. Ob von ihm das Heil kommen wird, das allen als Ideal in der Brust liegt? Die Ansichten darüber sind geteilt; aber faute de mieux hält sich das Hoffen weiter Kreise an ihn. Natürlich sind diese Hoffnungen reine Utopie, wie einsichtsvolle Muhammedaner auch einsehen, aber in fanatischen Kreisen mögen derartige Hoffnungen doch immer noch zu vorübergehenden Erhebungen führen, die man ebenso wie alle Mahdi-Erhebungen scharf unterdrücken muß, da der Erfolg die Hilfe Gottes bekunden und damit lokal zu schwierigen Komplikationen führen könnte. Unter dem jungtürkischen Regime haben sich diese Tendenzen dadurch verschoben, daß jetzt Christen und Muhammedaner gleichberechtigte Staatsbürger geworden sind. Aber die Jungtürken haben die Chalifatsidee nicht aufgegeben, obwohl der Chalif der Vorkämpfer des Islam gegen den Unglauben ist. An diesem Atavismus, ohne den sie allerdings nie die Massen gewonnen hätten, krankt ihr ganzes System. Aber auch abgesehen von der Chalifats-

idee fühlt sich die junge Türkei — und sie wird es auf die Dauer immer mehr tun — als Fürsprecherin und Beschützerin jedweder, nicht nur türkischer, Muslime und islamischer Bestrebungen. — Wichtiger ist der religiöse Panislamismus, der in Mekka sein Zentrum hat, nicht etwa in dem bereits fast legendären „Großscherif“, der ein rein weltlicher Fürst ist, dem es nur darauf ankommt, die Pilger zu schröpfen, sondern in den Kreisen der Theologen, die dort unbeeinflußt von europäischer Kontrolle die islamischen Ideale pflegen, deren wichtigstes eben die Zusammengehörigkeit der Muslime ist im Gegensatz zu den Anhängern anderer Religionen. Zwar wird für den Panislamismus als solchen keine eigentliche Propaganda getrieben, aber in der Betonung des islamischen Ideals, wie es auch in den Bruderschaften gepflegt wird, liegt unausgesprochen diese Tendenz, die wir als religiösen Panislamismus bezeichnen. Gewisse Orden, wie z. B. die Sanūsī, deren Bedeutung freilich wohl stark übertrieben wurde, dienen durch ihre Organisation auch dieser Tendenz. Allerdings haben auch die Sanūsī eine unverkennbare politische Färbung. Diese politisch-religiöse Tendenz des Panislamismus, die sich in verschiedenen Formen äußert, ist wohl die bedeutendste Erscheinung der modernen islamischen Reaktionsbewegung.

14. Die Zukunft des Islam kann nur in einer Anpassung an das europäische Geistesleben bestehen; sonst sind seine Tage gezählt. Diese Anpassung ist möglich, wie das Beispiel hochstehender Inder beweist, obwohl deren Entwicklungsgang nicht ohne weiteres verallgemeinert werden darf. Zwar hat Lord Cromer, ein alter Praktiker in diesen Fragen, diese Möglichkeit bestritten; er meint, diese Anpassung führe für den Muhammedaner stets zum Atheismus. Daran ist so viel richtig, daß auch im Islam — genau wie im Christentum — ein Bruch mit der mittelalterlichen Weltanschauung der Annahme der modernen Kultur vorangehen muß. Dieser braucht aber ebenso wenig wie im Christentum zum Atheismus zu führen. Vielmehr birgt der Islam so viel wertvolle ethische und religiöse Momente in sich, daß sich hieraus auch eine moderne Religion entwickeln ließe. Die aufgeklärten, empirisch gebildeten Muslime feiern sogar den Islam als besonders für die moderne Welt geeignet; sie entwickeln einen rationalistischen Monismus, den sie für die einzig vernunftgemäße Religion

erklären. Der Weg, den der Islam gehen wird, ist jetzt noch nicht übersehbar, aber eine große Rolle wird dabei das Iğmā' (s. 5) spielen. Was der Konsensus billigt, das ist dann von Gott gewollt. Doch das können nur Andeutungen sein. Sicher ist nur eins, daß sich der Islam nicht christianisieren läßt. Muhammedanermision scheint aussichtslos, weil es nur in Ausnahmefällen gelingt, einem Muslim die Überlegenheit des Christentums klar zu machen. Wird man also mit Massenübertritten von Muhammedanern zum Christentum auch kaum je zu rechnen haben, so läßt dafür die wachsende Aufnahmefähigkeit des Orients für die geistigen und materiellen Güter Europas eine Angleichung der islamischen Zivilisation an die europäische auf die Dauer als wahrscheinlich erscheinen.

Literatur. Zu 1. *Enzyklopädie des I.*, 1908ff.; — *Der I.*, Zeitschr. f. Geschichte und Kultur des isl. Orients, hrsg. von C. H. Becker, R. Tschudi und H. Ritter, 1910ff.; — *Revue du Monde Musulman* (Directeur A. Le Châtelier), 1906ff.; — L. Scherman: *Orientalische Bibliographie*, 1888ff.; — J. Goldziher: *Die Religion des I.* (Kultur d. Gegenwart I, 3. 1), 1906; — Ders.: *Vorlesungen über den I.*, 1910; — C. Snouck Hurgronje: *De Islam* (*Gids*, 1886 = *Verspreide Geschriften* I, 1923, 183ff.); — Ders.: *Mohammedanism*, 1916; — Ders.: *Mekka*, 1888; — A. von Krömer: *Geschichte der herrschenden Ideen des I.s*, 1868; — D. B. Macdonald: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, 1903; — A. Müller: *Geschichte des I. im Morgen- und Abendland*, 1885; — T. W. Arnold: *The Preaching of Islam*, 1896; — H. Jansen: *Verbreitung des I.s*, 1897; — Adolf Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II⁴ 1910, Anhang 3. — Zu 2. J. Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*, 1897²; — R. Smith: *Kinship and Marriage in early Arabia*, 1904²; — H. Winckler: *Arabisch-Semitisch-Orientalisch* (*Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft* 1901, 4). — Zu 3. G. Weil: *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*, 1843; — A. Sprenger: *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, 1861; — W. Muir: *The Life of Mahomet*, 1858f.; — Th. Nöldeke: *Geschichte des Qorāns* (1860) I²1909, II²1919, hrsg. von F. Schwally; — H. Grimme: *Muhammed*, 2 Bde. 1892; — Ders.: 1904; — F. Buhl: *Muhammeds Liv*, 1903; — D. S. Margoliouth: *Mohammed and the Rise of I.*, 1906; Leone Caetani, Principe di Teano: *Annali dell' Islam*, 1905ff.; — Ders.: *Studi di storia orientale* III, 1914; — A. J. Wensinck: *Mohammed en de Joden te Medina*, 1908. — Zu 4. C. Snouck Hurgronje: *Une nouvelle Biographie de Mohammed* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1894 = *Verspr. Geschr.* I, 319ff.); — Ders.: *Het Mekkaansche Feest*, 1880 (= *Verspr. Geschr.* I, 1ff.); — A. Geiger: *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Neudruck 1902. — Zu 5. J. Goldziher: *Muhammedanische Studien*, 2 Bde. 1889f.; — Ders.: *Islamisme et Parsisme* (*Revue de l'Histoire des religions* 43, 1901, 1ff.); — C. H. Becker: *Christentum und I.*, 1907 (vgl. den folgenden Aufsatz); — Zu 6. C. Snouck Hurgronje: *The Achehnese*, 1906; — Ders.: Besprechung von E. Sachau, *Muhammedanisches Recht nach Schafiiitischer Lehre* (i. d. *Zeitschr. d.*

deutschen morgenl. Ges. 53, 1899 = *Verspr. Geschr.* II, 1923, 367ff.); — Ders.: *Der Mahdi* (*Rev. Col. Internat.*, 1886 = *Verspr. Geschr.* I, 145ff.); — Ders.: *Le Droit Musulman* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1898 = *Verspr. Geschr.* II, 283ff.); — Th. W. Juynboll: *Handleiding tot de Kennis van de Mohammedaansche Wet*, 1903; — Ders.: *Handbuch des islam. Gesetzes*, 1910; — J. Goldziher: *Die Zahiriten*, 1884. — Zu 7. De Boer: *Geschichte der Philosophie im I.*, 1901; H. Steiner: *Die Mu'taziliten*, 1865; — W. Spitta: *Zur Geschichte Abu'l-Hasan al-Ash'ari's*, 1876; — W. M. Patton: *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, 1897. Zu 8. A. Merx: *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, 1893; — J. O. Brown: *The Derwishes or Oriental Spiritualism*, 1868; — Carra de Vaux: *Gazali*, 1902; — [J. Obermann: *Der philosophisch-religiöse Subjektivismus Ghazali's*, 1921;] — L. Rinn: *MaraboutsetKhouan*, 1884; — Depontet Coppolani: *Les Confréries religieuses Musulmanes*, 1897; — C. Snouck Hurgronje: *Eenige arabische Strijdschriften besproken* (*Tijdschr. Ind. Taal,- Land- en Volkenkunde*, deel 39); — G. Jacob: *Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-Ordens der Bektaschis*, 1908. — Zu 9. Garcin de Tassy: *L'Islamisme*, 1874. — Zu 10. Th. W. Juynboll: *Handbuch des islamischen Gesetzes*, 1910; — El-Mawerdi: *El-Ahkâm es-soultânîya traduit par le Comte Léon Ostorrog* 1901, 1906. — Zu 12. J. Wellhausen: *Die Oppositionsparteien im alten I.* (*Abh. Ges. Wissensch. Göttingen* 1901); — E. Sachau: *Über die relig. Anschauungen der ibaditischen Muhammedaner* (*Mitteil. des Seminars für Orient. Sprachen* 1899); — E. G. Browne: *Literary History of Persia*, 3 Bde. 1902, 1906, 1920; — E. Blochet: *Le Messianisme dans l'hétérodoxie Musulmane*, 1903; — S. de Sacy: *Exposé de la Religion des Druzes*, 1838; — E. G. Browne: *A Year amongst the Persians*, 1893. — Zu 13. C. Snouck Hurgronje: *Les Confréries Religieuses, la Mecque et le Panislamisme* (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1901); — C. H. Becker: *Panislamismus* (*Archiv f. Religionswissenschaft* VII, S. 169 ff., unter Nr. 40); — K. Vollers: *Über Panislamismus* (*Preußische Jahrbücher* 117, S. 18 ff.); — M. Hartmann: *Panislamismus* (*Freie Wort*, 1904). — Zu 14. Syed Ameer Ali: *The Spirit of I.*, 1896²; — Earl of Cromer: *Modern Egypt*, 1908; — C. Snouck Hurgronje: *I. u. Phonograph* (*Tijdschr. Ind. Taal,- Land- en Volkenkunde*, deel 42: *Verspr. Gesch.* II, 419 ff.); — Ders.: *The Achehnese*, 1906 (Schlußkapitel).

14. Christentum und Islam.

Wenn wir das Christentum und den Islam oder irgendeine andere Religion einander gegenüberstellen, müssen wir uns zunächst darüber klar werden, was wir mit dieser Gegenüberstellung bezwecken; denn die Möglichkeiten, die sich hier auftun, sind zahlreich. Der Missionar zum Beispiel wünscht die Vergleichspunkte beider Religionen kennen zu lernen, um in seiner Bekehrungstätigkeit bei ihnen wirksam ansetzen zu können — also ein rein praktischer Zweck. Dem kirchlich gebundenen Christen wird eine wissenschaftliche Begründung der ihm von vornherein feststehenden Überlegenheit des Christentums die Hauptsache scheinen; derartige apologetische Vergleiche waren früher besonders beliebt und sind es zum Teil noch heute. Etwas ganz anderes interessiert den kirchlich freien, historisch denkenden Menschen. Er will durch diese Gegenüberstellung zu einer klaren Anschauung der Einflüsse gelangen, die das Christentum von der anderen Religion empfangen oder an sie ausgeteilt; oder aber durch einen Vergleich der Gesamtentwicklung der einzelnen Religionen sich die Entwicklung des Christentums verlebendigen. Also direkte Einflüsse und analoge Entwicklungen zu suchen, durch die das Verständnis unsrer eignen oder der Religion überhaupt gefördert werden könnte — das ist der Zweck solcher Gegenüberstellungen.

Wie kommt das komplizierte Gebäude einer Weltreligion wie das Christentum zustande? Das wird man leichter als am Christentum an einer Religion darstellen können, mit der man nicht von Kindheit auf durch zahlreiche Fäden innerlich verknüpft ist. Bei einer fremden Religion scheut man sich nie vor den Konsequenzen der historischen Methode, beim Christentum sieht man oft gar nicht die falschen Vor-

aussetzungen, mit denen man naturnotwendig an die Untersuchung herantritt; denn die christlichen Anschauungen wirken in uns wie die Funktionen unsrer Glieder — unbewußt. Und doch haben wir es recht weit in der Kenntnis von der Entwicklung des Christentums gebracht, zum guten Teil mit Hilfe der Analogie. Besonders lehrreich ist hier der Vergleich mit dem Buddhismus. Aber auch die Entwicklung des Islam gibt äußerst interessante Aufschlüsse; hier vollzieht sich die Entwicklung der Tradition vor den Augen der historischen Kritik. Der schlichte Mensch Muhammed, der im Korān ausdrücklich bekennt, daß er keine Wunder tun kann, wird Schritt für Schritt zum Wundertäter, ja zum größten aller Wundertäter; er, der nie mehr als ein sterblicher Mensch hat sein wollen, wird zum mächtigen Fürsprecher bei Gott. Die spärlichen Notizen seines Lebens werden zur voluminösen Heiligenbiographie, die von Generation zu Generation wächst.

Und merkwürdiger — seine Aussprüche, seine Logia, wenn ich so sagen darf, in einem kleinen Bruchteil gewiß echt, wachsen von Jahr zu Jahr an, werden schließlich zu gewaltigen Sammlungen, die kritisch gesichtet werden. Die suchende Menschheit legt ihm Worte des neuen Testaments, der griechischen Philosophen in den Mund, die ihr besonders gefallen und seiner würdig zu sein scheinen, sie faßt schließlich sogar ihre Lehrmeinungen in die Form von Aussprüchen Muhammeds, die alle von den heutigen Muslimen für authentische Äußerungen gehalten werden. So finden sich oft direkt entgegengesetzte Anschauungen mit der Autorität Muhammeds gedeckt.

Analoges findet sich auch in der Überlieferung von Jesus. So berichten unsere Evangelien die schöne Erzählung vom Ährenraufen am Sabbat mit der berühmten Nutzenanwendung: „Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen“ Und nun hat sich ein christlicher Papyrus gefunden, der die Sabbatheiligung im judenchristlichen Sinn Jesus in den Mund legt. „Wenn Ihr den Sabbat nicht haltet, werdet Ihr den Vater nicht sehen“ — ist die Äußerung eines nicht-kanonischen Evangeliums. Wir besitzen also auch in der alten christlichen Literatur Aussprüche Jesu mit entgegengesetzter Tendenz. Das Erste, Früheste ist hier, wie in der islamischen Tradition, zweifellos die Frage gewesen, wie soll ich mich zu dieser oder jener Handlungsweise stellen.

Die Antwort lautet, nach der religiösen Stellung des Fragers, so oder so; und Muhammed und Jesus erscheinen als Zeugen der Lehrmeinung. Die überlieferte literarische Form erscheint dann den späteren Gläubigen als Geschichte.

Die Beispiele ließen sich ins Unendliche vermehren, aber dieses eine zeigt schon, wie manche zum Teil neue Gesichtspunkte für die Entwicklung der christlichen Tradition sich aus der auf dem gleichen Boden nur wenige Jahrhunderte danach entstehenden, viel ausgehnter erhaltenen islamischen Tradition gewinnen ließen.

Doch nicht die Analogien, die man schließlich in jeder Weltreligion finden wird, sollen uns hier beschäftigen, sondern die direkten Beeinflussungen. Ja, hat denn der Islam, dieser Erbfeind des Christentums, von diesem irgend etwas entlehnt oder gar ihm etwas gegeben? Beides ist der Fall. Zwar ist der Islam — schon durch seine historische Stellung — zunächst durchweg der empfangende Teil; aber auf dem Gebiete der christlichen Philosophie hat er manches zurückgezahlt. Natürlich sind die Wirkungen des Islam auf das Christentum nicht entfernt mit denen des Griechentums oder des Judentums zu vergleichen, aber immerhin steht die philosophisch-theologische Weltanschauung des Christentums vor Beginn der Reformation stark unter dem Einfluß der Araber. Andererseits ist der Einfluß des Christentums auf den Islam — und auch schon auf Muhammed, obwohl dieser mehr unter dem Einfluß jüdischer Gedankenreihen stand — ein so ungeheurer, daß man staunend die verblüffende Übereinstimmung wichtigster Fragen der Weltanschauung feststellen kann.

Man glaubt heute noch in weiten Kreisen, daß der Islam etwas ganz Neues, daß die Religion und Kultur der islamischen Welt dem abendländischen Mittelalter wesensfremd gewesen sei. Nichts ist unrichtiger als das; denn das abendländische und islamische Mittelalter sind ein und dieselbe Kultur. Nur der Gegensatz der beiden Religionen, deren Differenzen zu allen Zeiten überschätzt wurden, und die Verschiedenheit der Sprachen und Völker haben diese Tatsache verschleiert. Es wird die Aufgabe von Jahrzehnten sein, sich zu einem wirklichen Verständnis dieser engsten Berührungen hindurchzuarbeiten, welche Christentum und Islam verbinden. Hier kann es unsre Aufgabe nur sein, die Berührungen auf dem Gebiete der reli-

giösen Welt- und Lebensanschauung festzustellen. Hierin sehe ich den Hauptzweck der folgenden Darlegungen. Sie beginnen mit Muhammed, weil sein religiöser Werdegang die Möglichkeit der späteren Entwicklung erklärt.

Damit ist aber auch gesagt, was im folgenden unter Christentum verstanden wird. Mit dem Christentum der Reformation hat der Islam nichts zu tun; nur auf dem Tätigkeitsfeld der Mission stehen sie einander gegenüber. Das aber sind Fragen der Praxis, die unser Thema, wie wir es eben schilderten, nichts angehen. Uns interessiert das Christentum des kirchlichen Mittelalters, das erst auf orientalischem Boden mit seiner Ideenwelt den keimenden Islam allmächtig durchdringt, dann aber bald danach im Abendland von dem früheren Schüler, der es rasch zu größerer Meisterschaft gebracht, wesentliche Bereicherungen seines Gedankenkreises empfängt. Diese eigentümlichen Beziehungen zu charakterisieren und zu erklären — das sei unsre Aufgabe.

Was man heute unter Islam versteht, hat mit der Predigt Muhammeds so viel und so wenig zu tun, wie das katholische oder protestantische Christentum unsrer Tage mit der Lehre Jesu. Eine gewaltige Entwicklung trennt den einfachen Islam der Prophetengenossen von dem komplizierten religiösen Gebilde, das uns heutzutage als Islam vielgestaltig und doch einheitlich begegnet. Auf dem Wege dieser Entwicklung hat der Islam die meisten Einflüsse von seiten des Christentums erfahren, aber schon vorher wirkten christliche Gedanken in dem gärenden Seelenleben Muhammeds. In die Psyche Muhammeds müssen wir uns versenken, wenn wir die ursprüngliche Stellung des Islam zum Christentum verstehen wollen. Dies ist uns bei Muhammed leichter als bei anderen Religionsgründern, da uns wesentliche Bruchstücke seiner Anschauungswelt und bunte Prägungen seines Erlebens in seinen eignen Worten erhalten sind, die nicht erst die umgestaltende Phantasie eines Zuhörers in bestenfalls ähnliche Worte umgegossen hat. Muhammed hatte eine unbestimmte Vorstellung von dem ihm aus anderen Religionen bekannten Gotteswort. Er konnte es sich nur in unmittelbarer Offenbarung wirksam vorstellen und so ließ er Gott im Korän durchweg in erster Person

sprechen, sich selbst aber als angeredet erscheinen. Selbst direkte Befehle an die Gemeinde werden mit einem schließlich stereotypen „Sprich“ eingeleitet; es soll eben immer festgehalten werden, daß der Korān nicht Menschen-, sondern Gottes-Wort sei. Dieser Umstand trug viel zu seiner ziemlich guten Überlieferung bei, zumal er schon durch Muhammed selbst schriftlich fixiert worden zu sein scheint. Freilich macht die gewollte Dunkelheit des Ausdrucks die Untersuchung schwierig, aber immerhin läßt sich doch aus dem Korān selbst eine weitgehende Erkenntnis des religiösen Entwicklungsganges seines Verfassers gewinnen. Wir stehen hier auf festerem Boden wie bei der Darstellung seines äußeren Lebensganges, über dessen erster Hälfte sich wohl ebensowenig je der Schleier lüften wird, wie über den Jugendjahren des Stifters unserer Religion.

Die Zeitgenossen Muhammeds lebten in religiöser Gleichgültigkeit. Die meisten Araber waren Heiden, deren Religiosität sich in unbedeutenden Lokalkulten altsemitischen Charakters erschöpfte; inwieweit in ihnen religiöse Übungen der großen, damals bereits verfallenen südarabischen Kultur noch lebendig waren, wieviel überhaupt vom Vorstellungsleben dieses (erst allmählich sich der Forschung erschließenden) Kulturkreises die Anfänge des Islam beeinflußt hat, das bleibt einstweilen eine offene Frage. Die südarabische Kultur war zweifellos nicht auf den Süden lokalisiert, und eine städtische Bildung wie Mekka konnte nicht unabhängig von ihr sein; aber was uns an religiöser Betätigung der vorislamischen Araber überliefert ist — es ist wenig genug — könnte sich auch aus analoger Entwicklung erklären. Jedenfalls hält man hier am besten mit dem Urteil zurück, bis gesicherte Dokumente und nicht bloß scharfsinnige Kombinationen¹ vorliegen. Äußerst schwierig wird das Problem dadurch, daß aus dem Süden nun auch jüdische und besonders christliche Ideen eindringen und wir nicht wissen können, wie stark sie das Vorgefundene beeinflußt haben. Für uns ist hier das Wichtigste das Vorkommen des Christentums in Südarabien in vorislamischer Zeit. Aber der Süden war nicht seine einzige Einfallspforte. Auch vom Norden, von Syrien her, und aus Babylonien waren christliche Lehren nach

¹ Solche sind besonders von H. Grimme, *Mohammed*, 1904, vorgetragen worden.

Arabien gekommen, und zahlreiche, wohl meist stammweise Bekehrungen hatten stattgefunden. Auch kamen die arabischen Kaufleute an den Grenzen überall mit dem Christentum in Berührung, und ausländische christliche Kaufleute waren durch ganz Arabien zu finden. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß ohne die arabische Wanderung und die gleichzeitige Gründung der neuen arabischen Religion die ganze Halbinsel binnen kurzem christianisiert gewesen wäre.

Der wesentliche Konkurrent des Christentums war das Judentum, das im Norden wie im Süden Arabiens durch starke jüdische Kolonien vertreten war, die wohl Proselyten machten, deren ritueller Zwang aber doch dem arabischen Geist weniger entsprach als ein (natürlich rein formelles) Bekenntnis zum Christentum.

Neben jüdischen, christlichen und altsemitischen Elementen waren in Arabien auch zoroastrische Ideen und Gebräuche bekannt, wie bei der großen Nähe des persischen Weltreiches nicht zu verwundern ist.

Aus allen diesen Elementen erwuchs in Muhammeds Kopf eine zunächst unbestimmte Idee vom Religiösen. Es erging ihm ähnlich wie den Theologen des 18. Jahrhunderts, die, plötzlich bemerkend, daß das Christentum nur eine von vielen ganz ähnlichen, verständigen Religionsformen ist, zum Begriff einer allen zugrunde liegenden reinen und natürlichen Religion kommen mußten. Bewußt auseinandergesetzt hat sich Muhammed nur mit Juden- und Christentum, die ihm ihren allgemeinsten Gedanken nach bekannt waren. Ein neu- oder alttestamentliches Buch hat er nie gelesen; vielmehr zeigen alle seine Erwähnungen, daß er nur aus Hörensagen schöpfte und zwar nicht einmal aus dem Gespräch mit Vertretern der bekannten großen Sekten; was Muhammed im Korân von Jesus und seinem Auftreten zu berichten weiß, stammt aus pseudepigraphischen Wucherungen.

Was Muhammed am meisten auffiel, wenn er die großen Religionen des alten und neuen Testaments verglich mit der oberflächlichen Religiosität seiner Landsleute, das war der religiöse Ernst, der in starkem Kontrast zu der Indifferenz der Araber stand. Der Begriff eines über allem waltenden Gottes war dem Araber neben seinem Baum-, Stein-, Stern- und Feuerkult nicht fremd, aber er hatte bloß

eine ziemlich unpersönliche Ehrfurcht vor ihm, ohne Bedürfnis, ihm zu nahen, ohne für sich etwas zu hoffen und zu fürchten. Der Gedanke einer Rechenschaft lag ihm fern. In diesem Punkt setzt nun christlich-jüdischer Einfluß bei Muhammed ein. Die Idee des Gerichtstages, der treffenden, schlagenden Stunde, da Rechenschaft verlangt wird für das irdische Tun und Lassen, da sich dem Guten die Paradiesesfreuden erschließen und der Böse in den feurigen Schlund stürzt — das ist die gewaltige Idee, die Muhammed plötzlich überfällt und aus dem gleichgültigen Getriebe des Tages aufschreckt zu innerer Arbeit.

Mit der Konzeption Gottes als des obersten, gerechten, aber doch barmherzigen Richters war ein Polytheismus unvereinbar. So war der Monotheismus untrennbar mit Muhammeds ersten religiösen Regungen verknüpft, anfangs noch ohne die polemische Form, die dieses Dogma im Kampf gegen den altarabischen und christlichen Glauben später gewann. Aber vom religiös erwachten Menschen bis zum Propheten ist ein weiter Weg, den menschliches Erkennen nur ahnend nachtasten kann. Christentum und Judentum hatten je ein heiliges Buch, das ihnen die Stifter ihrer Religionen gebracht hatten. Also Gottes Wort, das Gott durch Moses an die Juden, durch Jesus an die Christen gesandt hatte. Jesus und Moses waren Gottes Gesandte an ihre Völker gewesen. Wer aber würde den Arabern die frohe Botschaft bringen, die sie zur wasserreichen Au der Paradiesesfreuden führen würde? Nun ist der Weg von Mensch zu Gott bei primitiven Völkern nicht weit. So gab es auch in Arabien Wahrsager und Zeichendeuter, die Lose warfen vor dem Gott und seinen Willen in dunklen rhythmischen Satzgebilden äußerten. Diesem Kreis der altarabischen Wahrsager stand Muhammed anfangs näher als man gemeinhin glaubt. Der beste Beweis ist die Schärfe, mit der er gegen einen solchen Vergleich polemisiert, genau so scharf wie das junge Christentum in seiner Apologetik und Polemik sich immer wieder gerade gegen die spätantiken Konkurrenzulte wendete, die wesentliche sakramentale Formen mit ihm gemein hatten. Im altarabischen Wahrsagertum liegen die natürlichen psychologischen Wurzeln, aus denen unter dem befruchtenden Einfluß christlicher und jüdischer Ideen in der Seele Muhammeds jener starke Trieb zum Prophetentum

erwuchs, der ihn plötzlich zwang, vor alles Volk hinzutreten, es aufzurütteln aus seiner Gleichgültigkeit: Bekehrt Euch, denn der Gerichtstag kommt, Gott hat es mir offenbart wie einst Mose und Jesu. Ich bin der Gesandte Gottes an Euch Araber. Rettung ist nur möglich, wenn Ihr Euch dem von mir gepredigten Willen Gottes unterwerft! — Diese Unterwerfung nennt Muhammed Islam. So steht schon in der Geburtsstunde des Islam, da er noch im Kopfe seines Gründers schlummert, der Einfluß christlicher Gedanken außer Zweifel. Erst die christliche Ideenwelt macht aus dem altarabischen begeisterten Seher und Propheten den Gesandten Gottes. —

Muhammed faßte Judentum und Christentum als religiöse und nationale Gemeinschaften. Gott hatte in seiner Heilsabsicht verschiedenen Völkern durch Propheten seinen Willen kundgetan. So gab es eine christliche und eine jüdische Fassung des Gotteswortes, so sollte es durch ihn auch eine arabische geben. Ganz naturgemäß waren sie in ihrem Wesen identisch, nur zeitlich und örtlich verschieden. Nun hatte er von der jüdischen Messiasidee und vom christlichen Parakleten, den er aber nicht mit dem heiligen Geist identifiziert, gehört und diese Anspielungen auf einen nach Moses und Jesus kommenden Gesandten und damit auf sich selber bezogen. So lesen wir im Korän 61, 6: „Jesus, der Sohn der Maria, sprach: O Ihr Kinder Israel! Ich bin der Gesandte Gottes an euch. Ich bestätige die Tora (das Gesetz) in Euren Händen und verkünde das Kommen eines andren Gesandten nach mir, des Name ist Ahmad.“ Ahmad ist gleichbedeutend mit Muhammed. Hieran hat man zahlreiche Vermutungen geknüpft und gar den ganzen Vers für eine Interpolation erklärt. Dies scheint mir unwahrscheinlich, da er zu der ganzen Auffassung Muhammeds vortrefflich paßt.

Die genaue Entwicklung seiner Stellung zum Christentum läßt sich schwerer verfolgen wie die zum Judentum, aber sie mag analog verlaufen sein. Dann hat er zuerst eine Identität der beiden Religionen untereinander und mit seiner Lehre, dann aber bald eine Reihenfolge angenommen. Adam, Abraham, Moses, Jesus, Muhammed das waren die hauptsächlichsten Etappen der göttlichen Heilsabsicht. Sie wurden jeweils durch die folgende Offenbarung bestätigt und überwunden, wobei ihn nicht stört, daß sie ja an verschiedene Völker

gerichtet waren. Er sieht alle früheren Propheten im Spiegel seiner Person. Sie werden alle an Völker geschickt, die ihnen zunächst nicht glauben. Strafgerichte treten ein, und der Prophet findet anderswo eine gläubige Gemeinde. Das momentane Strafgericht und das jüngste Gericht gehen ineinander über; es fehlt überhaupt ein klar durchdachtes Schema. Der Prophet ist jeweils nur ein Mensch, der am Ende seiner Laufbahn Erfolg haben muß; darum ist der Kreuzestod Jesu eine böswillige Erfindung der Juden. Sie haben einen andern gekreuzigt, während Jesus in Herrlichkeit zu Gott eingegangen ist. Muhammed hat also keine Ahnung von der Bedeutung des Kreuzestodes für die christliche Gemeinde, wenn er diese Nachricht für eine jüdische Fälschung hält. Überhaupt gewöhnt er sich daran, namentlich dem Judentum gegenüber, das er ja viel genauer kennenlernt, alles, was seinen Vorstellungen widerspricht, für Fälschung zu erklären. Anfänglich hatte er die Zweifler immer wieder auf christliche und jüdische Bestätigungen hingewiesen. Die Tatsache, daß er, ohne die heiligen Schriften dieser Religionen zu kennen, wesentlich ähnliche Gedanken predigte, ja daß auf ihn in diesen Schriften hingewiesen war — das war Beweis für seine göttliche Inspiration gegenüber jedem Zweifler. Bei näherer Bekanntschaft merkt er die ungeheuren Differenzen, die er nun als Fälschungen bekämpft.

Um seine Stellung zum Christentum zu begreifen, sehen wir uns einmal näher an, wie er sich diese Religion vorstellt, was er annimmt und was er als Fälschung ableugnet. Zunächst muß ihm die Trinität als Widersinn erscheinen. Ihm besteht die christliche Trinität aus Gott-Vater, Maria-Göttin-Mutter und Jesus-Gott-Sohn. „Hast du, o Jesus — so sagt Gott im Korän — den Menschen gesagt: Nehmt mich und meine Mutter als Götter neben Gott?“ Worauf dann Jesus antwortet: Ich werde doch nichts Unwahres sagen. Ich habe nur gepredigt: Betet Gott an, meinen Herrn und euren Herrn (5, 116f.). — Man hat hieraus schließen wollen, daß Muhammeds Kenntnisse vom Christentum von einer Sekte dieses Glaubens stammen; man hat dabei an die Tritheisten und an die tatsächlich arabische Frauensekte der Kollyridianerinnen gedacht, die einen gesteigerten Marienkultus

besaßen und der Maria göttliche Ehren erwiesen. Zu erwägen bliebe auch, ob hier nicht die Nachwirkung einer gnostischen Vorstellung vorliegt, die den Heiligen Geist semitisch als weiblich und damit als Mutter faßt¹, wie wir es in dem berühmten Hymnus von der Seele in den Thomasakten, im Ägypterevangelium und sonst ausgedrückt finden. Wahrscheinlicher aber scheint mir, daß Muhammed von der Marienverehrung und dem damals alle Welt erfüllenden Schlagwort der Gottgebälerin gehört hatte, daß ihm ferner die Vergöttlichung Jesu und dem Namen nach das Dogma der Trinität bekannt war. Näheres wußte er nicht davon; denn, obwohl er den heiligen Geist kennt und mit Jesus identifiziert, hat er doch als Naturmensch unter Anlehnung an so manchen alten Götterglauben die geheimnisvolle Trias der Trinität als Mann, Frau und Sohn gefaßt. Diese Tatsache beweist, daß er seine Anschauung vom Christentum aus einzelnen Indizien selbst kombiniert hat, daß ihm direkte Unterweisung durch einen halbwegs orientierten Christen gefehlt haben muß.

Daß Muhammed ferner die Gottheit Christi ablehnen muß, ergibt sich klar aus dem geschilderten Entwicklungsgang seiner Ideen und aus seiner spezifisch semitischen Gottesanschauung. Gott ist ihm nur einer, der nicht gezeugt hat und nicht erzeugt ist. Mit der Gottheit Jesu lehnt Muhammed naturgemäß auch die Erlösung durch den Kreuzestod, ja diesen selber ab. Merkwürdigerweise aber akzeptiert er die übernatürliche Geburt. Das widerstrebt ihm nicht, den menschlichen Gesandten mit allem Wunderbaren auszustatten; dadurch ließ sich ja dessen göttliche Sendung erweisen; außerdem interessierten so wunderbare Einzelheiten die Hörer.

Maria, die Schwester Ahrons — eine offenkundige Verwechslung mit der alttestamentlichen Mirjam —, durch ein Gelübde ihrer Mutter Gott geweiht, wohnt im Tempel unter der Obhut des Zacharias, dem auf sein Gebet ein später Erbe, Johannes, der Vorläufer des Heiligen Geistes, geboren wird. Der Maria wird die Geburt verkündet, und sie gebiert Jesum unter einem Palmenbaum, dessen Datteln sie nähren, und neben dem Wasser quillt. Heimgekehrt wird sie von ihren Leuten mit Vorwürfen empfangen, sie deutet aber nur auf den eben geborenen Knaben, der in seiner Wiege plötzlich sagt, er sei der Pro-

¹ Das Wort für „Geist“ hat in den semitischen Sprachen weibliches Geschlecht.

phet Gottes. Später tut Jesus allerlei Wunder, macht Vögel aus Lehm und läßt sie fliegen, heilt Blinde und Aussätzige, erweckt Tote und anderes mehr, ja läßt sogar einmal einen gedeckten Tisch vom Himmel herabkommen. Die Juden glauben ihm nicht, aber die Jünger folgen ihm. Er wird nicht getötet, sondern zu Gott genommen. Über sein Ende sind die Christen uneins, die Juden haben den Kreuzestod erfunden.

Also vereinzelte apokryphe, vereinzelte kanonische Züge, durchaus unklare Vorstellung der wesentlichen dogmatischen Gedanken — das ist alles, was Muhammed vom Christentum weiß. Die Einflüsse des Christentums sind also durchaus indirekt. Nicht das wirkliche zeitgenössische Christentum, sondern das von Muhammed vorausgesetzte und in einzelnen Zügen kritisierte Christentum haben die Anfänge des Islam beeinflußt. Vor allem aber hat die Tatsache des Vorhandenseins des Christentums als Offenbarungsreligion mit einem Stifter Muhammeds Phantasie beeinflußt. Einige Züge des Christen- und Judentums wie Gebet, Waschungen, feiertäglicher Hauptgottesdienst, heiliges Buch, Engel, Propheten und ähnliches schienen ihm, weil sie bei beiden vorkamen, zu den notwendigen Requisiten einer religiösen Gemeinde zu gehören. So hat er alle diese Dinge oder besser gesagt, die Anregung hierzu, übernommen.

In seiner medinensischen Zeit hat sich Muhammed von den ursprünglichen Vorstellungen losgelöst, die gleiche Lehre wie Jesus und Moses zu predigen. Diese Entwicklung hat sich im Kampfe mit dem Judentum nach fehlgeschlagenem Kompromiß vollzogen. Da Christentum und Judentum tatsächlich untereinander und von seiner Predigt sehr verschieden waren, sah er nun auf die Dauer immer mehr in Abraham, der vor Moses und Jesus gelebt hatte, aber als Mann Gottes von beiden Religionen verehrt wurde, seinen Vorgänger par excellence. Diesen Abraham setzte er dann in Beziehung zu dem altmekkanischen Ka'badienst — die Ka'ba, d. h. der Würfel, war ein heiliges Haus aus Stein, in dessen eine Ecke der „schwarze Stein“ eingemauert war; sie wurde von den heidnischen Arabern und wird jetzt von den Muhammedanern verehrt; — und so entwickelte sich der Islam immer mehr zu einer arabischen Religion, die aber mit ihren Erfolgen universalistische Tendenzen annahm. Damit mußte Mu-

ammed in der Skala der Propheten der letzte, der höchste werden. Er war das Siegel der Propheten; mit dem Islam waren alle früheren von Gott offenbarten Religionen abgeschafft.

Aber eine wichtige Konzession machten Muhammed und seine Nachfolger seiner ursprünglichen Anschauung von der gottgewollten Gründung der früheren Offenbarungsreligionen: ihre Bekenner wurden nicht zum Islam gezwungen. Sie behielten freie Religionsübung, wenn sie ohne Schwertstreich kapitulierten, sie wurden sogar gegen alle Feinde geschützt, wofür sie eine kopfsteuerartige Entschädigung an ihre muslimischen Herren zu zahlen hatten. So lesen wir im Korän (9, 29), daß die „Schriftbesitzer“, d. h. eben die Juden und Christen, die nicht den Islam annehmen, bekämpft werden sollen, bis sie die *ğizja*, d. h. den Tribut zahlen. Der Glaubenskrieg gegen die Christen trägt also nicht die Parole: „Tod oder Islam“, sondern er will bloß die Anerkennung der islamischen Herrschaft erzwingen, während freie Religionsübung gestattet ist. Man stellt sich überhaupt die aus Arabien ausbrechenden Scharen meist sehr unrichtig als religiös erregte Banden vor und setzt hier schon jenen religiösen Fanatismus voraus, den erst die Kreuzzüge und auch sie noch nicht so stark wie die späteren Türkenkriege entfachten. Die von den Nachgeborenen so gefeierten islamischen Glaubenskämpfer der Eroberungskriege waren nur zum geringsten Teile religiös interessiert, sie zeigten sogar stellenweise eine Unkenntnis der Grundforderungen des Islam, die man sich kaum zu groß vorstellen kann. Das hängt zusammen mit den Motiven der arabischen Völkerwanderung; wirtschaftliche Momente haben die Bewegung erzeugt; die neue Religion aber hat bloß als einigendes Schlagwort gedient -- was nicht hindert, daß diese Religion in Muhammed und bei seinen ersten Genossen ein innerliches Erlebnis war.

Also von Fanatismus gegen das Christentum ist keine Rede. Hat man doch sogar in den ersten Jahrzehnten kein Bedenken getragen, im gleichen Gebäude mit den Christen Gottesdienst abzuhalten. Die mancherlei Maßnahmen schimpflicher Art, die sich die Christen — wie überliefert wird — gefallen lassen mußten, richteten sich weniger

gegen die Bekenner einer anderen Religion als gegen die geduldeten Bewohner eines unterjochten Staates. Zwar lassen sich diese Qualitäten des Christen oft schwer scheiden, zumal doch Religion und Staatsangehörigkeit für die Muhammedaner ein und dieselbe Sache waren. Aber immerhin war der religiöse Gegensatz nur eine Begleiterscheinung. Er hat sich erst allmählich, in Ansätzen vielleicht schon im ersten Jahrhundert, wie mir scheint, gerade unter dem Einfluß übernommener christlicher Ideen entwickelt. So paradox es klingen mag, daß erst christlicher Einfluß im Islam den Gegensatz gegen das Christentum auf das religiöse Gebiet übergespielt, daß erst er ihm seine Schärfe verliehen habe, so wahrscheinlich wird diese Mutmaßung, wenn man sich die Unreligiosität der islamischen Eroberer vergegenwärtigt. Alle folgenden Ausführungen werden zeigen, wie sie auf allen Gebieten des geistigen Lebens von den Unterworfenen lernen. Nun ist wohl nie die Intoleranz gegen religiös Andersdenkende so groß gewesen wie in der damaligen Christenheit. Also wird sie wohl auch hierin die Lehrmeisterin gewesen sein. Immerhin haben die Christen zu allen Zeiten und besonders in den ersten Jahrhunderten eine recht erträgliche Position besessen, wenn sie von den Muslimen auch bloß als Menschen zweiter Klasse gewertet wurden. Das hinderte aber nicht, daß Christen bis zu den höchsten Staatsstellen, ja bis zum Wezirat emporstiegen, ohne ihren Glauben verleugnen zu müssen. Selbst in der Zeit der Kreuzzüge, als sich der religiöse Gegensatz — auch wieder durch das Vorgehen der Christen veranlaßt — so ungemein verschärfte, müssen christliche Beamte keine Seltenheit gewesen sein; denn sonst hätten nicht muslimische Theoretiker immer und immer wieder gegen die Verwendung von Christen in der Staatsverwaltung polemisiert. Natürlich hat es zu allen Zeiten auch auf islamischer Seite Eiferer gegeben, und selbst Bedrückungen haben vereinzelt stattgehabt; aber das waren vorübergehende Erscheinungen. Noch im 11. Jahrhundert konnten sich in Bagdad kirchliche Leichenzüge mit allen Emblemen christlichen Gottesdienstes durch die Straßen bewegen, und Störungen werden von den Chronisten als Ausnahmen gebucht. In Ägypten waren sogar die christlichen Feste zum Teil Freudentage auch für die islamische Bevölkerung. Man versuche nur einmal, sich das Umgekehrte in einem christlichen Reiche des

frühen Mittelalters vorzustellen, und man wird die Wahrscheinlichkeit meiner These verstehen.

Die Christen des Orients, die ja zum großen Teil mit der orthodoxen Kirche zerfallen waren, sahen ja auch ihrerseits im Islam das kleinere Übel gegenüber der byzantinischen Staatskirche. Dazu kam nun noch, daß der Islam als staatliche und zugleich kirchliche Organisation auch die christliche Kirche als Staat im Staate anerkannte, ihr eigene Jurisdiktion und anfangs sogar eigene Verwaltung ließ. Man hielt sich an die Bischöfe, wenn man etwas von der Gemeinde erlangen wollte, und in den Kirchen wurden die Steuerbüros aufgeschlagen. Das alles lag durchaus im Interesse des Klerus, dem hier ein alter Anspruch sich verwirklichte. Natürlich hat sich dies Verhältnis im Laufe der Jahrhunderte verschoben; die Kreuzzüge, die Türkenkriege, die gewaltige Expansion Europas haben den Riß zwischen Christentum und Islam vergrößert, auch der Orient hat mit seiner allmählichen Verkirchlichung den Gegensatz immer religiöser gefaßt; aber die Vorstellung von dem fanatischen Christenhaß der muhammedanischen Eroberer und ihrer Nachfolger ist eine christliche Erfindung.

Doch sehen wir uns nun diese Entwicklung des jungen Islam einmal etwas näher an. Hierfür ein Verständnis auch in weiteren Kreisen zu wecken, ist ja der Zweck dieser ganzen Darlegung.

Der Korän, dessen Stellung zum Christentum wir kennengelernt haben, enthielt eine Predigt, aber keine Lehre; er gab vereinzelte Gesetze, aber kein System. Islam war ein einfaches, klares Kampfwort und bedeutete Anerkennung der arabischen Herrschaft, der Einheit Gottes und der prophetischen Sendung Muhammeds — das war alles. Nach wenigen Jahrhunderten aber ist Islam ein gewaltiges religiöses Gedankengebäude, in dem griechische Philosophie sich tummelt und römisches Recht sich breit macht, durch das alle Gebiete des Lebens vom höchsten Sittengesetz bis zum Gebrauche des Zahnstochers, bis zur Ordnung der Kleider- und Haartracht genau geregelt sind. Diesen Wandel von der religiösen Predigt des Gründers bis zu dem oft völlig davon verschiedenen religiösen Welt- und Sittensystem haben alle

großen Weltreligionen durchgemacht. Die Stifter haben das rein Religiöse im Menschen in der Tiefe zu erwecken gewußt. Die Religionen selber sind das Produkt der Auseinandersetzung der hierdurch angeregten Bewegung mit den vorgefundenen Kulturelementen. Auch die höchste Lebenserkenntnis bleibt an die Zeitumstände gebunden, ja das Milieu wirkt auf die Dauer oft noch mächtiger als der schöpferische Gedanke. In die griechisch-orientalische Mischkultur des späten Hellenismus trat das Wort Jesu und wäre fast darin untergegangen. Noch heute geht jener tiefe Riß durch unser Volk, weil so viele Millionen das menschlich Religiöse nicht von den Ausdrucksformen einer längst untergegangenen Kultur zu trennen wissen. Den gleichen Entwicklungsgang hat der Islam durchgemacht. Auch er hat sich den Panzer des vorgefundenen Geisteslebens umgetan. Hier wie dort war dieser Panzer eine Notwendigkeit in der Zeit des Kampfes, eine drückende Last in der Zeit des Ruhens nach dem Sieg; denn man hatte sich gewöhnt, den Panzer als zum Wesen seines Trägers gehörig zu behandeln. Schon die Parallele mit dem Christentum würde diesen Teil unser Betrachtungen zu einem besonders bedeutungsvollen gestalten, aber es ist mehr als eine Parallele; denn was der antik-orientalische Hellenismus für das Christentum war, das ist der christlich-orientalische Hellenismus wenige Jahrhunderte später für den Islam. —

Vergegenwärtigen wir uns einmal diesen weltgeschichtlichen Vorgang. Ein frisch geeintes Wüstenvolk, nicht ohne materielle Kultur, aber mit beschränkter Gedankenwelt, wird plötzlich zur Herrschaft über gewaltige, stark bevölkerte Gebiete uralter Kultur berufen. Noch ist es sich selbst kaum seiner politischen Einheit bewußt, noch streben in ihm die einzelnen Stämme partikularistisch auseinander, und sofort soll es maßgebend eingreifen in den komplizierten staatlichen Aufbau von Ländern wie Babylonien, wie Ägypten, in denen die natürliche Beschaffenheit des Bodens und des Klimas und eine Jahrtausende alte Arbeit von Kulturnationen ein kompliziertes Verwaltungssystem geschaffen hatten, das für einen Neuling kaum zu verstehen war, geschweige denn von ihm hätte neu gestaltet werden können. Und trotzdem hat man lange geglaubt, daß die Araber hier eine ganz neue staatliche Organisation eingeführt haben. Man hatte sich nämlich

auf die Aussagen der arabischen Schriftsteller selber verlassen, für die natürlich alles mit dem Islam beginnt. Ihnen war für die Praxis des Lebens in allem und jedem das Vorbild des Propheten oder seiner Genossen maßgebend; und folgerichtig dachten sie dann, daß auch diese staatliche Praxis von ihnen erfunden sein müsse. Und nun war ja auch tatsächlich die Organisation der Erobererschicht in ihrer stammweisen Gliederung rein arabisch. Ja man schien sich zunächst so wenig den vorgefundenen Verhältnissen anzupassen, daß man übertretende Nichtaraber nur als Klienten der verschiedenen arabischen Stämme in den islamischen Staatsverband aufnahm. Das war aber nur die äußere Form. Die gesamte innere Verwaltung blieb wie sie war, mußte so bleiben, wenn nicht ein wildes Chaos eintreten sollte. Man hat sogar so sehr die alten Verwaltungsformen beibehalten, daß man ganz gegen den Geist des einheitlichen islamischen Reiches innerhalb desselben die alten Zollschranken an den früheren Landesgrenzen bestehen ließ. Auch kennen die islamischen Schriftsteller, die uns die Verwaltung darstellen, nur die gesetzlich-islamischen Steuern, alles darüber hinaus ist ihnen später eingerissener Mißbrauch. Merkwürdigerweise stimmt nun dieser sogenannte spätere Mißbrauch mit der byzantinischen und persischen Praxis vor der Eroberung überein; die Tradition will nur nicht Wort haben, daß sich nichts verändert hat. Wie in der Verwaltung, so war es in der gesamten materiellen Kultur. Die Araber führen überall die großen wirtschaftlichen und kulturellen Probleme der ausgehenden Antike weiter. Diese konnten sich auch ohne völlige Umwälzung der bestehenden Verhältnisse gar nicht ändern, und eine tiefgreifende Umwälzung hat eben nicht stattgefunden. Das war in der abendländischen Welt etwas ganz anderes. Die Germanen haben die vorgefundene Welt zerstört, freilich auch zahlreiche Kulturelemente der christlichen Antike übernommen und lange genug als Fesseln ihrer Eigenart empfunden, die Araber haben die vorgefundene Kultur der ausgehenden Antike einfach weitergelebt.

Was auf wirtschaftlichem Gebiet natürlich erscheinen mag, braucht auf geistigem nicht notwendig zu sein. Hier aber ist es trotzdem der Fall, wie uns eine ruhige Betrachtung lehrt. Der junge keimende Islam, noch mehr erlebt als durchdacht, tritt mit dem Anspruch der

herrschenden Religion dem Christentum gegenüber, das ihm die ganze vorgefundene geistige Kultur repräsentierte. Er muß sich mit dieser Kultur auseinandersetzen. So ist sein Sieg mit den Waffen nur das Vorspiel einer ungeheuren geistigen Auseinandersetzung. Diese vollzieht sich hauptsächlich mit dem Christentum. Allerdings spielt auch das Judentum eine große Rolle, doch will mir scheinen, daß jüdische Weiterbildungen koränischer Sätze häufig durch das Christentum vermittelt sind. Daß Muhammed in Medina ganz außerordentlich starke, direkte jüdische Einflüsse empfangen hat, steht außer Zweifel. Schon damals mögen nicht nur im Korān, sondern auch in der mündlichen, später fixierten Tradition jüdische Ideen Umlauf gehabt haben, aber Muhammeds Sprache gegenüber den Juden wird doch auf die Dauer in Medina aus politischen Gründen so scharf, daß es mir kaum denkbar scheint, die Ausgestalter der Tradition seien grade bei Juden in die Schule gegangen. Mit übergetretenen Juden ist das freilich eine andre Sache. Aber auch im Christentum war damals noch viel jüdische Weisheit zu holen; und es ist bekannt, daß grade die orientalischen Kirchen zahlreiche, selbst rituelle Vorschriften des Alten Testaments für bindend erachteten. Jedenfalls weht auch jüdischer Geist — sei es direkt, sei es durch das Christentum wirkend — durch die Kreise, in denen sich diese Auseinandersetzung des Islam mit dem vorgefundenen Geistesleben vollzog. Daß sich diese Auseinandersetzung bis auf die kleinsten Details des Lebens ausdehnte, daß auch hier die religiöse Durchdringung bis zur Lächerlichkeit ausgebildet wurde, — das scheint mir das Erbe jüdischen Geistes, der damals, wie gesagt, auch im orientalischen Christentum zu Hause war. Daß neben jüdischen Ideen ganz besonders griechische und überhaupt antike, aber auch persische und andere altorientalische Vorstellungen durch das Christentum an den Islam vermittelt werden, ist selbstverständlich, aber ich nenne alle diese Einflüsse christlich, weil die ganze spätantike Gedankenwelt damals vom Christentum aufgenommen war und weil sie zunächst hauptsächlich durch das Christentum auf den Islam wirkte.

Diese Übernahme in den Islam scheint zunächst dadurch erschwert, daß wesentliche Gedanken nicht nur in eine andre Sprache, sondern in einen ganz andren Sprachstamm übertragen werden mußten. Sie

wurde dem Islam dadurch erleichtert, daß ihm das Christentum auch in Persien nicht in fremdem Idiom entgegentrat, sondern meist in einem anderen semitischen Dialekt, dem Aramäischen, das schon vor dem Islam den Vermittler der persischen und griechischen Kultur an die Araber gespielt hatte. Hier ist wie so häufig Sprachgeschichte Kulturgeschichte. Waren schon vor Muhammed viele aramäische Worte für Gegenstände des Kulturlandes ins Arabische eingedrungen, so beginnt dieser Vorgang mit dem Übertritt der Araber ins Kulturgebiet größere Dimensionen anzunehmen und dehnt sich besonders auch auf geistige Begriffe aus. Selbst griechische Worte sind oft erst durch Vermittlung des Aramäischen ins Arabische gedrungen. Die sprachgeschichtlich natürliche Anlehnung an das Aramäische, diese dem Griechischen als christliche Kultursprache jener Gebiete ebenbürtige Sprache, bedingt schon an sich einen direkten christlichen Einfluß!

Dazu kommt aber noch, daß der Korān selber, wie wir sahen, die Christen im Besitz göttlicher Weisheit gelten läßt, so daß eine Anlehnung an sie, wie an die Juden, namentlich in der Erklärung des vielen unverständlichen Korāns als etwas ganz selbstverständliches erscheint. Da waren Anspielungen auf Sagen und Berichte der Tora und des Evangeliums, da berief sich Gott immerfort auf diese früheren Offenbarungen. Was war da natürlicher, als diese Schriften zu studieren, und bei ihren Besitzern sich Rat zu erholen. Das Wichtigste aber war, daß die Besitzer dieser Schriften, Christen und Juden, meistens erstere, zu Tausenden den Islam annahmen, so daß eine bis vor kurzem christliche, nun muhammedanische, geistige Oberschicht entstand, deren Mitglieder den alten Muslimen an geistiger Regsamkeit unendlich überlegen waren und als Lehrer gerade die besten arabischen Elemente an sich zogen. Ebenso wenig wie nun die wirtschaftlichen Verhältnisse plötzlich andre Fragen bieten konnten, ebenso wenig konnten diese früheren Christen aus ihrer Gedankenwelt heraus. Es war eine Naturnotwendigkeit, daß sie ihre bisher christlichen Fragestellungen an Gott und Welt nunmehr islamisch wandten, daß sie den großen Prozeß der Anpassung der jungen Wüstenreligion vollzogen. Die christlichen Elemente waren teils direkt teils als Lehrer an diesem Prozeß beteiligt, und die Vorbildlichkeit der überlegenen

26*

christlichen Kultur war auf wirtschaftlichem wie geistigem Gebiet eine Selbstverständlichkeit. So haben die Muhammedaner ihre gesamte Fragestellung von den Christen übernehmen müssen. Das aber bedeutet Identität der Wurzeln der ganzen Kultur.

Ich sagte mit Absicht: ihre Fragestellung, nicht immer die Antwort; denn die mußte in allen den Fällen anders ausfallen, in denen der Korān mit klaren Worten der christlichen Auffassung des betreffenden Kultur- oder Sittenproblems widersprach. Aber selbst hier haben christliche Ideen in die Tradition eindringen und gegen den Wortlaut des Korāns praktische Bedeutung erlangen können. Freilich sind sie dann nicht ohne Widerspruch geblieben. Auch bei gleichgültigen Dingen hat sich die Übernahme häufig mit einer gewissen Polemik vollzogen. Man übernahm wohl die Idee des Sonntags, aber man nahm nicht den gleichen Wochentag, man wählte den Freitag; man hielt wohl, wie die Christen, eine große gottesdienstliche Versammlung ab, man verbot aber die Heiligung des Tages und polemisierte gegen die Sonntagsruhe; nach vollzogenem Gottesdienst sei der Freitag ein gewöhnlicher Wochentag wie jeder andere. — Wenn aber die korānische Denkweise den geringsten Anklang bot, dann ist bei der Ausbildung solcher Gedanken die zeitgenössische christliche Auffassung bis auf den Wortlaut genau eingegliedert worden. Das zeigt sich nun nicht nur in Einzelheiten, sondern in der gesamten Grundauffassung von Welt und Leben.

Muhammed, der religiöse Bußprediger, war in Medina zu einem weltlichen Fürsten geworden, dessen weltliche Ordnung der Rechtsverhältnisse gleichzeitig kirchlichen Charakter hatte. Das lag in seiner Stellung als Gesandter Gottes, dessen Gemeinde zugleich ein Staat war. Dieser Tatbestand führte in seiner theoretischen Ausbildung unmerklich in die Bahnen christlich-kirchlicher Bindung des gesamten Lebens, zu jener Welt- und Lebensanschauung, die wir die mittelalterliche nennen. Man sucht die theologische Ausbildung des Systems meist in jenen frommen Kreisen in Medina, die, mit der Verlegung der Residenz von Medina nach Damaskus aus dem politischen Leben verdrängt, dort in der Stille ihre Theorie vom islamischen Gottesstaate ausbilden. Gewiß sind diese Kreise maßgebend; aber ebenso wichtig, wenn nicht wichtiger, sind die Proselyten in den er-

oberten Ländern, die eben zum größten Teil Christen waren und schon dadurch ihre arabischen Kollegen an Bildung und geistiger Schulung bedeutend überragten. Wenn man nun sieht, wie alle Detail- und Grundfragen der Einzelgebiete, Recht, Dogmatik, Mystik, aus christlicher Anregung sich erklären, wird man wohl nicht zu weit gehen, wenn man die konsequente Ausbildung der Anschauungen Muhammeds denjenigen zuschreibt, die in der Entfaltung des islamischen Gottesstaates die Verwirklichung eines von dem Christentum bis dahin stets vergebens angestrebten Ideales erblickten. Dieses Ideal aber war die Herrschaft der Religion über das ganze Leben, über alle seine Äußerungen, über den Staat wie über das Individuum. Die Religion war aber eine Jenseitsreligion. Alle wirklichen Werte lagen in einer anderen Welt. Das irdische Dasein war etwas, das überwunden werden mußte. Irdische Rücksichten spielten keine Rolle gegenüber den himmlischen. Die ganze antike Lebensfreudigkeit, der Genuß, die Kunst, die Musik, die weltliche Bildung — sie alle waren verneint, sie konnten nur als Schmuck der Religion gewertet werden. Jede Handlung des Menschen wurde nur von dem Gesichtspunkt aus betrachtet, wie sie ihm im Jenseits angerechnet werden könne. Es war der Geist der Askese, der die christliche Welt gefangen hielt, jener Grundgedanke der Weltverneinung, der alle die eigentümlichen Äußerungen mittelalterlicher Weltanschauung erklärt.

Dieser christliche Geist hat die Welt als solche nicht aus den Angeln gehoben. Er hat den natürlichen Fortpflanzungstrieb des Menschen wohl verneinen, aber nicht ausrotten können; er hat die wirtschaftlichen Kräfte wohl in Fesseln legen, aber nicht zu vernichten vermocht. Er hat überall schließlich zum Kompromiß geführt, aber er hat Jahrhunderte lang als Ideal die Gemüter und in wesentlichen Ansätzen auch die Praxis beherrscht.

In diese Atmosphäre trat nun der junge Islam, dessen tiefste Wurzeln von christlichen Gedanken befruchtet waren, der aber selbst trotz aller Bußpredigt Muhammeds in seinen bedeutendsten Äußerungen etwas Weltfreundliches, etwas Unasketisches hatte. „Es gibt kein Mönchtum im Islam“ lautet ein Wort der Tradition, das aus dieser Tendenz heraus entstanden. Der Islam hatte den wichtigsten Kompromiß, den mit dem Leben, den das Christentum erst ganz all-

mählich vollzog, bereits in Muhammeds Entwicklung selber geschlossen. Dadurch, daß nun der Islam hineintrat in die christliche Welt, mußte er diese Entwicklung zum zweiten Mal durchmachen. Zunächst wurde er durchsetzt von den Gedanken christlicher Askese; eine unvermeidliche Opposition erhob sich gegen sie, die sich in Ansprüche wie den zitierten kleidete. Aber die Predigt Muhammeds hatte doch so offenkundig diese Welt zu Ehren der jenseitigen in den dunkelsten Farben gemalt, daß trotz aller Lebensfreudigkeit der weltlichen Kreise die asketischen Gedanken des Christentums in allen religiös interessierten Bevölkerungsschichten Boden gewannen. Dadurch ist jene überraschende Ähnlichkeit der Weltanschauung entstanden, die hier skizziert werden soll.

Im einzelnen herrscht in den Formen große Verschiedenheit. Das Christentum hatte einen Klerus, der Islam nicht; und trotzdem hat der Druck christlichen Geistes auch im Islam einen Klerikerstand geschaffen, der zwar nicht durch Sakramente und Mysterien zwischen Gott und dem Laien vermittelt, der aber als sittliches Vorbild und Kenner des Gesetzes eine ebenso große Rolle spielt, wie im Judentum die Schriftgelehrten. Die Einstimmigkeit dieser Gelehrten hat ebenso bindende Kraft wie die Beschlüsse des christlichen Klerus auf den Konzilien. Sie sind die Vertreter der Gemeinde, die „keine Übereinstimmung hat, die ein Irrtum wäre“. Natürlich wird im Islam nicht auf Versammlungen abgestimmt, sondern stillschweigende Einstimmigkeit angenommen. Tatsächlich ist man damit in der Ausbildung einer Orthodoxie ebenso weit gekommen, wie im Christentum. Alle Dinge, über die sich die stillschweigende Arbeit der Gelehrten einmal geeinigt hat, sind damit von Gott gebilligt, also unveränderlich gültig für alle Zeiten. So ist es z. B. völlig ausgeschlossen, mit neuen Gedanken über die Auslegung des Korāns oder der Tradition vor die Gläubigen zu treten; die Gelehrten — der Klerus — hat in seiner Einigkeit die Gewißheit, daß die übliche traditionelle Auslegung die gottgewollte ist. Wer dünkte bei solchen Gedankenreihen nicht an die katholische Kirche! Es ist auch ganz zweifellos der Geist des orientalischen Christentums, der hier auf den Islam wirkt. Einen Klerus im Kultus konnte dieser Geist gegen die frühislamische Praxis nicht schaffen, wohl aber einen Klerus als Vormund für religiöses,

— und das heißt bei der damaligen Ausdehnung des Religiösen — für jegliches Denken.

Das Christentum hat ferner die Ehe verneint und erst im Kompromiß sie geheiligt, der Islam hingegen schon im Korān das Gotteswort vorgefunden: „Verheiratet die von euch, die unverheiratet sind“ (24, 32). Gegen diesen klaren Wortlaut war natürlich eine Verneinung der Ehe, zu der auch der ganze Geist des Korāns nicht gepaßt hätte, nicht zu konstruieren. Es finden sich also auch zahlreiche ehfreundliche Aussprüche in der Tradition: „Ein Haus ohne Kinder birgt keinen Segen.“ „Der Hauch eines Sohnes ist wie der Hauch des Paradieses.“ „Wenn ein Mann sein Weib (in Liebe) anblicket und sie ihn, schaut Gott voll Erbarmen auf sie beide.“ „Zwei Gebete eines Verheirateten sind mehr wert als siebzig eines Unverheirateten“ und wie die zahlreichen Variationen lauten mögen, mit denen Muhammed die Ehe den Gläubigen empfohlen haben soll. Daneben gibt es nun aber eine fast ebenso große Anzahl von Worten Muhammeds, welche vor der Ehe warnen. Ein direktes Eheverbot ist mir zwar nicht bekannt, wohl aber ernste Warnungen, welche sich dann meist in die Form von Verunglimpfungen des weiblichen Geschlechtes kleiden, aber schon von der Tradition als solche Warnungen verstanden werden: „Fürchtet euch vor der Welt und vor den Weibern.“ „Deine schlimmsten Feinde sind dein Weib, das neben dir ruht, und deine Konkubine.“ „Die wenigsten Paradiesbewohner sind Weiber.“ „Die Weiber sind das Brennholz der Hölle.“ „Fromme Weiber sind (selten) wie Raben mit weißen oder roten Beinen und mit rotem Schnabel.“ „Ohne die Weiber ginge der Mann ins Paradies ein.“ Wir begegnen hier durchaus christlichen Gedanken. Muhammed hatte die Befriedigung des Geschlechtstriebes als etwas so natürliches und gutes empfunden, daß er sie niemandem vorenthalten wissen wollte; die christliche Askese aber sah hier die größte Gefahr für das Seelenleben des Gläubigen; und als Ausdruck dieser Auffassung dürfen wir solche Aussprüche ansehen. Darunter hatte natürlich das Ansehen der Frau zu leiden. Ihre Stellung ist in der Tradition eine so wesentlich schlechtere wie im Korān, daß diese Änderung nur auf die vorgefundene Kultur zurückgeführt werden kann. Gewiß wurzelt diese Vorstellung von der Minderwertigkeit der Frau im alten Orient, aber sie naht dem Islam im

christlichen Gewand und verklärt durch die religiöse Begründung der christlichen Ehefeindschaft.

Wahrscheinlich hängt mit der christlichen Ehefeindschaft auch das Verbot des Nackten zusammen; in der alten Kirche durften bloß Gesicht, Hände und Füße sichtbar sein; damit hat man wohl sündigen Gedanken vorbeugen wollen; zum Teil äußert sich darin auch eine Opposition gegen die Nacktheit der antiken Welt. Die gleiche Angst vor dem Nackten herrscht oft mit wörtlichen Entsprechungen in der islamischen Tradition. Hier könnte man zwar an konsequente Weiterbildungen koranischer Befehle denken, aber m. E. sind diese Ansprüche Muhammeds ebenfalls von christlicher Weltanschauung diktiert. Sie treten häufig auf im Zusammenhang mit Warnungen vor den öffentlichen Bädern — das ist wohl der beste Beweis für ihre christliche Herkunft: „Ein übles Haus ist das Bad; man macht in ihm viel Geschrei und zeigt seine Nacktheit.“ „Fürchtet euch vor einem Hause, das Badhaus heißt; und wenn einer hineingeht, so soll er sich verhüllen.“ „Wer an Gott glaubt und das jüngste Gericht, der betritt das Bad nur mit einer Badehose.“ „Die Nacktheit ist uns verboten.“ Auch eine Geschichte vom Propheten wird erzählt, der bei der Arbeit einmal zufällig nackt war, bis ihn eine himmlische Stimme aufforderte, seine Blöße zu bedecken.

Wir sehen, daß selbst bei grundverschiedenen Ausgangspunkten eine erstaunliche Ähnlichkeit sich zeigt. Eine gewisse Verschiedenheit bleibt freilich bestehen. Aber was bedeuten solche Unterschiede gegenüber der Gleichheit der gesamten Weltanschauung? Unser Urteil über die christliche Weltanschauung des Mittelalters paßt wörtlich auf den Islam. Hier wie dort die Empfindung, in dieser Welt nur als Gast zu leben. Es lohnt nicht, sich wohnlich einzurichten. Es ist auch Hochmut, für seine Privatwohnung großen Aufwand zu machen. Daher die Einfachheit der mittelalterlichen Privathäuser im Abend- und Morgenland. Nur die Kirchen, die Moscheen dürfen köstlich ausgestaltet werden; dienen sie doch zur Ehre Gottes. Diese christlichen Gedanken spiegeln sich in der unerschöpflichen Fundgrube islamischer Weltanschauung, in den großen Traditionssammlungen, folgendermaßen wieder: „Die schlechteste Verwendung des Geldes eines Gläubigen ist: es zu verbauen.“ „Jedes Bauwerk ist eine Schädigung

für seinen Erbauer am Tage der Auferstehung, außer eine Moschee.“ Aber nicht nur gegen das Bauen im allgemeinen, auch gegen die Aufrichtung hoher Gebäude und gegen ihre Ausschmückung richtet sich die vom Christentum ererbte Polemik: „Baut ein Mann 9 Ellen hoch, so ruft ihn eine Stimme vom Himmel an: Wohin willst du damit, Gottlosester der Gottlosen?“ „Kein Prophet betritt ein schön geschmücktes Haus.“ In diesen Zusammenhang gehört auch ein sonst schwer verständlicher Zug, daß nämlich besonders fromme Chalifen einen Thron (Kanzel, mimbar) aus Lehm besessen hätten. Das einfachste und vergänglichste Material dient sogar zur Herstellung des Symbols weltlicher Herrschaft. Der Schmuck eines Hauses ist nicht äußere Pracht, sondern die Tatsache, daß darin gebetet und der Korän rezitiert wird. Das sind alles Dinge, die sich mit dem weltlichen Sinn der Eroberer, die sich Schlösser wie Kūşair 'Amra bauten, nicht vertragen. Diese Gedanken sind nicht aus dem Geiste des Islam, sondern aus dem des Christentums heraus geboren.

Dem entspricht nun die Forderung, auch in den anderen Genüssen des Lebens so einfach, so enthaltsam wie möglich zu leben. Es ist übertrieben, jedesmal zu essen, wenn man Lust hat. Zweimal täglich zu essen ist schon zu viel. Die für einen hergerichtete Portion genügt auch für zwei. Solche Gedanken finden wir in der islamischen Tradition häufig ausgesprochen. Es darf nur das notwendige Bedürfnis befriedigt werden, wie ja auch Thomas von Aquino lehrt. Ebenso geht es mit der Kleidung: „Wer sich in seinem Gewande bläht, damit die Leute ihn sehen, auf den sieht Gott nicht.“ Schmuck, Tragen von Gold und Silber, purpurne und seidne Gewänder sind in beiden Religionen verboten. Ja, Fürsten sind so einfach, daß sie als Bettler leben, daß sie nur ein Gewand haben. Wenn es gewaschen wird, können sie nicht in der Öffentlichkeit erscheinen; sie leben von einer Hand voll Datteln, sie sparen mit Licht und Papier. Die ältesten Nachrichten, die wir von den ersten Chalifen haben, zeigen durchaus diese Züge. Natürlich haben diese Fürsten nicht so gelebt; um so wichtiger ist es, daß schon ein, zwei Menschenalter später die islamischen Historiker sich ihre Helden nur noch im typischen Gewande christlicher Heiliger vorstellen können. Diese eine Tatsache redet Bände.

Man tut alles nur in Gott oder mit Rücksicht auf Gott — ein in beiden Religionen oft behandelter Gedanke. Man haßt die Welt, man fürchtet ständig, man möchte seine Seele darüber verlieren. Daher das ungeheure Verantwortungsgefühl der Beamten, das selbst in der alltäglichen amtlichen Korrespondenz der Behörden, die uns in Papyri erhalten ist, zu lebendigem Ausdruck kommt. Mag hier noch so viel stereotype Phrase sein, die Weltanschauung fordert sie aber. Besonders schwer ist diese Verantwortung bei einem frommen Chalifen ausgebildet. Nur widerstrebend läßt er sich nach seiner Wahl auf den Thron schleppen, seine Unwürdigkeit unter Tränen betuernd. Die gleichen Züge werden uns im Abendland von Gregor dem Großen, von Justinian berichtet.

Stets muß man den Tod vor Augen haben und über die eignen Sünden klagen und weinen. Bei Rezitationen von Bibel- oder Koränstellen, bei Erwähnung des jüngsten Gerichtes bricht man in Tränen zusammen. Es ist so recht das Zeitalter der Tränen. Einst betet einer auf dem Dach und weint so sehr über seine Sünden, daß die seinen Augen entströmenden Wasser den Dachkandel herunterlaufen und unten alles überschwemmen. Diese Hyperbel in einem typischen Heiligenleben zeigt wie hoch die Kraft der Tränen damals im Orient geschätzt war. Das aber ist ebenfalls ein christlicher Zug. Die Gnadengabe der Tränen war für das christliche Mittelalter das Zeichen einer tief religiösen Natur. Gregor VII. weinte täglich beim Meßopfer, und von vielen anderen christlichen Größen wird ähnliches zu ihrem Ruhme berichtet.

Weinen darf man wohl über die eignen Sünden, aber nicht über Not und Unglück, das über einen hereinbricht. Hier heißt es im Gegenteil sich zusammennehmen, verharren und Gott selbst im Leiden preisen. Verliert man einen lieben Angehörigen durch den Tod, so darf man nicht wie die Heiden in Klagen und Jammern verfallen. Die Totenklage ist im Islam aufs strengste verboten. „Wir sind Gottes und zu Gott kehren wir zurück“ sagt der fromme Muslim bei unerwarteter Trauerbotschaft. Diese Ergebenheit und Geduld predigt zwar schon der Korän mit beredten Worten, aber die speziellen Wendungen der Tradition zeigen durchweg christliche Verwandtschaft.

Überhaupt baut sich in beiden Religionen die ganze Moral auf dem

Gegensatz von Gott zu Welt auf, obwohl die islamische Philosophie kein zweites Prinzip neben Gott anerkennen kann. Nehmen wir einmal den Ausspruch des im Jahre 636 verstorbenen spanischen Bischofs Isidor als typisch an. Er sagt: „Gut ist die Absicht, welche auf Gott, böse aber diejenige, welche auf irdischen Gewinn oder vergänglichem Ruhm gerichtet ist.“ Diesen Ausspruch würde jeder muhammedanische Theologe unterschrieben haben. Einmal die Betonung der Absicht. Der erste Satz der berühmtesten Traditionssammlung lautet: „Die Handlungen werden nach ihrer Absicht beurteilt.“ Dann der Gegensatz zwischen Gott und Welt oder wie der Islam sagt, zwischen dem näheren und dem nachherigen Leben. Das jenseitige Leben verdient sich der Christ durch Nachfolge Christi. Alles und jedes dem Herren nachzutun, bis auf die Wundmale — das ist einer der charakteristischen Züge christlich-mittelalterlicher Religiosität. Und was ist schließlich die ganze sog. Sunnabefolgung anders als eine Nachfolge Muhammeds, die es selbst in den kleinsten Details des Lebens ihm gleichzutun sucht? Die unermeßliche Bedeutung der Sunna im Islam scheint mir im Prinzip auf christliche Anregung zurückzugehen. Die spezielle Ausbildung zeigt originelle Züge; der Grundgedanke ist wie alle prinzipiellen Ideen des Islam christlich, christlich in dem oben umschriebenen Sinn.

Die Nachfolge Christi zeigt sich zunächst im Nachleben seiner Armut und Besitzlosigkeit. Das ist das große christliche Ideal. Muhammed hatte gar nicht arm und besitzlos gelebt; er war am Ende seines Lebens ein Fürst gewesen und hatte immer gerade den Besitz als Gottesgabe bezeichnet. Wenn nun trotzdem die Nachfolger Muhammeds die Armut preisen, so ist das der beste Beweis, daß hier nicht das wirkliche Vorbild des Propheten, sondern der christliche Einfluß maßgebend ist. Die Tradition ist voll vom Preise der Armut und von der Gefahr des Reichtums, aber es finden sich natürlich auch Aussprüche zum Lobe des Reichtums; denn einen gewissen Einfluß haben doch auch die rein islamischen antichristlichen Gedanken gehabt. J. Goldziher hat einmal eine interessante Studie darüber geschrieben, wie viele wörtliche Entlehnungen grade auf diesem Gebiet in der islamischen Tradition vorkommen. So nichts Geringeres als ein fast vollständiges Vaterunser. Selbst der Begriff der Feindesliebe, der

Muhammed unverständlich gewesen wäre, drang in die Tradition ein. „Die vornehmste Tugend ist, daß du aufsuchest den, der dich zurückstößt, daß du gibst dem, der dich schmäheth und daß du verzeihst dem, der dich bedrückt.“ Auch der evangelische Gedanke, den Leuten das zu tun, was man selbst von ihnen wünscht (Matth. 7, 12; Luk. 6, 31), findet sich in der arabischen Tradition, und zahlreiche sonstige Anklänge sind zu beobachten. Der „Nächste“ ist übrigens — trotz Jesus — dem Christen wie dem Muhammedaner immer nur der Glaubensgenosse gewesen. Das gesamte Gebiet der islamischen Moral ist also aufs stärkste vom Christentum beeinflusst.

Natürlich wollte diese, das ganze Leben beherrschende, kirchliche Anschauung auch im Staate zur Geltung kommen. Ein der Antike völlig fremder Haß gegen den Staat, sofern er unabhängig ist von der Religion, geht durch Christentum wie durch Islam. Das Christentum hat erst im Staate um Anerkennung, dann gegen den Staat um die Herrschaft gekämpft. Der Islam war anfangs Staat, um dann bald sich in seinen geistigen Trägern vom Staate zu trennen. Er hat diesen idealen Gottesstaat auf Erden bis ins einzelste ausgebildet — aber nur in der Theorie; in Praxis ist er nie gewesen. Aber immerhin waren diese Ideale doch so stark, daß kein islamischer Usurpator es versäumte, eine oft erzwungene Investitur von dem nominellen Leiter dieses Gottesstaates, dem Chalifen, einzuholen. Saladin zum Beispiel war völlig unabhängig von dem Schattenchalifen in Bagdad, aber er fühlte sich erst dann als vollgültiger Herrscher, nachdem ihm von dem Chalifen ein Sultanspatent verliehen war. Erst jetzt war seine Herrschaft religiös fundiert, jetzt erst war er legitimer Herrscher für das Volksbewußtsein. Das aber entsprach durchaus christlichen Anschauungen vom Staate. „Die Tyrannei,“ schrieb Innozenz IV. an Kaiser Friedrich II., „welche früher in der Welt allgemeiner Gebrauch war, legte Konstantin in die Hände der Kirche nieder und empfing das, was er mit Unrecht besaß und übte, jetzt aus den echten Quellen als eine ehrenvolle Gabe zurück.“ Es ist bekannt, wie lange die Kirche mit dem Staate zu kämpfen gehabt hat. Die Fragestellung in diesem Kampf hat der grade damals aufblühende Islam übernommen. Der ungeheure Haß gegen das weltliche „Königtum“ im Gegensatz zum religiösen Chalifat, der die ‘abbäsische Geschichtsschrei-

bung wie Traditionsbildung kennzeichnet, ist m. E. eine Übernahme der christlichen Abneigung gegen den von der Religion getrennten Staat. Er ließe sich zur Not aus dem Islam allein erklären, aber im Zusammenhang des ganzen Prozesses scheinen christliche Einflüsse mehr als wahrscheinlich.

Ähnliche Stellung nehmen beide Religionen auch zu den Äußerungen des wirtschaftlichen Lebens. Gemeinsam ist beiden die religiöse Durchdringung. Freilich sind hier die Reaktionen gegen die weltverneinende Tendenz beim Islam stärker, aber auch im Christentum vorhanden. Wenn Thomas von Aquino den Handel direkt als schimpfliches Gewerbe erklärt, weil der Umsatz von Gütern sich hier ohne daran geleistete Arbeit und auch ohne Befriedigung eines notwendigen Bedürfnisses vollzieht, so sagt die islamische Tradition: „Der fromme Kaufmann ist wie der Kämpfer auf dem Weg Gottes.“ „Der erste, der ins Paradies eingetret, ist der ehrliche Kaufmann.“ Hier ist die Antwort auf die Fragestellung einmal anders ausgefallen, aber auch im Christentum regte sich in der Praxis die Opposition. Gemeinsam ist beiden die Verurteilung jedes reinen Geldgeschäfts, des Zinsnehmens, der Warenspekulation, die für das Mittelalter unter den Begriff des Wuchers fallen. Auch diesen christlichen Gedanken kleidet der Islam wieder in die charakteristische Form von Aussprüchen Muhammets: „Wer mit Getreide spekuliert vierzig Tage, es dann mahlt, bäckt und an die Armen gibt, von dem nimmt es Gott nicht an.“ „Wer die Preise für die Muslime (durch Spekulation) verteuert, den wirft Gott in das stärkste Höllenfeuer mit dem Kopf nach unten.“ Zahlreiche ähnliche Traditionen polemisieren gegen den Wucher im weitesten Sinn des Wortes. Man umging ihn in der Praxis meist durch die Kommenda oder den Wechsel, aber immerhin waren der freien Betätigung des geschäftlichen Unternehmungsgeistes durch diese idealen Forderungen Fesseln angelegt, die erst die neue Welt gesprengt hat. Die Hauptbetätigung wirtschaftlichen Geistes vollzog sich unter diesen Umständen hier wie dort auf landwirtschaftlichem Gebiet, wodurch beide Wirtschaftsgebiete ein so ähnliches „mittelalterliches“ Aussehen gewannen.

Die Tendenz richtet sich besonders gegen den Erwerb ohne eigne dabei geleistete Arbeit. Die Handarbeit als solche stand dagegen im

Abend- wie Morgenland in großem Ansehen. Vor allem war es eine Pflicht, sich durch eigener Hände Arbeit zu ernähren, wie wir es ja von den Aposteln her wissen. Diese Vorstellung illustrieren für den Islam folgende Aussprüche: „Die beste Tat ist der Erwerb von Erlaubtem.“ „Der beste Erwerb geschieht durch Verkauf in erlaubten Grenzen und durch der Hände Arbeit.“ „Der köstlichste Erwerb ist der durch Handarbeit; was der Mensch (hiervon) für sich, seine Leute, seine Söhne und seine Diener ausgibt, das ist so gut wie Almosen.“ Hierin liegt eine Aufforderung zu positiver Wirtschaft; und man weiß, wie gerade im Mittelalter in Ost und West die Gewerbe geblüht haben.

Ebenso verwandt bei beiden ist die Auffassung von der sozialen Stellung und Tätigkeit des Menschen. Der Mensch ist Gott gegenüber ein Sklave. Selbst die großmächtigen Chalifen, sogar die von den späteren als weltliche Könige gebrandmarkten, führen in der offiziellen Titulatur vor ihrem Namen die Bezeichnung „Knecht Gottes“. Diese Vorstellung drang in die kleinsten, für unsre Begriffe unreligiösesten Verhältnisse des Lebens. So darf der Muslim beim Essen nicht nach antiker Sitte, die wohl diesen Jahrhunderten schon eine Herrensitte war, zu Tische liegen, sondern er muß sitzen, mit ausdrücklicher Begründung: wie die Sklaven. Als Sklaven sind natürlich alle Gläubigen gleich; deshalb die gewollte Erniedrigung der zufällig Hochgestellten. Diese ideale Forderung ist zweifellos im Orient mehr in das Volksbewußtsein eingedrungen. Zwar kommen auch hier die größten sozialen Unterschiede vor; aber die Religion, die sie wohl kennt, verbietet durchaus, sie fühlbar werden zu lassen.

Was man in beiden Religionen zunächst für die Hauptäußerung sozialer Betätigung halten könnte, die beispiellose Ausbildung der Armenpflege, die Fürsorge für Witwen und Waisen, für Alte, Schwache, Kranke, die öffentlichen Krankenhäuser und Speiseanstalten, die frommen Stiftungen im weitesten Umfang des Wortes — das alles hat nicht etwa den sozialen Zweck, den Armen in dieser Welt das Leben zu erleichtern, sondern ausschließlich den selbstisch-religiösen Zweck, durch diese guten Taten sich zu kasteien und sich ein Anrecht auf einen besonders guten Platz im Himmel zu erwerben. „Für das Heil der Seele und für die ewige Wiedervergeltung“ heißt es in manchem christlichen Stiftungsbrief. Ganz ähnliche Hoffnungen auf gött-

liche Belohnungen kommen in islamischen Stiftungsurkunden vor. Eine von E. Littmann publizierte Bauinschrift einer Moschee lautet sogar unzweideutig folgendermaßen: „Dies hat gebaut N. N. Möge ihm (dafür) ein Haus im Paradies erbaut werden.“ Hier ist auch das Bild vom Haus im Paradies der christlichen Vorstellungswelt entlehnt.

Wir haben schon gesehen, daß sich die religiöse Motivierung im Islam bis auf die kleinsten Dinge des täglichen Lebens erstreckte. Das war nun besonders der Fall auf dem weiten Gebiet der feinen Sitte. Hier ist der Islam zweifellos weiter gegangen als das Christentum, aber auch hier treten immer wieder Fortbildungen christlicher Forderungen zutage. Von der Einfachheit in Speise und Kleidung war schon die Rede. Aber selbst das Einfachste soll man nie ohne Dank gegen Gott genießen. So darf man nie das Tischgebet unterlassen, weder vor noch nach dem Genuß der Speise. Aber auch die Art, wie man zu essen hat, ist göttlich geregelt: „Der Prophet sagte: Mit einem Finger essen die Teufel, mit zwei Fingern die Giganten der Vorzeit, mit drei Fingern die Propheten.“ Die Nutzenanwendung liegt auf der Hand. Ähnlich wird genau beschrieben, wo man anfangen muß mit der Schüssel, wie man sich bei gemeinsamem Mahl zu benehmen hat, wenn man die Segnung Gottes erlangen will. Ein christlicher Zug scheint mir unter diesen Regeln auch der zu sein, der sich in die Prophetenworte kleidet: „Wer das vom Tisch gefallene aufhebt und ißt, dem wird Gott verzeihen.“ „Wer die leergegessene Schüssel und dann seine Finger ableckt, den wird Gott im Diesseits und Jenseits sättigen.“ „Wer eine Schüssel ableckt, nachdem er aus ihr gegessen, für den wird die Schüssel bei Gott Fürsprache einlegen.“ Mir scheinen diese Worte eine praktische Formulierung des Satzes: „Sammelt die übrigen Brocken, daß nichts umkomme“ (Matth. 14, 20, Joh. 6, 12). Noch heute soll der Südtaliener das auf den Boden gefallene Brot küssen, gleichsam um der Gottesgabe Abbitte zu leisten. Mit solchen Regeln des feinen Anstandes ließen sich Bände füllen; es gibt schlechterdings nichts im Umkreis des täglichen Lebens, selbst bis auf die unreinen Beschäftigungen, das nicht in den Kreis der religiösen Begründung einbezogen wäre. Diese Regeln sind aber nun fast durchweg vom Geist der ausgehenden christlichen Antike diktiert, und es ließe sich aus ihnen rückwärts das äußere Leben jener dunklen

Zeiten gerade in seiner literarisch sonst nicht belegbaren Alltäglichkeit rekonstruieren. Hier müssen wir uns begnügen, das Wirken christlichen Geistes auch auf diesen Gebieten islamischer Lebensführung festgestellt zu haben.

Staat, Gesellschaft, Individuum, Wirtschafts- und Sittenleben standen also sämtlich in den Anfängen des Islam unter christlichem Einfluß. Genau ebenso ging es mit jenen Vorstellungen, die wir naturwissenschaftlich erklären, die aber der gesamten alten und mittelalterlichen Welt als übernatürliche Wirkungen erschienen, mit Krankheiten und Träumen. Die islamische Welt wendet sich zwar genau wie das Christentum gegen jede Art von Zauberei, aber doch nur sofern sie als Rest heidnischen Glaubens erschien. In verchristlichter und islamisierter Form hat sie aber dann doch in beiden weitergelebt. Hier spielen zweifellos oft ganz alte, wohl babylonische Vorstellungen hinein, während daneben die wissenschaftliche Medizin an griechische Vorarbeiten anknüpft. Beiden Religionen gemeinsam war dann ferner der Glaube an die Realität des im Traume Erlebten, namentlich soweit es mit religiösen Vorstellungen zusammenhing. Es waren Offenbarungen Gottes oder seiner Gesandten oder frommer Toter. Sowohl daß man Träume hatte, als daß man selber nach dem Tode anderen im Traume erschien, galt als Zeichen göttlicher Begnadung, und die Heiligenbiographien enthalten häufig eigne Kapitel über diese Eigenschaft ihrer Helden. Hier liegen natürlich ursprüngliche, volkstümliche Anschauungen vor, deren besondere Ausbildung aber der Islam, christlichem Vorstellungsleben verdankt. Ganz ähnlich war es mit dem Glauben an besondere Wirksamkeit des Gebetes einzelner Frommen, mit den Versuchen, durch Gebete, Veranstaltung von Gottesdiensten und ähnlichem die Gottheit zu Regen, Abwendung von Seuchen und anderem zu bewegen, lauter gemeinmittelalterliche Gedanken. Es begegnet uns also überall die christliche Weltanschauung, wie sie im 7. und 8. Jahrhundert im Orient ausgebildet vorlag.

Bekanntlich hat diese mittelalterliche Weltanschauung im christlichen Westen zahllose Kompromisse geschlossen und sich unter germanischem Einfluß und beim Wiedererwachen antiker Gedanken nicht unwesentlich verändert. Also, wird man meinen, werden auch im Islam jene christlichen Gedanken sich gewandelt haben, vielleicht

sogar untergegangen sein. Dem ist nicht so. Man erinnere sich der einleitenden Worte, daß die islamischen Gelehrten ihre Lehrmeinungen in die Form von Aussprüchen Muhammeds zu kleiden pflegten. In dieser Form haben nun auch die christlichen Gedanken Eingang gefunden. Als man dann an die Ausgestaltung eines Systems ging, wurden alle diese Aussprüche für authentisch gehalten. Als Traditionsbelege haben sie dann das sich entwickelnde kanonische Recht beeinflußt. Damit haben vorübergehend Probleme der ausgehenden christlichen Antike im Islam dauernde Geltung gewonnen.

Nur ein besonders deutliches Beispiel. In dem Jahrhundert, das dem byzantinischen Bilderstreit voranging, schlug man sich in ganz Vorderasien mit der Frage herum: Ist die Herstellung und die Verehrung von Bildern erlaubt? Bekanntlich versuchte man von Konstantinopel aus die Bilderverehrung zu verbieten; die Kirche hat sie dann aber doch in langem Kampfe durchgesetzt. Der Islam fand das Problem vor. Er entschied sich für das Verbot, wohl unter jüdischem Einfluß. Aussprüche Muhammeds verbieten die Herstellung von Bildern, und dies Verbot drang ins kanonische Recht und wurde bindend für alle Zeiten; wenn es auch in der Praxis oft übertreten worden ist, bindend ist es noch heute. Im Christentum ist die Entwicklung weitergegangen, im Islam nicht. In ähnlicher Weise geht es in zahlreichen anderen Fällen.

Es setzt hier eben die Entwicklung des islamischen Rechtes ein, der Pflichtenlehre, die alle Äußerungen des Lebens, die Pflichten, gegen Gott wie gegen den Menschen, also Religion, Zivilrecht, Strafrecht, Sitte und Wirtschaft in ihr Bereich zieht. Und dieser wunderbare Bau der islamischen Pflichtenlehre, die uns in ihren Anfängen immer noch dunkel ist, wurzelt wohl auch im entstehenden kirchlichen Recht des Christentums. Denn es ist mir kein Zweifel, daß die Entwicklung der islamischen Tradition, welche dem eigentlichen Recht vorausgeht, abhängig ist von den Canones der alten Kirche, und diese wieder hängen für die rein rechtlichen Fragen aufs engste zusammen mit der Gesetzgebung vor Justinian. Das römische Recht hat m. E. nicht in der Form des Justinianischen Corpus juris, sondern vermittelt durch kirchliche Quellen wie das syrisch-römische Rechtsbuch auf den Islam gewirkt. Das möchte ich allerdings ausdrücklich als

Vermutung hinstellen. Für unsren Gedankengang ist wichtiger, festzustellen, daß die Pflichtenlehre sämtliche Äußerungen religiöser Lebensanschauung, wie wir sie auf allen Gebieten in Aussprüchen der Tradition kennen gelernt haben, in ihren Grundgedanken kanonisiert und ihnen damit den Charakter des religiösen Gebotes bzw. Verbotes, des Empfehlens- und Tadelnswerten oder des Gleichgültigen verleiht. Die Einteilung aller Handlungen des ganzen Lebens nach diesen religiösen Gesichtspunkten ist die bedeutendste Äußerung der islamischen Pflichtenlehre; die religiösen Aussprüche der Tradition, die sich ja auf den ganzen Kreis des Lebens ausdehnen, werden erst durch sie zu religiösen Pflichten, die man in der Praxis natürlich nie alle erfüllen kann, deren Verbindlichkeit aber eine vom Begriff Muslim untrennbare Vorstellung ist.

Auch in ihren rein rechtlichen Teilen ist die Pflichtenlehre nur auf den Gebieten des Familien- und Eherechts je in Geltung gewesen; das Strafrecht zum Beispiel ist in seinen theoretischen Forderungen ein Unding an sich. Aber trotzdem hat die Pflichtenlehre eine ungeheure Bedeutung für das ganze Geistesleben des Islam bis in die Gegenwart hinein, weil sie die ideale islamische Welt- und Lebensanschauung wiedergibt. Noch heute dient sie nach den Worten des größten islamischen Kirchenvaters als tägliches Brot der lernenden Seele. Wie unermeßlich dadurch der unbewußte Einfluß christlicher Gedanken des 7. und 8. Jahrhunderts noch heute auf die Gemüter aller Muhammedaner der ganzen Welt ist, wird man nun ohne weiteres verstehen.

Sehr wesentliche Bestandteile der Pflichtenlehre beschäftigen sich mit der Ausgestaltung des islamischen Kultus. Unter Muhammed hat es, wie wir immer deutlicher sehen, erst ganz schwache Ansätze zu einem Kultus gegeben. Die Moschee als eigens für den Gottesdienst errichtetes Bauwerk war zu Lebzeiten des Propheten noch unbekannt, ebenso die Handhabung der kirchlichen Handlungen, von denen das gemeinsame Rituale und die Predigt das wichtigste sind. Ansätze waren vorhanden, nichts war geregelt; gab es doch auch keine Geistlichkeit, die ein Interesse an der Ausbildung eines kirchlichen Gottesdienstes gehabt hätte. Der Chalif betete in der Residenz, die Statthalter in den Provinzen den Gläubigen vor. Der lokale militärische

Höchstkommandierende war gleichzeitig der Leiter jenes einfachen Gottesdienstes.

Die genaue Regelung begann erst durch die Berührung mit dem Ausland. Die Christen hatten ebenso wie die Juden feste Formen des Gottesdienstes. Ihrem Beispiel folgte man bei der Ausbildung der gottesdienstlichen Praxis, die sich anfangs in den denkbar einfachsten Formen bewegt hatte. Eine genaue Regelung kam aber erst auf, als unter christlichem Einfluß der Stand sich bildete, der ein Interesse an der Systematisierung hatte, der Theologenstand. Er trat bald an die Stelle der militärischen Vorbeter. Das bedeutete dann den Abschluß in der Entwicklung des Kultus. Die Theologen suchten nicht nur die kirchliche, sondern auch die kultische Idee auf die verschiedenen Betätigungen des Lebens zu übertragen. Der Islam kannte zwar keine Vermittlung, keine Sakramente, aber allmählich haben sich, so besonders bei der Eheschließung, beim Begräbnis, unter dem Druck dieser Entwicklung kultusähnliche Gebräuche eingeschlichen.

Wichtiger aber war die Ausgestaltung des offiziellen Gottesdienstes, die Regelung des Tages, der Zeit, der Verbindlichkeit, die Einführung der Predigt, die unter Muhammed und seinen ersten Nachfolgern, ja bis weit in die Umajjadenzeit hinein, eine nach Bedürfnis stattfindende Ansprache war, die aber allmählich kultischen Charakter gewann. Mit ihr verknüpfte sich die später so bedeutungsvoll gewordene Fürbitte für den Chalifen, die dann zum Symbol der Souveränität wurde. Es scheint mir höchst wahrscheinlich, daß hier das christliche Gebet für den Kaiser wenigstens in der Idee übernommen wurde. Dazu kam die Einführung der Kanzel, d. h. die unter christlichem Einfluß sich vollziehende Umwandlung des altarabischen Richter- und Herrscherstuhles (Mimbar) in ein Kultusmöbel, die Übernahme der christlichen Cancelli (Chorschranken), kurz die Ausgestaltung der Moschee. Hatte man, ehe Moscheen gebaut waren, eine Lanze auf gepflanzt und hinter ihr gebetet, so entstand mit der Moschee die Gebetsnische, die auch der vorgefundenen Kultur entlehnt war. Noch vieles ist dunkel in der Entstehung des Kultus, aber eins können wir als sicher hinstellen, die Abhängigkeit der Ausgestaltung des äußeren Kultus von der vorgefundenen, hauptsächlich christlichen Praxis.

Die religiöse Betätigung des Islam erschöpfte sich nun nicht in der Ausbildung und Übung der Pflichtenlehre, obwohl dieses Gebiet in seiner eigentümlichen Gestaltung trotz aller Abhängigkeit von christlichen und jüdischen Ideen seine originellste Leistung bleibt, Gedankengänge, die weiter ausgeführt werden mußten, weil sie bei der Beurteilung des Verhältnisses des Christentums zum Islam häufig übersehen werden. Die Berührungen auf dem Gebiet der Mystik und Dogmatik hingegen sind längst Gemeingut der Wissenschaft. Sie brauche ich deshalb bloß zu skizzieren. Wenn sie uns im Rahmen dieser Darstellung auch nicht Selbstzweck sein dürfen, so sind sie zur Abrundung des Gesamtbildes durchaus notwendig.

Unter Mystik versteht man die religiöse Äußerung, die im Gegensatz zu der gesetz erfüllenden Werkgerechtigkeit der Pflichtenlehre und der haarspaltenden Spekulation der Dogmatik eine unmittelbare gefühlsmäßige Vereinigung mit dem Göttlichen erstrebte. Von einer solchen Geistesrichtung war im Korän keine Spur zu finden. Als etwas absolut Neues tritt sie in den Islam; die Anknüpfungspunkte, die sie brauchte, um Bürgerrecht im Islam zu gewinnen, waren nur mit Mühe zu konstruieren.

Freilich ist die islamische Mystik nicht ausschließlich christlich; sie geht in ihren Ursprüngen ebenso wie die christliche auf den neuplatonisch-pantheistischen Schriftenkreis des Dionysius Areopagita zurück, der ihr aber wohl schon aus christlicher Hand geboten wird. Hierher stammt der fruchtbare Begriff der mystischen Liebe zu Gott. Dazu kam der besonders durch das Christentum ausgebildete Gedanke sowie die Praxis der Askese und, freilich erst in späterer Zeit, der unverkennbare Einfluß der indischen Spekulation. Das sind die Grundlagen dieser Strömung. Mit dem Nirvāna, dem arabischen *fanā*, löst sich eigentlich der Islam auf. Aber die Orthodoxie hält die widerstrebendsten Elemente zusammen. Zwar macht sie Front gegen ein zu offenes Bekenntnis der letzten Konsequenzen, die zu einer Verschmelzung der Begriffe „Gott“ und „ich“ führen, aber in Praxis hat sie den in allem (außer im Namen) pantheistischen Vorstellungskreis in den Islam aufgenommen und friedlich neben den starren Montheismus des Koräns und der Dogmatik gestellt. Jede zielbewußte Mystik muß zur Auflösung der positiven Religion führen. Der Islam

hat dieser gefährlichen Tendenz durch Aufnahme in sein System die Spitze abgebrochen. Das Bekenntnis ist also nicht mehr gefährdet; die Ideenwelt ist unter dieser Voraussetzung frei.

Die Vereinigung mit Gott vollzieht sich auf dem Wege der Ekstase und führt zum Enthusiasmus. Schon diese Worte unsrer Sprache zeigen, wo wir die mächtigsten Wurzeln dieser Strömung zu suchen haben. Nicht die Worte, aber die Begriffe finden sich nun auch im Islam, und zwar zweifellos vermittelt durch das Christentum, und erleben hier jene großartige Ausbildung, die uns im Derwischtum, bei den Fakiren entgegentritt. Därwīš und Fakīr sind das persische und das arabische Wort für den Bettler; auch das Wort Süfī, der Mann im Wollhemd, wird im gleichen Sinn gebraucht. Schon diese Worte zeigen, daß zu den Grundlagen der Mystik auch die Askese gehört; diese aber war ja selbst erst in den Islam importiert. Die Derwische zerfallen nun in verschiedene Klassen oder Orden, je nachdem sie die Mittel wählen, die zur Ekstase führen. Der Tanz, die Rezitation — tanzende oder heulende Derwische — und andre Mittel sind in Übung. Hier liegt eine von unsrem Mönchtum zwar sehr verschiedene, aber zweifellos verwandte Entwicklung vor. Es sind selbständige Weiterbildungen gemeinsamer Grundlagen.

Aus dem Zweck der Ekstase heraus hat sich in diesen islamischen Verbänden eine scharfe seelische Disziplin entwickelt, durch die der Gläubige, der willenlos wie der Tote in der Zucht seines Meisters stehen soll, allmählich zu immer höheren Graden der Erkenntnis, bis schließlich zum Bewußtsein der absoluten Wesenseinheit mit Gott geführt wird. Es scheint mir unzweifelhaft, daß ein Reflex dieser Methode sich in den exercitiis spiritualibus des Ignaz von Loyola, jenem Hauptwerkzeug jesuitischer Macht über die Geister, erhalten hat. Wem die ungeheure Nachwirkung arabischen Geistes im christlichen Spanien noch des 14. und 15. Jahrhunderts bekannt ist, dem wird diese Vermutung nicht wunderbar erscheinen.

Wer durch Beruf oder Anlage verhindert war, persönlich diese Mystik zu üben, der befriedigte sein religiöses Bedürfnis durch die Verehrung jener Gott nahestehenden Persönlichkeiten, deren Fürsprache noch nach ihrem Tode und zum Teil dann erst recht wirksam ist; so entstand der Heiligenkult, der dem Grunddogma des Islam ebenso

wesensfremd ist wie die pantheistische Mystik. Die Übernahme des christlichen Heiligenkults war aber erst möglich, nachdem man die Person Muhammeds über das Allgemeinmenschliche erhoben hatte. Der junge Islam bemerkte, daß der Stifter des Christentums namentlich im populären Glauben ein unerreichter Wundertäter war; da durfte der Stifter des Islam nicht dahinter zurückbleiben. So erscheinen denn in der sich entwickelnden Biographie des Propheten — schon im ersten Jahrhundert des Islam — die typischen Wundergruppen der Evangelien, die Speisungen, Heilungen, Erweckungen und so fort. Wir können hier zwei Formen der Übernahme unterscheiden. Einmal begegnen wir der direkten Entlehnung einzelner Züge, dann aber sehen wir den gleichen Prozeß sich vollziehen, der das Heiligenwesen und die damit zusammenhängende Reliquienverehrung kurz vorher auch in das Christentum gebracht hatte. Populäre Vorstellungen natürlich-religiösen Empfindens erben von Religion auf Religion. Sie wechseln Gewand und Motivierung, aber sie bleiben im Grunde unverändert als lebendiger Ausdruck der Stellung der Volksseele zum Göttlichen in Natur und Leben. Höhere Formen von Religion — das ist bedauerlich aber wahr — fordern nicht nur Gemüts- sondern Verstandesbildung.

So haben wir fast den ganzen Kreis religiösen Lebens durchmessen, und überall war uns der Islam auf den Spuren christlicher Ideengänge begegnet. Nur ein Gebiet haben wir noch zu betrachten, das von vornherein wenig Möglichkeit zu solchen Entlehnungen bot, die Dogmatik. Wenn irgendwo so mußte hier grade der Gegensatz der beiden Religionen zum Ausdruck kommen. Hier war die Differenz von Anfang an so eklatant, daß eine Übernahme christlicher Gedanken ausgeschlossen scheinen könnte. Und doch waren es gerade die dogmatischen Fragen, welche die Christenheit dieser Jahrhunderte bewegten und die Gemüter damals ebenso beschäftigten wie uns die soziale Frage. Hier können wir am schärfsten beobachten, wie nur die Fragestellung übernommen wurde.

Es sind eigentlich nur drei Fragen, welche die islamische Dogmatik beschäftigt haben, die Frage nach der Freiheit des Willens, nach den Eigenschaften Gottes und der Ewigkeit und Unerschaffenheit des Gotteswortes. Man braucht diese Probleme nur zu nennen, so treten

einem die großen dogmatischen Kämpfe der Frühzeit des Christentums vor die Erinnerung. Wohl nie und nirgends ist so heftig über die Freiheit des Willens und die Eigenschaften Gottes gestritten worden wie im christologischen Streit und den darauffolgenden Auseinandersetzungen. Im Korān konnten die Vertreter der Freiheit und der Unfreiheit des Menschen alle beide reichliche Stützpunkte finden; denn in Muhammeds undogmatischem Kopf waren die Verantwortlichkeit des Menschen und die absolute Allmacht und Allwirksamkeit Gottes zwei Begriffe, die sich nicht ausschlossen. Von den Christen übernahm man das Problem, von den Christen aber auch die spitzfindige Dialektik, es zu lösen, indem man wohl die Allwirksamkeit Gottes anerkannte, die Verantwortlichkeit des Menschen aber dadurch rettete, daß man ihm die Freiheit gab, dem von Gott in ihm Gewirkten seine Zustimmung zu erteilen oder zu versagen. Diese Lösung sollte das Gerechtigkeitsbedürfnis denkender Köpfe mit dem blinden Fatalismus der Masse versöhnen, der auch wieder nicht dem Islam seine Entstehung verdankt, sondern der Ausdruck orientalischer Religiosität überhaupt ist.

Ebenso spitzfindig löste man auch die Frage nach den Eigenschaften Gottes, die mit seiner Einheit unvereinbar erschien. Schon die bloße Vorstellung, daß eine Vielheit von Eigenschaften unmöglich sich mit der absoluten Einheit verträgt, ist nur möglich in einem Kreis, dessen krampfhaftes Bemühen seit Jahrhunderten gewesen war, eine konstruierte göttliche Dreiheit mit der absoluten Einheit des Gottesbegriffes zu versöhnen.

Und das dritte Problem endlich: „Ist das Gotteswort, der Korān, erschaffen oder nicht?“ ist der durchsichtige Reflex des Logosproblems, des Kampfes um die Anerkennung der Ewigkeit und Unerschaffenheit des Logos neben Gott. Hier fand der Islam die Lösung, zwischen einem ewigen und unerschaffenen Korān bei Gott und dem offenbarten erschaffenen Korān zu unterscheiden. Daß mit der Ewigkeit des Korāns aber ein dem strengen Monotheismus des Islam durchaus heterogenes Dogma konstruiert war — das hat man nie begriffen, ebenso wenig, daß hier der Triumph spitzfindigen griechisch-christlichen Denkens vorliegt. Einen schlagenderen Beweis für die Stärke der christlichen Einflüsse gibt es nicht; sie haben also sogar

vermocht, das Grunddogma des Islam aufzulösen — seinen Bekennern unbewußt.

In allen diesen dogmatischen Fragen des Islam tritt uns ein Geist entgegen, dem wir bisher nicht begegnet sind, ich meine die begriffliche Spekulation, die Dialektik. Sie hat der Islam nicht etwa direkt aus dem Griechentum, sondern aus dem Christentum; und er stellt sich anfänglich zu dieser Methode genau wie das Christentum auch zu allen nicht religiösen Wissenschaften. Er nimmt sie nur auf, um sein Rüstzeug im Kampf gegen die Ketzler zu vermehren. Bald wird sie ihm aber ein lieber und trauter Gefährte, der sein ganzes philosophisches Denken beherrscht. Hier begegnen wir einem christlichen Einfluß, der — einmal aufgenommen — so unendlich viel dazu beigetragen hat, die mittelalterliche Gedankenwelt des Christentums wie des Islam einander ähnlich zu gestalten. Ich meine den gewaltigen Begriff der Scholastik, der sich mit Naturnotwendigkeit aus der Übernahme der griechischen Dialektik und ihres philosophischen Gefolges ergab. Ich brauche den Geist jener unfruchtbaren und doch so geistesscharfen Spekulation auf dem Boden kirchlich geheiligter Voraussetzungen nicht erst zu schildern. Es genügt, darauf hinzuweisen, daß griechisches Erbe hier wie dort die Geister beherrschte. Auf beiden Seiten rankt sich aus den Begriffen eine ganz respektable Philosophie empor — im Geiste durchaus kirchlich, wenn auch hie und da tatsächlich die kirchlichen Grundlagen auflösend. Und auf diesem Gebiet hat der Islam einen Teil seiner Schuld an das Christentum zurückgezahlt; denn hier waren die Araber die geistigen Führer des Mittelalters.

Damit kommen wir zum letzten Teil unserer Aufgabe. Aber ehe wir uns ihm widmen, müssen wir zwei Vorfragen erledigen: Wie war es denn möglich, daß der Islam, der doch auf allen Gebieten vom christlichen Geist gelernt hatte, nach wenig Jahrhunderten dem doch ebenfalls aufstrebenden Christentum plötzlich überlegen war? Und zweitens: Wodurch wurde trotz der uns überlieferten Gegensätzlichkeit der christlichen und islamischen Welt eine solche Übernahme wesentlicher Gedanken überhaupt möglich?

Die zweite Frage beantwortet sich für jeden, der unserem Gedankengang aufmerksam gefolgt ist, von selbst. Der Umkreis des geistigen

und religiösen Lebens war in beiden Religionen so ähnlich, die Fragestellungen derart identisch, daß die im Osten vollzogene Weiterbildung christlicher Anregungen ohne Schwierigkeit übernommen werden konnte. Die bloße Tatsache, daß das Abendland philosophisch-theologische Gedanken des Islam aufnehmen, daß eine lebendige Wechselwirkung bestehen konnte, ist der beste Beweis für die Richtigkeit unsrer These, daß das islamische religiöse System in christlichen Gedanken wurzelt. Ebenso wie der junge Islam nur deshalb so viel vom Christentum aufnehmen konnte, weil schon Muhammed von christlichen Ideen erfüllt war, ebenso konnte das Christentum nur deshalb arabisches Gut verwerten, weil dieses in seinen Grundlagen auf christliche Anregung zurückging. In letzter Linie wurzeln eben beide Religionen im Orient und seiner Gedankenwelt.

Das Gleiche gilt nun auch von dem ebenfalls scholastisch ausgebildeten Judentum jener Jahrhunderte, das grade durch seine Internationalität berufen war, den Mittelsmann zu spielen. Besonders die spanischen Juden wären hier zu nennen; sie haben aber nicht nur vermittelt, sondern mit ausbauen helfen, was nur angedeutet werden kann. Wichtiger als die jüdische Vermittlung war aber zweifellos der direkte Gedankenaustausch, der sich literarisch durch Übersetzungen, besonders aber mündlich durch das Zusammenleben von Christen und Muhammedanern in Süditalien, Sizilien und Spanien und auf dem Wege des Handelsverkehrs vollzog.

Die andre Frage berührt das Grundproblem unsres Mittelalters überhaupt. Wenn wir gesehen haben, daß die gesamte Fragestellung unsres Mittelalters, ja seine Weltanschauung mit Ausnahme der speziellen Dogmen identisch ist mit der islamischen, wenn wir uns ferner bewußt sind, daß die Übernahme durch den Islam nur im Orient erfolgt sein kann, dann liegen eben wesentliche Wurzeln auch des christlichen Mittelalters im Orient. Die Übertragung dieser Weltanschauung auf die nicht orientalischen Völker des Westens brachte nun zunächst einen Stillstand hervor, schuf dann allerdings mit dem Erwachen dieser Völker etwa vom 13. und 14. Jahrhundert ab eine neue Geisteswelt. In der ganzen Zwischenzeit aber zwischen dem 7. und 13. Jahrhundert mußte die politisch erstarkte Welt des Ostens dem durch die Germanenstürme politisch und kulturell gebrochenen

Abendland überlegen sein, weil im Osten eine organische Verbindung der ethnischen Kräfte mit den geistigen Idealen und Begriffen statt hatte, weil hier der Faden der Entwicklung nicht abriß. Der ganze vordere Orient veränderte bloß das Bekenntnis einiger Dogmen, die ganze Weltanschauung blieb bestehen. So konnte der junge Islam, anpassungsfähig wie er war, sofort das Erbe der hellenistisch-orientalischen Mischkultur des Ostens antreten und mußte damit sofort dem Abendland, in dem mühsam die orientalischen Ideen Boden gewannen, überlegen sein.

Das Übergewicht der islamischen Welt wurde nun auch noch dadurch erhöht, daß im Islam die Verschmelzung altorientalischer, speziell persischer und griechischer Elemente sich vollzog, die sich in den vorangehenden Jahrhunderten in der immer stärkeren Orientalisierung des Hellenismus vorbereitet hatte. In Persien lag aber spätestens seit der Sasanidenzeit die Hauptkulturquelle des ganzen Ostens; es ist bekannt, wieviel die Byzantiner gerade von Persien übernommen haben. Leider sind alle diese wichtigen kulturellen Verschiebungen noch nicht gründlich durchforscht, aber so viel ist klar, daß besonders die materielle Kultur Persiens erst vor dem Islam direkt und dann durch ihn indirekt bis weit in den Westen wirkt. Aber auch für die geistige Kultur gilt ähnliches. Inwieweit persische Vorstellungen auf die Entwicklung der islamischen und auch schon der christlichen Eschatologie gewirkt haben mögen, bleibe hier unentschieden; aber ungeheuer war der Einfluß der großen griechisch-christlichen Schulen Persiens, durch welche die Araber mit den bedeutendsten Produkten der griechischen wie der persischen Literatur bekannt wurden. Daher jener gewaltige kulturelle Einfluß der islamischen Welt auf die christliche, der sich noch heute in den zahllosen arabischen Fremdwörtern unserer Sprachen ausdrückt und den man sich gar nicht groß genug vorstellen kann. Nicht nur materielle Produkte des Ostens, sondern wesentliche Formen des wirtschaftlichen Lebens, ideale Äußerungen unseres so europäisch erscheinenden Rittertums bis in die Minnepoesie hinein, die Grundlagen unsrer gesamten naturwissenschaftlichen Bildung, ja selbst einflußreiche philosophisch-theologische Ideen sind uns damals aus dem Islam zuteil geworden. Die Folgen der Kreuzzüge sind der deutlichste Beweis für die ungeheure

Überlegenheit der islamischen Welt, die wir von Tag zu Tag mehr erkennen.

Uns dürfen hier nur die Einflüsse der islamischen Philosophie beschäftigen. Ich sage der islamischen Philosophie; ich sagte besser der spätantiken. Aber ebenso wie ich vorhin von Einflüssen des Christentums auf den Islam gesprochen, muß ich jetzt von solchen des Islams auf das Christentum reden. Beidemale ist es nur das Erbe der ausgehenden Antike, jener dunklen orientalisch-hellenistischen Mischkultur, die im christlichen Kleide zunächst auf den Islam wirkt. Dieser vermag in vielen Fällen das vom Christentum Übernommene aus den alten Quellen zu ergänzen und zu vertiefen und gibt es dann in teils reiner, teils islamisierter Gestalt an das Christentum zurück.

Hatte die christliche Scholastik anfangs auf Bruchstücken des Aristoteles gefußt und zumeist von neuplatonischen Ideen gelebt, so wird ihr durch die Araber allmählich fast der ganze Aristoteles und zugleich die eigentümliche Art bekannt, wie die Araber sich zu seinen Problemen stellten. Diesen Einfluß genau zu schildern, würde bedeuten, die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie in ihrem Verhältnis zur kirchlichen Lehre zu entrollen, eine Aufgabe, der ich mich nicht gewachsen fühle. So versuche ich, fußend auf dem, was kompetente Männer hierüber geschrieben haben, aus der Fülle des Einzelnen das Wesentliche zu abstrahieren; da scheint sich mir diese Wirkung in der ersten Periode aus dem Reichtum des neuen durch die Araber übermittelten griechischen Stoffes zu erklären. Es waren die naturwissenschaftlichen und logischen Kenntnisse des Hellenismus, welche zu einer Erweiterung der begonnenen Dialektik und auch zu einer intellektualistischen Metaphysik führten; und diese ließ sich in Übereinstimmung mit den kirchlichen Dogmen und der griechischen Naturerkenntnis zu einem System ausbilden, wie es uns in der Summa des Thomas von Aquino vorliegt. Die Philosophie blieb die dienende Magd der Religion, und die ersten arabischen Einflüsse dienten also nur zum Ausbau der kirchlichen Weltanschauung.

Auf die Dauer aber gewann immer mehr die spezifisch arabische Fragestellung und Ausbildung der aristotelischen Lehre neben dem Stoff als solchem Bedeutung. Diese Fragestellung stammte aus einer

im Islam lange vorbereiteten Betonung des Wissens, der vernünftigen Erkenntnis. Die Tradition ist voll vom Preise des Wissens, auch hier ursprünglich gedacht zur Unterstützung der Religion. Aber allmählich erwuchs die Vernunft zu einer selbständigen Größe, die der Orthodoxe nicht verwarf, wenn sie mit der Tradition übereinstimmte, die aber unter dem Einfluß des Aristotelismus besonders durch Averroes zu einer dem Glauben feindlichen Macht ausgebildet wurde. Die Quintessenz dieser Lehre war: es gibt eine doppelte Wahrheit, eine nach dem Glauben, eine nach der Vernunft. Indem man spitzfindig beide anerkannte, konnte man orthodox bleiben, aber immerhin lag hier eine ungeheure Gefahr, welche die christliche Kirche sofort erfaßte. In diesem Streite verknüpfen sich arabische Ideen vielfach mit den bunten Äußerungen christlich-religiösen Lebens und sie verknüpfen sich weiter mit jenen Anfängen einer neuen Zeit, die in den Vorläufern der Renaissance die abendländische Welt befreien von den Banden einer kirchlich-hellenistischen Antike, einer kirchlich-orientalischen Weltanschauung, und allmählich — sehr allmählich — die germanische, von echt antiken Gedanken getragene neue Welt einleiten. Jetzt erst durchbricht die abendländische Kraft die historischen Bande des Orientalismus.

Noch stehen sich Christentum und Islam geistig und materiell gleich. Aber je mehr das Abendland heraustritt aus den dämmernden Schatten des Mittelalters, desto sicherer wird seine Überlegenheit gegenüber dem Orient. Die abendländischen Völker werden sich bewußt, daß die mittelalterliche Kutte, die sie getragen, im Orient gewirkt war; und, von ihr sich befreiend, entdecken sie die Kraft und Schönheit ihrer Glieder und ihres Geistes. Sie gehen hin und schaffen eine neue Welt, der das Orientalische nur noch in dürftigen Resten anhaftet.

Der Orient aber konnte die in ihm erwachsene Welt- und Lebensanschauung nicht loswerden. Noch heute ist er völlig in den Banden des Mittelalters gefangen, und der moderne Orientale, wenn er sich auch noch so europäisch geberdet, wird selbst bei journalistischer Tätigkeit noch ganz im Stile der Scholastiker mit Traditions- und Vernunftbeweisen operieren. Aber so braucht es nicht immer zu bleiben. Möge der Islam sich allmählich nicht nur die Form, sondern auch

das Wesen des neuen christlichen Europa zu eigen machen! Auch das christliche Mittelalter hat Jahrhunderte gebraucht, bis es die neue Gedankenwelt über sich Herr werden ließ. Auch im Christentum waren es unchristliche Ideen, die das Neue schufen, aber die christlichen haben sich organisch mit ihnen verbunden. So kann sich auch die Wiedergeburt des Orients nicht allein durch Import und Nachahmung europäischen Gutes vollziehen, sondern hauptsächlich durch eigene Geistesarbeit, auch auf dem Boden der Religion.

Wir stehen am Ende. Die mannigfachen Wechselwirkungen zwischen Christentum und Islam sind an unsrem geistigen Auge vorübergezogen, sofern sie sich auf religiösem Gebiet bewegten. Daß sie uns oft auch auf kulturgeschichtliches Gebiet geführt, das liegt an der eigentümlichen religiösen Durchdringung des ganzen Lebens, die beide Religionen in ihrer Entwicklung wie in ihren Systemen auszeichnet. Dabei haben wir zugleich einen Begriff von dem Werdegang und dem Umfang des Islam selber gewonnen.

Da wir die Berührungen der beiden Religionen untersuchen wollten, ergab es sich von selbst, daß die Differenzen etwas zurücktreten mußten. Eine Einzeldarstellung des Islam ohne Rücksicht auf das Christentum hätte die Gegensätze speziell in der Dogmatik schärfer hervortreten lassen. Aber diese Gegensätze sind in der Hauptsache allgemein bekannt und uns von der Schule her geläufig. Was jedoch gerade übersehen wird, das sind die von uns betonten Berührungen. Nur sie erklären den sonst unverständlichen Gedankenaustausch der beiden mittelalterlichen Kulturen. Das Überraschende bleibt, daß bei so großer Verschiedenheit des Dogmas die Weltanschauung zweier Religionen so ähnlich sein kann. Und nicht nur die Weltanschauung! Nimmt man dazu, daß auch das materielle Leben, namentlich in der Zeit der Höhe unseres Mittelalters, in beiden Kulturkreisen ein fast identisches war, so darf man mit Recht von einer Kultureinheit der morgenländischen und abendländischen Welt sprechen.

Vielleicht mag nach meinen Ausführungen scheinen, daß dem Islam als Religion wenig Originalität eignet, zumal doch das Christentum nur einer der Einflüsse ist, die auf ihn wirkten. Sind doch altarabische, zoroastrische und vor allem jüdische Einflüsse auch mächtig in ihm

gewesen. Aber war das anders im Christentum? Haben sich nicht ernste Forscher bemüht, auch hier alles in griechische und jüdische Einflüsse zu zerlegen? Wie viel und wie wenig ist noch wirklich originell am fertigen System der Orthodoxie? — Je weiter wir die historischen Zusammenhänge begreifen lernen, je tiefer wir hinuntersteigen in die Schächte religionsgeschichtlichen Werdens, desto mehr Beziehungen und Abhängigkeiten erkennen wir, von denen der schlichte Gläubige sich nichts träumen läßt. Eins scheint mir nun das Ziel all dieser Forschung, nämlich zu erkennen, wie sich das religiöse Erlebnis der Persönlichkeit des Stifters, wenn es wirken will, auseinandersetzen muß mit allen vorgefundenen Faktoren der jeweiligen Kultur. Der endliche Sieg der neuen Religion in der Welt ist immer und überall nur ein Kompromiß; es kann nicht anders sein, weil das Religiöse im Menschen wohl einer der bedeutendsten, aber nicht der einzige Faktor ist, der das menschliche Sein bestimmt.

Erst durch den Bruch mit der kirchlich gebundenen Weltanschauung ist diese Erkenntnis möglich. Die Vorläufer dieses Bruches beginnen sich in unsren Tagen in der islamischen Welt bemerkbar zu machen; bei uns ist dieser Bruch in voller Aktion. Wir stehen in einer Zeit, in der sich, wenn ich ihre Zeichen richtig deute, langsam die Rückwärtsbewegung des Religiösen vollzieht. Aus der Persönlichkeit heraus hat die Religion ihren Weg genommen zu einer Beherrschung des ganzen Lebens; Familie, Gesellschaft und Staat hat sie sich untergeordnet. Auf dem Höhepunkte trat der Umschlag ein, und langsam verliert die Religion ihre allbestimmende Macht, und in immer größerer Erkenntnis des historisch Gewordenen und oft schmerzvoller Lösung von ihm kehrt die Religion allmählich zurück zu ihrem eigentlichsten Wirkungskreis, in dem sie natürlich wurzelt, zum Individuum, zur Persönlichkeit.

Anmerkung. Mit dieser Arbeit habe ich die Absicht verfolgt, die Parallelität, wenn nicht Identität der christlichen und islamischen Weltanschauung während des Mittelalters zu erweisen und die Möglichkeit der Übernahme von Gedanken aus einem Religionskreis in den anderen zu erklären. Hinter diesem allgemeinen Gesichtspunkt mußten die Einzelgebiete zurücktreten. Die kurze Skizze der islamischen Dogmatik und Mystik soll zur Vervollständigung des Bildes dienen. Jedes dieser Gebiete, wie auch eine erschöpfende Darstellung der Entwicklung Muhammeds, hätte zum mindesten nochmal denselben Raum erfordert.

Der orientalistisch gebildete Leser wird sofort bemerkt haben, wo ich auf eigenen Forschungen fuße und wo ich in den Pfaden unserer Altmeister Goldziher und Snouck Hurgronje wandle. Als Hauptquelle habe ich neben den sechs großen Traditionswerken besonders die unschätzbare Kompilation des Sujūti, den riesigen *Kanz al-'ummāl* (Haidarābād, a. H. 1314) benutzt. Für Nichtarabisten empfiehlt sich die französische Übersetzung des Buhārī: *El-Bokhāri, les traditions islamiques traduites . . .* par O. Houdas et W. Marçais, Paris 1906.

An gemeinverständlichen europäischen Bearbeitungen der berührten Fragen, soweit sie die Nachbargebiete betreffen — die islamische Fachliteratur ist am Schlusse des vorangegangenen Aufsatzes genannt —, empfehle ich die folgende Auswahl von Werken, denen auch ich viel verdanke: W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900. G. Bruns und E. Sachau, *Syrisch-römisches Rechtsbuch*, Leipzig 1880. E. Sachau, *Syrische Rechtsbücher* I, Berlin 1907. E. Zachariae v. Lingenthal, *Geschichte des griechisch-römischen Rechts*, 3. Aufl., Berlin 1892. H. v. Eicken, *Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung*, Stuttgart 1886. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 4. Aufl., Tübingen 1907. C. Baeumker und G. v. Hertling, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Sammelwerk). E. Gothein, *Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*, Halle 1895.

Zum Schluß möchte ich zweier Werke gedenken, die das gleiche Thema wie wir, aber von ganz anderem Standpunkte behandeln: H. P. Smith, *The Bible and Islam* (The Ely Lectures for 1897). W. A. Shedd, *Islam and the Oriental churches*, Philadelphia 1904.

Neuere Literatur zum Thema ist in den folgenden Aufsätzen, die einzelne der hier vorgetragenen Thesen ausführlich begründen, zusammengetragen.

15. Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung.

Daß der Islam nicht nur zu Lebzeiten seines Gründers, sondern vor allem auch in der Zeit der Hadītibildung starke christliche Einflüsse erfahren hat, ist eine Tatsache, die mehr allgemein anerkannt, als im einzelnen bewiesen ist. Wenn man allerdings die überzeugenden Belege liest, die Goldziher in seinen *Muhammedanischen Studien* II, 382ff. für die Übernahme neutestamentlicher Sprüche und Ideen in die Hadītliteratur angeführt hat, so wird man mit einem gewissen Recht auch bei anderen parallelen Gedankengängen christliche Einflüsse annehmen dürfen, so z. B. bei den Hauptproblemen der islamischen Dogmengeschichte. A. von Kremer,¹ de Boer,² Macdonald³ und andere,⁴ ja Goldziher selbst⁵ haben diese These denn auch mit einiger Reserve und unter Vorwegnahme späterer Untersuchungen ausgesprochen. Voraussetzung war dabei stets, daß die Gedankenwelt der byzantinischen Christenheit tatsächlich mit ganz ähnlichen Problemen beschäftigt war wie der junge Islam. Aber solche Fragen, wie die nach der Freiheit des Willens, sind schließlich so allgemeiner Natur, daß eine unabhängige parallele Entwicklung ebenso wahrscheinlich ist. Überdies ist noch nirgends nachgewiesen, wie es kam, daß gerade diese oder jene christliche Gedanken und auf welchem Weg sie in den Islam hinüberwanderten. Neues Material für die Beantwortung dieser Frage liefert eine bisher noch nicht genügend be-

¹ *Kulturgeschichtliche Streifzüge* S. 2ff., besonders S. 8.; auch gelegentlich in seiner *Geschichte der herrschenden Ideen des Islams* und seiner *Kulturgeschichte*.

² *Geschichte der Philosophie im Islam* 42f.

³ *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, S. 132: This, as a whole, is a subject, which calls for investigation, but so far it is clear that the influence of Greek theology on Islam can hardly be overestimated.

⁴ W. A. Shedd, *Islam and the Oriental Churches* (Philadelphia 1904) 65, 71, 77; mein *Christentum und Islam* [oben S. 386ff.] passim.

⁵ *Vorlesungen über den Islam* 95.

nutzte Quelle, die Patristik, sofern sie sich in der Zeit der islamischen Dogmenbildung mit der Apologetik des Christentums oder mit der Polemik gegen den Islam beschäftigt hat¹. Gibt es eine natürlichere Berührung und Gedankenübernahme als auf dem Weg der Polemik und der Disputation? Wenn wir tief im Christentum begründeten Problemen in dieser Polemik und dann auch in der Dogmengeschichte des Islam begegnen, so ist der Zusammenhang ohne weiteres klar und auch der Weg der Übernahme aufgezeigt.

1. Unter christlicher Polemik werden hier nicht die gelegentlichen Äußerungen der christlichen Historiker verstanden, sondern die älteste systematische Apologetik und Polemik der christlichen Väter gegen den jungen Islam. Es ist ja ganz selbstverständlich, daß der primitive und noch ganz unschulmäßige Islam, um zu wirken, sich mit dem vom Christentum durchsetzten und aufgesogenen Geistesleben der eroberten Länder auseinandersetzen mußte. In den ersten Jahrzehnten des arabischen Reiches, als der Islam noch nicht missionierte, sondern nur Weltherrschaft der Araber bedeutete, trat die neue Religion dem Christentum noch nicht als Konkurrentin, sondern als Fremdherrschaft gegenüber. Erst als die kirchlichen Gemeinden abzubrockeln begannen, erst als die ererbte Disputiersucht der Araber auch religiöse Probleme intellektuell zu traktieren begann, war eine geistige Auseinandersetzung der herrschenden Geistesmacht mit der neuen Großmacht der islamischen Religion unausbleiblich. Die beiden Gegner lernten sich allmählich kennen. Das an ständigen Kampf mit Häretikern gewöhnte Christentum war dem Islam dialektisch unendlich überlegen. Einwände, die man früher gegen Arianer und Monophysiten angewandt hatte, konnte man jetzt gegen den Islam gebrauchen,² der mit seinen vielen Entlehnungen aus Juden- und

¹ Angeschritten ist das Problem von A. Keller, *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge* (Leipzig 1896). Leider sind hier die Quellennachweise durchaus ungenügend, wenn auch manche gute Nachrichten aus den Kirchenvätern zusammengestellt sind. Von der Bedeutung seines Materials für die islamische Dogmenentwicklung hat der Verfasser keine Ahnung, wie ihm überhaupt die Kenntnis des Arabischen abzugehen scheint. Für die engeren Missionszwecke, für die diese Arbeit geschrieben ist, ist sie gewiß nützlich und brauchbar.

² Es ist bezeichnend, daß Muhammed von Johannes von Damaskus (M. 94, 765 oben) direkt zum Schüler eines Arianers gemacht wird.

Christentum zunächst mehr als eine neue Häresie denn als eine neue Religion erschien. Es ist oft darauf hingewiesen worden, wie der einfache Ausbau der Koränerklärung die Araber in die Schule der Christen und Juden trieb. Die ältesten Polemiken gegen das Christentum, soweit es nicht schon im Korän abgelehnt war, finden wir im Hadīt. Literarischen Niederschlägen auf christlicher Seite begegnen wir erst im 8. Jahrhundert, d. h. in der späteren Umayjadenzeit und unter den ersten 'Abbāsiden. Hier sollen nur die zwei ältesten Apologetiker des Christentums, Johannes von Damaskus und Theodor Abū Kurra, behandelt werden.

Johannes von Damaskus, mit seinem arabischen Namen (Ibn) Maṣṣūr, der zusammenfassende Dogmatiker der griechischen Kirche, der Vorkämpfer gegen die Ikonoklasten, repräsentiert in seinen Schriften die ganze Gedankenwelt der damaligen orientalischen Kirche. Er lebte nicht vergraben in irgendeinem weltenfernen Kloster, sondern er stand an hervorragender Stelle mitten im Damaszener Hofleben der späteren Umayjadenzeit, das er dann allerdings am Ende seines Lebens mit dem Klosterleben vertauschte. Während seiner Damaszener Zeit wird er *πρωτοσύμβουλος* des Chalifen — wahrscheinlich Hišām — genannt,¹ ein Titel, mit dem die griechischen Historiker in den Anfängen des arabischen Reiches den Chalifen selber zu bezeichnen pflegten. Die Familie des Damaszeners war eine alte Beamtenfamilie, die schon unter 'Abdalmalik und wohl noch früher in der Staatsverwaltung eine hervorragende Rolle spielte. Die Blütezeit des Johannes darf man rund zwischen 700 und 750 ansetzen.² Ich zitiere seine Schriften nach M(igne, *Patrolog. Graec.*).

Sein Schüler, wenn auch nicht im Fleische, so doch im Geiste, war der rund ein halbes Jahrhundert spätere Theodor Abū Kurra, der älteste arabisch schreibende christliche Kirchenvater, über den vor kurzem Graf eine zusammenfassende Arbeit veröffentlicht hat. Nach Graf wäre seine Lebenszeit zwischen 740 und 820 zu setzen. Ob das richtig ist, kann hier nicht nachgeprüft werden. Jedenfalls ist Theodor nicht jünger, höchstens älter. Wir können ihn also beruhigt als Repräsentanten der frühen 'Abbāsidenzeit ansehen. Ich zitiere seine

¹ M. 94, 449.

² Er soll nach Vailhé (s. Graf S. 11) am 4. Dezember 749 gestorben sein.

Schriften nach Graf (*Die arabischen Schriften des Theodor Abû Qurra*, Paderborn 1910: *Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte* X), nach Arendzen (*Theodori Abu Kurra de Cultu imaginum libellus*, Bonner Dissertation 1877) und nach der Beyrouther Gesamtausgabe der arabischen Schriften von 1904, zitiert als *Majāmir*.

Die Polemik zwischen Islam und Christentum ist natürlich älter als diese Autoren. Wenn eine Polemik bereits so abgeklärte Formen angenommen hat wie bei Johannes von Damaskus, so darf man wohl voraussetzen, daß diese Disziplin schon eine gewisse Geschichte hinter sich hat, deren Dokumente uns zufällig nicht erhalten sind. Manche polemische oder apologetische Erzeugnisse beider Kirchenväter tragen dabei einen direkt lehrhaften Charakter. „Wenn dich ein Sarazene fragt, so antworte ihm so und nicht etwa so.“¹ Es hatte sich also ein Bedürfnis nach solchen Anweisungen herausgestellt. Daß viel disputiert wurde, ist auch schon aus der Tatsache ersichtlich, daß die islamische Orthodoxie immer wieder vor solchen Disputationen und vor dem vielen Fragen warnt, wie Goldziher nachgewiesen hat.² Das wird nicht nur schlichte Frömmigkeit gewesen sein, die sich dagegen sträubte, mehr wissen zu wollen, als Gott für gut befunden hatte zu offenbaren, sondern auch eine instinktive Angst vor der unleugbaren dialektischen Überlegenheit des Christentums. Es hatte auch etwas Bedenkliches, daß eine wachsende Anzahl von Gläubigen ganz offenbar unter christlichem Einfluß in Gegensatz zu der überlieferten Orthodoxie trat. Jedenfalls hat eine große geistige Auseinandersetzung stattgefunden, von der nur wenige Bruchstücke uns erhalten sind. Untersuchen wir einmal, was uns die Schriften der genannten ältesten Polemiker in dieser Hinsicht lehren.

2. Da ist zunächst zu konstatieren, daß diese ältesten Polemiker den Islam sehr viel besser kannten als ihre späteren, ja als die Mehrzahl ihrer modernen Nachfolger. Johannes von Damaskus zitiert den Korän gelegentlich fast wörtlich, kennt aber auch schon das Hadit. Die besten Nachrichten über den Islam bietet er in Kap. 101 seines

¹ M. 94, 1586 und häufig. Die meisten Dialoge entsprechen den bekanntesten modernen Missionsschriften, wie sie besonders C. G. Pfander auf Persisch herausgegeben hat. Man vergleiche Sir William Muir, *The Mohammedan Controversy* (Edinburgh 1897) S. 1ff.

² *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges.* 57, 393.

großen Werkes *De Haeresibus* (M. 94, 763ff.) und in den Disputationen: M. 94, 1585ff., 96, 1335ff. Theodor Abū Kurra¹ hat nicht solch umfangreiche Polemik wie Johannes, dessen Ausführungen er übernimmt, zeigt aber gelegentlich selbständige Korānkenntnis und polemisiert an einer Stelle nachweislich gegen das Hadīt.² Unrichtige Angaben sind verschwindend.³ Überraschend ist, daß schon diese älteste Polemik sofort die wirklich schwachen Punkte des Islam erfaßt und bekämpft.⁴ Das Material ist ziemlich umfangreich und es genügt, das Gesagte mit einigen Beispielen zu belegen.

Johannes zitiert den Korān sogar schon mit den Namen der einzelnen Suren. So lesen wir M. 94, 769: *Οὗτος ὁ Μάμεδ πολλὰς, ὡς εἴρηται, ληρωδίας συντάξας, ἐκάστη τούτων προσηγορίαν ἐπέθηκεν οἶον ἢ γραφή τῆς γυναικός* d. h. Sure IV (*an-nisā*). M. 94, 772 unten erwähnt er *ἢ γραφή τῆς τραπέζας* d. h. Sure V (*al-mā'ida*); ib. *πάλιν γραφήν τῆς Βοϊδίου*, d. h. Sure II (*al-bakara*). Auch ein Surenname kommt vor, der heute als solcher nicht mehr erhalten ist: *γραφή τῆς καμήλου τοῦ Θεοῦ* (M. 94, 769). Gemeint ist damit wohl ein Teil von Sure VII — die Geschichte von der Kamelin Šāliḥs, wovon noch zu sprechen sein wird. Mag hier auch ein Irrtum vorliegen und einfach die Geschichte bzw. das Hadīt von der Kamelin gemeint sein, aus der einführenden Angabe geht deutlich hervor, daß Johannes schon die Surennamen kennt, eine für die Geschichte des Korāntextes nicht unwichtige Feststellung.

Sure 112 wird von Theodor (M. 97, 1545) folgendermaßen wiedergegeben: *Ὁ Θεὸς, μοννάξ, ὁ Θεὸς σφυρόπηκτος, ὃς οὐκ ἐγέννησεν, οὐδὲ ἐγενήθη, οὐδὲ γέγονεν αὐτῷ ἀντιμεριστής τις*. Das gewöhnliche Bekenntnis lautet (M. 97, 1543): *μαρτύριον, ὅτι εἰς ὁ Θεὸς ἀκοινωνήτος τὸν Μωάμεθ ἔχει δοῦλον καὶ ἀπόστολον*.

Ausführlicher ergeht sich Johannes über die Christologie des Korāns.² Christus erscheint als *λόγος* (*kalima*) und *πνεῦμα* (*rūḥ*)

¹ Graf, Arendzen, *Majāmir* und M. 97, 1527ff.

² S. Nr. 6.

³ So über die Beschneidung der Frauen M. 94, 773 oben. Zur Sache vgl. *Ta'riḥ al-Ḥamīs* I, 232.

⁴ So besonders die nicht einwandfreie sittliche Persönlichkeit Muhammeds (Haremsgeschichten und Korān), die Polygamie, die Verehrung des schwarzen Steines usw. — ⁵ M. 94, 765f.

Gottes, die in die Jungfrau Maria, die Schwester Moses, gelegt werden (Korān IV, 169), und von ihr wird Jesus geboren. Der Kreuzestod wird geleugnet (Korān IV, 156). Das allzu knappe *wa-lākin šubbiha lahum* des Korāns, das die Kommentatoren viel beschäftigt hat, wird als *ἔσταύρωσαν τὴν σκιὰν αὐτοῦ* erklärt. Dann kommt ein Zwiegespräch zwischen Allāh und Jesus nach seiner Himmelfahrt, worin Jesus auf die Frage Gottes, ob er sich als Gottes Sohn bezeichnet habe, das ableugnet und sagt, er hätte sich nur seinen Knecht genannt — offenbar eine Paraphrase von Sure V, 76.

In der weiteren Polemik wirft Johannes den Muslimen das mangelhafte Bezeugtsein des Korāns vor und sagt dabei: Wie könnt Ihr den Korān ohne Zeugnis annehmen, die Ihr doch nicht einmal eine Frau ohne Zeugen nehmen dürft, noch kaufen oder erwerben, und wäre es einen Esel (ib. 768 Mitte). Hier kämen manche Stellen des Korāns in Betracht. Johannes zeigt eine gute Kenntnis des tatsächlichen Rechts, das also damals schon in Übung gewesen sein muß. Wichtiger aber ist diese Polemik in einem Zusammenhang, den wir hier nur streifen können. Mangelhaft bezeugt ist Muhammed, weil er keine Wunder getan hat. Immer und immer wieder wird der Muslim auf die fehlenden Wunder hingewiesen (M. 94, 1596f.; 97, 1543, 1547). Mußte da nicht schließlich auch Muhammed zum Wundertäter werden?

Gegenüber dem Vorwurf der Muslime, die das Kreuz verehrenden Christen trieben Idolatrie, weist er auf die Verehrung des schwarzen Steines: *καὶ φιλεῖτε τὸν λίθον ἀσπαζόμενοι*.¹ Er erwähnt, daß die Muslime als Grund der Verehrung angeben: Abraham habe über ihm die Hagar beschlafen oder Abraham habe dort sein Kamel angebunden, als er Isaak opfern wollte, worüber er sich gegenüber der Heilsbedeutung des Kreuzes lustig macht. Die von den Arabern gegebenen Erklärungen gehen natürlich nicht auf den Korān, sondern auf das Hadīth zurück, sind mir aber nicht nachweisbar. Auch wendet sich Johannes gegen die Lokalisierung des Opfers Isaaks in Mekka, da nach der Bibel die Gegend baumreich war, Mekka aber baumlos ist.

¹ M. 94, 769 oben; der schwarze Stein wird nach Johannes das Haupt der Aphrodite (*χαβερ* d. h. *μεγάλη*) genannt. Noch zu seiner Zeit könne man in dem schwarzen Stein menschliche Züge erkennen. Sollte es damit zusammenhängen, daß auch das Hadīth im schwarzen Stein einen Engel sieht (*Ta'riḥ al-Hamīs* I, 103)?

Johannes kennt ferner die Vierzahl der erlaubten Frauen und die Unzahl der erlaubten Konkubinen; ὅσας ἡ χεὶρ αὐτοῦ κατέσχη ist wieder eine fast wörtliche Übersetzung von Korān IV, 3 *mā malakat aimānukum*.¹ Er kennt das Recht der Scheidung, dessen Einführung er mit der Episode von Zaid's Weib (Korān XXXIII, 37) zusammenbringt. Ebenso weiß er, daß nach dem (3.) Talāk erst Verheiratung mit einem anderen statthaben muß. Ἐὰν δὲ μετὰ τὸ ἀπολῦσαι ἐπ' αὐτὴν ἀναστρέφῃ, γαμείτω αὐτὴν ἄλλος. Οὐ γὰρ ἔξεστι λαβεῖν, εἰ μὴ γαμηθῆ ὑφ' ἑτέρου² Vgl. Korān II, 229f. Dann wird Korān II, 223 *nisā'ukum hart lakum fa'tū hartakum annā šī'tum* folgendermaßen umschrieben: Ἐργασαι τὴν γῆν, ἣν ὁ Θεὸς ἔδωκέ σοι, καὶ φιλοκάλησον αὐτὴν καὶ τόδε ποιήσον, καὶ τοιῶσδε.

Auch die andere, wenig erquickliche Haremsgeschichte des Propheten, die Verdächtigung der 'Ā'īsa, ist den Polemikern bekannt. Theodor erzählt (M. 97, 1545) zur Illustrierung der Tatsache, daß der Prophet von einem Dämon besessen gewesen sei: τὴν παρ' αὐτοῖς ἱστορίαν ἐπιγεγραμμένην Συγγνώμα τῆς Σαΐσσα, d. h. nichts anderes als das Hadīt al-ifk³ anschließend an Korān XXIV, 11. Σαΐσσα ist also 'Ā'īsa und nicht etwa die Frau von Zaid, wie Graf 77 behauptet, der die beiden Haremsgeschichten zusammenwirft und die Σαΐσσα als Zaida zur Frau des Zaid macht. Die Frau des Zaid und spätere Gattin Muhammeds hieß bekanntlich Zainab.

Auch polemisiert schon das alte Christentum gegen die islamische Polygamie. Sehr hübsch sind die vier Vernunftbeweise, die Theodor für die Monogamie anführt (M. 97, 1555f.): 1. Gott hat Adam nur ein Weib gegeben. 2. Die Monogamie führt zu reichem Kindersegen.⁴ 3. Gott bestraft im Korān Hurer und Hure in gleicher Weise mit 80 (nach Korān XXIV, 2 richtiger 100) Schlägen, obwohl das Weib schwächer ist als der Mann und weniger der Lust zu widerstehen ver-

¹ M. 94, 769 Mitte.

² Ib. unten.

³ Ibn Hišām I, 731ff.; Tabari I, 1517ff.; Buhārī (ed. Krehl) III, 103ff.; Caetani, *Annali* a. 5 § 14.

⁴ Das ist wohl der Sinn der schwer verständlichen Stelle, die offenbar auch anderen dunkel geblieben ist; denn Keller, o. c. 71 läßt z. B. diesen Grund einfach aus. Zur Sache vergleiche Josef Froberger, *Die Polygamie und deren kulturelle Schäden* (*Verhandlungen des deutschen Kolonialkongresses* 1910), S. 717, besonders 721f.

mag und obwohl das Weib nur einen Mann, der Mann aber vier Frauen haben darf. Der Muslim unterschiebt also seinem Gott Ungerechtigkeit. 4. liebt Gott Friede und nicht Zank, und deshalb muß ihm die Monogamie angenehm sein.

Außer dem Korān ist also hier überall das Hadīt als bekannt vorausgesetzt, wenigstens die Teile des Hadīt, die im Zusammenhang mit *tafsīr* und *sīra* entstanden sind. Nur an einer einzigen Stelle bei Theodor ist mir eine direkte Polemik gegen ein mit dem Korān gar nicht zusammenhängendes, rein dogmatisches Hadīt begegnet. Davon wird unter Nr. 6 die Rede sein.

3. Man ersieht aus dem Angeführten, wie genau die christlichen Polemiker den Islam kannten. Aber haben sie wirklich die Dogmenbildung zu beeinflussen vermocht? Die Orthodoxie haben sie allerdings wohl nur zur stärkeren Betonung des Gegensatzes veranlaßt, aber in den heterodoxen Strömungen lebt christlicher Geist. Das zeigt sich besonders bei dem Streit über die Freiheit des menschlichen Willens, wie ihn die k̄adaritische Bewegung entfacht.

Aber ist nicht die Frage nach der Freiheit des Willens viel zu allgemeiner Natur, als daß man hier eine Entlehnung annehmen müßte? Hat sich nicht das ganze k̄adaritische Problem naturnotwendig aus den sich widersprechenden Äußerungen des Korāns über diese Frage entwickeln müssen? Gewiß haben die Gegner später beiderseits ihre Anschauungen mit Korānsprüchen belegen können, aber der Streit über die ganze Frage ist doch erst in den Islam hineingetragen; denn Johannes von Damaskus bezeichnet den Determinismus als die islamische Lehre schlechthin, der er die Lehre von der Willensfreiheit (*τὸ ἀντεξούσιον*) als die spezifisch christliche gegenüberstellt.

Das Problem ist einer der Hauptpunkte des christlich-muhammedanischen Disputationsprogramms.¹ Die Erörterung beginnt meist mit der Frage, ob Gott auch der Grund (*αἰτία*) des Bösen sei resp. sein könne. Die Christen sagen: Nein, das Böse ist *ἐκ τῆς ἡμετέρας ῥαθυμίας καὶ τῆς διαβόλου πανουργίας*. Wer aber Gott auch zum Urheber des Bösen mache, der mache ihn zum ungerechten Gott; denn Gott bestrafe doch die Übeltäter, obwohl sie im Grunde

¹ M. 94, 1590ff., 96, 1335f., 1530f., 1587f.

nichts anderes täten, als was Gott über sie bestimmt hätte.¹ Auch alle irdische Strafgerichtsbarkeit würde zu einer Auflehnung gegen Gottes Willen. Der Sarazene fragt ganz erstaunt: *τί οὖν; Ἀντέξουσος εἶ; καὶ ὅσα θελεῖς δύνασαι ποιεῖν*; worauf der Christ antwortet: *Πέπρασμαι ὑπὸ Θεοῦ ἀντέξουσος*. Der Mensch ist also für seine Taten verantwortlich.

Diese Gedanken, die hier als typisch christlich erscheinen, sind nun aber genau das Programm der Kadariten. So lautet ein antikadaritisches Tendenzhadīṭ² „Wer das Können (Entscheidungsfreiheit *al-istitā'a*) sich selber zuschreibt, der ist ein Ungläubiger.“ Auch der Ausgangspunkt, wer das Böse schaffe, kehrt bei den Kadariten wieder. Wird ihnen doch als schlimme Heterodoxie vorgeworfen, daß sie von Gott sagen: Er kann das Böse nicht. Ja, in diesem Ausspruch wird ihre ganze Lehre zusammengefaßt.³ Es dreht sich also hier wie dort um die Frage, ob der Mensch „selbst seine Taten schaffe“, wie Goldziher (*Vorlesungen* 95) das kadaritische Problem des *ḥalk al-af'al* charakterisiert.

Eine beliebte Gegenfrage des Sarazenen, durch die er den christlichen (dann kadaritischen) Standpunkt zu widerlegen versuchte, war: „Wer bildet den Foetus im Mutterleib?“⁴ Antwortet man: Gott, — so wird Gott zum Helfer der Ehebrecher und Hurer und dann schafft er also auch das Böse. Wie sehr gerade dieser Gedanke vom Bestimmtsein der Geschicke schon im Uterus islam-orthodoxe Anschauung war, hat Goldziher nachgewiesen (*Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges.* 57, 397); wir sehen also, wie richtig in diesen Disputationen der islamische Standpunkt zum Ausdruck kommt. Demgegenüber ist es denn auch christliche Anschauung, daß Gott nach der Schöpfungswoche nichts mehr erschaffen hat, sondern daß alles sich auf seinen Befehl fortpflanzt: Fortzeugung, nicht Neuschaffung. Alle

¹ Es ist dann auch nur konsequent, wenn im orthodoxen Islam Adam nicht mehr für den Sündenfall verantwortlich gemacht werden kann. So sagt Adam zu Mose in einem Hadīṭ (*Kanz al-'ummāl* I 30 [Nr. 550]): Tadle mich nicht über eine Sache, die mir Gott zugeschrieben hatte, ehe er mich schuf.

² *Kanz al-'ummāl* I, 36 (Nr. 665).

³ *Ib.* I, 35 (Nr. 645): *ja-mā al-kadarīja? kāla: alladīna jakūlūn: lam jakdur aš-šarr.*

⁴ *M.* 94, 1592 und häufig.

künftigen Geschlechter waren in der Zeugungskraft Adams enthalten (vgl. auch M. 94, 1593). Darin lag für die Christen die Bestätigung ihres freien Willens; denn dieser betätigt sich darin, ob der Mensch seinen Samen in sein eigenes Weib oder in ein fremdes bettet. Damit wird dann die Gegenfrage des Sarazenen widerlegt. Der orthodoxe Islam umgekehrt hat gerade aus diesem Beispiel heraus die geistige Unfreiheit des Menschen gefolgert und dann in dem bekannten Bild von den vor Adam aufmarschierenden Ameisenschwärmen seiner Nachkommen niedergeschlagen.¹

Es ist also nicht nur das Problem der Willensfreiheit als Ganzes, sondern es ist das gesamte Detail der Fragestellung, das erst in der Diskussion zwischen Christentum und Islam auftritt und dann in der Auseinandersetzung zwischen Kadariten und Orthodoxen sich wiederholt. Auch der arabisch geschriebene Traktat des Theodor Abū Qurra über die Willensfreiheit könnte in den meisten Partien eine kadaristische Kampfschrift gegen die Orthodoxie darstellen. Selbst die arabischen Ausdrücke sind die gleichen; als Termini für die Vorherbestimmung begegnet *ğabar*² und für den Zwang *kaħr*³.

Wir können also nachweisen, daß das alte, im Christentum oft diskutierte Problem der Willensfreiheit in den Disputationen zwischen den beiden Religionen eine wichtige Rolle spielt und daß die spätere innerislamische Auseinandersetzung über das gleiche Thema mit den gleichen Gedankengängen operiert. Hier ist also einmal der christliche Einfluß einwandfrei nachweisbar. Als Probe aufs Exempel ist diese Sachlage im Hadīt direkt ausgesprochen. So soll Muhammed gesagt haben: „Vielleicht lebst du noch so lange nach mir, daß du Leute triffst, welche das kadar Allāhs leugnen und die Sünden seinen Knechten zuschreiben. Sie haben diese ihre Rede aus dem Christentum entlehnt.“ (*Kanz al-ummāl* I, 35 Nr. 652: *ištakkū kalāmahum dālika min an-naṣrānīja* und ib. 36 No. 668: *ištakkū kaħlahum min kaħl an-naṣārā*).

4. Aber nicht nur die Spuren der christlichen Polemik, auch die der Apologetik lassen sich in den dogmatischen Kämpfen des jungen Is-

¹ Goldziher, *Vorlesungen* S. 96; *Kanz al-ummāl* I, 29 (Nr. 531) und häufig.

² *Majāmir* 5 apu; 10, 6 und passim.

³ *Majāmir* 9 passim; 12, 10 usw.

lam nachweisen. Das vielbesprochene Problem, ob der Korān erschaffen oder unerschaffen sei, wird zwar schon seit je als Analogieerscheinung, ja als islamische Nachbildung des Logosproblems behandelt. Soweit ich sehe, hat man aber noch nie den Punkt aufgezeigt, an dem die Berührung statthatte. Hier helfen uns wieder die Disputationen des Johannes.

Der Kernpunkt des Gegensatzes zwischen Christentum und Islam lag von Anfang an in der Christologie. Schon oben wurde ausgeführt, wie genau hier die christlichen Väter die Lehren des Korāns kannten. Der Islam wollte nichts von dem Mensch gewordenen Gotte wissen und noch viel weniger von der Trinität. Die christlichen Apologetiker suchten nun aber ihren Standpunkt aus dem Korān zu erweisen, und tatsächlich bietet die Christologie Muhammeds Material genug dazu. Man kann sagen, ohne diese christlichen Kompromisse und Entlehnungen seines Stifters wären dem Islam viele Kämpfe erspart geblieben. Die christliche Apologetik lehnt sich mit Vorliebe an Stellen wie Korān IV, 169, wo Jesus als Wort (*kalīma*) oder Geist (*rūh*) Gottes bezeichnet wird.¹ Es ist für den Christen selbstverständlich, daß *kalīma* stets mit *λόγος*, *rūh* mit *πνεῦμα* übersetzt wird. So sagt der Christ zum Sarazenen (M. 96, 1344) *ἡ γραφή σου λέγει, ὅτι ἐκάθηρεν ὁ Θεὸς τὴν παρθένον Μαρίαν ὑπὲρ πάσαν σάρκα γυναικείαν καὶ κατέβη τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ καὶ ὁ λόγος ἐν αὐτῇ* (Korān III, 37). Damit wird dann weiter operiert. Man denke nur, was das für diese scholastische Zeit bedeutete, wenn man neben Jesus als dem Messias — den hatte man ja im Korān — auch noch *λόγος* und *πνεῦμα* als muhammedanische Prämissen ausnutzen konnte.

Mit einiger Rhetorik² war da der Muslim rasch aufs Glatteis gesetzt; wenn der Christ nämlich von einem Sarazenen gefragt wird: Wofür er Christum halte, so solle er ihm antworten: Für das Wort Gottes, und als Gegenfrage sich nach der Aussage des Korāns erkundigen. Dann muß der Muslim die Übereinstimmung zugeben. Danach aber soll der Christ gleich weiter fragen: Erklärt der Korān das

¹ M. 94, 765, 1585 ff.; 96, 1341f.

² Wie dialektisch diese Gedankengänge sind, haben spätere Muslime wohl gewußt: Ibn Taimija, *al-ğawāb as-sahīh li-man baddal dīn al-masīh* (Kairo 1905/1322) II, 264; vgl. auch II, 87, 91 und sonst.

Wort Gottes für erschaffen oder für unerschaffen? Antwortet er „unerschaffen“, dann ist das Wort Gottes, d. h. Christus unerschaffen und damit Gott. Antwortet er aber „erschaffen“, dann ist Gott, ehe er *rūh* und *kalīma* erschaffen, ohne Geist und Wort gewesen, und das ist eine Blasphemie.¹

Die ganze Frage nach dem Erschaffen- oder Ewigsein des Korāns ist also nicht etwa nur analog der christlichen Logosfrage selbständig erwachsen, sondern sie ist dem Islam von den Christen aufgezwungen worden. Die Christen brauchten die Antithese von der Ewigkeit und dem Erschaffensein des Gotteswortes, um ihre Christologie mit dem Korān in Einklang zu bringen. Dadurch nötigten sie aber die Muslime, zu der Frage selbst Stellung zu nehmen.

Daß nun die islamische Orthodoxie schon sehr früh die Ewigkeit des Gotteswortes lehrte, scheint mir aus der Stelle hervorzugehen, die sich bei Johannes unmittelbar an die eben angeführte *διάλεξις* anschließt. Es heißt dort²: *καὶ φεύζεται ἀπὸ σοῦ μὴ ἔχων τί ἀποκριθῆναι. Αἰρετικοὶ γάρ εἰσιν οἱ τοιοῦτοι κατὰ Σαρακηνοῦς, καὶ πάνν βδελυκτοὶ καὶ ἀπόβλητοι καὶ ἐὰν θέλῃς δημοσιεῦσαι τοῖς λοιποῖς Σαρακηνοῖς φοβηθήσεται σε πολὺ.* Unter diesen der islamischen Orthodoxie abscheulichen und verächtlichen Häretikern können nur die verstanden sein, die das Wort Gottes für erschaffen erklärten. Danach wäre es schon zur Zeit des Johannes (700—750) für einen Muslim gefährlich gewesen, an der Ewigkeit des Korāns zu zweifeln. Erst wirft das Christentum das Problem in den Islam — Johannes war natürlich nicht der Erste, der es formulierte — und nachdem es dort zu wirken begonnen, nutzten spätere diesen Tatbestand wieder für ihre Polemik aus.

5. Auch die Lehre von den Eigenschaften (*ṣifāt*) Gottes ist auf dem Wege über die christliche Apologetik in den Islam gekommen. Es mußte den Christen viel daran liegen, die Menschwerdung Gottes dialektisch zu erweisen. Der Gedankengang war dabei immer der: Wenn man von Gott überhaupt etwas Körperliches aussagt, wie z. B. er sitzt auf einem Thron, wenn man von einer Hand Gottes, seinem Reden, Stehen und ähnlichem redet, wenn man Gott niederfahren

¹ M. 94, 1585f. und sonst.

² M. 96, 1341f.

läßt usw., warum soll dann nicht auch Gott in dem vornehmsten seiner Geschöpfe Platz genommen haben? Der Mensch ist doch ein würdigerer Sitz Gottes als der Thron. Diese Gedankengänge waren im Kampfe mit den Juden und Häretikern erwachsen. Sie paßten dann aber auch gegen den Islam und sind gegen ihn angewandt worden.

So lesen wir Arendzen S. 7 Z. 18ff. die folgende Polemik Theodors gegen Juden und Muhammedaner (bezeichnet als *gairuka mimman jadda'ī al-īmān*): *wa-in kāla gairuka mimman jadda'ī al-īmān, annahu lā jakbalu hādā kullahu, fa-dāka jakūlu: lā mahāla anna allāh ḡālis 'ala'l-'arš, wa-jakūlu: inna lillāh jad wa-waḡh wa-nahw dālika mimmā lā nafragu hāhunā li-tatabbu'ihī, fa-idā adhala 'alā allāh al-ḡasdānīja fī hādihī al-akāwīl, fa-kad sawwaga an jukāla fī allāh wa-ḡair hādā min lawāhik al-ḡasdānīja, in š'ā wa-in abā* (übersetzt bei Graf 285f.). Der Gedanke wird dann noch etwas weiter gesponnen und zwischen wirklicher und virtueller Bedeutung dieser Anthropomorphismen geschieden. Auch diese Scheidung spielt dann bekanntlich im Islam eine große Rolle.

Noch deutlicher bekommen wir diese Gedanken im 7. Mīmar Theodors (Graf 188f.) auseinandergesetzt, wo sich der Kampf aber nicht gegen den Islam richtet. Aber alle die Probleme, welche die Mu'tazila bewegt haben, sind hier in christlichem Gewande dargelegt. Wenn du, Häretiker, — so heißt es dort etwa — die Sohnschaft ableugnen zu müssen glaubst, so mußst du auch alle Attribute Gottes leugnen, die für dich ebensoviel Geheimnisse enthalten wie die Sohnschaft. Dann folgen die bekannten Gedankengänge: Wie kann Gott Leben haben, wenn er nicht die Akzidenzien wie Essen, Trinken usw. hat? Wie steht es mit seinem Hören, Sehen, Wissen, Machen usw. — kurz wir haben hier den ganzen mu'tazilitischen Gedankenapparat vor uns. Die Abhängigkeit der mu'tazilitischen Philosophie von der christlichen ist eine lang bekannte Tatsache; neu scheint mir hier nur der Nachweis, daß durch die christliche Apologetik der Islam einfach gezwungen wurde, zu diesen christlichen Fragen Stellung zu nehmen, und so sind diese zu der führenden Rolle gekommen, die sie in den dogmatischen Kämpfen des jungen Islam gespielt haben. Wie das junge Christentum erst im Kampfe mit judenchristlichen Strömungen

sich dogmatisch ausgestaltet, so bildet sich auch der Islam erst im Kampfe gegen die christlichen Strömungen in- und außerhalb des Kreises seiner Bekenner.

Noch auf eins möchte ich hier aufmerksam machen. Daß die ganze Methode des *kalām* aus dem Christentum stammt, ist bekannt. Wer hintereinander islamische Dogmatiker und christliche Patristik liest, wird von den Zusammenhängen so überzeugt, daß er des Einzelbeweises gar nicht mehr bedarf. Es ist ein und dieselbe Gedankenwelt. Daß auf die Dauer der Vernunftbeweis immer größere Bedeutung als der Schriftbeweis erlangt,¹ hängt auch vielleicht damit zusammen, daß in der christlich-islamischen Polemik der Schriftbeweis eo ipso ausscheiden mußte. So lesen wir immer, daß die Parteien ausmachen, nicht auf Grund ihrer Schriften, sondern *ἐκ κοινῶν καὶ ὁμολογουμένων ἐννοιῶν* einander zu widerlegen.²

Daß schließlich die Mu'tazila, wie Goldziher (*Vorlesungen* 117) nachgewiesen hat, alles andere als liberal war, ja daß sie zur Begründerin des islamischen Dogmatismus werden mußte, ist nach dem Gesagten doppelt klar; denn sie erbt mit der Methode und den Gedanken der christlichen Kirche auch deren Absolutismus und Unduldsamkeit.

6. Zum Schluß ein Gedanke, von dem man meistens annimmt, daß er den umgekehrten Weg genommen hat — d. h. vom Islam ins Christentum eingedrungen sei. Die Abneigung gegen bildliche Darstellungen, die im Islam das Bilderverbot, im Christentum den Bilderstreit erzeugt hat.³ Über die Tatsache, daß im Islam ein Bilderverbot besteht, braucht man keine Worte mehr zu verlieren, seitdem Chauvin aus den üblichsten Fikhbüchern sämtlicher Riten, auch der Šī'a, die unzweideutigsten Belege zusammengestellt⁴ und seitdem Snouck Hurgronje in meisterhafter Knappheit die Grundgedanken des Verbotes formuliert hat.⁵ Natürlich bleibt es nach wie

¹ Vgl. Goldziher, *Vorlesungen* 127.

² M. 97, 1551.

³ Arendzen, Einleitung; Schwarzlose, *Der Bilderstreit* (Gotha 1890) 36ff.

⁴ *La défense des Images (Annales de l'Académie d'Archéologie de Belgique* 1896).

⁵ *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges.* 61, 186ff. (= *Verspr. Geschr.* II, 1923, S. 451ff.).

vor ein Unsinn, von einem „koränischen“ Bilderverbot zu reden; denn die Koränkommentare zu dem meistens als Beleg angeführten Vers Korän V, 92 enthalten keine Andeutung davon.¹ Das „koränische“ Bilderverbot ist ein Überbleibsel aus einer Zeit, der noch Korän und Gesetz identisch waren. Auch der ganze Eifer, mit dem man das Verbot abzuleugnen versuchte und Gegenbeweise aus der Praxis erbrachte, erklärt sich nur aus dem mangelnden Verständnis des natürlichen Gegensatzes zwischen *'āda* und *šari'a*. Von einer ganz anderen Seite interessiert es uns hier. Bestehen tatsächlich Zusammenhänge zwischen Bilderverbot und Bilderstreit?

Die Legende bei Theophanes (ed. de Boor 401, 29) ist bekannt.² Ein Jude aus Laodicea verspricht dem Chalifen Jazīd II. eine Lebensdauer von 40 Jahren, wenn er sämtliche Bilder und Kreuze in den christlichen Kirchen vernichte. Der Chalif erläßt den Befehl dazu, doch der Tod ereilt ihn, ehe das grausame Verdikt überall durchgeführt war. Leo der Isaurier sei dann später durch einen syrischen Christen Beser (*Βησηρ* = Bišr),³ der in der Gefangenschaft Muslim geworden war, zum Bilderkampfe bewogen worden. Dieser begann im Jahre 726. So etwa erzählen Theophanes und andere.

Wellhausen bezweifelt das Edikt Jazīds mit Unrecht; denn es steht durch zeitgenössische ägyptische Quellen außer aller Frage, daß unter Jazīd im Jahre 104 (722—3) wenigstens in Ägypten „die Kreuze zerbrochen, die Bilder zerstört und die Götzenstatuen vernichtet wurden“.⁴ Aus anderen Provinzen fehlen die Belege, wahrscheinlich, weil das Vorgehen in Ägypten isoliert gewesen ist. Erst nachträglich, als alle Welt vom Bilderstreit des Isauriers erfüllt war, brachten christliche Schriftsteller die ägyptischen Nachrichten damit in Zusammenhang. Schwarzlose hat zweifellos (S. 37, 43) recht, wenn er das ganze Problem in jüdischen Kreisen entstehen läßt, die froh waren, eine wirksame Waffe gegen ihre christlichen Gegner gefunden

¹ Ich habe Baidāwī und Tabarī, *Tafsīr* VII, 20ff. verglichen.

² Schwarzlose, l. c. 38f.; Arendzen I ff.; Wellhausen, *Arabisches Reich* 202f.

³ Über diesen stehen ganz interessante Details bei Michel le Syrien, *Livre XI* Chap. XXI (Übers. S. 503).

⁴ Evetts, *History of the Patriarchs of the Coptic Church* (*Patr. Or.* V, 1) III, 72; *Hītat* II, 493, 2; Ibn Tagrībīrdī I, 278.

zu haben; aber erst als die Polemik der Juden auch unter den Christen Anhang fand, wurde die Bilderfrage zum Problem für die ganze Welt des Ostens, wohl auch damals erst für den Islam.

Jedenfalls hat dabei der Islam keine entscheidende Rolle gespielt; denn sonst hätte Johannes von Damaskus, der unmittelbar unter dem Eindruck des kaiserlichen Bilderverbotes (726) die erste seiner sechs Streitschriften gegen die Bilderbekämpfer (Ikonoklasten) schrieb und der über die Verhältnisse in Damaskus wie kein anderer Christ Bescheid wußte, nicht versäumt, auf diesen für den Kaiser niederschmetternden Zusammenhang hinzuweisen. Es ist überhaupt meines Erachtens beweisend, daß Johannes in seinen drei echten Bilderschriften nirgends die Muslime als Gegner anführt, sondern nur die Juden und die Ikonoklasten, während er doch sonst den Muslimen gegenüber kein Blatt vor den Mund nimmt; Theodor dagegen, der sich immer so vorsichtig als möglich ausdrückt, wenn er gegen Muhammedaner polemisiert, wirft sie in seinem Traktat für die Bilderverehrung immerzu mit den Juden zusammen. Während Theodor fast alle seine Gedanken von Johannes entlehnt, — neu ist bei ihm die Polemik gegen den Islam, ja er kennt schon das islamische Ḥadīṭ, nachdem die *muṣawwirūn* am jüngsten Tage die Aufgabe bekommen, ihren Geschöpfen Lebensodem einzublasen. Arendzen S. 18/19 (vgl. Graf 297/8) lesen wir: *taubīḥ lilladīma jakūlūn: inna man ṣawwara šai' haij, kullifa jaum al-kijāma an janfuḥa ar-rūḥ fī sūratihī*. Daneben halte man das bekannte Ḥadīṭ (*Kanz al-'ummāl* II, 200 (4248); Buḥārī (Krehl) II, 41, IV, 105f.; Kaṣṭallānī VIII, 481f.; Zurkānī zum *Muwatta'* IV, 204 und häufig¹: *man ṣawwara sūra fī'd-dunjā, kullifa an janfuḥa fihā ar-rūḥ jaum al-kijāma, wa-laiṣa bi-nāfiḥ*.

Geht man unter diesen Umständen zu weit, wenn man annimmt, daß die Ḥadīte über das *taṣwīr* sich erst in der Zeit des Bildersturms resp. seiner dogmatischen Vorbereitung gebildet haben, als die ganze Kirche das Problem erörterte und der Islam nur die ihm passende Antwort zu formulieren brauchte?

In eigener Werkstatt hat der Islam sein Dogma von der Verwerf-

¹ *Anm. bei der Korrektur*: In der *Deutschen Lit.-Ztg.* 1911, Sp. 1565ff., hat Goldziher anläßlich einer Anzeige des Graf'schen Buches auch auf diese Beziehung aufmerksam gemacht und einige andere Quellen zitiert.

lichkeit der Bilder wenigstens in dieser Formulierung sicher nicht erzeugt. Es handelt sich nämlich auch im Ḥadīṭ nicht nur um Bilder beliebiger Art, sondern um die speziellen Bilder der christlichen Heiligenverehrung; neben dem Bilde erscheint das Kreuz.

Bei Kaṣṭallānī VIII, 481 ist eine Buḥārītradition interpretiert, in der das übliche *taswīr*, Plural *tasāwīr* dieser Ḥadīṭe durch *tasālib* ersetzt ist. Kaṣṭallānī sagt dazu: *tasālib ai tasāwīr ka-salīb an-nasārā. wa-kāla fi'l fath: at-tasālib ḡam' salīb, ka-annahum samau mā kānat fihi sūrat as-salīb tasālib tasmija bil-masdar. kalā al-'Ainī 'alā mā dīkruhu: takūnu at-tasālib ḡam' tasālib, lā ḡam' salīb*. Beide haben recht; *tasālib* ist natürlich Plural von *tasālib* und nicht von *salīb*; es ist eine jener Infinitivformen, die ihren Verbalearakter vollständig verloren haben; ähnlich wie *tasāwīr*, *tazāyīn*, *tamātīl* nicht mehr die Tätigkeit, sondern das Resultat der Tätigkeit bezeichnen, heißt *tasālib* Kreuzesdarstellungen, Kruzifixe.

Uns interessiert hier nur, daß der Terminus in den Kapiteln über das Bilderverbot als synonym mit *taswīr* vorkommt. Darin liegt doch ein wichtiger Fingerzeig dafür, daß das islamische Bilderverbot nicht aus einer allgemeinen Abneigung gegen bildliche Darstellungen entstanden ist, sondern mit dem Kampf gegen Heiligenbilder und Kruzifixe,¹ wie er von den Ikonoklasten entfacht war, irgendwie — wenigstens in der Fragestellung — zusammenhängt. Der ganze Zusammenhang dieser Arbeit legt diese These doppelt nah; denn die Frage nach der religiösen Stellung zu den Bildern war zur Zeit der ersten dogmatischen Kämpfe im Islam das Hauptproblem der christlichen Kirche, deren Fragestellungen, wenn auch oft nicht die Antworten, der Islam nachweislich übernommen hat.

Daß das Problem ursprünglich ein jüdisches ist, scheint mir ganz klar. Aus 'Abōdā zārā III geht deutlich hervor, daß die im islamischen Recht ausschlaggebende Fragestellung über Ehren und Nichtehren der Bilder und über die Beschränkung des Verbotes auf Lebewesen aus dem Judentum übernommen ist; aber als zeitgeschichtliches Problem tritt die Bilderfrage an den Islam im christlichen Gewand.

¹ Schwarzlose, o. c. 12ff., 212.

Bekanntlich drehte sich im Christentum der Streit um die *προσκύνησις* und ihre Bedeutung (ob Anbetung oder bloß Verehrung). Theodor wendet sich in seiner Streitschrift (Arendzen 17, Graf 296) auch gegen die Muhammedaner und verweist auf Korān II, 32, wo Gott den Engeln befohlen habe, vor Adam niederzufallen. Auch das sei keine Anbetung, sondern eine *προσκύνησις τιμητική* gewesen — eine Behauptung, die übrigens bei Behandlung des gleichen Themas auch Ibn Ḥazm IV, 209 bestätigt. Er sagt, die Niederwerfung der Engel vor Adam wäre kein *suġūd 'ibāda wa-dijāna*, sondern ein *suġūd salām wa-tahīja* gewesen. Also auch hier verfolgen wir bis in späte Zeit das Nachwirken christlicher Fragestellungen.

16. Die Kanzel im Kultus des alten Islam.

Von den verschiedenen Gegenständen, die im heutigen Moscheekultus eine Rolle spielen, wie die Kanzel (*minbar*), die Gebetsnische (*mīhrāb*), die Dikka, das Wasserbecken usw. geht nur das Mimbar auf die Zeit des Propheten zurück; ich halte es sogar für älter als die Moschee selbst, jedenfalls für älter als die Zeremonien des Freitagsgottesdienstes. Das doch ebenfalls überall eingeführte *mīhrāb* gilt selbst bei späten islamischen Theologen als *bid'a*¹, wenn auch als löbliche Neuerung, und wird deshalb dem gefeierten 'Umar II. zugeschrieben², da man es mit dem besten Willen nicht auf Muhammed zurückführen konnte. Ganz anders das Mimbar, das als Einrichtung des Propheten gilt, wenn auch nicht in der heute üblichen Form.

Zunächst müssen wir uns da von der Anschauung der arabischen Überlieferung freimachen, wonach der gesamte heutige Kultus auf Muhammed zurückginge, und daß schon er auf seinem Mimbar genau wie heute der *ḥatīb* seine beiden *Ḥuṭb* vollzogen habe³. Über das langsame Werden des islamischen Kultus hat in letzter Zeit besonders Leone Caetani in seinen monumentalen Annalen sehr Beachtenswertes geäußert⁴. Wir wissen eben fast nichts über die Entstehung des islamischen Kultus; denn das vermeintliche Wissen der islamischen Gelehrten darf uns nicht irreführen. Darum mag es am Platze sein, mit einer Detailfrage zu beginnen und nach dem Zweck und Wesen des sogenannten *minbar* zu forschen. Etymologisch hat schon

¹ Ibn al-Hāǧǧ *K. al-maḥal* II, 76, 29. — ² Ibn Taǧribirdī I, 76, 9.

³ Buhārī bei Kaṣṭallānī II, 181, 19. — ⁴ *Annali dell' Islam* I, 432ff.

F. Schwally¹ das Wort untersucht und auch wertvolle Materialien zusammengetragen. Mein Zweck ist ein rein historischer.

I.

Geringfügige, zunächst unwesentlich erscheinende Details bei Kultushandlungen oder -Gegenständen bieten häufig wichtige Fingerzeige zur Erklärung des ursprünglichen Sinns der Sache selbst. So möchte ich aus der heutigen Mimbarpraxis zwei Tatsachen als wichtig herausgreifen:

1. Vor Beginn der Predigt und zwischen der ersten und zweiten Ansprache muß der Prediger auf der Kanzel sitzen, während der Predigten selbst stehen².

2. Der Prediger betritt die Kanzel mit einem Stab oder Schwert oder Lanze oder Bogen in der rechten Hand³.

Beachten wir zunächst das Sitzen auf der Kanzel. Viel natürlicher wäre das Stehen, wenn es sich beim Mimbar wirklich bloß um eine Erhöhung für den Redner (*mirkā*) handelte. Ich glaube, daß hier ein Anklang an den eigentlichen Sinn des Mimbar vorliegt; denn dieses diene, wie gleich näher zu begründen sein wird, ursprünglich zum Sitzen.

Prüfen wir zu diesem Zwecke unbefangen die Tradition, und zwar zunächst die juristisch-theologische der großen Traditionswerke, dann die im engeren Sinne historische. In späterer Zeit sind natürlich beide Quellenarten durcheinander gearbeitet; so in den beiden ausführlichsten Berichten über unser Thema bei Samhūdī (Kairo 1300) 111 ff. und bei Dijārbakrī, *Ta'riḥ al-Ḥamīs* (Kairo 1302) II, 75 ff. Wo irgend möglich, gehe ich auf die alten Quellen zurück.

Über die Einführung des Mimbar durch den Propheten besitzen wir zahlreiche Nachrichten. Fast alle großen Traditionswerke be-

¹ *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges.* 52, 146ff.; vgl. auch seinen Aufsatz: *Zur ältesten Baugeschichte der Moschee des 'Amr in Alt-Kairo* (Straßb. Festschr. zur XLVI. Versammlg. d. Phil., 1901) p. 111 Anm. 1.

² Gazālī, *Iḥjā* I, 130, 21; Lane, *Manners and customs*⁵ I, 106; Juynboll, *Handleiding t. Moh. Wet* 80/81.

³ *Ib.*; für die Lanze *'anaza* vgl. *Iḥjā* l. c. Z. 27 und weiter unten S. 348 Anm. 3; für den Bogen vgl. noch Abū Dā'ūd am Rande von Zurkānis *Muwatta'*-Kommentar (Kairo 1310) I, 303; 314.

richten ausführlich darüber, Abū Dā'ūd und Ibn Māġa sogar in eigenen Kapiteln; die ausführlichsten Angaben aber hat Buhārī¹. Sorgfältige Vergleichung führte zur Feststellung von zwei wesentlich verschiedenen Traditionsgruppen. Die erste Gruppe¹ geht als letzten Autor auf den Genossen Sahl b. Sa'd zurück. Ihr Inhalt ist folgender: Sahl wird über das Material des Prophetenmimbar interpelliert. Er bezeichnet sich als besonders sachverständig, da er der ersten Aufstellung beigewohnt habe, als der Prophet zuerst darauf gesessen. „Der Prophet ließ der Frau N. N. sagen: Befiehl deinem Sklaven, dem Schreiner, er soll mir Hölzer (*a'wād*) machen, auf die ich mich setze, wenn ich mit den Leuten rede (oder: So will ich mich auf sie setzen usw.)“ Das geschah, und das Mimbar wurde angefertigt aus Akazienholz von al-Ġāba. Dann vollzog der Prophet das Rituale auf und vor ihm (nicht etwa die *ḥutba*), wie beschrieben wird.

Die zweite Gruppe von Nachrichten² geht auf Ġābir, auf Nāfi' nach Ibn 'Umar, auf Ibn 'Abbās, Anas und andere zurück, wird aber meistens nach den beiden ersteren zitiert. Ihr Inhalt ist folgender: Muhammed pflegte, bevor er das Mimbar hatte, an einen Palmstumpf gelehnt³, seine *ḥutba* zu halten. Als er nun das Mimbar bestieg, klagte der verlassene Palmstumpf wie ein kleines Kind oder eine hochtrachtige Kamelin, bis er ihn durch Handauflegung zur Ruhe gebracht hatte.

Beide Gruppen haben natürlich schon ursprünglich eine gewisse Tendenz, werden dann aber von den Traditionariern für die mannigfachen Zwecke verwertet. Das Wesentliche scheint mir, daß die

¹ Buhārī bei Kastallānī I, 403, 14; 442, 13; II, 179—180; IV, 33; Abū Dā'ūd l. c. I, 299, 9; Ibn Māġa (Kairo 1313) I, 223.

² Buhārī l. c. II, 180; IV, 33; VI, 44; Tirmidī (Kairo 1292) I, 101, 6; Abū Dā'ūd l. c. I, 299; Ibn Māġa I, 223; Nisā'i (Kairo 1312) I, 207, 13.

³ Muh. lehnte an dem Palmstumpf; er stand nicht darauf, wie die Analogie der späteren Übung zu übersetzen verführt. Schon Kastallānī II, 180 pu führt spätere Versionen an, in denen das Buhārī'sche *kāma ilaihi* durch *kāma 'alaihi* ersetzt ist. So haben denn auch Schwally l. c. und die franz. Buhārī-Übersetzung (Paris 1903; I, 299 u.) *kāma 'alaihi* zugrunde gelegt. Diese Tatsache zeigt, wie stark spätere Vorstellungen selbst den Wortlaut der Traditionen beeinflussen können. Die Episode mit dem klagenden Palmstumpf ist ein höchst interessantes Beispiel für die Ausgestaltung solcher Traditionen. Ich kann hier nicht darauf eingehen; doch vgl. Dijārbakrī *Ta'riḥ al-Ḥamīs* II, 76 pu.; Samhūdī 112, 2.

zweite (Ġābir-Nāfi'-)Gruppe in allen Punkten den fertigen, noch heute üblichen Kultus voraussetzt, während der Sahlgruppe eine durchweg abweichende Vorstellung zugrunde liegt. Deshalb ist sie die ältere. Nach Feststellung des Kultus durch das Iġnā' hätte kein Theologe mehr gewagt, seine Lehrmeinung in Formen einzukleiden, die niemand mehr verstand. Wenn die Ḥuṭba auf dem Mimbar bereits allfreitäglich stattfand, konnte man nicht mehr den Propheten sein Rituale (*ṣalāt*) halb auf, halb vor dem Mimbar verrichten lassen. Man kann höchstens einwenden, daß hier eine Tradition im Sinne der umajjadischen Sitz-Ansprüche¹ vorläge. Das glaube ich nicht, weil die Tendenz der Tradition sich auf die Formalien des Rituals richtete, und das Sitzen nur in der Einleitung vorkommt. So dürfen wir also getrost behaupten, daß die älteren Traditionsnachrichten das Mimbar als eine Sitzgelegenheit einführen, vor der oder auf deren unteren Stufen das Rituale verrichtet wurde.

Wenden wir uns nun zu den Historikern, so bekommen wir das gleiche Resultat. Die älteste mir hier nachweisbare Nachricht über die Einführung geht auf Wākidi zurück (Tabarī I, 1591, 15; vgl. auch Jākūt III, 767, 20): „Und in diesem Jahre (a. H. 7) machte sich der Prophet sein *minbar*, auf dem er zu den Leuten zu predigen pflegte, er machte zwei Stufen und seinen Sitz (*mak'ad*). Nach einer anderen Version wurde es a. H. 8 gemacht, und das halten auch wir für sicher.“

Die Datierung² in das Jahr 7 resp. 8 stammt aus einer Zeit, als man die zahlreichen Traditionen einigermaßen in ein chronologisches Lebensbild des Propheten einzufügen sich bemühte³; sie ist aber von Bedeutung, weil sie die Einführung des Mimbar wohl annähernd richtig bestimmt, d. h. sie in die letzten medinensischen Jahre des Propheten fixiert, als er bereits der große Mann war, zu dem von allen Seiten die Gesandtschaften kamen.

Auch die Angabe der zwei Stufen und des Sitzes, die sich übrigens

¹ Vgl. Abschnitt III, S. 465f.

² Samhūdi 112, 30; Dijārbakrī, *Ta'riḥ al-Ḥamīs* II, 75, 20 sagt a. H. 7, 8 oder 9; *Uṣd al-gāba* I, 32: a. H. 8.

³ Über die Rolle, die hierbei gerade Wākidi spielt, vgl. Wellhausen, *Muhammed in Medina* 15.

häufig, bei späteren sogar mit genauen Maßangaben¹, findet, halte ich für historisch. Sie widerspricht so durchaus der späteren Praxis, daß sie sich nur aus guten Gründen erhalten haben kann. Wir haben also nach der ältesten historischen Tradition eine Art von erhöhtem Thronszitz vor uns, jedenfalls eine Sitzgelegenheit.

Überraschende Bestätigung erfahren wir hierfür aus einer häufig zitierten Tradition². Bekanntlich war die älteste Moschee nach der von Medina die des 'Amr in Fustāt; er errichtete sich auch ein Mimbar, mußte es aber auf Befehl des Chalifen 'Umar sofort wieder abreißen. 'Umar schrieb ihm nämlich: „Genügt es dir nicht, daß du stehst, während die Muslime unter deinen Fersen sitzen?“ Der Sinn ist unbedingt der: Willst du denn durchaus sitzen? Also auch hier ist das *minbar* ein Stuhl für den Herrscher resp. Statthalter, wie er zunächst nur dem Chalifen in Medina zugestanden werden soll. Dem entspricht nun auch vollkommen der Gebrauch des Prophetenmimbars in Medina. Auch hier folge ich nur der ältesten Tradition. Schon Ibn Ishāk kennt das Mimbar, und zwar in sehr wichtiger Anwendung (Ibn Hišām I, 1017, 3 = Tabarī I, 1228, 10). Hier wird erzählt, daß nach dem Tode des Propheten und nach den stürmischen Verhandlungen in der *sakīfa* am nächsten Morgen Abū Bakr in feierlicher Versammlung auf dem Prophetenmimbar Platz nahm (*ǧalasa*) und hier nach einer Ansprache 'Umars die allgemeine Huldigung empfing (*bai'at al-'amma*)³. Ähnlich dürfen wir die Situation bei seinen Nachfolgern einschätzen, die alle durchweg sofort nach der Wahl das Mimbar besteigen⁴. In diesen Zusammenhang gehört auch das Erscheinen des Mimbar bei der Wahl und Einsetzung 'Utmāns. Bekanntlich übertrug man dem 'Abdarrāhmān b. 'Auf gegen Selbstverzicht das Recht der Ernennung des neuen Chalifen. Diese Abmachung läßt 'A. seine Šūrākollegen beim Mimbar beschwören (Tab. I, 2792, 10); die Huldigung selbst vollzieht sich, indem er auf dem *mak'ad* des Propheten sitzt, während 'Utmān

¹ Samhūdī 113, 15; *Ta'riḫ al-Ḥamīs* II, 76, 15; auch von einem Geländer (*rummāna*) ist die Rede, auf das der Prophet seine Hände legte, Samhūdī 114, 4.

² Ibn Tagribirdī I, 76, 18; *Ḥiṭat* II, 247, 25.

³ So auch Buḥārī bei Kastall. X, 272, 8 *wa-kānat bai'at al-'amma 'ala'l-minbar*.

⁴ Tab. I, 2144, 12; 2800, 8; 3068, 9.

auf der zweiten Stufe sitzend¹ den Handschlag empfängt (ib. 2794, 16)².

Ebenso wie der neue Chalif besteigt in späterer Zeit der Statthalter sofort nach Amtsantritt oder Ankunft im Orte die Kanzel. Aber nicht nur beim Amtsantritt, sondern auch bei der Abdankung sehen wir das Mimbar eine Rolle spielen³. Betrachten wir endlich das Mimbar noch in einer gewiß sehr alten Tradition bei Dīnawarī (ed. Guirgass) S. 141, 14 ff. 'Umar besteigt das Mimbar, einen Brief in der Hand, und fragt die Genossen um Rat, die sich dann auch in Rede und Gegenrede ergehen. Auch hier ist *minbar* nichts als der Sitz des Fürsten in der Ratsversammlung. Man fühlt sich lebhaft an die byzantinische Bezeichnung des Chalifen als *πρωτοσύμβουλος* erinnert⁴.

Beurteilen wir das angeführte Material, das sich unendlich erweitern ließe, aber doch schon so zum Beweis genügt, so sehen wir

1. daß das *minbar* ursprünglich ein Sitz auf zwei Stufen war,
2. daß es in der ersten Zeit noch gar nicht kultisch verwertet wurde, sondern daß es der Platz des Propheten und seiner ersten Nachfolger in der Ratsversammlung oder bei feierlichen Anlässen war, also eine Art von Thron darstellte, der deshalb nur dem jeweiligen Oberhaupt der Gemeinde zukam, ja zum Zeichen seiner Würde wurde, wie in Abschnitt II auszuführen sein wird.

Zur Frage des Stehens und Sitzens ist zu bemerken, daß die Regel jedenfalls das Sitzen war; daß bei Anrufungen Gottes der Imām sich erhob, ist wohl selbstverständlich. Es bestand eben noch kein Kultus und keine *ḥutba*, sondern es gab religiöse und nichtreligiöse An-

¹ Diese Tradition ist wichtig im Vergleich mit der häufig aufgeführten tendenziösen Nachricht, daß Abū Bakr eine Stufe niedriger als der Prophet, 'Umar eine niedriger als Abū Bakr gesessen resp. gestanden habe. Erst 'Utmān hätte wieder oben Platz genommen. Ja'kūbī, *Ta'riḥ* II, 142, 16; 157 pu.; 187, 9; Dijārbakrī, *T. al-Ḥamīs* II, 75, 30; Samhūdī 113, 3.

² Ähnlich Kastallānī X, 264, 30ff.; pu. Natürlich hat auch zuweilen eine Huldigung im Stehen stattgefunden, offenbar auch zuweilen am Fuß des Mimbar; nur ist bei diesen Nachrichten schwer zu konstatieren, inwieweit sie aus der späteren kultischen Vorstellung heraus konzipiert sind. Das ältere ist sicher immer das der späteren Vorstellung Widersprechende.

³ So bei Hasan; Ja'kūbī, *Ta'riḥ* II, 256.

⁴ Weiteres Material für den nicht kultischen Gebrauch des Mimbar hat Goldziher zusammengestellt *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes* VI, 100 unten.

sprachen vom Mimbar herab, wie es die Umstände mit sich brachten. Wie dieser erhöhte Sitz des Fürsten mit dem Werden des Kultus zur Kanzel des stehenden Predigers wurde, wird später zu untersuchen sein.

Zunächst gilt es aber, den Spuren der zweiten eigentümlichen Sitte im heutigen Ritus nachzugehen, dem Stabhalten des Predigers. Daß das Schwert an Stelle des Stabes erst eine spätere Einführung ist, erhellt aus der Tatsache, daß das Schwert eben aus Holz ist¹. Der Stab ist auch in den alten Nachrichten durchaus vorherrschend. Er gehört aufs engste zusammen mit dem Mimbar, wie uns die Nachprüfung zeigen wird. Es kommt mir zunächst gar nicht auf den religionsgeschichtlichen Sinn, sondern auf die Tatsache der Zusammengehörigkeit an.

Warum der Prediger einen Stab hat, ist dem heutigen Orient und schon dem vor Jahrhunderten nicht mehr verständlich². So setzt schon Ibn al-Hāǧǧ (*Madḥal* II, 74, 5) voraus, daß Stock resp. Schwert ursprünglich zum Schutz des Predigers vor unerwarteten Angriffen gedient habe, während nach Ġazālī (*Iḥjā* I, 130, 27) der Stock den Prediger verhindern soll, mit der Hand während des Sprechens zu gestikulieren. Überall erscheint aber der Stab oder etwas Ähnliches in der Hand des auf dem Mimbar befindlichen Predigers. Es ist zwar meist nicht kategorisch gefordert, sondern einfach als selbstverständlich angenommen und so erwähnt. Nur Ġāhiz sagt — ich zitiere hier Schwally³ —: „Ein Prediger darf meinetwegen nackt auftreten, aber Stab und Turban muß er haben.“ Beweisend aber für die Zusammengehörigkeit schon in der alten Zeit ist eine historische und eine sprachliche Tatsache. Als Mu'āwija den berühmten Versuch machte, die Prophetenkanzel nach Damaskus zu schaffen, wollte er zu gleicher Zeit auch den Stab mitnehmen (Tab. II, 92, 7). Von anderen Reliquien ist nicht die Rede.

Und endlich hat der alte Sprachgebrauch ein einziges Wort für *minbar* und Stab geprägt: sie hießen *al-'ūdāni*, die beiden Hölzer, wie *Muhīt*, *Lisān* und *Tāǧ* übereinstimmend sub voce anführen. Die

¹ Lane l. c.

² Schon die Šu'ūbija hält sich darüber auf, Goldziher, *Muh. Studien* I, 169.

³ *Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges.* 52, 148 Anm. 3.

Erklärung *al-'ūdān minbar an-nabī wa-'asāhu* stammt schon aus dem alten Hadīṭ.

Das Mimbar ist also in der alten Zeit gar keine Kanzel, sondern ein erhöhter Fürstensitz, zu dem als notwendiges Zubehör ein Stab gehört.

II.

Wie kommt nun Muhammed zu Mimbar und Stab? — Schwally hält beim Mimbar Entlehnung aus dem Äthiopischen für wahrscheinlich. Das ist möglich, aber nicht sicher, da es dann eigentlich *minbār* oder *manbar* heißen müßte. Warum soll es aber kein gutes arabisches Wort sein? Die von Schwally angeführten Stellen scheinen es mir geradezu zu beweisen (l. c. 146 f.). *Minbar* heißt eben ursprünglich Erhebung, auf die man sich setzt oder stellt, davon Untergestell. So bezeichnet man die Untergestelle (vielleicht Throne) der Götzen mit *manābir* (Tab.-Glossar), und so sind auch die von Schwally zitierten *manābir* der Schwerter nichts anderes als die Untergestelle der Klingen, wie schon das Tab.-Glossar anführt. Der erhöhte Gegenstand, der unter einen gestellt wird, ist dann natürlich der Stuhl, Sessel oder Thron, oder auch das bloße Holzgerüst, *al-a'wād*, die bekanntlich älteste Bezeichnung des islamischen *minbar*. *Minbar* erscheint schon bei Tab. (v. Glossar) als Synonym von *kursī*, aber noch Ibn Ḥaldūn¹ faßt es genau ebenso. Als selbstverständlich muß man annehmen, daß ein solcher *minbar* tragbar war. Jazīd I. ließ sich wie Schwally aus *Ağ. XIII*, 165 pu. nachweist, auf einem Mimbar tragen; Mu'āwija brachte sich sein *minbar* von Syrien nach Mekka mit², was entschieden für Tragbarkeit spricht³. Endlich sei auf eine Angabe bei Ibn al-Ḥāğğ, *Madhal* II, 47, 16 hingewiesen, wo von den Mağribinern gesagt wird, daß sie das *minbar* nach beendigter Predigt in ein Haus (d. h. wohl Schuppen) bringen, was als *bid'a* des Ḥāğğāğ bezeichnet wird und jedenfalls, wie so vieles im Mağrib, eine uralte Anschauung festhält, eben die von der Tragbarkeit des *minbar*.

¹ Ed. orient. I, 217 *wa-ammā as-sarīr wal-minbar wat-taḥt wal-kursī wa-huwa a'wād mansūba au arā'ik munaddada li-ğulūs as-sultān 'alaihā murtafi'an 'an ahl māğlisihī.*

² *Chroniken von Mekka* I, 333, 4.

³ Vgl. übrigens auch *Lisān* und *Tūğ* in den gleich aufzuführenden Stellen.

Im Speziellen scheint dann *minbar* im Arabischen den Richterstuhl zu bedeuten, wie schon Sprenger¹ behauptet. Er zitiert die Hist. Jos. Lign. c. 13. Die Stelle heißt bei Thilo, *Codex apocryphus* 24, 10: *wa-lā tafdahñī amāma minbarika 'l-mahūfi*. Gemeint ist der Richterstuhl Gottes. Dazu stimmt gut die Gleichsetzung von *minbar* und syr. *bēmā*, worauf mich A. Merx aufmerksam machte².

Zum Sprachgebrauch von *minbar* als Richterstuhl paßt nun wieder vorzüglich die historische Überlieferung.

Wir haben eine Reihe von Nachrichten, in denen es heißt: Der erste, welcher auf einem *minbar* oder *sarīr* saß, war Rabi'a b. Muḥāsin *Dul-a'wād*³. Nach anderen war der Vater Muḥāsin der *Dul-a'wād*⁴. Nicht auf Rabi'a oder Muḥāsin, sondern auf den Beinamen *Dul-a'wād* kommt es hier an. *Dul-a'wād* ist nämlich eine sagenhafte Persönlichkeit der arabischen Heidenzeit, der Prototyp des einsichtigen Richters, auch bezeichnet als *man kuri'at lahu al-'asā* (*Lisān* IV, 316, 1; *Tāǧ* II, 440, 8). Jeder Stamm hatte für diesen vorzüglichsten und sprichwörtlichen Richter einen Kandidaten aus seiner eigenen Vorzeit; ihre Namen finden sich *Tāǧ* l. c.; *Aǧ*. l. c. Z. 1 ff.; *Hamāsa* 98; *Maidāni* I, 146; ed. orient. 25; *Ja'kūbi* I, 299; *man kuri'at lahu al-'asā* war eine sprichwörtliche Redensart für einen Mann, der eine Warnung annimmt. Die übliche Erklärung ist, daß ein alter Richter, aus Altersschwäche zuweilen in seinen Aussprüchen fehlend, sich durch das Aufschlagen eines Stockes warnen läßt. Eine andere Erklärung hat *Ham.* I, 98, 15; hier dient der Stock einer Zeichensprache. Beides scheint mir die spätere Erklärung eines unverständlich gewordenen Ausdrucks. Sicher ist wohl nur, daß es sich bei dem *Dul-a'wād* um einen Richter der Heidenzeit handelt. Er wird als der erste bezeichnet, der auf einem *minbar* saß; daher sein Name; denn *a'wād* ist durchgängig auch im Islam und speziell in der alten und altseinwollenden Tradition gleich *minbar*. Ferner spielt in seiner Geschichte ein *'asā*,

¹ *Leben Muhammeds* III, 14 Anm.

² Vgl. Bar Bahlūl (ed. R. Duval) Col. 384 s. voce und Bar'Alī bei Hoffmann, *Syr.-arab. Glossen* Nr. 2365 *bēmā: al-minbar au al-kursī al-murtafi'*; BB. setzt *minbar* mit *dukkān* gleich; man denke an *dikka*; daß Richtstuhl gemeint ist, wird ausdrücklich gesagt.

³ *Hītat* II, 247, 25; *Aǧ*. III, 3, 10 (schon von Schwally angeführt).

⁴ *Ja'kūbi*, *Ta'riḥ* I, 299, 11f.

ein Stock, eine sprichwörtliche Rolle, die den Lexikographen unverstündlich geworden. Es scheint sich mir unzweifelhaft um den Richterstab zu handeln, der hier in naher Beziehung zu dem ersten *minbar*-, d. h. Richterstuhl-Inhaber erscheint. Ich glaube aus zwei Gründen an die Wahrscheinlichkeit des Zusammengehörens von Stab und *Minbar* auch an dieser Stelle: einmal, weil wir eben beim ersten Aufkommen des *minbar* im Islam auch den bereits unverstündlichen Stab vorfinden, der sich als Rudiment bis in die Gegenwart fortgeschleppt hat; und dann, weil der Stab ebenso notwendig zu den Insignien des Richters gehört wie der Stuhl, eine an Parallelen reiche Erscheinung.

Wer waren denn nun aber die Richter bei den Arabern? Niemand anders als ihre Vornehmen, ihre Sprecher, ihre *ḥatabā'*. Der *ḥatīb* aber führte den Stock und mit diesem Stock wurde der Takt geschlagen¹. Der Terminus für dieses Schlagen mit dem Stock (*kaḍīb* häufig syn. *'aṣā*) lautet nun *Aḡ. VII, 188, 23 kara'a*²; deshalb möchte ich glauben, daß die sprichwörtliche Redensart von der Praxis des *ḥatīb* entnommen ist. Durch das Aufschlagen des Stockes verhindert er sich, aus dem Rhythmus zu fallen; er nimmt also die Warnung an.

Der Stab in der Hand des *ḥatīb* resp. des Richters mag schon im altarabischen Heidentum als Taktstock verstanden worden sein, ursprünglich ist aber sein Sinn ein ganz anderer, wie im letzten Abschnitt kurz dargestellt werden soll. Der Richter schlägt oder für den Richter wird der Stab geschlagen; vielleicht wurde auf das Mimbar geschlagen; denn noch im Islam begegnen wir der merkwürdigen Sitte, daß der Prediger, wenn er das Mimbar besteigt, mit dem Stock auf die Stufen klopft, was dem frommen Muslim als unnötige Abnutzung des *wakf*-Gutes erscheint (*K. al-Madḥal* II, 74, 11), aber wahrscheinlich eine uralte Sitte festhält³.

Es sei hier noch auf ein anderes altarabisches Sprichwort hingewiesen (bzw. *ḥadīṭ*)⁴ „*innamā al-kaḍā' ḡamr fa'dfa' al-ḡamr 'anka*

¹ Näheres bei Goldziher, *Muh. Studien* I, 169; *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes* VI, 98.

² *wa-lam jakun jadribubil-'ūd innamā kāna jakra'ubi-kaḍīb wa-juḡannī murtaḡilan.*

³ Zu beachten ist auch das Zusammentreffen von *kara'a* und *minbar* in dem dritten der gleich zu zitierenden Verse.

⁴ *Lisān* IV, 315, 16; *Tāḏ* II, 441, 12.

bi-‘ūdāin“. *‘Ūdāni* bedeuten hier zwei Zeugen — will die Überlieferung. Ich halte es für ein schönes Wortspiel zwischen den zwei Hölzern, die zum Richten gehörten, Stab und Stuhl, und den Hölzern, mit denen man Kohlen wegschiebt. Der Sinn wäre dann klärllich: Überlaß das Richten dem berufenen Richter, damit du dir die Finger nicht verbrennst. Wenn man die Deutung so zu geben wagt, gewinnt man zugleich einen sehr alten Beleg für diese Sitte des Richtens bei den Arabern.

Nach dem Angeführten darf man wohl mit einer gewissen Berechtigung als wahrscheinlich hinstellen, daß das *minbar* Muhammeds nichts anderes war als der altarabische Richterstuhl, woran auch Schwally gedacht hat. Muhammeds Rolle in Medina war eben für den Anfang keine andere als die eines *ḥatīb*, d. h. Sprechers und Friedensrichters. Man vergleiche die beiden Sätze der berühmten Gemeindeordnung (§§ 23 und 42), von denen ich den ersten nach Wellhausen¹ zitiere: „Wenn ihr über irgendeine Sache in Streit seid, so muß sie vor Gott und vor Muhammed gebracht werden.“ Muhammed erscheint hier als Richter in Stellvertretung Gottes. Das ist übrigens das einzige Vorrecht, das ihm die Urkunde einräumt. Wie die altarabischen Richter und wie so viele Richter der alten Welt machte sich Muhammed einen erhöhten Sitz und führte den Stab des *ḥatīb*. Als sich seine Stellung vom Richter immer mehr zum Herrscher auswuchs, wurde auch das *minbar* immer mehr zum Thron, als welchem wir ihm schon in den früher angeführten Traditionen begegneten, und der Stab wurde zum Szepter, zum Symbol der Herrscherwürde. Bei dieser Entwicklung hat naturgemäß das persische und byzantinische Vorbild stark mitgewirkt, besonders in der ersten Zeit nach Muhammeds Tod und dann in der Umayyadenzeit.

Aus der Fülle des hierher gehörigen Materials sei nur einiges Charakteristische angeführt. Schon Goldziher hat *Muh. Studien* II, 41 ausgeführt, daß die Umayyaden sehr viel Wert darauf gelegt hätten, als Häupter des Volkes das Mimbar zu besteigen. Besonders wichtig in unserem Zusammenhang sind die von ihm aus *Ağ. IX*, 38, 18 ff. zitierten und übersetzten Verse des *Jahjā* b. *Abī Ḥafṣa*,

¹ *Skizzen und Vorarbeiten* IV 70 u. 72.

mit denen er nach dem Tode 'Abdalmaliks den neuen Chalifen begrüßte:

*bakati'l-manābiru jauma māta, wa-innamā
bakati'l-manābiru fakda fārisihinnah.
lammā 'alāhunna 'l-Walīdu halīfatan,
kulna: 'bnuhu wa-nazūruhu, fa-sakannah.
lau gairuhu kara'a 'l-manābira ba'dahu,
la-nakirnahu fa-tarahmahu 'anhunnah.*

Minbar — hier ist wie häufig der Plural singularisch zu fassen — ist in diesem Verse vollkommen gleichbedeutend mit Thron, den nur der legitime Herrscher besteigen darf, der auf dem Stuhl seiner Väter sitzt.

Noch deutlicher ist vielleicht der Vers des 'Abdallāh b. Muḥammad b. Abī 'Ujaina bei Ibn Kūtaiba¹:

*ka'anna kusūra 'l-kaumi janzurna nahwahu
ilā malikīn mūfin 'alā minbari 'l-mulki.*

„Indem es ist, als ob die Burgen des Volkes nach dieser (vom Dichter gefeierten) Burg hinstarrten wie auf einen König, der auf dem Mimbar des Königturns hervorragt.“

Oder auch der Vers des Farazdaq (*Divan* ed. Boucher I, 19, 5):

*wa-lan jazāla imāmun minhumu malikun
ilahi jašḥaṣu fauka 'l-minbari 'l-basaru.*

„Und immer wird es geben einen Imām von ihnen, einen König, zu dem auf dem Mimbar der Blick wandert.“ Da haben wir das Mimbar als Thron in optima forma.

Als Mu'āwija den Ziyād als Bruder anerkannte und ihn vor allem Volke ehren wollte, nahm er ihn mit auf das Mimbar², eine Sitte, die mir an dieser Stelle am frühesten nachweisbar, speziell aus der Fāti-midenzeit belegbar ist³. Es galt als ganz besondere Auszeichnung,

¹ De Goeje, *Liber poesis* 560, I = *Ag.* XVIII, 14 ult.

² Balāduri, *Ansāb al-ašraf* (Kpler Hdsehr.) fol. 389^v Z. 3.

³ Bei Musabbihī in meinen *Beiträgen z. Gesch. Ägyptens* I, 37 Anm. 4; die Stelle, die vom Chalifen Zāhir handelt, lautet fm. (fol. 251^v pu.): *wa-ḥataba ablag ḥuṭba wa-lammā tala'a 'a. s. al-minbar istad'ā kādī al-kudāt fa-tala'a tumma istad'ā 'a. s. Ibrāhīm al-ḡalīs al-mu'addīb fa-tala'a al-minbar . . . tumma istad'ā Tāḡ ad-dawla . . . wa-lam jakun hādīran . . . tumma hullila bil-bandīm al-mansūbīm 'ala'l-minbar wa-ḥataba 'a. s. aḥsan ḥuṭba.*

wenn man beim Freitagsgottesdienst zum Chalifen auf das Mimbar berufen wurde. Man unterhielt sich darüber, wenn einem der Reichs-großen diese Ehre nicht zuteil wurde, und der Chronist hat Freitag für Freitag genau verzeichnet, wer so glücklich war sie zu genießen.

Als es schon längst in allen Moscheen Mimbars gab, haftete ihnen doch immer noch der Gedanke an, daß sie der eigentliche Sitz des Herrschers resp. seines Stellvertreters waren. Sagte man doch von einem neuernannten Regierungsbeamten: er werde auf das Mimbar des und des Ortes gesetzt¹; diese Bezeichnung wiegt um so schwerer, als der übliche Sprachgebrauch *'ala's-salāt* forderte. Auch wird von orthodoxen Schriftstellern, wenn sie von der Verdrängung der Fätimiden durch Saladin, der das Gebet für den echten Chalifen wieder einführt, erzählen, stets gesagt, er habe die *manābir al-bāṭil* abgeschafft². Einem der spätesten Rudimente der alten Richterstuhl- resp. Thronvorstellung begegnen wir in der Tatsache, daß zu einer Zeit, als längst berufsmäßige Prediger die freitägliche *ḥuṭba* vollzogen, der *Ra'īs* eines Ortes mit resp. unter dem *ḥatīb* auf dem Mimbar Platz nimmt, eine Sitte, gegen die Theologen wie Ibn al-Hāǧǧ natürlich Front machen, weil sie den *ṣurūt al-ḥuṭba* widerstreitet³.

Sehr für die Idee der Heiligkeit des Mimbar spricht auch die schon von 'Utmān resp. Mu'āwija bezeugte Tatsache der Bekleidung des *minbar* mit einem Stoff⁴. Es wird direkt der Ausdruck *kasā* gebraucht, und man fühlt sich dadurch sofort an die *Kiswa* der Ka'ba erinnert, die sicher der arabischen Heidenzeit entstammt. Das Heilige wird bekleidet, verhüllt, eine Vorstellung, die hier nur angedeutet werden kann.

Ganz etwas anderes und nicht hierhergehörig ist der Reliquienkult, der später mit dem medinensischen Mimbar getrieben wurde, wenn man durch Streicheln (*mash*) die Segnung (*baraka*) erlangen wollte⁵. Hier soll nicht die Reliquie, sondern die Idee des Mimbar behandelt werden.

Für die Vorstellung, daß Stuhl und Stab Muhammeds gemeinsam als Symbol der Herrschaft gelten, weiß ich nur zwei Belege an-

¹ *Hist. des Berbères* nach Dozy *Suppl.* s. voce.

² *K. ar-Raudatain* I, 199; 243 apu; 249.

³ *K. al-Madḥal* II, 74, 28. — ⁴ *Tab.* II, 92, 4; *Samhūdī* 113, 7; 115, 11.

⁵ *Samhūdī* 113, 28 u. 114. —

zuführen. Zunächst die Bemühung verschiedener Chalifen, die beiden Insignien von Medina nach Damaskus zu bekommen¹, und dann einen Vers des Farazdak, wo neben den beiden Hölzern der Siegelring als Symbol der Chalifenwürde erscheint:

*wa-man warita 'l-'ūdaini wal-hātama 'lladī
lahu 'l-mulku wal-ardu 'l-fadā'u rahībuhā*².

„Und die geerbt haben die beiden Hölzer (d. h. Mimbar und Stab) und den Siegelring, dem das Königtum eignet und das weite Land.“

Aus dem Gesagten ergeben sich also folgende Erkenntnisse für das Wesen des Mimbar in der ersten Zeit des Islam.

1. Das *minbar* war ein erhöhter Sitz und wahrscheinlich tragbar.

2. Es entstammte der Gähilija und war ursprünglich ein Richtersitz, aus dem es sich in den Anfängen des Islam — zum Teil unter Anlehnung an die altorientalische Thronvorstellung — zum Herrschersitz wandelte. Muhammed und seine ersten Nachfolger benutzten es bei allen öffentlichen Funktionen. Es wurde erst allmählich mit der Ausbildung des Kultus zur Kanzel.

3. *Minbar* und Stab gehören eng zusammen, vielleicht schon im Heidentum, jedenfalls im Islam. Der Stab ist vom altarabischen *ḥatīb* übernommen, der auch als Richter fungierte.

III.

Wie wird nun der Sitz des Richters resp. Herrschers zum Platz des stehenden Predigers? Diese Frage führt uns mitten hinein in das Problem der Entstehung des islamischen Kultus überhaupt.

Weitaus älter als das Zeremoniell des Freitagsgottesdienstes ist sicher das des Rituals (*ṣalāt*), dessen Fünfzahl vielleicht unter Muhammed noch nicht feststand, wie hier nicht untersucht werden kann. Aber jedenfalls war das *salāt* das Wesentliche. Wer hierbei als Imām fungierte, war der Stellvertreter des Propheten, was sich wohl am klarsten darin ausspricht, daß die oberste Regierungsautorität in den Provinzen '*ala's-salāt* genannt wurde, nicht etwa '*ala'l-ḥutba*. Das führt uns zur Entstehung der Predigt (*ḥutba*) überhaupt. Die Wurzel *ḥtb* war schon in der Gähilija für Ansprachen im

¹ Tab. II, 92.

² *Divan de Farazdak* ed. Boucher III, 154 apu.; *Lisān* IV, 315, 20; *Tāǧ* II, 437, 28.

Gebrauch. Der *ḥatīb* war der Sprecher des Stammes, wie wir aus der Geschichte der *wufūd* zur Genüge wissen¹. Nun scheint mir wichtig, daß *ḥatīb* ein Synonym von *nabī* ist; wenn der *nabī* sprach, nannte man das *ḥataba*, so wie es sich auf irgendwelche religiöse Unterweisung bezog; seine Missionsreden hießen *ḥuṭab*, sie fanden bei jeder ihm passend erscheinenden Gelegenheit statt, ohne im mindesten kultisch geregelt zu sein. Für die spätere Zeit ist jede *ḥuṭba* des Propheten, von der die Tradition weiß, eine gottesdienstliche Ansprache am Freitag. Wir müssen umgekehrt annehmen, daß sich aus den willkürlichen Ansprachen des Propheten, die, wie wir sahen, in den letzten Jahren *ex cathedra* erfolgten, allmählich in der Zeit der kultischen Regelung die freitägliche *ḥuṭba* entwickelte. Diese Reglementierung fällt wohl in die Umajjadenzeit und hat sich wahrscheinlich an der Praxis des schon von Muhammed abgehaltenen Festgottesdienstes am Muṣallā zur Zeit der zwei Hauptfeste entwickelt, wie mir aus der Behandlung dieser Fragen in den Traditionswerken unzweideutig zu erhellen scheint. Unserer Aufgabe entsprechend sei diese Entwicklung bloß für das Mimbar untersucht. Bei ihm läßt sich nämlich genau die Zeitgrenze angeben, wann es wirklich zur Kanzel abgeblaßt ist, obwohl ihm noch, wie wir sahen, bis in späte Zeit etwas Autoritatives und Heiliges anhaftet, als dem eigentlichen Sitz des Gott selber vertretenden Herrschers.

Dieser Zeitpunkt fällt zusammen mit dem Ende der Umajjadenherrschaft. In Ägypten, über das wir ja überhaupt in jeder Hinsicht am besten orientiert sind, erhalten im Jahre 132 H. alle Provinzmoscheen ihre Mimbars². Um dieselbe Zeit mag es auch in den anderen Teilen des Reiches der Fall gewesen sein.

Mit der 'Abbāsidenzeit ist das Mimbar bereits Kanzel; der Endpunkt der Entwicklung also steht fest. Sehr viel schwieriger ist es aber, die allmähliche Wandlung selbst zu begreifen. 'Umar hatte,

¹ Es sei nur hingewiesen auf Ibn Hišām I, 934pu. und die Parallele bei Ibn Sa'd (Wellhausen IV, 138); Ja'kūbi II, 143, 6; 207, 14; J. Horowitz erinnert mich an Goldziher's Aufsatz in *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenl.* VI, 97ff.: *Der Chatīb bei den alten Arabern*; vgl. auch *Muh. Studien* I, 169, bes. Anm. 4.

² Ibn Tag̃ribirdī I, 78, 15; 351, 1; *Hiṭat* I, 304, 4.

wie wir sahen, dem 'Amr die Errichtung eines Mimbar verboten. Er hatte also noch die alte Auffassung vom Mimbar; es war ihm noch der geheiligte Stuhl des Stellvertreters des Gesandten in der Residenz. Die Sache wurde aber eine ganz andere, als Medina aufhörte Residenz zu sein, d. h. unter 'Alī. Ich weiß nicht, inwieweit auf die Angaben von 'Alīs Mimbar in Kūfa¹ Verlaß ist. Das Mimbar Mu'āwijas in Damaskus, an dem die traurigen Reliquien des ermordeten 'Utmān aufgehängt worden sein sollen², ist vielleicht ein Anachronismus, richtig daran ist aber sicher, daß Mu'āwija als Chalif sein Mimbar hatte, wie gar nicht bezweifelt werden kann, da er es mit nach Mekka brachte; auch Ziyād hat wahrscheinlich schon eines besessen, da er sich ja als ziemlich unabhängiger Herrscher des Ostens vorkommen konnte. Aber noch immer diente es dem Herrscher. Den ersten Ansatz zu einer kanzelartigen Verwendung sehe ich in der Einführung des Mimbars in den Festgottesdienst am Muṣallā, die Mu'āwija resp. Marwān b. al-Hakam als seinem Statthalter zugeschrieben wird³. Die Theologen der Tradition regen sich meist darüber auf, daß er darauf saß, oder daß er die *ḥutba* vor dem *ṣalāt* abhielt. Das für uns Wesentliche aber ist die Tatsache, überhaupt am Muṣallā ein Mimbar anzutreffen; denn am Muṣallā kann es sich nur um Kult handeln, und hier hatte der Prophet keines gehabt. Die Tatsache wird als Neuerung empfunden und häufig in Parallele mit den anderen kultischen Änderungen Mu'āwijas, der Einführung der *maksūra*, der Abhaltung der *ḥutba* vor dem *ṣalāt* und dem Sitzen auf dem Mimbar, zusammen aufgeführt. Diese Streitfragen entspringen alle nicht etwa einer Neuerungssucht im Kultus, sondern dem Versuch seiner erstmaligen Regelung, und hier waren es die verschiedenen Interessen und Ansichten, die aufeinander platzten. Der Kampf ist sehr kompliziert und schwer durchsichtig; bald haben die Ansichten der Umajjaden, bald die der Medinenser gesiegt. Zuweilen hat es zum Kompromiß geführt; so z. B. in der gleich zu behandelnden Frage des Sitzens auf dem Mimbar.

¹ Ich zitiere mit Goldziher Harīrī's *Durra* 133. — ² Tab. I, 3255.

³ Ja'kūbī II, 265; Muslim bei Kastallānī IV, 189, I; Abū Dā'ūd I, 313; Ibn al-Hāǧǧ, *K. al-Madhal* II, 83ap. — Vielleicht ist auch die Erhöhung des Mimbars, die ebenfalls Mu'āwija resp. Marwān zugeschrieben wird, nichts anderes als die Verwandlung in einen Kultgegenstand. Dijārbakrī II, 76, 6; Saḥūdī 113, 11.

Zwischen Mu'āwijas Regierungsantritt und dem Sturz der Umayyaden vollzieht sich also die Wandlung des Mimbars zur Kanzel. Leider widersprechen sich die von Ibn Taġribirdī erhaltenen Nachrichten selbst so sehr, daß ich sie nicht zu verwerten wage. Die Angabe, daß 'Abdal'aziz b. Marwān ein Mimbar benutzt habe, ist historisch richtig gedacht; denn er fühlte sich dem Chalifen ebenbürtig. Dann wird von dem Statthalter Kurra b. Šarik gesagt, daß sein Mimbar das erste nach dem des Propheten gewesen sei, dann aber dieses wieder als „das neue“¹ bezeichnet — kurz auf diese Nachrichten ist kein Verlaß; wahrscheinlich ist, daß unter Kurra wenigstens der Statthalter ein Mimbar im Kult benutzte.

Ein eigenartiges Licht fällt in diese dunkle Entwicklung, wenn man die Streitfrage, ob man bei der Predigt auf dem Mimbar zu sitzen oder zu stehen habe, richtig beleuchtet. Die übliche Anschauung ist die, daß die frommen ersten Chalifen bei der Predigt standen — genau wie heutzutage der *ḥatīb*; dann kamen die gottlosen Umayyaden mit ihren fürstlichen Prätensionen und wollten sitzen, sehr zum Ärger der gottesfürchtigen Medinenser, deren Einfluß die Wiederherstellung der alten schlichten Praxis zu danken ist. Goldziher hat sich dieser Ansicht angeschlossen; „es wäre kaum denkbar, sagt er, daß man von altersher die Verfügung getroffen habe, daß der Redner während seiner gottesdienstlichen Ansprache vor der Gemeinde in sitzender Stellung verbleibe.“² Das ist islamisch gedacht und setzt eine detaillierte Einsetzung des Kultus, keine allmähliche Entwicklung voraus. Die Umayyaden sind für die Theologen immer die gottlosen Neuerer, soweit von ihnen Nachrichten vorliegen, die mit der späteren Praxis im Widerspruch standen. In der Frage des Mimbar haben sie nun ganz gewiß mehr nach dem Vorbild des Propheten gehandelt als die Medinenser; sie faßten das Mimbar eben in seiner ursprünglichen Bedeutung als Richter-, als Herrscherstuhl, auf dem man sitzt, wenn die anderen stehen, und wollten von diesem Gebrauch nicht lassen, als man dem Mimbar eine Rolle im werdenden Kult

¹ Natürlich *ḡadīd*, nicht *hadīd* zu lesen, wodurch Goldzihers Bemerkung über Kanzeln aus Erz hinfällig wird, *Muh. Studien* II, 42; die häufig genannten Kanzeln *min ṭīn* gehören in einen anderen Zusammenhang, Muslim bei Kastallāni IV, 189, 1; Sujūti, *Ta'riḫ* 239, 4; Samhūdī 112, 22, 27.

² *Muh. Studien* I c.

zuerteilte. Die Richtung, welche die Predigt stehend vollzogen wissen wollte, war eine durch und durch demokratische; sie sah im Mimbar nichts anderes als eine Kanzel, einen Standort für den Prediger, der erhöht stehen muß, nicht weil er geehrt ist, sondern damit man ihn besser versteht. Die Umajyaden hatten am Kult selbst kein Interesse, nur an den Insignien ihrer fürstlichen Stellung im Kult. Darum ist die kultregelnde Tendenz wohl in den Kreisen der Medinenser zu suchen. Und bei dieser Kultregelung haben die älteren Religionen Pate gestanden¹, genau so gut wie bei der Ausbildung der Korān-exegese und der Dogmatik. Im christlichen Kult aber stand der Prediger bereits damals, während er in den ersten Jahrhunderten auch gesessen hatte.

Mochten jene kultregelnden Kreise in erster Linie sich nach dem christlichen Vorbild richten, so kam ihnen doch früh die um die gleiche Zeit allmählich Kanon werdende Tradition und die Korān-exegese zu Hilfe. Wußte man nicht, daß der Prophet unendlich oft im Stehen Ansprachen gehalten hatte? Jede dieser Ansprachen wurde zur *ḥuṭba*; also ist die *ḥuṭba* stehend abzuhalten. Und dann jener berühmte Korānvers (Sure 62, 11) *wa-tarakūka kā'imān*. Das mußte natürlich, da der Prophet eine Ansprache hält, beim Freitagsgottesdienst gewesen sein — „auf dem Mimbar“, wie die Korān-kommentatoren zu dem „stehend“ hinzusetzen². Wer konnte da noch zweifeln, wenn Gott selber es gesagt, daß Muhammed bei der *ḥuṭba* gestanden? Und so argumentiert tatsächlich die Tradition.

Aber die Tatsache des Sitzens war doch nicht wegzuleugnen, und so war die notwendige Folge der Kompromiß. Eine Zwischenstufe dieses Kompromisses war die Übung, den Imām bei der einen *ḥuṭba* stehen, bei der anderen sitzen zu lassen³, das Endresultat die heutige Praxis, beide *Ḥuṭben* im Stehen zu verrichten, aber vor und nach der ersten sich auf dem Mimbar niederzusetzen.

So haben wir an der Hand der Erklärung des zuerst aufgestellten Rudiments im heutigen Kultus einen Blick in das Werden dieses

² Direkt ausgesprochen mit Beziehung auf die Kanzel wird dies z. B. in der Tradition, die Sprenger, *Mohammed III*, 13 Anm. anführt, und sonst.

² Z. B. Baidāwī.

³ Goldziher, *Muh. Studien II*, 43; ferner Ibn 'Tağribirdi I, 249, 3 (von Walid).

Kultus überhaupt getan. Es erübrigt uns noch, einige Worte über das zweite Rudiment, den Predigerstab, zu äußern. Er ist wahrscheinlich ein Überbleibsel des Richterstabes; dieser Richterstab ist aber zugleich der Stab des göttlichen Sprechers, des *nabī* oder *ḥatīb*, dessen religionsgeschichtlicher Zusammenhang im letzten Abschnitt erörtert werden soll. Muhammed führte stets einen Stock bei sich, selbst wenn er ritt¹. Die *ḥuṭba* geschah v o r der Einführung des Mimbars in den Freitagsgottesdienst der Provinzstädte 'ala'l-'asā. Dieser selbe Stock ist nun wieder identisch resp. wechselt mit der Lanze *ḥarba* oder 'anaza, die als *sutra* beim *ṣalāt* diente. Dies gehört aber in einen ganz anderen Zusammenhang: die Einführung des *mihṛāb*, die ich an anderem Orte darzustellen hoffe². Es soll hier nur gesagt sein, daß in dem Stab des heutigen Predigers zwei Vorstellungen ineinander laufen; es ist der zum Mimbar gehörige Stab des Richters sowohl wie der Stab des göttlichen Sprechers. Das führt uns zum Schluß auf den religionsgeschichtlichen Sinn der ganzen Mimbarvorstellung, worüber noch einige Worte gesagt sein mögen, deren ausführliche Begründung hier unterbleiben muß.

IV.

Der primitive Mensch schafft sich den Gott nach seinem Bilde und stattet ihn mit menschlichen Attributen aus. Dann läßt er umgekehrt den Gott diese nun geheiligten Attribute seinem Vertreter auf Erden verleihen. So ist es mit Stuhl und Stab.

Der Stuhl ist der erhöhte Sitz. Zunächst kommt es auf das Sitzen an im Gegensatz zum Stehen. Wer sitzt, ist immer der Vornehmere, was sich ja bis in den Gesellschaftsgebrauch der Gegenwart erhalten hat. Die hier zugrunde liegende Anschauung hat Ihering, *Zweck im*

¹ Dijārbakrī II, 210; Kaṣṭallānī bei Farazdak ed. Boucher III, 154 Anm. 2; ich lasse die Frage über das Wesen von *kaḍīb*, 'asā *mihḍara*, 'anaza usw. hier absichtlich beiseite.

² Ich gebe nur einige Stellen, deren ausführliche Behandlung ich mir vorbehalte: Kaṣṭallānī I, 402, 464ff.; II, 219, 220; Muslim l. c. III, 144, 172; Zurkānī zum Muwatta' I, 282f.; Tirmidī I, 68f.; Paul Ravaisse, *Sur trois Mihṛābs en bois sculpté* (M. MAF. II, 1889), p. 621ff. usw. Vgl. Rhodokanakis, *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes* 19, S. 296 ff.

*Recht*¹ ausführlich begründet. Deshalb sitzt natürlich der Gott² resp. sein Vertreter auf einem Stuhl. Der eigentliche Vertreter Gottes ist der Priesterkönig oder Prophet, dem alle Ehre und Machtvollkommenheit eignet. Aus diesem höchsten Amte spalten sich allmählich drei Formen göttlicher Vertretung ab, das Vermittleramt (Sprecher Gottes, Priester), das Richteramt und die weltliche Herrschaft. Gemeinsam ist ihnen allen die Vertretung Gottes; deshalb eignet ihnen der Stuhl Gottes. Dieser Stuhl ist als Zeichen der göttlichen Würde das Bleibende im Gegensatz zu den wechselnden Persönlichkeiten. Der König besteigt den Stuhl seiner Väter; die Päpste wechseln, aber der „Heilige Stuhl“ bleibt; für das Richteramt sagt das Wort Richterstuhl genug; die altjüdischen Richter, die römischen wie die germanischen, saßen auf Stühlen.

Der Stab oder Stock ist für den primitiven Menschen der Ausdruck der Überlegenheit gegenüber dem Stocklosen³. Wer einen Stock hat, kann damit schlagen, dann strafen. So wird er zum Symbol der Macht in der Hand des Gottes oder seiner drei irdischen Vertreter. Beim König behält er am längsten seinen ursprünglichen Sinn. Das von Zeus den Atriden verliehene *σκήπτρον* dient noch zum Schlagen⁴. Später geht dann häufig der Stab in das Schwert über⁵; auch die Lanze spielt hier hinein⁶.

Beim Vermittler tritt eine beachtenswerte Spaltung ein, je nachdem er Gottes Willen den Menschen vermittelt (Sprecher Gottes) oder durch magischen Akt den Willen der Menschen dem Gotte aufzwingt (Priester). Der Sprecher Gottes, als *vates*, Rhapsode, *šā'ir*, *ḥatīb* oder *nabī*, führt den Stab, der dann, im Sinn allmählich verblaßt und abge-

¹ 2. Aufl. I, 646f.; ich verdanke diesen Hinweis meinem Freund G. A. Gerhard.

² *Du-l-'arš al-'azīm*.

³ Ich spreche hier nicht von dem Stab, der sich aus dem Zweig als dem Symbol der Fruchtbarkeit entwickelt. Hier liegt eine ganz andere Gedankenentwicklung vor.

⁴ *Ilias* II, 199, 265ff.

⁵ Sprachlich hat sich das z. B. im Arabischen erhalten, wenn man sagt *'asā bis-saij* (*Tāğ* X, 244; Balāduri-Glossar s. v. *'asā*); historisch sehen wir z. B. das Schwert als Symbol der Exekutive in der Hand des Obersten der Leibwache. Bei der Absetzung wird es niedergelegt, Sujūti, *Ta'riḥ* 241, 8.

⁶ Vgl. noch G. Gerland, *Scepter und Zauberstab*; H. Diels, *Die Scepter der Universität*.

schliffen, zum Stab des Sängers und Predigers wird. Hierher gehört natürlich auch der Stab des Götterboten als des Vermittlers einer göttlichen Nachricht, nur in anderer Form als der *nabī*.

Eine ganz andere Entwicklung nimmt der Stab des Priesters. Ursprünglich soll der kultische Akt den Gott zwingen, den Willen des Menschen zu erfüllen. So wird der Stab des Priesters zum Zauberstab. Der übrigens ja auch aus dem Paradies stammende Stab Moses¹ ist so gut ein Zauberstab wie der *kaḏīb* resp. *ʿasā* des Propheten Muhammed; dieser schlägt zwar kein Wasser aus dem Felsen, aber er bewegt die steinernen Götzen². Auf einen noch heute lebenden Überrest des alten Zauberstabes macht mich A. Dieterich aufmerksam: es ist der Sünden vergebende Stab des römischen Großpoenitentiarius, der auf einem Stuhl sitzend durch Berührung mit dem Stab Absolution erteilt.

Dieser Stab ist aber zugleich der des Richters, wie ja überhaupt die verschiedenen Ämter ineinander übergehen; so kann der Stab mehrerlei Bedeutung besitzen, natürlich immer unter Wahrung der Grundidee. Der Stab des Richters drückt auch noch sehr deutlich das Recht zu strafen aus, wie ja auch im kanonischen Recht der Stab im Gegensatz zum Ring die Jurisdiktion bedeutet. Der Stab des Richters wird dann für alle, welche unter diesem Stabe oder Stocke stehen, zum Symbol der Rechtsgemeinschaft. Das Stabbrechen vor der Hinrichtung und in anderen Fällen ist nach neuesten Untersuchungen³ eben die Lösung der Rechtsgemeinschaft. Nun ist noch nie darauf hingewiesen worden, daß auch der Orient den Stock als Symbol der Rechtsgemeinschaft auffaßt, wie mir im speziellen Zusammenhang dieser Abhandlung von Wichtigkeit scheint. Es gibt eine alte Hadītstelle, in der von den Hawāriğ gesagt wird: *kaḏ šakkū*

¹ Vgl. die Ausbildung der biblischen Erzählung in *The book of the bee* ed. Budge (*Anecd. Oxon.*, Sem. Ser. I, 2) p. 50 (syr. Text p. 50), worauf mich C. Bezold aufmerksam macht.

² Ibn Hišām I, 825, 2; dieser *kaḏīb* hat den Eigennamen *al-mamšūk*, Ja'kūbi II, 97.

³ E. v. Moeller, *Die Rechtssitte des Stabbrechens* in *Zeitschr. Savigny-Stift.* 21 (1900), S. 27—115; ich verdanke den Hinweis auf diese gründliche und wertvolle Arbeit Leopold Perels; in den wenigen Fällen, in denen die Erklärung nicht stimmt, bedeutet der Stock eben etwas ganz anderes; vgl. oben S. 409, Anm. 3.

'*asā al-muslimīn* „sie haben gespalten den Stock der Muslime“, d. h. sich von ihnen und ihrer Rechts- resp. Religionsgemeinschaft getrennt¹. Wir sehen auch hier wieder, wie den Arabern dieselben primitiven Vorstellungen eignen, die wir anderswo nachweisen können, und dürfen deshalb wohl auch in Fällen, wo die Belege fehlen, analoge Entwicklung als wahrscheinlich annehmen.

Die Zusammengehörigkeit von Stuhl und Stab endlich liegt in Thron und Szepter natürlich am deutlichsten vor. Aber auch für das Richteramt ist der Usus weitverbreitet. Die größte Fülle von Beispielen ergibt das deutsche Rechtsleben², aber auch die *sella curulis* und die *fascēs* zeigen dieselbe Grundidee in etwas abgeänderter Form³.

Wenn man diese leicht zu vermehrenden Parallelen im Zusammenhang überblickt, gewinnt auch die Geschichte des *Mimbar*, wie ich sie entwickelt, eine wichtige weitere Bestätigung. Sitzen und Stab des Predigers sind eben Rudimente der alten Vorstellung vom Richterstuhl. Die islamische Kanzel ist also aus dem Richterstuhl entstanden.

Als interessante Parallele sei zum Schluß auf die Geschichte der christlichen Kanzel verwiesen. Die christliche Kanzel zweigt sich ja auch erst mit den wachsenden Kultbedürfnissen vom Bischofsstuhl ab; dieser Bischofsstuhl stand nun in der christlichen Basilika in der Apsis, wie mir A. Dieterich mitteilt, eben an der Stelle, wo in der heidnischen Basilika der Richterstuhl gestanden hatte. So ist also in letzter Instanz auch die christliche Kanzel aus dem Richterstuhl erwachsen, nur daß im Christentum Stuhl und Kanzel nebeneinander erhalten blieben, während im Islam der Richterstuhl in die Kanzel überging.

¹ *Tāğ* X, 244pu; *Lisān* XIX, 296 *al-'asā ġamā'at al-islām wa-šakk al-'asā muḥālafat ġamā'at al-islām*, oder *wa'nšakkat al-'asā ai waka'a al-ḥilāf*.

² J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer* II⁴, 371ff.; 374ff. „Des stabs konnte ein richter nicht entrathen.“ „Der richter *muss* sitzen; sein aufstehen hindert den fortgang der verhandlung.“ Vgl. ib. I, 186.

³ Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht* I³ 373ff.; 397ff.

17. Zur Geschichte des islamischen Kultus¹.

Je gründlicher man die Anfänge des Islam studiert, desto deutlicher wird es, wie unfertig das Werk Muhammeds bei seinem Tode noch war und wie unrecht die islamische Überlieferung hat, wenn sie die heutigen Anschauungen und Praktiken soweit irgend möglich auf den Propheten selbst zurückführen möchte. Das gilt besonders für das noch so wenig durchforschte Gebiet des öffentlichen Gottesdienstes. Hier scheint alles so nüchtern und klar, daß man versucht sein könnte, zu glauben, hier habe man einmal wirklich auf Muhammad selbst zurückgehende Tradition vor sich. Gewiß, eine Kultusgeschichte, wie das Christentum sie durchlebt hat, hat der Islam nicht gekannt. Aber auch der islamische Kultus hat seine Geschichte. Auch im Kultus hat die Gründung des Propheten den tiefgreifenden Einfluß der vorgefundenen Umwelt durchkosten müssen. An die einfachen Handlungen und Formeln der gottesdienstlichen Praxis, wie an die wenigen Utensilien der Moschee, lassen sich historische Betrachtungen anknüpfen, die uns den von der Tradition sorgsam über die Anfänge des Islam ausgebreiteten Schleier ein klein wenig lüften lassen. Es sei nur an die grundlegenden Studien von Leone Caetani über die Moschee von Medina² und von Henri Lammens über das *Masǧid*³ erinnert. Auch hat der Referent sich schon früher mit dem *Mimbar* beschäftigt⁴, und Rhodokanakis nach dem Ursprung des

¹ Vortrag, gehalten auf dem 4. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte zu Leyden 9. bis 12. September 1912.

² *Annali dell' Islam* I, 432ff.

³ *Ziād ibn Abihī* S. 88ff. (*Rivista degli Studi Orientali* IV, 240ff.), zitiert als *Ziād*. Vgl. auch seinen *Mo'āwia* 203ff.

⁴ *Die Kanzel im Kultus des alten Islam* (*Nöldeke-Festschrift*, oben S. 450), zitiert als *Kanzel*.

Mihrāb geforscht.¹ Die folgende Betrachtung gilt der Geschichte des Freitagsgottesdienstes.

1.

Das islamische Kirchenjahr kennt außer den Freitagsgottesdiensten nur noch die beiden Feste des Fastenbrechens und des Opfertages als Gelegenheit kultischer Handlungen der Gemeinde. Das 'Aššūrā-Fest ist von seiner ursprünglichen Bedeutung ja schon durch Muhammed zurückgedrängt worden², und die anderen jetzt noch gefeierten Feste, wie *Maulid* und *Mi'rāğ*, sind keine Feste im Sinne der Šari'a³, sondern erst nach langen Kämpfen in der Praxis durchgedrungen und dann halb widerwillig vom *Iğmā'* rezipiert worden.

Gemeinsam ist der Freitagfeier und dem Ritus der beiden Feste die Verbindung einer zweiseitigen Predigt (*Huṭba*) mit einer der obligatorischen *Ṣalāt*'s. Das Ritual ist aber im übrigen durchaus nicht gleich. Die Hauptunterschiede lassen sich auf folgende Formeln bringen:

1. Am Freitag wird die *Huṭba* mit dem Mittagsgebet verbunden, an den Festen mit dem Morgengebet.
2. Am Freitag findet die *Huṭba* vor der *Ṣalāt* statt, an den Festen nach derselben.
3. Am Freitag wird der Gottesdienst mit *Adān* und *Ikāma* verbunden, welche bei den Festen fehlen (bzw. verkürzter *Adān*).
4. Der Freitagsgottesdienst wird in der Moschee, der Festgottesdienst wenigstens ursprünglich außerhalb auf dem *Muṣallā* abgehalten. Auf dem *Muṣallā* fehlen alle Kultusutensilien, wie z. B. das *Mimbar*, auf dem am Freitag die *Huṭba* abgehalten wird.

Wenn man diese Punkte zusammenhält, so springt es auch ohne weitere historische Belege in die Augen, daß das Ritual der Feste primitive und echte Tradition ist, während das Ritual der Freitagfeier in sämtlichen Punkten alles andere als primitive Schöpfung ist, sondern eine kultusbildende Tendenz verrät, die mit städtischen Bedürfnissen und mit Erfahrung in gottesdienstlicher Praxis rechnet.

¹ *Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes* XIX, 296ff. und XXV, 71ff.; *Wörter und Sachen* III, 118ff.

² Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 123ff.

³ Ibn al-Hāğğ, *Maḍhal* I, 142ff.

Daß der Auszug nach dem *Musallā* etwas Primitives ist, das zu großstädtischen Verhältnissen nicht paßt, zeigt schon die kultusregelnde Praxis späterer Jahrhunderte, die fast überall die Moschee an Stelle des *Musallā* hat treten lassen. Die Moschee wird heutzutage von den Gelehrten sogar vorgezogen,¹ obwohl in den Quellen deutlich zu lesen ist, daß Muhammed das *Musallā* benutzte. Der Gebetsruf ist, wie die Überlieferung noch deutlich zeigt,² aus kultischem Bedürfnis unter Anlehnung an das christliche und jüdische Vorbild entstanden. Wie unpraktisch es ferner ist, das Gebet vor der *Huṭba* abzuhalten, haben angeblich schon die Umajyaden erfahren,³ und Snouck Hurgronje hat es aus der heutigen mekkanischen Praxis bestätigt.⁴ Die Wahl des Mittags statt des Morgens könnte indifferent sein, bringt aber wahrscheinlich eine polemische Absicht gegen ein noch zu bestimmendes, kultisches Vorbild zum Ausdruck.⁵ Man darf also wohl behaupten: Im Freitagsritual steckt gottesdienstliche Erfahrung und Nachahmung oder Ablehnung kultischer Vorbilder, das Ritual der Feste ist altertümliche Praxis.

Vielleicht deshalb, aber jedenfalls unverkennbar, geht die Tendenz der Entwicklung daraufhin, die Formen des Freitagsrituals auf die Feste zu übertragen. Nur so sind die bekannten Maßnahmen der Umajyaden zu erklären. Ihnen werden folgende gottlose Neuerungen beim Festgottesdienst vorgeworfen:

1. Sie wollen die *Huṭba*, wie beim Freitagsgottesdienst, vor der *Salāt* halten.⁶
2. Sie wollen ihr *Mimbar* mitbringen, das sie am Freitag in der Moschee benutzten.⁷
3. Sie wollen den am Freitag üblichen *Adān* einführen.⁸

¹ Juynboll, *Handbuch* 127.

² Wensinck o. c. 118.

³ S. die Literatur bei Juynboll o. c. 89 Anm. 2.

⁴ *Mekka* II, 93.

⁵ Über die Verschiebung des Gottesdienstes bis in die 'Aṣr-Zeit gibt es allerlei Traditionen, die noch zu untersuchen sind; so *Kanz al-'ummāl* IV, 274 (Nr. 5629); Saḥnūn, *Mudawwana* I, 160; al-Kāsānī, *Badā'i' as-sanā'i'* I, 269. Nach mālikitischem Ritus ist die 'Aṣr-Zeit zulässig, während Šāfi'iten und Hanafiten an der Mittagszeit festhalten.

⁶ Kāstallānī II, 209f.; *Mudawwana* I, 168 pu.

⁷ Stellensammlung *Kanzel* 15 (345), Anm. 4 (oben S. 465 Anm. 3).

⁸ Šāfi'i, *Kitāb al-umm* I, 208, 16.

In diesen drei Punkten scheitern sie. Hier also muß eine feste und alte Überlieferung existiert haben, der gegenüber selbst die Allmacht der Chalifen versagte. Deshalb werden diese Einführungen als gottlose Neuerungen charakterisiert, während zahllose andere, sicher auf die Umajyaden zurückgehende kultische Neuerungen, z. B. das *Mihrāb*, mit Stillschweigen übergangen werden, weil sie das *Iğmā'* rezipiert hat. Diese drei mißglückten Einführungen sind aber wesentliche Bestandteile des Freitagsgottesdienstes.

In anderen Punkten, wo also die traditionellen Widerstände geringer gewesen sein müssen, hat man die Übertragung der freitäglichen Praxis mit mehr Glück durchgesetzt. So ist die Verlegung der Festgottesdienste in die Moschee zu beurteilen und die Einführung der doppelten *Huṭba*. Ja, wird man einwenden, muß denn die doppelte *Huṭba* vom Freitagsgottesdienst übertragen sein? Kann der Weg nicht umgekehrt gewesen sein¹? Die Antwort gibt uns die Anschauung des *Fikḥ* (nach Šāfi'ī, *Kitāb al-umm* I, 211, 18ff.), daß alle Doppelpredigten, die der islamische Ritus kennt, auch versehentlich als Einzelpredigten gehalten werden können, ohne daß dadurch die gesetzliche Handlung, von der sie ein Teil sind, ungültig wird. Nur der Freitagsgottesdienst wird ungültig, wenn nur eine Predigt gehalten wird, statt zwei. Also ist mit zwingender Notwendigkeit die Praxis der Doppelpredigt vom Freitagskult auf alle anderen mit Predigten verbundenen religiösen Handlungen übertragen. Dieser Punkt wird uns noch sehr wichtig werden.

Das Resultat dieser einleitenden Überlegung ist also: 1. Das Freitagsritual zeigt im Gegensatze zum Festritual eine fortgeschrittene kultische Form, kann also kaum auf Muhammed zurückgehen. 2. Das Freitagsritual hat das Festritual stark beeinflußt. 3. In einigen wenigen, vermutlich uralten Institutionen hat das Festritual allen Harmonisierungsversuchen widerstanden. Diese Resultate werden nun durch eine Kritik der historischen Überlieferung vollauf bestätigt.

¹ Das habe ich früher selber geglaubt, als ich wohl die Beziehungen sah, ohne sie aber erklären zu können, *Kanzel* 14 (344) (oben S. 464).

2.

Die notwendigste Frage ist jetzt: Welches ist die älteste, historisch greifbare Form des Freitagsgottesdienstes? Ohne Interesse sind da zunächst die zahllosen Traditionen, in denen der Prophet den Freitagsgottesdienst genau nach dem heute üblichen Schema verrichtet. Wichtiger sind die vom späteren Ritus abweichenden Nachrichten, und eine unschätzbare Quelle rechtshistorischer Kritik ist das *Ihtilāf*! Während in den üblichen Traditionen Muhammed stets eine zweiteilige Predigt vor der *Ṣalāt* vollzieht, zeigen einige abweichende Nachrichten, daß die *Ṣalāt* auch am Freitag doch wohl der Predigt voranging, wenn überhaupt eine Predigt von Anfang an bestand. Das *Ihtilāf* läßt auch noch deutlich erkennen, daß jedenfalls die Zweiteilung der Predigt nicht auf die älteste Zeit zurückgeht. Für beide Behauptungen einige Beweise!

Daß die *Ṣalāt* und nicht die *Huṭba* die zentrale Kultushandlung des Freitags ist — ein Gedanke, der uns noch sehr wichtig werden wird —, geht schon aus dem Namen des Freitagsgottesdienstes, *Ṣalāt al-ğumu'a*, deutlich hervor. Auch hat man den Freitagsgottesdienst gültig vollzogen, d. h. man braucht nicht die sonst üblichen vier *Rak'a*'s des Mittagsrituales nachzuholen, wenn man erst nach der *Huṭba* die Moschee betritt und nur noch die *Ṣalāt* mitmacht, die nach der *Huṭba* bloß zwei *Rak'a*'s umfaßt.¹ Obwohl die Predigt zwei *Rak'a*'s ersetzt und dementsprechend auch als obligatorisch gilt,² ist sie doch eigentlich nur der Auftakt zu der Hauptkultushandlung des Freitags, die ja auch nochmals feierlich durch die *Ikāma* eingeleitet wird.

Das Freitagsgebet ist durch Korān 62, 9 eingeführt, die Institution als solche geht also, wenn keine Interpolation vorliegt, auf Muhammed zurück. „Ihr Gläubigen, wenn zur *Ṣalāt* des Freitags gerufen wird, so eilet zur Nennung Gottes (*dikr Allāh*) und lasset den Handel. Das ist besser für euch, wenn ihr einsichtig seid. Und wenn die *Ṣalāt* vollendet ist, so zerstreut euch im Lande usw.“ Von einer *Huṭba* ist

¹ Man braucht sogar nur noch eine ganze *Rak'a* mitzumachen und eine zweite nachzuholen, *Kitāb al-umm* I, 182 (*wa-man adraka rak'a min al-ğumu'a banā 'alaihā rak'at uhrā wa-ağza'athu al-ğumu'a*); Sahnūn, *Mudawwana* I, 147.

² *Kāsānī* o. c. I, 262.

hier nicht die Rede. Die Exegese will sie im *dīkr Allāh* entdecken (Baidāwī). Zentrale Kultushandlung ist die *Ṣalāt*.

Mit der Genesis der Institution hat sich zuletzt A. Wensinck in seiner schönen Doktorschrift *Mohammed en de Joden te Medīna* beschäftigt (S. 111 ff.). Er führt auch die verschiedenen Traditionen an, die als ersten Veranstalter eines Freitagsgottesdienstes nicht den Propheten, sondern entweder As'ad b. Zurāra oder Muṣ'ab b. 'Umais nennen. Diese sollen schon vor der Ankunft des Propheten in Medina auf dessen Geheiß die *Ġumu'a* gehalten haben. Leider knüpfen sich an die beiden Namen ganz bestimmte Tendenzen. Muṣ'ab war Medinenser und Muhammeds Apostel, As'ad gehörte zu den Anṣār. Mekkaner und Medinenser stritten sich also um die Ehre, den ersten Leiter des Freitagsgottesdienstes gestellt zu haben. Ganz klar war also die Sache nicht. Aber leider verbirgt sich noch eine weitere Tendenz in beiden Überlieferungen. Sie sind nämlich Zeugnisse für die Mindestzahl der zur Gültigkeit der Freitags-*Ṣalāt* notwendigen Teilnehmer. Die As'ad-Überlieferung motiviert die vom ṣāfi'itischen *Fikḥ* rezipierte 40¹, die Muṣ'ab-Tradition spricht von zwölf Teilnehmern und ist deshalb ein Kronzeuge im mālikitischen und ḥanafitischen *Fikḥ*². Wenn überhaupt eine dieser Überlieferungen historisch ist, so ist es die Muṣ'ab-Version, die eine größere innere Wahrscheinlichkeit besitzt. In der ausführlichsten Version bei Ibn Sa'd III, II, 23 ff. heißt es: „Muṣ'ab schrieb an den Propheten und bat um die Erlaubnis, unter den Medinensern einen Versammlungsgottesdienst abhalten zu dürfen. Muhammed erlaubte es ihm und schrieb ihm, wähle den Tag, an dem die Juden ihren Sabbat vorbereiten.³ Hat an ihm die Sonne ihren Höhepunkt überschritten, so wende dich an Gott mit zwei *Rak'a's* und predige unter ihnen. Da hielt Muṣ'ab den Versammlungsgottesdienst ab im Hause des Sa'd b. Ḥaitama. Es waren

¹ *Kitāb al-umm* I, 169; *Ġazālī*, *Waḡīz* I, 61, 65.

² Beide halten sich nicht an die Zahl 40, doch lassen auch sie — und das ist natürlich ursprünglicher — die *Ṣalāt al-ġumu'a* nur in einem *Miṣr* oder einer größeren Gemeinde gelten. Al-Kāsānī, *Badā'i' as-sanā'i'* I, 268; Muhammad 'Ulayš *Fath al-'alā al-malik fi'l-fatwā 'alā madḥab al-Imām Mālik*; Kairo 1319) I, 122, 21; 130, 17; Kairawānī, *Risāla (bāb fi ṣalāt al-ġumu'a)*.

³ Ibn Sa'd III, II, 83, 24 hat hier das schwer verständliche *jaḡharu*, wofür Kāsānī o. c. I, 69, 22 das viel wahrscheinlichere *jataḡahazu* bietet.

zwölf Mann, und er schlachtete ihnen an diesem Tage nur ein Schaf. Er war der erste, der im Islam einen Freitagsgottesdienst abhielt.“ Wensinck hat diese Tradition besonders wegen der in ihr deutlich zutage tretenden Abhängigkeit des Freitagseritus von der Sabbatinstitution hervorgehoben. In unserem Zusammenhang interessiert noch mehr, daß erst die zwei *Rak'a's* und dann die *Huṭba* erscheinen, und daß offenbar zum Ritus ein Opfer gehörte, wie es der heutige Kult ja nur noch für das große Fest kennt. Auch die Muṣ'ab-Version ist wohl erfunden, aber sie stammt aus einer Zeit, in der die spätere kultische Regelung des Freitags noch nicht bestand, während die As'ad-Version alle Zeichen späterer Tendenzfindung an der Stirn trägt und ihr altertümliche Züge fehlen.

Korān und älteste Überlieferung zeigen also Züge, die dem späteren Freitagsgottesdienst fehlen. Wenn man die Korānstelle und die genannten Traditionen in ihren zahlreichen Versionen unbefangen liest, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die *Salāt al-ḡumu'a* nichts anderes ist als eine Fixierung der *Salāt ḡamā'atan*, wobei es gleichgültig ist, ob diese Fixierung auf Muhammed zurückgeht oder erst nach seinem Tode erfolgt ist. Im Zusammenhang unseres Gedankenganges ist es wichtiger, festzustellen, daß ein festes Ritual aus diesen ältesten Nachrichten nicht abzuleiten ist.

Nachdem das historische Material versagt hat, können vielleicht *Iḡmā'* und *Ihtilāf* der *Fikh*-Schulen einen Hinweis geben? In den Hauptpunkten haben heute alle Riten die gleiche Praxis: Es ist eine liturgisch außerordentlich geschickt aufgebaute würdige Feier: nachdem ein erster *Adān* die Gemeinde zusammengerufen, ertönt ein zweiter *Adān*, während dessen der Prediger bereits auf dem *Mimbar* Platz genommen hat. Ist der Gebetsruf verklungen, erhebt sich der Prediger zu einer *Huṭba*. Dann setzt er sich wieder. Nach einer kurzen, feierlichen Stille erhebt er sich abermals zur zweiten *Huṭba*. Dann verläßt er das *Mimbar*, während der *Mu'addin* den letzten Gebetsruf, die *Ikāma*, ertönen läßt. Inzwischen haben sich die Gebetsreihen gebildet und in einer gemeinschaftlichen Kultushandlung, einer aus zwei *Rak'a's* bestehenden *Salāt*, gipfelt der Gottesdienst.

Ist dies auch die allgemeine Übung, so werden doch die einzelnen Handlungen verschieden bewertet. Dafür nur ein charakteristisches

Beispiel! Nach šāfi'itischem Recht sind die zwei Ḥuṭben und ihre Trennung durch Niedersitzen eine *Farīda* und damit ein unentbehrlicher Bestandteil des Gottesdienstes,¹ nach ḥanafitischem Recht aber nur eine *Sunna*, weil aus der grundlegenden Korānstelle über das Sitzen und die Zahl der Predigten nichts zu entnehmen ist.² In einem bekannten ḥanafitischen Werk³ wird die Entstehung der zweiteiligen Predigt damit begründet, daß der Prophet zwar früher nur eine Predigt gehalten habe, daß er aber bei zunehmendem Alter sich zwischenhinein gesetzt habe. Das Sitzen diene also dem Ausruhen. In ganz ähnlicher Weise nimmt auch das ibādītische *Fikḥ* Stellung zu der Frage. Im *Kitāb an-nīl* (Kairo 1305) I, 82 apu. heißt es: „Ob sich der Prediger zwischen den zwei Ḥuṭben ein wenig setzen soll, obwohl sich das nicht auf Abū Bakr und 'Umar zurückführen läßt, oder nicht, und ob er sich überhaupt setzen soll, darüber gibt es zwei Lehrmeinungen. Diese Praxis wurde erst durch Mu'āwija eingeführt, nach anderen durch 'Utmān, als er alt wurde.“

Die zweiteilige Predigt ist also eine Frage des *Ihtilāf*. Obwohl sie heute vom *Fikḥ* überall rezipiert ist, wird sie noch deutlich als eine Neuerung der nachprophetischen Zeit empfunden. Wir sehen also, daß noch in relativ später Zeit das Freitagsritual nicht feststand.

Alle *Fikḥ*-Schulen sind sich aber darüber einig, daß die *Ṣalāt* am Freitag nach der *Ḥuṭba* stattzufinden hat. Das erkennt sogar die ḥanafitische Schule als *Farīda* an,⁴ obwohl es nicht im Korān steht. Und gerade in diesem Punkte weicht scheinbar die älteste Überlieferung ab. Man nimmt denn auch meistens an, daß ursprünglich die *Ṣalāt* vor der *Ḥuṭba* gehalten wurde.⁵ Diese Änderung stamme von

¹ Abū Šuġā' und danach sein Kommentator Ibn Kāsīm; vgl. Bāġūrī *Hāšija* I, 235f.

² Kāsānī o. c. I, 263, 4; *Futawa Alemgiri* (Calcutta 1828) I, 206; trotzdem wird durch Auslassen des Sitzens die *Ḥuṭba* verdorben. Aus der Art und Weise, wie bei Kāsānī o. c. I, 262, 22 Abū Jūsuf, der Schüler Abū Ḥanīfas mit Šāfi'i kontrastiert wird, ersieht man noch deutlich, daß die ḥanafitische Schule ursprünglich nur eine *Ḥuṭba* gelten lassen will. In der Form der *Sunna* wird dann später die šāfi'itische Auffassung rezipiert. Vgl. auch Zurkānī zum *Muwatta'* I, 209 unten.

³ Kāsānī o. c. I, 263, 14; der Gedanke klingt auch an in dem *mustarāḥ* einer Tradition des *Kitāb al-umm* I, 177, 23; Bāġūrī I, 235, 31.

⁴ *Futawa Alemgiri* I, 204.

Juynboll, *Handbuch* 89.

den Banū Umaiya. Das mag richtig sein, wenn auch die Überlieferung nur von dieser Praxis der Umaijadien beim *Musallā* berichtet.¹ Die Umaijadien haben aber auch andere kultregelnde Neuerungen eingeführt, so den dritten Adān,² das *Mihrāb*, das Minaret und anderes, wovon noch zu reden sein wird.

Wie erklärt sich nun aber bei der Unsicherheit der Überlieferung die Tatsache, daß das später sich durchsetzende Freitagsritual ein festgefügtes Ganzes ist, dessen Sinn wir allerdings vorerst noch nicht verstehen, dessen Beispiel aber so energisch wirkte, daß sogar das uralte Festritual nach ihm umgemodelt werden sollte und in zahlreichen Punkten sogar umgemodelt worden ist? Warum durchaus die Predigt vor der *Ṣalāt*? Die Überlieferung will, daß die späteren Geschlechter nach vollendeter *Ṣalāt* davongelaufen wären, während die Umaijadien predigten.³ Kann man sich eine albernere Erklärung denken? Wenn der Chalif sprach, lief niemand fort. Das wäre ihm auch übel bekommen. Aber warum hat man sonst die *Ṣalāt* so effektiv an das Ende gerückt? Ließe sich das vielleicht damit erklären, daß die *Ṣalāt* schon von alters her am Freitag die zentrale Kultushandlung war, der die Predigt nur als Auftakt dienen sollte, bleibt es dann nicht völlig rätselhaft, warum man zwei Predigten einführt? Nach allen *Fikḥ*-Büchern sollen sie möglichst kurz sein, aber warum denn zwei? Ist nicht die oben gegebene Müdigkeitserklärung ebenso albern wie die vom Fortlaufen der Gemeinde bei der Chalifenpredigt? Nein, alle solche Riten haben sehr viel tiefere Gründe. Die Lösung des ganzen komplizierten Problems wird sich uns relativ einfach ergeben, wenn wir der Frage auf den Grund gehen: Warum zwei *Ḥuṭḇen*?

3.

Warum zwei *Ḥuṭḇen*? Etwa, weil die zwei *Ḥuṭḇen* an Stelle von zwei *Rak'a's* treten, die mit den zwei *Rak'a's* der *Ṣalāt al-gumu'a* die sonst für die Mittags-*Ṣalāt* obligatorische Zahl von vier *Rak'a's*

¹ Vgl. die Stellen bei Goldziher, *Muhammedanische Studien* II, 43; ferner Buḥārī bei Kaṣṭallānī II, 209; *Kitāb al-umm* I, 208 unten, *Mudarwana* I, 168 pu.

² *Kitāb al-umm* I, 208, 16.

³ S. die Stellen in der vorletzten Anmerkung.

ergeben würden? Solche Gedanken mögen mitgewirkt haben, wie einzelne Äußerungen vermuten lassen.¹

Zur Erfassung des wirklichen Grundes empfiehlt es sich, einmal die Bedingungen oder Säulen der *Huṭba*, d. h. die obligatorischen Anweisungen zu ihrer Abhaltung, bei einem der Haupttriten anzusehen. Ich wähle die šāfi'itische Schule, weil in ihr gerade die uns interessierenden Probleme am lebhaftesten diskutiert werden und ich deshalb annehmen möchte, daß diese Kreise auf die Ausgestaltung des Kultus am nachhaltigsten gewirkt haben. Die ganze šāfi'itische Schule von Ġazālī² abwärts — ich habe Nawawī,³ Ibn Haġar,⁴ ar-Ramlī,⁵ aš-Širāzī,⁶ Ibn Kāsim⁷ und Bāġūrī⁸ verglichen — kennt fünf *Arkān al-huṭba*: 1. das *Hamd Allāh*, 2. die *Ṣalāt 'ala 'n-nabī*, 3. die Ermahnung zur Frömmigkeit (*al-waṣīja bit-takwā*), 4. das Gebet für die Gläubigen (*ad-du'ā lil-mu'minīn*), 5. die Korānrezitation (*al-kirā'a*). Wie verteilen sich nun diese Säulen auf die zwei Predigten? Nr. 1—3, also Lob Gottes, Gebet für den Propheten und Ermahnung soll in beiden Predigten vorkommen. Die *Du'ā* (Nr. 4) gehört in die zweite Predigt. Im *Waġīz* I, 64, 3 sagt Ġazālī direkt: „Sie gehört nur in die zweite Predigt (*lā taġīb illā fit-tāniya*). Die Position der *Du'ā* steht also absolut fest. Bekanntlich schließt die *Du'ā* noch heutigentags die zweite *Huṭba*.

Anders die *Kirā'a* (Nr. 5). Ihre Position ist eine Frage des inner-šāfi'itischen *Ihtilāf*. Von ihr sagt Ġazālī ebendort: „Nach einer Meinung gehört sie speziell in die erste *Huṭba*.“ Nach Ibn Haġar⁹ und Bāġūrī¹⁰ soll sie in der ersten *Huṭba* stehen, weil sie dort der *Du'ā* in der zweiten entspricht. Širāzī ed. Juynboll 40, 6 führt aus: „In der ersten Predigt soll etwas vom Korān rezitiert werden, und es wird gesagt: Korānrezitation ist in beiden Predigten Pflicht.“ Nawawī im *Minhāġ* l. c. S. 19 sagt: „Die vierte Säule ist die Rezitation eines Korānverses in einer der beiden *Huṭben*, und es wird

¹ Kāsānī I, 262; Bāġūrī I, 238 unten.

² *Waġīz* (Kairo 1317) I, 63 unten. — ³ *Minhāġ* (Kairo 1325) 19.

⁴ *Tuhfa*, am Rande der Glosse des Širwānī u. Ibn Kāsim (Kairo 1315) II, 445ff.

⁵ *Nihāja* (Kairo 1304) II, 49ff. — ⁶ Ed. Juynboll 40.

⁷ Am Rande des Bāġūrī I, 236f. — ⁸ *Ibidem*.

⁹ O. c. II, 447. — ¹⁰ O. c. I, 237, 32.

gesagt — also schwächer beglaubigte Meinungen — in der ersten oder in beiden oder es ist überhaupt keine Pflicht.“ Hier fügt ar-Ramlī hinzu¹: „sondern eine *Sunna* und die Vertreter dieser Meinung schweigen darüber, an welcher Stelle sie zu halten ist.“ Ibn Ḥaġar selbst aber ist der Meinung, daß die Rezitation in der ersten *Ḥuṭba* eine *Sunna* ist.² Bāġūrī faßt dann die Auffassung dahin zusammen³: Es genügt, die *Kirā'a* in der ersten oder zweiten zu halten, doch ist es richtiger, in der ersten (*fa'l-ūlā aulā*).

Außer über die Position der *Kirā'a* wird auch über ihren Umfang diskutiert, wie ich wohl nicht näher auszuführen brauche. Nach der jetzt üblichen Ansicht genügt ein Vers. Das älteste šāfi'itische Rechtsbuch, das wir besitzen, das unschätzbare *Kitāb al-umm* des Meisters selber gibt uns aber die Nachricht (Bd. I, 178), daß die Korānlesung in der alten Zeit sehr umfangreich war. So soll der Prophet regelmäßig die *Sūrat kāf*, d. h. die 50. Sure, vorgetragen haben. (Ich vermute hier, daß das wegen des letzten Verses geschah, in dem der Prophet aufgefordert wird, durch den Korān zu ermahnen.) Aber auch schon Šāfi'ī macht sich Gedanken über die Position der *Kirā'a*. Er sagt (ib.): „Ich möchte, daß der Prediger die Ansprache (*kalām*) voranstellt, und daß er dann den Korān rezitiert, weil es uns so überkommen ist. Stellt er aber die Rezitation voran und dann die Ansprache, so ist das auch nicht schlimm. Ich möchte, daß seine Rezitation wie beschrieben (also in ausgedehnter Weise) in der ersten *Ḥuṭba* stattfindet und daß er in der zweiten noch einen oder mehrere Verse rezitiere. Dann soll er sagen: Ich bitte Gott um Verzeihung für mich und für euch. — — — Und wo der Prediger auch in der ersten und zweiten *Ḥuṭba* den Korān rezitiert, und ob er dabei mit der *Kirā'a* oder der *Ḥuṭba* beginnt, oder ob er die *Kirā'a* in die Mitte der *Ḥuṭba* setzt oder an ihr Ende, wenn er nur überhaupt eine *Kirā'a* abhält, so wird es ihm Gott vergelten.“

Die Frage hat also schon zu Šāfi'ī's Zeiten die Gemüter beschäftigt. Warum nun dieses lebhaftere *Ihtilāf* über eine so gleichgültige

¹ O. c. II, 52.

² S. seine *Al-Fatāwā al-kubrā* I, 261, I. Wird z. B. die *Kirā'a* in der ersten *Ḥuṭba* vergessen, so kann sie in der zweiten nachgeholt werden, ohne daß es nötig wäre, durch ein zweites *Gulūs* die ganze Zeremonie zu wiederholen (ib. 260).

³ O. c. I, 237, 32.

Sache wie die Stelle, an der man während der Predigt den Korān rezitieren soll und warum die Herabdrückung dieser Rezitation bis auf einen Vers? Sollte sich hier eine polemische Absicht verbergen? Will man etwas verschleiern?

Šāfi'ī selbst gibt ib. I, 178, 3 ein Predigtschema, das offenbar die Praxis zu seiner Zeit darstellt und uns noch deutlich das Vorbild erkennen läßt, nach dem das Ritual angelegt ist. Er sagt: „Das Mindeste, was noch den Namen einer Predigt beim zweiseitigen Predigt-ritual verdient, ist, daß der Prediger in der ersten Predigt vorträgt: 1. das Lob Gottes, 2. die *Salāt 'ala 'n-nabī* und 3. ein Stück Korān und in der zweiten: 1. das Lob Gottes, 2. die *Salāt 'ala 'n-nabī*, 3. die Ermahnung zur Furcht Gottes und 4. die *Du'ā*.“

Wir haben hier ganz deutlich das Schema des christlichen Gottesdienstes vor uns. Die erste *Hutba* entspricht der Schriftverlesung, die zweite der christlichen Predigt. Dieser Zweck der ganzen Gliederung ist nun schon früh im Islam verloren gegangen, vielleicht ist er mit Absicht verwischt worden. Ohne die Voraussetzung, daß die erste *Hutba* der Schriftverlesung entspricht, ist die ganze Diskussion über die Position der *Kirā'a* überhaupt nicht zu verstehen. Die in der christlichen Kirche obligatorische Voranstellung wurde dann durch die Polemik verwischt, aber in dem Begriff der *Sunna*, des Empfehlenswerten, liegt noch heutzutage eine historische Reminiszenz an den ursprünglichen Zweck der ersten *Hutba*.

Damit ist die Parallele aber nicht erschöpft. Wir werden sehen, daß das Schema des christlichen Gottesdienstes in allen Hauptzügen vorliegt. Dafür müssen wir aber erst dies christliche Schema für das 7. und 8. Jahrhundert rekonstruieren.

Es ist nicht ganz leicht, sich ein Bild des christlichen Gottesdienstes um die Zeit der arabischen Expansion zu machen.¹ Auch weiß man natürlich nicht, welches spezielle Meßritual den islamischen Kult beeinflusst hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die sektiererischen Kirchen von größerem Einfluß gewesen als die byzantinische Staatskirche, da die muhammedanische Regierung überall die Sekten gegen die orthodoxe Hauptkirche ausspielte. Man wird sich allerdings die

¹ Zu vgl. etwa C. A. Swainson, *The Greek Liturgies* (Cambridge 1884).

Sache auch nicht so vorstellen dürfen, als ob nun ein bestimmter Ritus in allen Details übernommen worden wäre. Das war natürlich bei der Verschiedenheit des Dogmas und dem unsakramentalen Charakter des islamischen Gottesdienstes ganz ausgeschlossen. Aber das große Grundschema, der allgemeine Aufbau eines sonntäglichen Gottesdienstes, hat zum Muster gedient, und dieses Schema war in allen Kirchen mehr oder weniger gleich, da es ja aus denselben historischen Wurzeln sich entwickelt hatte. Anton Baumstark hat in seinem kleinen Buche „*Die Messe im Morgenlande*“ (Kempten und München 1906) die orientalische Messe in ihrem historischen Aufbau dargestellt. Da teilt sich der voreucharistische Teil der Messe in 1. die Vormesse (*ἔναρξις*), 2. die Schriftverlesung, 3. die Predigt und 4. das allgemeine Kirchengebet. Dann folgt als die eigentliche Kultus-handlung die Messe selbst. Diesem Schema entspricht nun genau der islamische Kultus. Die erste *Hutba* entspricht, wie wir sahen, der Schriftverlesung, die zweite der Predigt, und als Bestätigung unserer These erscheint im Islam und im Christentum das allgemeine Kirchengebet an der gleichen Stelle. Es ist die islamische *Du‘ā*, die, wie bekannt, bis zum heutigen Tage die Stelle ist, an der für die Gesamtheit der Gläubigen und dann im Speziellen für die Obrigkeit und eventuell für den Chalifen gebetet wird. Genau an dieser Stelle, d. h. am Ende der Predigt, steht nun auch in der christlichen Liturgie das Gebet für die Gesamtheit der Gläubigen und für die Obrigkeit.¹ Auch in der christlichen Kirche ist es ein allgemeines Gebet für alle Gläubigen, und erst allmählich wird der Herrscher an dieser Stelle genannt.² Im Islam soll es ebenfalls ein allgemeines Gebet für die *Mu‘minīn* und *Mu‘mināt* sein, und die Nennung eines bestimmten Herrschers wird als *abusus* empfunden. Ibn Ḥaǧar³ und ar-Ramlī⁴ haben sich sehr ausführlich über diesen Gegenstand ausgesprochen.

¹ Baumstark o. c. 99.

² Baumstark o. c. 102. Nach der Position dieses Gebetes kann man schließen, daß der ägyptische Ritus keinesfalls Vorbild gewesen sein kann; es ist ja auch von vornherein wahrscheinlicher, daß die Entlehnung in Syrien erfolgt ist, und hier stimmt die Position genau.

³ *Tuhfa* II, 449; es wird als *makrūh* empfunden; man darf es aber tun (*lā ba‘sa fīhi*), wenn man sich von Übertreibung frei hält.

⁴ *Nihāja* II, 52 und ähnlich Bāǧūrī und andere.

Diese Nennung des Fürsten ist jedenfalls sehr alt und hängt zweifellos mit der Genesis der ganzen Institution zusammen. In unserem Zusammenhang ist diese Parallele der entscheidende Beweis für die Richtigkeit unseres Gedankenganges.

Auch pflegte die christliche Gemeinde in diesem Gebet der Häretiker und der Verfolger der Kirche zu gedenken (Baumstark 102). Entsprechend erscheint unter den Umaijadien die *Du'ā* gegen die 'Aliden. Diese *Du'ā* fand auf dem *Mimbar* statt (*Fragmenta* I, 62) und zwar in resp. am Ende der *Hutba* (Ibn al-Atīr V, 31, 3), war also eine kultische Handlung, und stand im liturgischen Aufbau offenbar an der Stelle der heutigen *Du'ā*. Diese ganze oft besprochene¹ Episode gewinnt hierdurch eine andere Beleuchtung und unsere These eine neue Stütze.

Der Messe selber entspricht dann im Islam die *Ṣalāt*, deren zentrale Stellung im Freitagskultus wir ja schon betont hatten. Man braucht nur einmal ein *Fikkh*- oder *Hadīt*-Werk auf den Freitagsgottesdienst hin durchzusehen, um zu erkennen, daß die *Ṣalāt* eine ungleich größere Bedeutung hat als die Predigt, daß die *Hutben* sich also zur *Ṣalāt* verhalten wie der voreucharistische Teil des sonntäglichen Gottesdienstes zum eucharistischen. Genau wie im Christentum² ist auch im Islam der Lese- und Predigtgottesdienst immer mehr verkümmert und heutzutage zu einem nur wenig variierten feststehenden Ritual geworden, das nur deshalb nicht die schematische Bedeutung eines Meßrituals erhielt, weil im Islam solche Fragen durch ein sich selbst überlassenes, oft zwiespältiges und wechselndes *Iǧmā'* und nicht, wie im Christentum, durch eine autoritative kirchliche Obrigkeit entschieden werden.

4.

Um die Parallele voll zu machen, läßt sich nun auch die der Schriftverlesung vorangehende Vormesse, wenn auch begrifflicherweise nur

¹ Zuletzt Lammens, *Mo'āwija* 180ff. Die Einführung kann meiner Überzeugung nach erst in marwānidischer Zeit erfolgt sein und ist dann begrifflicherweise auf Mu'āwija übertragen. Auch Lammens ahnt Ähnliches; die *Fragmenta* l. c. sprechen deutlich von den Marwāniden.

Baumstark 79 sagt von dem Lese- und Gebetsgottesdienst, der der Messe voranging, ohne ein Glied von ihr zu bilden: „Eine zunehmende Verkümmern liegt geradezu im Wesen derartiger Gebilde.“

noch sehr rudimentär, im islamischen Kultus nachweisen. Einzelne ihrer Elemente finden sich in obligatorischen und nichtobligatorischen Übungen des Freitagsgottesdienstes wieder.

Die äußere Form der Vormesse ist ein Responsionsritus zwischen dem zelebrierenden Priester und dem Diakon. Der Diakon fordert die Gemeinde auf zum Gebet.¹ Auch im Islam geht — oder ging wenigstens in alter Zeit — der *Huiba* ein Responsionsritus voran. Dieser Responsionsritus ist der *Adān*. Der *Ḥatīb* entspricht dem Zelebranten, der *Mu'addin* dem Diakon. Diese Behauptung widerspricht so völlig der herrschenden Auffassung vom *Adān*, daß sie ausführlich begründet werden muß.

Im *Hadīt* erscheinen zwei Ausdrücke zur Bezeichnung des Gebetsrufes, die willkürlich miteinander wechseln, von denen in den Kommentaren immer der nicht gebrauchte den gerade gebrauchten erklärt: *Adān* und *nidā'*. Dem *Mu'addin* steht der *Munādī* gegenüber. Zwei Worte für die gleiche Sache sind immer verdächtig. Sie bedeuteten eben ursprünglich etwas Verschiedenes. Nun kommt im *Korān* *Adān* und *Mu'addin* nicht im Sinne von „Gebetsrufen“, sondern nur in dem von „Ermahnen“ vor; wenn vom Gebetsruf die Rede ist, wird die Wurzel *nadā* in der dritten Form gewählt. *Idā nūdiya liṣ-salāt min jaum al-ğumu'a* „wenn der *Nidā'*, der Gebetsruf, zum Freitagsgottesdienst, ertönt“ heißt es *Korān* 62, 9. *Nādā* hat aber einen rein profanen Sinn und wird in den historischen Quellen wie schon im *Korān* für „Rufen“, „Ausrufen“ schlechthin gebraucht. Der Gebetsruf, den dann Muhammed einführte — darüber scheint mir wegen der zitierten *Korān*stelle kein Zweifel möglich — hieß ebenfalls *Nidā'*. Bilāl war der *Munādī* des Propheten.

In nachkorānischer Zeit tritt nun unvermerkt das Wort *Adān* und *Mu'addin* an die Stelle von *Nidā'* und *Munādī*, und zwar im Gegensatze zum korānischen Sprachgebrauch in einem technischen Sinne. Wie sieht nun ursprünglich der Ritus aus, der mit *Adān* bezeichnet wird?

Zunächst, wann hat der *Adān* stattzufinden? Der Haupt-*Adān* — ursprünglich der einzige — findet statt, wenn der *Imām* die Moschee betritt und auf dem *Mimbar* Platz nimmt. Es ist also nicht

¹ Swainson o. c. 2, 3; Baumstark 84.

ein Ruf zum Gebet, sondern es ist in gewisser Hinsicht der Anfang des Gottesdienstes. Šāfi'ī sagt allerdings ausdrücklich,¹ der *Adān* bilde keinen Teil der *Ṣalāt*, und es gibt dann eine Fülle von Tendenztraditionen, nach denen sogar das Gespräch der in der Moschee Versammelten ruhig weitergeht, wenn auch der *Ḥatīb* schon auf dem *Mimbar* sitzt und der *Mu'addin* seinen Ruf ertönen läßt. Erst in dem Moment, in dem der *Mu'addin* schweigt, wendet sich die Gemeinde gegen den Prediger, und das Gespräch verstummt.² In dieser Praxis, die übrigens nicht einheitlich ist — denn die Mālikiten verbieten das Gespräch während des *Adān* —, verbirgt sich offenbar eine Stellungnahme zu der Frage, ob der *Adān* ein Teil des Kultus ist oder nur ein Gebetsruf. Daß er der späteren Zeit nach Gleichsetzung mit dem *Nidā'* der Prophetenzeit nur ein Gebetsruf ist, ist klar; aber daß seine ursprüngliche Form ein Responsionsritus ist und deshalb wohl auf christliches Vorbild zurückgeht, ist bei Buhārī und anderen Traditionensammlern klipp und klar zu lesen. Dafür einige Beispiele: Buhārī bei Kaṣṭallānī II, 7ff. gibt folgende Tradition: „Wenn Ihr den Gebetsruf (*nidā'*) hört, so spricht dem *Mu'addin* seine Worte nach.“ „,Īsā b. Talha hörte eines Tages, wie Mu'āwija dem *Mu'addin* den *Adān* nachsprach, bis zu dem Satze: Ich bezeuge, daß Muhammed der Gesandte Gottes.“ Die folgende Tradition fügt als Ergänzung hinzu: „Die Worte des *Mu'addin*: *ḥaij 'ala 's-ṣalāt* (auf zum Gebet) respondierte Mu'āwija mit: *lā ḥawla wa lā kūwata illā billāh*. Dann fügte er hinzu: So haben wir es euren Propheten machen sehen.“ Etwas variiert wird die gleiche Mu'āwija-Tradition 'b. II, 178 mit spezieller Anwendung auf das Freitagsritual erzählt. Hier wiederholt Mu'āwija vom *Mimbar* herab nur das *Takbīr*, während er auf die *Ṣahāda* mit „*Wa-anā*“ „Und ich“ respondiert.³ Die Stellungnahme Šāfi'ī's zu diesen Traditionen findet sich im *Kitāb al-umm* I, 76: „Es ist Pflicht eines jeden, der sich nicht in der *Ṣalāt* befindet, sei

¹ *Kitāb al-umm* I, 173, 10; *wa-laisa fil-adān šai' jufsidu as-ṣalāt, li-anna al-adān laisa min as-ṣalāt innamā huwa du'ā' ilaiḥā*.

² *Mudawwana* I, 148f.; *Kitāb al-umm* I, 180; *Kanz al-'ummāl* IV, 274 (Nr. 5033f.).

³ Weitere Variationen im *Kanz al-'ummāl* IV, 150 und 272 und sonst. Auch eine *Du'ā* für den Propheten wird im Anschluß an den *Adān* empfohlen (Kaṣṭallānī II, 8; *Kanz* IV, 150).

er nun mit Korānzitieren, mit der Nennung Gottes, mit schweigender Betrachtung oder mit Traditionsweitergabe beschäftigt, daß er die Worte des *Mu'addin* nachspreche. Auf die Formel *haij 'ala 's-salāt, haij 'ala 'l-falāh* antworte er: *lā haula wa lā kūwata illā billāh*. Wer aber eine verordnete oder freiwillige *Salāt* verrichtet, von dem möchte ich lieber, daß er sie fortsetze usw.“

Man wird zugeben müssen, daß in den angeführten Traditionen und Bräuchen eine Erinnerung an das christliche Responsionsritual fortleben kann.¹ Das Verbot, den *Adān* zu singen (*Kitāb al-umm* I, 76, 6), mag nach der polemischen Seite daran erinnern. Jedenfalls erscheint der *Mu'addin* als Gehilfe des *Imām*. Daß es sich beim *Adān* schon um einen Teil des Ritus handelt, geht auch daraus hervor, daß der *Mu'addin* die *Kibla* einhalten und die rituelle Reinheit für das Gebet besitzen sollte (ib. I, 74). Die Reihenfolge der *Adān*-Formeln gilt ebenfalls als obligatorisch (ib. I, 72, 20). Auch der ganze Inhalt des *Adān*, die zahlreichen *Takbīr*'s, die feierliche *Šahāda* und das völlige Zurücktreten des eigentlichen Gebetsrufes zeigen, daß wir im *Adān* ursprünglich ein Stück Liturgie und nicht einen Ersatz für Schlagholz oder Trompete vor uns haben. Im Laufe der frühen Entwicklung ist er dann allerdings dazu geworden.

Wie sich diese Entwicklung vollzogen hat, ist schwer zu rekonstruieren. Ich denke sie mir folgendermaßen. Der Ruf zum Gebet geht auf den Propheten zurück und hieß ursprünglich *Nidā'*. Davon zu trennen ist der liturgische Akt des *Adān*, der responsorischen Charakter hatte und einen wesentlichen Teil des Freitagsgottesdienstes bildete, vielleicht oder sicher aber auch schon mit der Ausgestaltung

¹ In der Diskussion dieser These auf dem Leydener Kongreß hat Martin Hartmann auf Sure 55 hingewiesen und in ihr ebenfalls ein altes christliches Responsorium vermutet. Danach müßten christliche Kulteinflüsse schon in Medina zur Zeit des Propheten stattgehabt haben. Ich habe H.'s geistreiche These in Ruhe durchgedacht, kann mich ihr aber nicht anschließen. Sure 55 ist kein Responsorium, sondern eine in der Poesie ja häufig vorkommende rhetorische Figur mit einer refrainartig wiederkehrenden rhetorischen Frage. Jedenfalls ist das von mir beim *Adān* angenommene Responsorium dem Wesen nach etwas ganz anderes. Auch ist nicht der Responsionscharakter das Entscheidende, sondern die Position in dem Gesamtaufbau der islamischen Liturgie. Hier liegt die beweisende Parallele.

² *Mudawwana* I, 59.

des *Ṣalāt*-Rituals zusammenhängt, die sich doch wohl auch unter christlichen Einflüssen vollzogen hat. *Nidā'* und *Adān* wurden dann nebeneinandergestellt, im Wortschema einander angeglichen und die Namen ohne Unterschied gebraucht, was um so begreiflicher ist, als ja auch der christliche Diakon die Liturgie mit der Gebetsaufforderung beginnt. Heute lebt der alte Gebetsruf des Propheten im ersten, der liturgische Akt im zweiten *Adān* (der *Ikāma*) fort. Eine Erinnerung daran ist der merkwürdige Unterschied zwischen *Ikāma* und *Adān*, daß nämlich der *Adān* vom Minaret herab ertönt, während die *Ikāma* auch heute noch in der Moschee gesprochen wird.¹ Fehlen uns für diese frühe Entwicklung auch entscheidende Beweise, so ist doch eine wichtige Analogie die Einführung des sogenannten dritten, d. h. in der Reihenfolge ersten *Adān* beim Freitagsgottesdienst. Dieser dritte *Adān*, der angeblich von 'Utmān oder Mu'āwija eingeführt wurde, „als die Leute zahlreich wurden“,² ist meines Erachtens nichts anderes als die Voransetzung des von Muhammed begründeten Gebetsrufes vor das Schema des Freitagsgottesdienstes.

Makrīzī hat uns *Ḥiṭat* II, 269ff. eine nicht uninteressante Geschichte des *Adān* in Ägypten gegeben. Danach sieht man, wie stark der eigentliche Ruf zum Gebet geschwankt hat. Auch zitiert er dort einige Traditionen von Wākīdī und Balādūrī, nach denen man den Eindruck gewinnt, als ob in alter Zeit der Gebetsruf im wesentlichen eine Aufforderung an den Propheten bzw. die Chalifen gewesen wäre, jetzt mit dem Gebet zu beginnen; also weniger ein Gebetsruf als eine Gebetsansage. An einer anderen Stelle (ib. 270, 4) hören wir, 'Utmān habe den *Adān* vollzogen vor dem Propheten (*bain jadai rasūl Allāh*) beim Mimbar. Nach dieser Tradition hat die Stellung des *Mu'addīn* eine überraschende Ähnlichkeit mit der des Diakons. Jedenfalls ist dieser *Adān* dem Wesen nach etwas anderes als der Ruf, der das Glockengeläute ersetzt.

Außer dem *Adān* erinnern an die Vormesse auch noch einige andere kleine Züge, denen ich isoliert keine Bedeutung beimessen möchte, die aber mit allem übrigen zusammengehalten doch die Wahrscheinlichkeit von Beziehungen zwischen christlicher und islamischer

¹ Literarisch belegt z. B. *Kanz al-'ummāl* IV, 267 (Nr. 5499).

² *Kitāb al-umm* I, 173, 5 und häufig.

Liturgie erhöhen. So das *Salām* des *Ḥaṭīb* vor Beginn des Gottesdienstes, das zu allerlei Erörterungen in Tradition und *Fikḥ* geführt hat¹ und wohl dem Friedensgruß des Zelebranten entspricht.² Auch das Lob Gottes und die *Salāt ala 'n-nabī*, die, wie wir sahen, die *Ḥuṭba* beginnen, dürften, so selbstverständlich sie an sich sind, dem Preise Gottes und dem Gebet zu Jesus in der Vormesse³ entsprechen; denn wir wissen ganz genau, daß in der Umajjadenzeit *Ḥuṭben* ohne diese jetzt obligatorischen Formen gehalten wurden. Man hat sogar dafür einen Terminus technicus geprägt: *ḥuṭba batrā*.⁴ Das waren wohl überhaupt rein weltliche Ansprachen. Man sieht jedenfalls, daß das *Ḥamd Allāh* und die *Salāt ala 'n-nabī* erst dazukamen, als die *Ḥuṭba* zum Teil der Kultushandlung wurde. Als selbständiges Glied der *Ḥuṭba* werden sie auch schon dadurch charakterisiert, daß das *Ḥadīṭ* nach ihrem Vortrag ein *ammā ba'du* empfiehlt.⁵ Jedenfalls ersehen wir daraus, daß die Stellung dieser Formel im Gottesdienst Anlaß zur Diskussion gab. Bei der am Schluß der *Ḥuṭba* empfohlenen bzw. obligatorischen Bitte um die Verzeihung Gottes für Prediger und Gemeinde (*Mudawwana* I, 150), könnte man an ein *κύριε ἐλέησον* denken. Auch das Händeerheben des Imām bei der *Du'ā*⁶ hat möglicherweise ein christliches Vorbild. Die von der Gemeinde während der Predigt bei Nennung des Propheten geforderte *Taṣlija*⁷ könnte einem christlichen Halleluja entsprechen. Ob sich auch in der Begrüßung der Moschee in der *Rak'a li-tahjāt al-masǧid* nach begonnener *Ḥuṭba*⁸ ein christlicher Ritus verbirgt, ist vorerst nicht auszumachen. Verdächtig scheint mir auch die geflissentliche Ermahnung an den *Imām*, bei der *Ḥuṭba* der Gemeinde das Gesicht zuzukehren. An und für sich selbstverständlich könnte hierin vielleicht eine Warnung liegen, nach Art des zelebrierenden Priesters der Gemeinde den Rücken zuzuwenden.

¹ *Kanz al-'ummāl* IV, 275 (Nr. 5646, 5650f.); *Kitāb al-umm* I, 211, 14.

² Baumstark 81.

³ Swainson o. c. passim.

⁴ Lammens, *Ziād* 36 (36); *Mo'āwīa* 207 Anm. 4; außerdem Ja'kūbī, *Ta'riḥ* II, 341, 7.

⁵ Kastallānī II, 183.

⁶ Ib. II, 188; *Kanz al-'ummāl* IV, 275 (Nr. 5645); Ibn Ḥaǧar, *Fatāwā* I, 252.

⁷ Die Belege hierfür sind mir leider abhanden gekommen.

⁸ Ġazālī, *Waǧīz* I, 64; Kāsānī I, 263pu.; Širāzī 41.

So kommen, wie wir sahen, eine ganze Reihe von Zügen zusammen, die uns vermuten lassen, daß neben dem großen Schema des christlichen Sonntagsgottesdienstes doch auch — wenigstens in der Problemstellung — allerlei kleine Einzelzüge mit übernommen sein könnten. Auch dürfte ein Vergleich des *Taǧwīd* mit den Vorschriften für die mittelalterliche Litanei überraschende Ergebnisse liefern. Dazu gehört aber ein musiktechnisches Sachverständnis, das mir abgeht. Über alle angedeuteten Fragen werden noch zahlreiche Untersuchungen zu machen sein, vor allem wird der Gebetsritus selber einmal genau untersucht werden müssen. Untrennbar aber ist mit der Geschichte des Kultus die Genesis der Moschee verknüpft, und sie wird uns zu einem wichtigen Glied in unserer Beweiskette werden.

5.

Eines der wertvollsten Resultate der *Annali Caetanis* ist die Zerstörung der Legende von der Moschee des Propheten in Medina. Muhammeds Bet- und Empfangsplatz war der offene Hof seines Hauses. An einer Seite des Hofes war durch Vorkragen eines Schutzdaches eine schattige und regensichere, aber offene Galerie gebildet. Das war offenbar der Typus der Empfangshöfe vornehmer Häuser. In solchen Höfen spielte sich das Sippen- und Stammesleben der arabischen Gemeinde ab. Von einem speziellen Kultusraum ist dabei nicht die Rede, wenn es sich auch von selbst verstand, daß hier nach Muhammeds Auftreten die Gemeinschafts-*Salāt* abgehalten wurde. Vielleicht diente der Raum schon im Heidentum auch kultischen Zwecken.¹ Henri Lammens² hat nun in einer sehr wichtigen Arbeit das Wesen dieser Gemeinschaftshöfe, dieser *Maǧālis* oder — wie sie dann offenbar schon vor, aber sicher nach Muhammed genannt wurden — dieser *Masāǧid* näher studiert und sie in der frühen Umayyadenzeit überall verbreitet gefunden. Nach Art dieser *Masāǧid* sind die ersten Moscheen außerhalb und innerhalb Arabiens eingerichtet. Ich denke hier nicht an kunstgeschichtliche Beziehungen, sondern an die Hinaustragung der Idee des für weltliche und kultische

¹ Vgl. M. Hartmann in *Zeitschr. f. Assyr.* XXVII, 46; Lammens, *Ziād* 90 (242)ff.

² *Ziād* 88 (240).

Zwecke abgegrenzten Versammlungsraumes des Stammes und der Gesamtgemeinde, dem noch jegliche dem Kultus dienende Bauglieder fehlten. Noch wird die Moschee nicht eigentlich erbaut, sondern abgesteckt und dann erst langsam mit Mauern umgrenzt. Erst mit 'Abdalmalik und Walid beginnen die Moscheebauten und Kultusstätten. Am typischsten finde ich den Gegenstaz zwischen der Bauweise der patriarchalischen Zeit und der der Marwāniden ausgedrückt in einer Legende, die uns Samhūdī *Hulāsa* (Mekka 1316) S. 131, 30 erhalten hat. Walid besichtigt den von ihm veranlaßten Neubau der Prophetenmoschee zu Medina. Der primitive Empfangshof des Propheten war schon von seinen ersten Nachfolgern, besonders von 'Utmān, erweitert worden. Walid trifft einen Sohn 'Utmāns und sagt zu ihm: „Wie sehr übertrifft doch unsere Bauweise die eure.“ „Gewiß“, erwidert ihm der Erbe 'Utmāns, „wir haben eben nach der Bauweise (altarabischer) *Masāǧid* gebaut, ihr aber nach Art christlicher Kirchen.“ Und was führt nun dieser Walidbau Neues ein? Das *Mihrāb*, das *Minaret* und vielleicht die *Maksūra*.

Bei der Institution des *Mihrāb* müssen wir zweierlei scharf scheiden; nämlich die Geschichte des Wortes *Mihrāb* und die Geschichte der dem Kultus dienenden Gebetsnische. Auf die Geschichte des Wortes kann hier nur mit wenigen Worten eingegangen werden, und es sei dafür auf die wertvollen und überzeugenden Untersuchungen von Rhodokanakis¹ hingewiesen. *Mihrāb* muß danach der erhöhte und wohl meist nischenförmige Sitz des Fürsten bei feierlichen Empfängen gewesen sein. Der Name selbst ist wohl ein Nomen loci und hängt mit der Lanze zusammen, die dem Fürsten wie ja auch noch dem Propheten und den Chalifen vorangetragen wurde (südarabisch-äthiopischer Kulturkreis; vielleicht auch persisch). Der Name dieser Nische wird dann auf den ganzen Palast übertragen. Der wohl ursprüngliche Begriff der Nische muß aber noch in der Umaijadenzzeit lebendig gewesen sein, sonst hätte er nicht auf die Nische in der Moschee übertragen werden können. Die Moschee war ja anfänglich der Versammlungsraum auch für die Regierungsgeschäfte. Hier erschien der Chalif auf seinem Thron, dem *Mimbar*. Dieses stand bei den vorislamischen Vorbildern in der dem Fürsten reservierten

¹ S. die Literatur S. 473 Anm. 1.

Estrade, dem *Mihrāb*. Es ist also sehr begreiflich, daß nach Übergang des *Mimbar* als Thron in ein *Mimbar* als Kanzel die Nische neben dem *Mimbar* als *Mihrāb* bezeichnet wurde, jetzt aber nicht mehr im weltlichen Sinne, sondern als Kultusutensil.

Als Kultusutensil entstammt das *Mihrāb* aber nicht der altorientalischen Tradition, sondern der christlichen Praxis. Seine erste Einführung wird, wie wir sahen, begleitet von der Charakterisierung des durch seine Hinzufügung ausgezeichneten Neubaus als christliche Kirche. Dazu kommen nun noch die von Henri Lammens beigebrachten Nachrichten,¹ in denen das *Mihrāb* klipp und klar als christliche Nachahmung bezeichnet wird, die sich nur schwer, und zwar erst im Laufe des zweiten islamischen Jahrhunderts, eingebürgert habe. Die Gebetsnische aber dient ausschließlich dem Kultus. Es geht mit dieser Übernahme vom Christentum genau wie mit allen anderen. Die Sache oder die Form wird übernommen, dann aber gleich wieder gegen die speziell christliche Benutzung des Gegenstandes polemisiert.² Die Apsis war bekanntlich der wichtigste Teil der Kirche, vom *Mihrāb* aber sagt die Überlieferung, sie sei der unheiligste Teil der Moschee.³ Auch wird der *Imām* aufs dringendste davor gewarnt, sich in das *Mihrāb* zu stellen.⁴ Es wird also mit dem *Mihrāb* nicht nur eine neutrale Bauform des alten Orients übernommen, sondern eine kultische Institution, und es muß davor gewarnt werden, diese Institution in vollem Umfange zu übernehmen.

Über die Einführung und das Vorbild der Minarette ist ja in letzter Zeit häufiger die Rede gewesen.⁵ Auch hier ist, wie beim *Mihrāb*, zwischen der kunstgeschichtlichen und der kultusgeschichtlichen Betrachtung zu scheiden. Erst mit der Einführung der Gebetstürme⁶ wird aus dem Gebetsansager der Gebetsrufer, der die Glocken ersetzt. Wo wir die kunstgeschichtlichen Vorläufer der

¹ *Ziād* 94 (246) Anm. 1.

² Die gleiche Methode ja auch sonst belegt, vgl. Goldziher, *Die Sabbathinstitution im Islam* (Gedenkbuch für D. Kaufmann).

³ Ibn al-Hāǧǧ, *Madhal* II, 76 ult. (*aḥaff min baqi al-masjid*).

⁴ *Madhal* II, 76.

⁵ H. Thiersch, *Pharos*; Gottheil in *Journ. Amer. Or. Soc.* XXX (II), 132ff. (1910).

⁶ Über die Einführung in Ägypten vgl. *Hiṭat* II, 270, 20.

Minarette auch suchen wollen, ihr kultusgeschichtliches Vorbild ist der christliche Glockenturm, der, wie ich von Herzfeld höre, schon seit dem 4. und 5. Jahrhundert nachweisbar ist.

Das Vorbild der *Maksūra* sind die kaiserlichen Logen der byzantinischen Kirche. Die Loge Justinians hat sich in der Agia Sofia bis heute erhalten.¹ Und dann zum Schluß noch ein Wort über das *Mimbar*. Mit der Entwicklung der Moschee zum ausschließlichen Kultusgebäude wird das *Mimbar*, der Thron des theokratischen Herrschers, zur Kanzel.² Der uns von Littmann in Äthiopien nachgewiesene³ und noch von den alten Chalifen gebrauchte⁴ Sitz auf zwei Stufen wird zur mehrstufigen hohen Kanzel,⁵ wie sie schon damals in christlichen Kirchen üblich war. Ja, nach einer Nachricht, die Abu'l-Mahāsīn I, 78, 11 (vgl. auch 'Alī Mubārak IV, 3) wohl aus einer älteren Quelle erhalten hat, wurde z. B. in Ägypten das *Mimbar* direkt aus einer christlichen Kirche geholt.

So bestätigt die Geschichte der Kultusutensilien der Moschee unsere These von dem christlichen Vorbild des islamischen Kultus selber.

6.

Der Nachweis gewisser Abhängigkeiten in der Liturgie ist noch keine Kultusgeschichte. Wird eine solche auch noch zahlreicher Vorarbeiten bedürfen, so empfiehlt es sich doch vielleicht, als Schluß unserer bisherigen Betrachtungen den Versuch zu machen, die Umrisse der Entwicklung zu zeichnen, wie sie sich auf Grund der Lamensschen Forschungen und meiner eigenen Studien darstellen. Die geschilderten Entlehnungen und Beziehungen werden dadurch, wenn auch natürlich nur hypothetisch, eingereiht in ein geschlossenes historisches Entwicklungsbild und gewinnen chronologisch und sachlich an innerer Wahrscheinlichkeit.

Die Geschichte des islamischen Kultus dürfte sich in vier Phasen vollendet haben:

¹ Mitteilung von E. Herzfeld.

² *Kanzel* 345 (oben S. 464 f.).

³ *Vorbericht der Deutschen Aksum-Expedition* 22.

⁴ *Kanzel* 335 (oben S. 454 f.).

⁵ *Kanzel* passim.

Erste Phase: Primitiver Zustand der patriarchalischen Zeit. Das Gemeinschaftsleben der arabischen Stämme spielt sich in den Empfangshöfen (*mağālis*) der Stammhäupter ab. Muhammed übernimmt in seiner Stellung zu seiner Gemeinde diese Rolle. Der Hof seines Hauses ist der Schauplatz des Gemeinschaftslebens der *Ummat al-Muslimīn*. Da er das Religiöse stärker betont als die altarabischen Stammeshäupter, wird die Beratung mit der Gemeinschafts-*Ṣalāt* eingeleitet. Zu diesem Gebet ruft ein Ausrufer oder Ansager, der *Munādī*, der übrigens vielleicht schon altarabisch ist. Jedenfalls wird das *Mağlis* auch *Nādī* genannt, nach Lammens auch schon *Masğid*. Zum Gemeinschaftsgottesdienst wird eingeladen, sobald ein Bedürfnis zu einer Beratung vorliegt. Die Zeit der späteren fünf Gebete scheint noch nicht festzustehen. Die wohl auf jüdischem Vorbild fußende Übung, den Freitag als Hauptversammlungstag zu wählen, ist der erste Ansatz zu einer kultischen Regelung. Vermutlich ging an ihm, wie bei allen derartigen Versammlungen, das Gebet der Ansprache und der Erledigung der Geschäfte voran. Diese primitive Epoche dürfte sich bis zur Regierungszeit 'Utmāns ausdehnen.

Zweite Phase: Entstehung der Hauptmoscheen in den großen Heerlagern unter vorwiegend politischen Gesichtspunkten. Naturgemäß werden die medinensischen Zustände auf die eroberten Provinzen übertragen. Mit dem Zelt und dann dem Wohnraum des Statthalters ist der Versammlungsraum für das ganze Heerlager verbunden.¹ Hier finden die oft schwierigen Verhandlungen des Oberstkommandierenden mit den arabischen Stämmen statt, hier werden die religiös völlig indisziplinierten nominellen Bekenner des Islam daran gewöhnt, daß der Verhandlung eine gemeinsame religiöse Übung voranzugehen hat. Die einzelnen Stämme haben genau wie die Volksgruppen in Medina ihre eigenen *Masğid*. Daher die Frage des *Fikh*, ob man von einer *Masğid Banī Fulān* reden dürfe.² Die ganze Epoche wird charakterisiert durch den Kampf zwischen der dem zentralistischen Interesse der Umajjaden dienenden *Masğid al-Ġamā'a* und den vom partikularistischen Sinne der arabischen Stämme

¹ Der Plan von Fustāt zeigt das noch deutlich; s. die Karte zum Artikel *Cairo* der Enzyklopädie des Islam.

² Kastallānī I, 423.

erfüllten *Masāʿid al-Kabā'il*, worüber Lammens aus der Zeit des Zijād bemerkenswerte Beispiele gesammelt hat.¹ Aus dieser Zeit datieren die im späteren *Fikh* so lebhaft diskutierten Probleme, welche die *Madāhib* dann verschieden beantworten, ob die gültige Freitags-*Ṣalāt* als Hauptgemeinschaftsakt nur je in einer Moschee eines Heerlagers abgehalten werden könne, ob eine zweite Veranstaltung ungesetzlich und ob die Anwesenheit des *Imām* oder seines Vertreters notwendig sei.²

In diese Periode fällt dann auch das Bestreben der Umayyaden und ihrer Statthalter, bei diesen Versammlungen mit allen Insignien ihrer Würde aufzutreten. Das altarabische *Mimbar* wird an den fürstlichen Thron angeglichen. Diesen Thron nimmt der Chalif auf seinen Reisen mit sich.³ Die von Muhammed überkommene religiöse Einkleidung dieser Versammlungen durch die *Ṣalāt* wird beibehalten und vielleicht etwas reguliert. Da das Gebet nur ein Einleitungsakt ist und alles auf die Rede ankommt, in der danach der Chalif die Tagespolitik behandelt, ist es selbstverständlich, daß der Fürst in eigener Person die ganze Verhandlung leitet. Die *Huṭba* war damals noch eine Aussprache mit den Führern der mächtigsten Stammgruppen. Von einem ausgebildeten Kultus, geschweige denn einer feststehenden Liturgie kann in dieser Zeit begrifflicherweise noch keine Rede sein. Diese zweite Phase fällt etwa mit der Zeit der Sufjāniden zusammen.

Dritte Phase: Beginn einer bewußten Kultbildung. Es hieße das Wesen der umayyadischen Periode verkennen, wenn man die Regierung in dieser Zeit als rein weltlich betrachten wolle. Die Umayyaden fühlten sich ganz gewiß auch als Kirchenfürsten, wenigstens wußten sie ganz genau, welches Machtmittel für sie die religiöse Idee bedeutete. Wie die Chalifen waren ihre Statthalter. Es gab keine Politik, kein Staats- und Wirtschaftsleben ohne die religiöse Einkleidung.⁴ So mußte es den späteren Umayyaden selbstverständlich sein, ihr Auftreten in der Öffentlichkeit mit all dem wirkungsvollen

¹ *Ziād* 97 (240) ff. Vgl. dazu *Kanz al-'ummāl* IV, 259 (N. 5391).

² *Kitāb al-umm* I, 171; *Kāsānī* I, 261; später ist es unter gewissen Umständen erlaubt, Ibn Haǧar, *Fatāwā* I, 250; Muhammed Amin Ibn al-'Ābidīn, *al-Fatāwā al-Hamīdīya* (Kairo 1300) I, 7pu.

³ *Kanzel* 338 (oben S. 457.).

⁴ Man denke nur an den Ton der Papyri.

Zeremoniell kultischer Funktionen zu umgeben. Was hatten sie in Syrien der Pracht christlicher Gotteshäuser, was dem imposanten Aufbau christlichen Gottesdienstes gegenüberzustellen¹? Im 'Irak boten sich sasanidische Vorbilder, aber ausschlaggebend war naturgemäß die Residenz der Chalifen.² In den Provinzen wird nach Anregungen von dort gearbeitet, wie wir es bei der Moschee von Medina beobachteten. Unter Walid werden der *Mihrāb*, das *Minaret* und wohl auch erst die *Maksūra* eingeführt. Die Übernahme christlicher Ideen im Kultusbau konnte die Ausgestaltung des Kultus selber nicht unbeeinflusst lassen. Die Einführung einer *Maksūra*, einer königlichen Loge, scheint die Leitung des Gottesdienstes durch den Chalifen auszuschließen. Die Umayyaden kopierten eben in späterer Zeit, und vor allem die 'Abbāsiden, auch insofern das Beispiel der Chosroen und Caesaren, daß sie sich immer unsichtbarer machten, immer mehr sich der Alltäglichkeit entrückten. Nach Festigung des Reiches kam auch das Bedürfnis, durch persönliche, religiös gefärbte Ansprachen auf die Stammesführer zu wirken, ganz in Fortfall. Der Staat wurde auf die Dauer immer mehr von der Bürokratie regiert. Die soziale Funktion der Moschee wurde verdrängt durch die kultische. Noch ist aber die Leitung des Freitagsgottesdienstes ein Ehrenamt, dem sich in den Provinzen die Statthalter erst allmählich entziehen. Dieser Prozeß der Klerikalisierung des Freitagsgottesdienstes ist schwer genau zu datieren. Mit Beginn der 'Abbāsidenzeit ist er vollzogen. Im Jahre 132 erhalten in Ägypten die Provinzstädte *Mimbar*'s.³ Das ist ein sicherer Beweis dafür, daß es sich um Kultusstätten mit Freitagsgottesdienst handelt; denn in den Provinzstädten gab es keine politischen Verhandlungen, obwohl sich bis in späte Zeit, z. B. bis unter die Fätimiden und vielleicht noch länger die Gewohnheit erhielt, politische Erlasse, Ernennungen usw. vom *Mimbar* herab in den Provinzstädten anlässlich des Freitagsgottesdienstes verkündigen zu lassen.⁴ Etwas Ähnliches kennt übrigens auch das christliche Ritual.

¹ In der Diskussion dieses Vortrags machte Wensinck darauf aufmerksam, daß die Umayyaden bei ihrem Auftreten sogar die Tracht christlicher Bischöfe nachahmten.

² In Kūfa wird die Moschee nach christlichem Vorbild errichtet, *Ziād* 95 (247).

³ *Kanzel* 345 (oben S. 464).

⁴ Sairafī, *Kānūn dīwān ar-rasā'il* 119, 2.

Die politische Moschee gehört der Umajjadenzeit an. Sie hatte natürlich nur in den Hauptstädten, den *Amṣār*, Existenzberechtigung. Als Erinnerung an diesen Zustand finden wir im *Fikḥ* bei der *Ṣalāt al-ḡumu'a* immer wieder vorausgesetzt, daß sie ursprünglich nur in *Amṣār* abgehalten werden dürfe.¹ Daraus ist dann unter dem Drange der Wirklichkeit die Stadt überhaupt geworden. In einem kleinen Dorfe, das keine vierzig legalen Beter aufbringt, ist die Feier nach ṣāfi'itischem Ritus unzulässig. Es ist absolut nicht einzusehen, warum diese Beschränkung, wenn es sich um reinen Kult handelt. Es ist eine Erinnerung an die Praxis der Umajjadenzeit, die von den späteren Meistern des *Fikḥ* nicht mehr verstanden wird. Daher dann die sonst sinnlose Spekulation über die Mindestzahl, durch die eine *Ṣalāt al-ḡumu'a* erst gesetzmäßig wird.² Dies Beispiel läßt uns einen tiefen Blick in das Werden und Wesen des *Fikḥ* tun.

In der späteren Umajjadenzeit setzt also eine starke kultbildende Tendenz ein, die aber wohl nicht nur auf die Herrscher zurückgeht, sondern, wie oben angedeutet, auch den frommen Kreisen der weltabgewandten Orthodoxie entstammt, die sich auf die Dauer immer mehr aus früher christlichen *Mawālī* rekrutierte. Aus solchen Kreisen stammt die Polemik gegen das Sitzen auf dem *Mimbar*³; der Handwerker soll dort keinen Platz mehr haben außer zum Gebet,⁴ und wie all die vielen Traditionen lauten, die gegen jede andere Benutzung der Moschee außer zu kultischen Zwecken Front machen. In diese Übergangsepoche setze ich nun auch die Übernahme des Schemas der christlichen Meßliturgie. Es ist in der Hauptsache die Zeit der Marwāniden.

Vierte Phase: Die definitive Ausbildung des Kultus, die Moschee ein ausschließliches Gotteshaus. Die kultusbildende Tendenz kommt mit den 'Abbāsiden zur absoluten Herrschaft. *Mihrāb* und *Minaret* haben sich bewährt, dem Kultus angepaßt und sind selbstverständ-

¹ Kastallāni II, 166f.; *Mudawwana* I, 152f.; *Kitāb al-umm* I, 169; Kāsāni I, 259.

² Kāsāni I, 268; *Kitāb al-umm* I, 169 und in allen *Fikḥ*-Büchern. Man beachte auch, daß es eine Frage war, ob die Erlaubnis der Regierung nötig sei. Kastallāni II, 168f.; *Mudawwana* I, 152; *Kitāb al-umm* I, 170.

³ *Kānz* 346f. (oben S. 465f.).

⁴ *Kanz al-'ummāl* IV, 260 (Nr. 5406); vgl. dazu Lammens, *Ziād* 30f.

lich geworden. Das *Mimbar* ist Kanzel, ein anderer Sinn wird nicht mehr verstanden. An Stelle des Chalifen und seiner Vertreter funktioniert der berufsmäßige Prediger. Nur bei besonderen Anlässen, so besonders bei den zwei Festen, die jetzt allmählich in die Moschee verlegt werden, amtiert noch der Chalif als *Imām*.¹ Für Ägypten wissen wir auf das Jahr genau — es war 242/856 —, wann zum letzten Mal ein Emir das Freitagsgebet leitete.² Im einzelnen muß diese Entwicklung natürlich noch untersucht werden. Der Kultus selbst ist ausgebildet. Noch debattiert man zur Zeit der Gründer der großen Rechtsschulen, ob zwei oder eine *Ḥuḍba*, ob das Sitzen davor und dazwischen obligatorisch oder nur empfohlen, aber dieses *Iḥtilāf* ist doch die einzige Erinnerung an eine Zeit, der diese Fragen noch Probleme waren. Über die Hauptsachen hatte sich das *Iḡmā'* geeinigt. Schon einem Šāfi'ī ist es undenkbar, daß die Moschee einen anderen Zweck haben könnte, als dem Kultus zu dienen. Und nun wird die Praxis religiös begründet. Wer es sich ganz bequem macht, läßt einfach die Praxis seiner Zeit durch den Propheten beglaubigen. Etwas ehrlichere Spekulanten mühen sich, die so seltsam andersartigen älteren Nachrichten mit der Gegenwartspraxis zu harmonisieren. Glückt es gar nicht, nun dann sind es eben Neuerungen der gottlosen Umaijadien, und man schimpft sich wacker aus. Hat das *Iḡmā'* aber einmal eine Umaijadienpraxis gegen die Übung der patriarchalischen Zeit rezipiert, dann wird darüber geschwiegen, oder aber 'Umar b. 'Abdal'azīz um einen Lorbeerkranz bereichert. So entsteht nach Vollendung der eigentlichen Kultusgeschichte die Überlieferung über die Geschichte des Kultus.

Mögen die geschilderten Phasen auch im einzelnen noch Verschiebungen erleiden, im großen und ganzen dürfte sich die Entwicklung in diesen Bahnen vollzogen haben. Die entscheidenden Einflüsse fallen in die Umaijadienzeit und sind schon deshalb christlich. Zur Zeit des Propheten kamen die wichtigsten Einflüsse vom Judentum, zur Zeit der Umaijadien aus dem Christentum und unter den 'Abbāsi-

¹ Für die Fätimidenzeit vgl. *Musabbihī* in meinen *Beiträgen* I, 72, 2 und Kalkašandī bei Šairafī 47; zu der dort geschilderten Sitte vgl. *Madḥal* II, 84, 2.

² Makrīzī, *Ḥiṭat* I, 312, 27.

den aus dem Kulturkreis der Sasaniden. Das ergibt sich schon aus den geographischen Verhältnissen. Die christlichen Einflüsse auf den Kult sind um so weniger wunderbar, als ja die Abhängigkeit des Islam von der christlichen Gedankenwelt sogar im Dogma unverkennbar ist,¹ von der weltlichen Sphäre ganz zu schweigen. Der starke Einfluß des Christentums hat auch in späterer Zeit noch kultische Neubildungen des Islam hervorgerufen — ich denke an die Muhammedfeste, die unverkennbar den Jesusfesten nachgebildet sind — und alte Institutionen beeinflußt; so zeigt die spätere Praxis der Feste z. B. in Ägypten ganz deutlich, daß man durch feierliche Einholung des *Imām's* durch die *Mu'addin's* und eine Lichterprozession dem an christliche Kultpraxis gewöhnten Volksempfinden Rechnung zu tragen suchte.² Die christlichen Einflüsse hören also mit der Fixierung des Freitagszeremoniells nicht auf.

Und woher sollte schließlich auch sonst das Freitagsritual genommen sein? Geschlossene Liturgien werden nicht erfunden. Das beweist die Geschichte der christlichen Liturgie, die ja auch an heidnischen und jüdischen Vorbildern erwuchs, und das beweist die Geschichte aller Liturgie.

¹ Vgl. *Zeitschr. f. Assyriol.* XXVI, 175ff. (oben S. 432ff.).

² *Madhal* II, 83, 10.

18. Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere.

Vor einigen Jahren wurden mir von unserer Kolonialverwaltung muhammedanische Predigtformulare aus dem Innern von Kamerun und Togo zur Übersetzung und Begutachtung vorgelegt. Aus ihrem ärmlichen Inhalt seien hier zwei Gedankenreihen mitgeteilt, die wegen ihrer typischen Form auf Formularenbücher zurückzugehen scheinen. Beide Stücke stammen aus Banyo und sind den dort üblichen Festpredigten am Opferfest und am Fest des Fastenbrechens, und zwar jeweils der sogenannten ersten Huṭba, entlehnt. Die Togoer Texte sind fast identisch.

Die Übersetzung lautet:

I. „Ihr Leute, die Welt ist nur für den ein Haus, der kein Haus besitzt, und ein Gut für den, der kein Gut besitzt, und wer sich an die Welt hält, der hat keinen festen Glauben. Ihr Leute, die Welt ist ein Betrüger, und betrügerisch ist ihr Inhalt und ihr Besitz und ihre Lüste und ihre Bewohner. Ihr Leute, die Welt ist lügnerisch, ihr Inhalt, ihr Besitz, ihre Lüste und ihre Bewohner. Und wenn ihr das nicht glauben wollt, wo ist Du'l-Karnain (Alexander der Große)? Er beherrschte (besaß) die Welt und sammelte, was in ihr war, und ist gestorben. Gott erbarme sich seiner. Und wenn ihr das nicht glauben wollt, wo ist Salomo, der Sohn Davids? Er beherrschte die Welt und sammelte, was in ihr war, und ist gestorben. Gott erbarme sich seiner. Und wenn ihr das nicht glauben wollt, wo ist Nimrod, der Sohn Kanaans (gilt als Feind Abrahams) — Gott verfluche ihn? Und wo ist Bocht Nassar (Nebukadnezar) — Gott verfluche ihn? Und wenn ihr das nicht glauben wollt, wo sind eure Väter, die früheren und späteren?“

II. „Wisset, ihr Leute — Gott erbarme sich eurer —, daß die Welt vergänglich ist und vergänglich ihr Inhalt und hütet euch. Denn die

Welt und ihr Inhalt ist nichtig, und hütet euch; denn die Welt und ihr Inhalt ist wenig, und hütet euch; denn die Welt und ihr Inhalt ist lügnerisch. Und wenn ihr das nicht glaubt, wo ist Salomo, der Sohn Davids, wo ist Du'l-Karnain und Nimrod usw. (wie oben). Wo sind die früheren und späteren, wo (die rechtgläubigen Chalifen) Abū Bakr, 'Umar, 'Utmān und 'Alī? Sie alle haben die Welt beherrscht und ihren Inhalt gesammelt und sind gestorben. Gott habe sie selig. Ihre Tugenden liegen im Staube.“

Als ich das las, fiel mir sofort der an die Spitze dieses Aufsatzes gestellte Vers des Gaudeamus ein und die Worte Hamlets in der „Friedhofsszene“ (Akt V, 1): „Alexander died, Alexander was buried, Alexander returneth into dust; the dust is earth; of earth we make loam; and why of that loam whereto he was converted might they not stop a beer-barrel?

Imperious Caesar, dead and turn'd to clay,
Might stop a hole to keep the wind away:
O, that that earth which kept the world in awe
Should patch a wall to expel the winter's flaw! —“

Was hat Shakespeare, was das Gaudeamus mit den Kameruner Predigtformularen gemein? Klingt es nicht wie Aberwitz, hier literarische Verbindungslinien ziehen zu wollen? Und doch bestehen sie, und sie führen uns in ganz große historische Zusammenhänge zwischen Ost und West. Welch seltsame Wanderungen literarische Stoffe und Formen manchmal durchmachen, weiß niemand besser als der Meister, dem diese Festschrift gilt.

I.

Über Gedanken und Bilder, die bei Shakespeare vorkommen, läßt sich schwer etwas Neues sagen, da die rege Shakespeare-Erklärung meist alle Belege und Beziehungen nach vor- und rückwärts schon zusammengetragen hat¹. Daß das Motiv des Ubi sunt in Verbindung mit der Aufzählung vieler berühmter Toter auch in neuerer Zeit noch literarisches Gemeingut ist, das beweist für die heitere Muse

¹ Ich hatte mich hierbei der tatkräftigen Hilfe meines Hamburger Kollegen Dibelius zu erfreuen, dem ich auch hier nochmals dafür danken möchte.

Kortüms Jobsiade, I. Kap. 37, und für die ernste Lord Byrons Don Juan (Canto 11th 76—80). Da bei letzterem, wie in viel älteren Texten, Menschenklassen und individuelle Größen getrennt erscheinen, seien die zwei ersten Strophen angeführt:

“Where is the World?” cries Young, “at eighty. Where
The World in which a man was born?” Alas!
Where is the world of eight years past? ’t was there.
I look for it — ’t is gone, a globe of glass!
Crack’d, shiver’d, vanish’d, scarcely gazed on, ere
A silent change dissolves the glittering mass.
Statesmen, chiefs, orators, queens, patriots, kings,
And dandies — all are gone in the wind’s wings.
Where is Napoleon the Grand? God knows:
Where little Castlereagh? The devil can tell:
Where Grattan, Curran, Sheridan — all those
Who bound the bar or senate in their spell?
Where is the unhappy Queen, with all her woes?
And where the Daughter, whom the Isles loved well?
Where are those martyr’d saints the Five per Cents?
And where — oh, where the devil are the Rents?

Das Thema selbst ist aber viel älter. Das lehrt uns ein Blick auf die Geschichte des Gaudeamus. Das Gaudeamus geht, wie schon seit Jahrzehnten bekannt ist, in seinen ältesten Bestandteilen auf ein mittelalterliches Bußlied zurück. Schon für 1267 hat Creizenach¹ folgende Verse belegt:

„Vita brevis, brevis in brevi finietur;
Mors venit velociter et neminem veretur;
Omnia mors perimit et nulli miseretur.
Surge, surge, vigila, semper esto paratus.
Ubi sunt, qui ante nos in hoc mundo fuere?
Venies ad tumulos, si eos vis videre;
Cineres et vermes sunt, carnes computruere.
Surge, surge, vigila, semper esto paratus.“

Das unser Studentenlied einleitende Gaudeamus mit dem bezeichnenden igitur ist ein alter Protest gegen die mittelalterliche Predigt von der Vergänglichkeit alles Seienden. Gegenüber der Askese und Weltflucht wird der Lebensgenuß gepriesen. —

Die ganze mittelalterliche Lateinpoesie, der diese Verse entstammen, ist nach Creizenach voll von typisch wiederkehrenden Wen-

¹ Creizenach, *Verhandl. der 28. Vers. der Philologen und Schulmänner*, Leipzig 1872, p. 203; G. Schwetschke, *Zur Geschichte des Gaudeamus igitur*, Halle 1877; Bolte, *Vierteljahrsschrift für Literaturgesch.* I (1888), p. 248.

dungen. „Als eine solche aber, als einen stehenden Versanfang haben wir in erster Reihe die Frage Ubi sunt zu bezeichnen. Sie wird un-
gemein häufig gebraucht, wo das Entschwinden früherer Größe durch
Beispiele, namentlich durch Aufzählung berühmter Männer, veran-
schaulicht werden soll. Wo befinden sich nun, wird gefragt, die
Helden, Dichter und Weisen der Vorzeit?

Ubi Plato, ubi Porphyrius?
Ubi Tullius aut Virgilius?
Alexander ubi rex maximus?
Ubi Hector Troiae fortissimus?

Oder:

Dic ubi Salomon olim tam nobilis,
Vel Samson ubi est dux invincibilis? (Creizenach).

Ein anderes Beispiel, das ich dem Franziskanerpater Cajus
Trossen verdanke, stammt aus dem 13. Jahrhundert und ist von
dem berühmten Dichtermönch Jacopone da Todi verfaßt. Ich
zitire nach der Übersetzung von Schlüter und Storck (Münster
1864) aus dem ersten Gedicht folgende Bruchstücke:

Sprich, wo ist Salomon mit aller seiner Pracht?
Und Samson, den der Feind zum Weichen nie gebracht?
Der schöne Absalon in reicher Kleidertracht?
Und Jonathan, des Herz für Freundeslieb' entfacht?
Und wo ist Cäsar nur, der hoch als Feldherr stand?
Und Xerxes, der nur Lust am Zechgelage fand?
Wo Tullius, dessen Mund im Reden so gewandt?
Und Aristoteles, so einzig an Verstand?
So mancher Feldherr, der adelstolz sich bläht,
So mancher Erdenfürst in seiner Majestät,
So mancher Königsthron, des Herrschaft weithin geht:
In einem Augenblick sind all in nichts verweht.
O Aschenhäuflein du, armsel'ger Würmerfraß!
O Dunst, o eitel Nichts, das so weit sich vermaß,
Daß längst des Todes Drohn zu fürchten es vergaß,
Tu' Gutes, wo und wie du kannst ohn' Unterlaß. —

Die Beispiele ließen sich ins Unendliche vermehren¹; denn wir
haben hier eines der Lieblingsthemata des Mittelalters vor uns. Es

¹ Fälle aus mittelalterlicher Literatur gesammelt: *Modern Language Notes*
VIII p. (!) 98; 253. Englische mittelalterliche Fälle ib. XXIV, 257, irischer
Fall ib. XXVIII, 106 (nach Dibelius). Kollege Meinhold macht mich
auf die berühmte plattdeutsche Predigt des a. 1643 geborenen originellen
Jobst Sackmann aufmerksam (Leichenrede auf seinen Küster).

bietet ja auch einen ebenso drastischen wie unerschöpflichen Stoff zur Ermahnung. Um aber neben den dichterischen Beispielen auch ein prosaisches, einer wirklichen Bußpredigt entnommenes Stück anzuführen, folge hier ein Abschnitt aus Dionysius Carthusianus (a. D. 1402—71), der das populäre Thema in seinem Buche „De quattuor hominis novissimis“ lib. 1, Art. XIII, ed. Coloniae 1568 p. 65, folgendermaßen ausspinnt¹:

„Ubi sunt principes gentium, et qui dominantur super bestias terrae, qui in aibus caeli ludunt, qui argentum thesaurizant, et aurum in quo confidunt homines, et non est finis acquisitionis eorum? Exterminati sunt, et ad inferos descenderunt. Multum accendit nos ad mundi contemptum, ad praesentis vitae aspernationem, ad mortis praeparationem, dum prudenter attendimus eos celeriter ab hoc mundo subtractos quibus multo inferiores consistimus. Cumque pensamus quod eorum excellentiae eis non profuerunt ad mortis euasionem, ad veram salutem, immo quod potius per eas decepti sunt ac damnati, valde aedificamur ac excitamur ad talium excellentiarum despectum. Nunc ergo aduerte ô homo, qui ad ea quae mundi sunt, inclinaris, qui carnalia appetis, qui transitorios amas honores, qui in donis naturae, in bonis fortunae, in habitibus, artibus atque scientiis acquisitis exultas et tumes: Dic mihi, ubi iam illi qui in talibus olim praeclari fuerunt? Ubi Paris filius regis Troiae, speciosissimus adolescens? Ubi Adonis amasius? Ubi Veneris formosissimus iuuenis? ubi pulcherrimus Absolon aut venustissima Thalamon: ubi Hector fortissimus: aut Hercules robustissimus? ubi Plato? ubi Platonici subtilitate praecipui, Proclus, Plotinus, Porphyrius, Atticebron, Apuleius atque Macrobius? ubi Cicero? ubi Ciceronici rhetorica eloquentia tumidi? Demosthenem, Xenophontem, Ctesiphontemque loquor. ubi nunc famosi astronomi Albumazar, Almyon, Albategni, Alfagranus, Thebid et alii? ubi iam studiosissimus Aristoteles Princeps philosophorum, cum omni schola et secta Peripateticorum, Auicenna, Andronico, Algazele, Themistio, Auerroee, Alphorabio, Theophrasto, Simplicio? ubi iam imperatores, reges ac principes, olim praepotentes et incltyti, Alexander, Cyrus ac Darius, Octavianus, Hannibal, Nimroth, ac Julius atque Pompeius? ubi Cresus ditissimus? ubi Achilles magnanimus? ubi egregius poeta Virgilius? ubi Joab callidissimus? ubi iam viri antiquissimi, qui ante diluuium plusquam nongentis annis vixisse leguntur? Ex his vide, disce, considera, quod decor, honor et gloria mundi, fortitudo, agilitas corporis, nobilitas generis, principatus, imperium, opulentia, eloquentia, ingenium, longiturnitas temporum, acquisita scientia absque humilitate et gratia sine charitate et cordis munditia, nulli prosint ad salutem, immo innumerabilibus fuerunt et sunt occasio ad condemnationem maiorem².

¹ Ich danke diese Stelle meinem unvergeßlichen Freunde Paul Mestwerdt, einem zu den größten Hoffnungen berechtigenden jungen Theologen, der im September 1914 in Frankreich gefallen ist. — Über die Eingangsworte siehe unten sub 3.

² Dies Zitat hat durch die vielen arabischen Gelehrtennamen auch kulturgeschichtlich ein erhebliches Interesse.

Die Vorbilder für diese mittelalterlichen Predigten liegen in den Schriften der alten Kirchenväter vor uns. In meinem Material werden — was wohl ein Zufall ist — keine individuellen Namen genannt, sondern nur Abstrakta oder ganze Menschenklassen aufgezählt. So schreibt Cyrillus Alexandrinus¹ in seinem Traktat „De exitu animae et de secundo adventu“ (Migne *Patr. Gr.* 77, Sp. 1077):

Τότε ποῦ ἡ κἀνήσις τοῦ κόσμου τούτου;

Ποῦ ἡ κενοδοξία; ποῦ ἡ τρυφή;

Ποῦ ἡ ἀπόλαυσις; ποῦ ἡ σπατάλη;

Ποῦ ἡ φαντασία; ποῦ ἡ ἀνάπαυσις;

Ποῦ ὁ κόσμος; ποῦ τὰ χεῖματα; ποῦ ἡ εὐγένεια; — — — —

Ποῦ ἡ δυναστεία καὶ ἡ τυραννίς;

Ποῦ τότε βασιλεύς; ποῦ ἄρχων; ποῦ ἡγούμενος; — — — —

Ποῦ τότε ἡ σοφία τῶν σοφῶν;

Ποῦ τῶν δευτέρων ἡ εὐγλωττία καὶ τὰ μάταια αὐτῶν πανουργεύματα;

Οὐαί, οὐαί! ἐταράχθησαν, ἐσαλεύθησαν ὡς ὁ μεθύων, καὶ πᾶσα ἡ σοφία αὐτῶν κατεπόθη.

Ποῦ σοφός; ποῦ γραμματεὺς; ποῦ συζητήτης τοῦ αἰῶνος τούτου;

An den ausgelassenen Stellen geht die gleiche rhetorische Frageform noch weiter, doch genügt wohl der obige Auszug, um Schema und Gedankengang klarzumachen. Nach Form und Inhalt gehört hierher eine Stelle aus Ephraem Syrus, *Opera omnia* ed. Assemani III, p. 309 (syr. et lat.). Sie sei hier in einer neuen Verdeutschung gegeben, da die alte lateinische Übersetzung gerade den uns wichtigen rhetorischen Aufbau verwischt:

Gehe und betrachte die Städte oder den Weisen, was befallen hat die schöne Pracht ihrer Ordnungen?

Wo sind die Könige, welche die ganze Welt besaßen und sammelten und ihre Schatzhäuser mit allen Schätzen füllten?

Wo sind die berühmten „Helden der Vorzeit“, die liefen und erreichten hohe Stufen in ihrem Heldentum?

Wo sind weiter die Weisen, welche Worte schrieben und die Welt erfüllten mit dem Inhalt ihrer Bücher?

Wo sind die, welche die Menschen herabstürzten und vertrieben und deren Besitz sich aneigneten und zu ihren Schätzen legten?

¹ Auf dies und das folgende Zitat wurde ich aufmerksam durch Romania XX (1891) p. 13 und 545, wo noch weitere Parallelen zu finden sind.

Wo sind die, welche die Welt in Verwunderung setzten durch ihre Zungen und Lippen und sie gefangen hielten mit ihren Theorien?

Wo sind die, welche sich brüsteten in schönen Gewändern und sich besuchen ließen auf Betten von Scharlach?

Wo sind die, welche herrlich waren in der Pracht des Angesichts, und was hat die schöne Pracht ihrer Angesichter befallen?

Wo sind die Hälse, die Ketten aus poliertem Golde trugen, und die Hände, die mit Perlen geschmückt waren?

Wo sind die, welche schnell waren in ihren Befehlen und die Erde knechteten durch die Majestät ihrer Tyrannis?

Sprich zur Erde, und sie wird dir zeigen, wo sie sind, und frage die Unterwelt, und sie wird dir offenbaren, wohin sie gesetzt sind.

Siehe, sie sind alle zusammen in die Erde geworfen, und sie sind Staub, und der Staub des Reichen ist nicht getrennt von dem Staub des Armen.

Sind wir mit Cyrill und Ephraem schon auf orientalischem Boden, so folgen hier als letztes Zitat in dieser Reihe einige Verse aus dem arabischen Dichter 'Adī b. Zaid (um ca. 600). Obwohl uns seine Verse nur in islamischen Quellen erhalten sind, war 'Adī ein Christ. Über ihn sagt Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber*, S. 319 Anm. 1: „Die Gedichte sind größtenteils schwermütig und ernst, voll Hinweisungen auf gefallene oder gestorbene Größen der Vorzeit.“ „Adis Sprache ist uns durchweg leichter verständlich als die der Beduinendichter, deren ganze Welt uns eben weit fremdartiger ist als die des gebildeten, christlichen Städters.“ Es ist eben die Welt, die aus den vorangestellten Zitaten zu uns spricht, und es ist natürlich kein Zufall, daß 'Adī nicht nur die Gedankenwelt, sondern auch die rhetorischen Ausdrucksformen der christlichen Predigt übernimmt, wenn er in seinem berühmten Liede singt¹:

1. Der du voll Schadenfreude (deinem Nächsten) sein Schicksal vorwirfst — bist du (vom Schicksal) frei und unerreicht?
Hast du einen festen Vertrag über die Dauer deiner Tage, oder bist auch du (nur) ein Unwissender, ein Getäuschter?
3. Wen kennst du, der ewig gelebt hätte, und wer wäre sicher, daß nicht sein Beschützer zu Schande würde?

¹ Der Übersetzung liegt zugrunde De Goejes Edition in Ibn Kutaiba, *Liber poesis et poetarum* p. 111f.; vgl. weiter Ag. II, 36; Al-Buhturī, *K. al-Hamāsa* 129f.; Tur tūšī, *Sirāġ al-mulūk* (ed. 1319) p. 9; Ibn Hišām I, 47; Jākūt, *Mu'gam* II, 492; Tabarī I, 853f., 830; Sachau, Gawālikī's Almu'arrab p. 8 und sonst. Die Übersetzung fügt zu De Goejes Text noch einen Vers aus Tabarī. Die sieben letzten Verse sind in der Übersetzung von Nöldeke a. a. O. p. 40 (= Tab. I, 830) u. p. 84 (= Tab. I, 853) gegeben. Die 'Adische Rhetorik ist dann im Islam oft nachgeahmt worden, z. B. Ag. IV, 95.

4. Wo ist Kisra, der Kisra der Könige, Abū Sāsān (meist Anūsīrwān) oder wo vor ihm Šāpūr?
5. (Und wo sind) die Banu 'l-Ašfar, die Freigebigen, die Fürsten des Romäerlandes? Keine Erinnerung an sie ist geblieben.
6. Und (wo ist jetzt) der Mann von Hadr, der es doch einst erbaute und das Land am Tigris und am Hābūr besteuerte?
Er baute ein Marmorschloß, mit Gips überzogen, in dessen Gipfeln die Vögel nisteten.
8. Nicht fürchtete er das Unglücksgeschick, und doch ging ihm die Herrschaft verloren und vereinsamte seine Pforte.
9. Denke nach über den Herrn des Hāwarnak, wie er einst hinabschaute — die (göttliche) Leitung öffnet ja den Blick (des Geistes).
10. Ihn erfreute sein Zustand, die Größe seiner Herrschaft, das Meer, welches sich dahinzog, und Sadir (ein Schloß).
11. Da aber erschrak plötzlich sein Herz, und ersprach: „Was für eine Lust hat denn ein Lebender, der doch dem Tode zugeht?“
12. Dann nach dem Glück, der Herrschaft und dem Wohlsein haben die Gräber sie dort verhüllt.

II.

Die Verse des 'Adī b. Zaid führen uns hinüber in die Welt des Islam. Wir sehen 'Adī verankert in der Ausdrucksweise eines Cyrill und Ephraem; denn er hat die literarische Form ganz gewiß nicht selbständig erfunden, sondern seine Verse waren ebensolche traditionellen Kunstprodukte, wie die heidnischen arabischen Dichter oder wie die der mittelalterlichen Sänger Europas. Uns modernen Individualisten fällt es schwer, uns in diese mittelalterliche Gebundenheit hineinzufühlen; sie bestand aber namentlich auf künstlerischem Gebiet in solchem Umfang, daß bei Gleichheit oder Ähnlichkeit der Form nicht die Entlehnung, sondern die selbständige Erfindung nachgewiesen werden muß. Die Geschichte der Kanzel im Baptisterium zu Pisa und so manches Skizzenbuch der Renaissance ist dessen Zeuge. Das gleiche gilt natürlich für die dichtende Kunst, deren Form und Gedankeninhalt im Mittelalter durchaus typisch ist. —

So wird uns 'Adī b. Zaid zu einem Vertreter der Stimmungswelt, aus der heraus auch der Korān geboren wurde. Auch der Korān ist voll von Gedanken über die Nichtigkeit der irdischen Welt. Man denke z. B. an Sūra 57 v. 19 f.; man könnte fast den ganzen Korān zitieren, da Muhammeds Ausgangspunkt ja die Predigt vom Gericht war. Über eine allgemeine Stimmungsähnlichkeit gehen aber die

Beziehungen zu dem speziellen Gegenstand unserer Untersuchung beim Korān nicht hinaus. Man müßte schon den Sprachgebrauch des Wortes „täuschen“ (*garra*) hier anführen. Im Korān, wie in der ganzen späteren Bußliteratur des Islam bis hinab zu den Kameruner Predigtformularen ist diese Wurzel mit ihren Derivaten geradezu ein Terminus für die Täuschung der Welt. Nun begegnet sie uns in diesem Zusammenhang schon bei 'Adī (Vers 3), also vor dem Islam. Muhammed könnte also hier abhängig sein von dem Sprachgebrauch seiner christlichen Landsleute; doch ist das Material zu gering, um feste Schlüsse darauf zu bauen¹. Auch Muhammed hat wie 'Adī mit dem Motiv der untergegangenen Völker gearbeitet, aber in Gedanken- aufbau und Form völlig anders. Nicht die Vergänglichkeit der Welt und des Einzelschicksals wird an den 'Ad und Tamūd illustriert, sondern der Ungehorsam früherer Völker gegen die zu ihnen gesandten Propheten und ihre Bestrafung durch Gott. Auch die Würmer des Grabes sind Muhammed noch fremd, und die rhetorische Form des *Ubi sunt* fehlt dem Korān völlig.

Diese Feststellung ist wichtig; denn wenn wir nun in der späteren islamischen Bußpredigt die gleichen Gedanken und die gleiche Form wie bei 'Adī, Cyrill und Ephraem finden, so gehen diese Stellen eben nicht auf den Korān, sondern auf die christliche Bußpredigt und ihre Ausläufer zurück. Es würde sich hier also wieder von neuem bestätigen, was auf so vielen anderen Gebieten schon nachgewiesen wurde², daß sich die Entwicklung der korānischen Predigt nach dem Tode Muhammeds in steter Berührung mit der christlichen Umwelt vollzogen hat.

Die Ähnlichkeit der christlichen und islamischen Bußpredigt und Betrachtung der Vergänglichkeit des Daseins ist so groß, daß die Abhängigkeit der islamischen ohne weiteres in die Augen springt. Streicht man die gerade in diesen Abschnitten nicht besonders hervortretende christliche Dogmatik, so könnten die zitierten Predigten eines Cyrill und Ephraem auch von 'Umar II. oder irgendeinem

² Es wäre eine schöne Aufgabe, von solchen Gesichtspunkten aus die Reste der christlichen Dichtkunst in arabischer Sprache zu untersuchen.

¹ Vgl. mein „*Christentum und Islam*“ (oben S. 386 ff.) und *Zeitschr. f. Assyr.* 26, p. 175 ff. (*Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*) (oben S. 432 ff.) und die dort genannte Literatur.

anderen Bußprediger des Islam gehalten worden sein. Neben der literarischen Form des *Ubi sunt*, auf die sich die folgende Zusammenstellung beschränkt, sei besonders hingewiesen auf die Beliebtheit von „Friedhofsszenen“, auf Monologe an Schädel, auf das Wühlen in Verwesungserscheinungen — kurz, wie es in dem mittelalterlichen Urtext des *Gaudeamus* so treffend heißt:

Venies ad tumulos, si eos vis videre;
Cineres et vermes sunt, carnes computruere.

Es mögen nun einige Beispiele aus der islamischen Literatur folgen, die leicht vermehrt werden können. Dem ersten Chalifen Abū Bakr werden nach dem *Kanz al-'ummāl* VIII, 205 No. 3490, folgende Predigtworte in den Mund gelegt: „. . . dann gedenkt, ihr Knechte Gottes, derer, die vor euch waren. Wo waren sie gestern, und wo sind sie heute? Wo sind die Könige, welche die Erde erschütterten und sie bebauten? Sie sind vergessen, und vergessen ist ihr Gedächtnis. Sie sind heute ein Nichts, und jene Häuser liegen in Trümmern, während sie in den Finsternissen der Gräber weilen. ‚Hast du auch nur von einem von ihnen etwas vernommen oder ein Geräusch von ihnen gehört?‘ (Sūra 19, 98). Und wo sind die, die Ihr kennt von euren Genossen und Brüdern? “

In einer anderen Predigt (ib. 206 No. 3492) heißt es in ähnlichem Zusammenhang noch weiter: „Wo sind die ‚Helden der Vorzeit‘, welche die Städte erbauten und sie mit Mauern umgaben? Sie sind jetzt unter Steinen und Grabdenkmälern. Die Erwähnung der „Helden der Vorzeit“ (*ğabbārūn*) ist mir besonders wichtig. Sie kommen mit dem gleichen Terminus außer im Korān auch in der zitierten Predigt Ephraems vor. Ein anderes Beispiel liefert uns *Ik̄d al-farīd* (ed. 1293) II, 162, 29 ff.: „Wo ist der, der da lief und sich anstrengte und sammelte und zählte und baute und errichtete und schmeckte und einrichtete, während er doch von dem wenigen keinen Nutzen und von dem vielen keinen Genuß hatte? Wo ist der, der da Heere führte und Fahnen entfaltete? Sie sind Leichenreste unter der feuchten Erde, Tote, während ihr aus ihrem Becher trinkt und auf ihrem Wege wandelt.“

Besonders zahlreich sind diese Ausführungen in den Heiligenleben, so vor allem in der Vita 'Umars II. Es folge hier im Auszuge eine

Stelle aus Jbnal-Ğauzīs *Manāḳib* ‘Umar b. ‘Abdal‘azīz (ed. Becker p. 127 ff.), die auch einmal eine arabische „Friedhofsszene“ vorführen möge. (‘Umar spricht auf dem Friedhof:) „Ich kam zu den Gräbern der Geliebten, meiner Verwandten und entbot ihnen den Gruß; aber nicht kam der Gruß zurück. Als ich mich wegwandte¹, da rief der Staub mich an und sprach: ‚Umar, fragst du nicht, was aus den Geliebten geworden ist?‘ Da sagte ich: ‚Was ist aus den Geliebten geworden?‘ Der Staub antwortete: ‚Zerrissen sind die Leichentücher und die Körper zerfallen.‘ Und als ich mich wegwandte, rief mich der Staub an und sprach: ‚Umar, fragst du mich nicht, was aus den Augen geworden ist?‘ Ich sprach: ‚Was ist aus ihnen geworden?‘ Er antwortete: ‚Zerbrochen sind die Augäpfel und zerfressen die Pupillen.‘ Dies Frag- und Antwortspiel wiederholt sich dann noch weiter, und der Zerfall des Körpers wird geschildert. Schließlich empfiehlt der Staub ‘Umar Leichentücher, die nicht vergehen, und diese sind Gottesfurcht und Handeln in Gehorsam gegen Gott. Nachdem ‘Umar dies erzählt hat, beginnt er zu predigen: „Siehe die Welt, ihre Dauer ist gering, und ihr Vorzügliches ist verächtlich, und ihr Reichtum ist Armut, und ihre Jugend ist Hinälligkeit, und wer in ihr lebt, stirbt, und nicht täusche dich ihre Nähe, da du doch die Schnelligkeit ihres Schwindens kennst, und getäuscht ist, wer sich von ihr täuschen läßt. Wo sind ihre Bewohner, welche ihre Städte bauten und ihre Kanäle gruben und ihre Bäume pflanzten? Sie blieben auf ihr wenige Tage. . . Was hat der Staub mit ihren Leibern gemacht und der Sand mit ihren Körpern und die Würmer mit ihren Knochen und ihren Gliedern? Sie lebten in der Welt auf wohlbereiteten Ruhelagern und aufeinandergeschichteten Teppichen, umgeben von Dienern, die ihrer warteten, und Leuten, die sie ehrten, und Nachbarn, die ihnen halfen. Jetzt, wenn du vorbeikommst, sprich zu ihnen oder rufe sie an [. . .²], und frage den Reichen aus ihrer Mitte, was von seinem Reichtum geblieben ist, und frage sie nach den Zungen, mit denen sie redeten, und nach den Augen, mit denen sie nach den Lüsten zu schauen pflegten, und frage sie, was die Würmer gemacht haben aus ihren zarten Händen und ihren

¹ Zur Übersetzung von *dahabtu ukaffi* siehe Tabarīglossar sub voce.

² Hier ist der Text verdorben.

schönen Gesichtern usw. Und wo sind ihre Hochzeitskammern und Kuppelbauten, und wo sind ihre Diener und Sklaven und ihr Sammeln und ihre Schätze? Wie viele Männer und Frauen haben im Wohlsein gelebt, und jetzt sind ihre Gesichter verwest und ihre Körper von ihren Hälsen getrennt und ihre Glieder zerrissen; ihre Augäpfel sind auf ihre Backen herabgeflossen, und ihre Münder sind mit Blut und Eiter gefüllt. . . Du Bewohner des Grabes, . . . Wo ist dein weites Haus und dein gut gebauter Kanal? Wo sind deine gerade reifenden Früchte? Wo sind deine feinen Gewänder? Wo sind deine Wohlgerüche und dein Räucherwerk? Wo ist dein Sommer- und Wintergewand? Siehst du nicht, daß der Befehl (Gottes) ihn erreicht hat, und er vermag sich nicht zu verteidigen. “ Die Predigt schließt mit der üblichen Nutzenanwendung auf den Sprecher und die Umstehenden¹.

Die reichste Ausbeute an Belegstellen findet sich begrifflicherweise in den Fürstenspiegeln. Turtūšīs *Sirāġ al-mulūk* ist wohl das bekannteste arabische Werk dieser Art. Ihm entnehme ich ed. Kairo 1319 p. 7 folgendes geradezu klassische Beispiel:

„O Mensch, wo ist Adam, der Vater der Ersten und der Letzten, wo Noah, der Scheich der Gesandten, wo Idris, der Erhobene (*rafi'*) zweier Welten, wo Abraham, der Freund des Erbarmers, wo Moses, der Sprecher der Propheten und Gesandten, wo Jesus, der Geist und das Wort Gottes, das Haupt der Asketen und der Imām der Einsiedler, wo Muhammed, das Siegel der Propheten, der Geliebte des Herrn der Welten und der Herr der Ersten und der Letzten? Wo sind seine Genossen, die auserwählten Frommen? Wo sind die früheren Völker? Wo sind die Könige der Vorzeit? Wo sind die verschwundenen Jahrhunderte? Wo sind die, welche Kronen auf ihre Scheitel setzten? Wo sind die, welche stolz² waren auf Heere und Regierungsautorität? Wo sind die Träger der Macht und der Herrschaften? Wo sind die, zu deren Häuptern Fahnen und Feldzeichen flatterten? Wo sind die, welche Truppen und Heere führten? Wo die, welche Schlösser und Ortschaften bauten? Wo die, welche den Sieg in den Schlachten und Treffen errangen? Wo die, denen Osten und Westen sich näherten? Wo sind die, welche schwelgten in der Befriedigung von Lüsten und Bedürfnissen? Wo sind die, welche den erschaffenen Dingen gegenüber aus Stolz und Hochmut kein Maß kannten? Wo die, welche angenehm dahinlebten in ihren Wohn-

¹ Ähnliche Erzählung auch Mas'ūdī V, 424f.; vgl. auch Wolff, *Muhammedanische Eschatologie* p. 76f.

² Ich lese *ʿitazza* für *igtarra*, obwohl auch letzteres einen Sinn gibt: „sich täuschen ließen durch“. Der sonst so häufige Gedanke paßt hier nicht in den Zusammenhang.

stätten¹ am Morgen und am Abend? Wo sind die, welche sich in weichen Gewändern gefielen² in Üppigkeit und Fülle? Wo sind die, welche beherrschten (besaßen), was zwischen Ost und West existierte, in Ruhm und Majestät? Wo sind die, welche die Schlösser belegten mit Seide und Stoff? Wo sind die, vor denen die Erde sich erniedrigte in Ehrfurcht und Zittern? Wo sind die, welche die Gläubigen erniedrigt haben mit Gewalt und Unterdrückung? „Hast du auch nur von einem von ihnen etwas vernommen oder ein Geräusch von ihnen gehört³?“ Es hat sie, bei Gott, vernichtet der Vernichter der Völker und zerstört der Zerstörer der Knochen. Und er hat sie herausgeführt aus dem Reichtum der Schlösser und hat sie wohnen lassen in der Enge der Gräber und unter Steinen und Felsen. Du findest nur noch ihre Wohnstätten, und der Wurm zerfrißt ihre Leiber und nimmt ihre Bäuche als Ruhestätte. Ihre Augen fließen heraus auf ihre Wangen, und jene Münder sind mit Würmern erfüllt, und ihre Kleider fallen ab, und ihre Haut wird zerrissen und ihr Fleisch zerstreut und ihre Bäuche aufgeschnitten, und nicht nützt ihnen, was sie gesammelt, und nicht erspart ihnen irgend etwas das, was sie erworben.“

Nach diesem Beispiel dürfen wir uns also die literarische Bußpredigt des Islam vorstellen. Sie steht in künstlerischer Hinsicht durchaus auf der Stufe der christlichen Bußpredigt. Die populäre Form für den Alltag tritt uns in den Kameruner Predigtformularen entgegen. Es ist mir zurzeit nicht möglich, zeitgenössische Predigtgeden aus anderen Teilen des Orients durchzusehen; aber gewiß findet sich dieser Stoff auch heute noch an anderen Orten. Daß er zu gewissen Zeiten typisch war für die islamische Predigt, geht daraus hervor, daß sogar die Predigt persiflage unser Motiv benutzt. In den von Jacob herausgegebenen, so überaus wichtigen Resten von Schattenspielstücken Ibn Dānijāls aus der Zeit Saladins findet sich auch eine burleske Predigt, und in ihr kommt der Satz vor⁴: „Wo ist der Erbauer der Pyramide, und wo ist ‘Ad und Iram? Zerstörthabensiedie Hände der Trennung, und sie gingen dorthin, wo es kein Wo mehr gibt.“

III.

Damit ist der Ring geschlossen und die literarische Beziehung zwischen den Kameruner Predigttexten, dem *Gaudeamus* und der „Friedhofsszene“ im Hamlet festgestellt. Es scheint mir damit aber auch ein neuer Beweis für die Abhängigkeit des islamischen Kultus vom christlichen gewonnen. An anderer Stelle hatte ich nachzuweisen

¹ Ich lese *hīlal*; man kann auch *hūlal* (Gewänder) punktieren.

² Wörtlich: die Gewänder für weich hielten. ³ Siehe oben p. 510.

⁴ *Islam* IV, 68; Originaltext bei Jacob, *Stücke aus Ibn Dānijāls Taif al-hajāl*, 3. Heft, S. 26.

versucht, daß das Ritual des islamischen Freitagsgottesdienstes dem Schema der christlichen Messe entlehnt ist (oben S. 472 ff.). Die jüdischen Einflüsse, die mein Freund Mittwoch nachgewiesen hat¹, spielen in der islamischen Pflichtenlehre gewiß die erste Rolle, aber es liegen unzweifelhaft auch starke christliche Einflüsse vor; manch Jüdisches mag auch über das orientalische stark judaisierende Christentum in den Islam gekommen sein. Für den Ausbau des islamischen Gottesdienstes möchte ich nach wie vor in erster Linie das Vorbild des christlichen Kultus zur Erklärung heranziehen. Die vorangegangene Betrachtung stützt meine These insofern, als sie neben dem formalen auch einen inhaltlichen Zusammenhang zwischen islamischer und christlicher Predigt aufdeckt und sich zwanglos einreicht in die zahlreichen Verbindungslinien, die vom Christentum zum Islam hinüberführen.

Unwillkürlich fragt man aber nun weiter: Wo hat die christliche Predigt dies Motiv her? Der eigentümlich künstlerische Aufbau weist in die Schule der griechischen Rhetorik. Cyrill beginnt seine oben zitierte Predigt mit dem gleichen rhetorischen Kniff der Wiederholung, indem er eine endlose Reihe von Sätzen mit *Φοβοῦμαι* einleitet und später eine ebenso charakteristische Gegenüberstellung Satz um Satz von *οἱ δίκαιοι* und *οἱ ἀμαρτωλοὶ* durchführt. Weist so die äußere Form in die griechische Kunstrede hinüber, so tut es der Inhalt noch viel mehr. Die altchristliche Predigt fußt, wie übrigens indirekt durch sie auch die ganze islamische Ermahnungsliteratur², wie wohl überhaupt die größten Teile der arabischen Adabliteratur, auf der griechischen Popularphilosophie, insbesondere der kynischen Diatribe. Nach Form wie Inhalt liegt das Vorbild des islamisch-christlichen *Ubi sunt* in folgenden von Plutarch (*Consolatio ad Apollonium* 110 D) zitierten und einem moralphilosophischen Jambographen etwa des 2. Jahrhunderts v. Chr.³ zuzuschreibenden Versen vor:

¹ Eugen Mittwoch, *Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus*, Berlin 1913.

² *Mawā'iz* im Gegensatz zu *ḥutab*, den eigentlichen Predigten.

³ Was G. A. Gerhard in einem besonderen Aufsatz nachweisen wird. Bisher dachte man meist an einen Tragiker als Autor; an Menander denkt A. Gudeman, angeführt von J. W. Bright in dem Artikel "*The 'ubi sunt'*"

Ποῦ γὰρ τὰ σεμνὰ κείνα, ποῦ δὲ Ἀνδύης
 Μέγας δυνάστης Κροῖσος ἢ Ξέρξης βαρὺν
 Ζεύξας θαλάσσης αὐχέν' Ἑλλησποντίας;
 Ἄπαντες ἄιδαν ἦλθον καὶ Ἀδάς δόμους.

Dieser Gedanke ist aber in der griechischen Literatur durchaus nicht etwa isoliert. Er bildet vielmehr — so schreibt mir mein Freund G. A. Gerhard — „auch mit der Anwendung auf besonders berühmte mächtige und reiche Könige der Sage, sowie der älteren und neueren Geschichte, von denen einer oder mehrere mit Namen aufgeführt werden, in der popularphilosophischen (vorwiegend, aber nicht ausschließlich kynischen) Mahnrede oder Predigt der hellenistischen Zeit einen festen, geläufigen Topos.

Hedonisch gerichtet, d. h. zum Lebensgenuß auffordernd, begegnet die Erwägung schon in der klassischen Ära. So sagt mindestens bereits im 5. Jahrhundert der üppige Sardanapal in seinem als typische Losung des praktischen Materialismus bekannten Grabepigramm (Gerhard, *Phoinix von Kolophon* p. 183, V. 3):

Denn auch ich bin Asche, der großen Ninus Beherrscher.

So hört man ein Jahrhundert später in der mittleren Komödie (*Phoinix* p. 190, 3):

Dein bleibt, was du gegessen und getrunken hast;
 der Rest ist Asche. Kodros, Kimon, Perikles.

Im entgegengesetzten moralischen Sinn wird dann das Argument häufig in der alexandrinischen Literatur verwendet. Gerade als Gegenbild jenes Sardanapal benutzt kurz nach 300 der moralphilosophische Choliambendichter Phoinix von Kolophon den assyrischen Ninus mit seiner Grabschrift zum warnenden Beispiel. In der überlieferten Fassung lauten die, wie es scheint, einer billigen späteren Zudichtung zuzuschreibenden Schlußverse (*Phoinix* p. 182, V. 22—24):

Das Gold, die Pferde und den Wagen aus Silber,
 das konnte ich nicht in den Hades mitnehmen;
 muß trotz der Krone jetzt als Asche daliegen.

Etwa gleichzeitig hat der Satiriker Menippos von Gadara in seiner plastischen Schilderung des Hades dem ganzen Motiv eine lebendige, halbdramatische Ausgestaltung gegeben, die in der ganzen Folgezeit

Formula“, *Modern Language Notes* VIII p. (!) 187f. Dortselbst auch andere, weniger charakteristische Zitate aus Ovid und Cicero.

nachwirkt und uns am besten in den Dialogen Lukians, vor allem in seiner Nekyomantie, in der „Niederfahrt oder dem Tyrannen“ und in den „Totengesprächen“ zugänglich ist (vgl. das gute Buch von R. Helm, *Lucian und Menipp*, 1906). Als typische Vertreter des im Tode gern auch zu der niedrigen Armut eines Schusters Mikkylos oder des Kyon Diogenes in Gegensatz gestellten Königtums erscheinen hier und in andern popularphilosophischen Schriften hellenistischer und römischer Epoche vorab wieder der Assyrer Sardanapal, dann der Phryger Midas, die Lyder Gyges (Leonidas von Tarent: s. *Phoinix* p. 190, 3) und Kroisos (vgl. noch Geffcken, *Kynika und Verwandtes* 1909, p. 4), die Perser Dareios und Xerxes, von Griechen der Alkinoos des Homer und Agamemnon, der Tyrann Polykrates, endlich auch der große Alexander (Helm p. 55, 197).

Allgemein gefaßt bietet sich der fragliche Gedankengang deutlich z. B. in einer iambischen Partie jüngerer Herkunft, für die der berühmte attische Komiker und Gnomiker Menandros den Namen hergeben mußte (Gerhard, *Phoinix* p. 265 und in Pauly-Wissowa, *Realenzyklop.* IX, p. 676; Geffcken, *Neue Jahrbücher f. d. kl. Altert.* XXVII [1911], p. 401):

Willst du dich wirklich kennen lernen, wer du bist,
so schau vorüberwandernd auf die Gräber hin.
Dort liegen die Gebeine und der leichte Staub
von Königen, Tyrannen, weisen Männern drin
und Leuten, die sich mit dem Adel und dem Geld,
mit ihrem Ruhm und ihrer Schönheit brüsteten.
Doch nichts davon hielt in dem Zeitenlaufe stand;
gemeinsam ward der Hades allen Sterblichen.
Darauf den Blick gerichtet, merke, wer du bist.“ (Gerhard.)

Bei diesen engen gedanklichen Beziehungen dürfen wir wohl wagen, die Herkunftsfrage zu entscheiden. Betrachtungen über die Vergänglichkeit des Daseins gehören allerdings zum Motivenschatz jeder religiösen Predigt. Es kommt auf die inneren und äußeren Besonderheiten an. So sind die naheliegenden Beziehungen zur persischen, speziell mystischen Poesie mit Absicht beiseite gelassen, da hier bei aller äußeren Ähnlichkeit ganz andere gedankliche Ausgangspunkte vorliegen. Nur um den Unterschied hervorzuheben, sei auf die Verse ‘Umar Ḥajjāms hingewiesen, die F. Rosen in „Die Sinnsprüche

Omars des Zeltmachers“ so schön verdeutscht hat (p. 29 ff.). So z. B. der Vierzeiler:

O Töpfer, nimm dich etwas mehr in acht,
Behandle deinen Ton mit mehr Bedacht!
Du hast vielleicht den Finger Feriduns
Und Cyrus' Hand mit auf dein Rad gebracht.

Das sind Gedankengänge, die gewiß an Hamlets Worte erinnern, aber eben doch aus einer anderen Gedankenreihe stammen. Freilich hat auch die mystische Poesie das *Ubi sunt*-Thema übernommen (ebenda). Nicht die Vergänglichkeit, sondern der Pantheismus ist also das Motiv dieser Dichtung.

Entlehnungen liegen hier nur in der Form vor, während zwischen hellenistischer, christlicher und islamischer Predigt formale und gedankliche Beziehungen bestehen. Gewiß ist auch das Alte Testament voll von ähnlichen Gedanken; man denke nur an die Psalmen, an Hiob oder den Prediger Salomonis; aber trotzdem ist unser Gedankengang doch wohl nicht jüdisch, sondern eben griechisch. Daran kann mich auch die folgende Stelle des syrischen Baruchbuches (Lagarde, *Libri veteris testamenti apocryphi syriace* p. 97; Kap. III, 16; zitiert nach Kautzsch' *Apokryphen* I, p. 220), nicht irremachen, auf die mich A. J. Wensinck dankenswerterweise hinweist: „Wo sind die Gebieter der Völker und die da herrschten über die Tiere auf der Erde, die mit den Vögeln unter dem Himmel spielten und Silber in Haufen sammelten und Gold, worauf der Menschen Glauben sich stützt, daß ohn Ende ihr Besitz? Wo sind, die das Silber schmiedeten und sich mühten, daß unergründbar ihre Werke? Sie sind verschwunden und zur Totenwelt hinabgestiegen, und andere traten an ihre Stelle.“ Der Baruchbrief stammt aus so stark hellenistischer Zeit, daß die wirklich jüdische Herkunft dieses Gedankens und der speziellen Form erst noch erwiesen werden müßte. Wie schwierig diese Beziehungen sind, erhellt auch daraus, daß gerade dies Baruchzitat zweifellos den Eingang der Predigt des Dionysius Carthusianus (siehe oben p. 91) bestimmt hat. Die christlichen Prediger fußen in Form und Inhalt auf dem Griechentum, belegen dann aber diese griechischen Gedanken mit irgendwie dazu passenden Belegen aus der Bibel. Genau das Gleiche geschieht im Islam mit dem Korān, und doch ist

manchmal der *Korān* — sonst der Ausgangspunkt der islamischen Lehre — nur zur Ausschmückung des Gedankens benutzt, nicht aber die Quelle des Gedankens selbst.

Das Thema ist in letzter Linie natürlich altorientalisch, wie überhaupt menschlich, und kommt schon in hieroglyphischen Texten des zweiten Jahrtausends vor; so heißt es in dem berühmten Harfnerlied (vgl. H. Greßmann, *Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament* p. 198 f.):

„Die Leiber schwinden (?) und gehn vorüber,
Während andre bleiben, seit der Zeit der Vorfahren.
Die Götter, die einstens waren, ruhen in ihren Pyramiden,
Desgleichen die Edlen und Verklärten, begraben in ihren Pyramiden,
Die (einst) Häuser bauten, — ihre Stätten sind nicht mehr,
Was ist aus ihnen geworden?
Ich habe die Worte des Imhotep und Hardedef gehört,
Mit deren Sprüchen man überall redet,
Wie ist es mit ihren Stätten?
Ihre Mauern sind zerfallen, ihre Stätten sind nicht mehr,
Als wären sie nie gewesen.“

Und dann schließt der Sänger mit den Worten:

„Drum: (?) feire den frohen Tag und werde sein nicht müde —
Denn (noch) niemandem ist vergönnt, seine Habe mit sich zu nehmen
Und (noch) keiner, der fortgegangen, ist zurückgekehrt!“

Und ähnlich klingt das verwandte *Lied des Lebensmüden* ib. p. 195 ff. in die Worte aus:

„Höre doch auf mich! Siehe, Hören ist den Menschen gut.
Folge dem frohen Tag, vergiß das Sorgen!“

Die hier gegebene Schlußfolgerung ist allerdings höchst unchristlich und unislamisch. Es muß aber doch eine echte Lebensweisheit sein, wenn die Sänger des alten Ägyptens aus der Betrachtung der Vergänglichkeit des Seins die gleiche Lehre zogen, wie später ein Horaz und wie noch heute das berühmteste Studentenlied:

„*Gaudeamus igitur.*“

Anmerkung. Nach dem Erscheinen dieses Aufsatzes erhielt ich eine Reihe von Parallelenachweisen, die ich hier dankbar mitteile.

Über die Geschichte des *Gaudeamus igitur* hat neuerdings C. Enders im *Euphorion* XI, 1904, S. 381ff. über *Die Philosophie des Gaudeamus* A. Dyroff in *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* 1923 (Bd. 51 u. 52) 229 ff. gehandelt.

Goldziher schrieb unter dem 4. III. 1916: „Das *Ubi-sunt*-Motiv ist in der arabischen Literatur besonders im südarabischen Kreise zur Anwendung gekommen; z. B. in der himjarischen *Kasida* v. 95—124 *aina am aina* ein dutzendmal am Versanfang in Verbindung mit Namen von mächtigen Herrschern der Vorzeit. Vgl. Sie auch noch meine *Mu'ammariin*¹ p. XVIII der Einleitung, wo auf einiges Material verwiesen ist. — Für den 102, 22 [oben S. 515 Z. 21] Ihrer Studien ausgedrückten Gedanken habe ich eine Menge von Parallelen aus der alten arabischen Literatur gesammelt, z. B. *Ġāhiz*, *Bajān* I 111, 17 *wa-innamā mā laka min mālika (illā) mā akalta wa-afnasia*; *Hadit* bei *Usd al-gāba* IV 221, 6 und mehrere ähnliche Sprüche aus *Hadit* und *Profanliteratur*.“

Herzfeld teilte mir mit, daß Wendungen wie „wo ist mein Vater und meine Mutter“ in der Sprache des Volkes im Irāk noch heute ganz gewöhnlich seien. Hinweis auf „himjarische“ Parallelen und auf eine interessante mandäische Entsprechung hat Lidzbarski im *Islam* VIII, 300 mitgeteilt.

Dyroff wies auf eine Shakespeare-Parallele zu der Hamletstelle hin, die sich in Richard III, 4. Aufzug 4. Szene findet, R. Meißner auf die altenglische Übersetzung der *Metra* des Boethius X, 33ff., bei Grein, *Dichtungen der Angelsachsen* 2, 171, E. Auerbach auf die beiden berühmten Balladen des *François Villon* (*B. des dames du temps jadis*, *B. des seigneurs du temps jadis*), ed. Longnon-Foulet, 1914, S. 22ff., Burdach auf Parallelen im *Ackermann von Boehmen*.

¹ [*Abhandlungen zur arabischen Philologie* II].

19. Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung.

Mit bewundernswertem Scharfsinn hat Henri Lammens in den letzten Jahren die Leben-Muhammed-Forschung betrieben und nachgewiesen, daß die landläufige Geschichtsschreibung sich zu sehr von dem angeblich historischen Quellenmaterial der *Sīra* hat imponieren lassen. Ihm gebührt das große Verdienst, uns erneut auf die mangelnde historische Grundlage unserer scheinbar so detaillierten Kenntnisse von der Genesis des Islam aufmerksam gemacht zu haben. Ich habe mich mit seinen Arbeiten im *Archiv f. Religionswissch.* XV, 540 ff. kurz beschäftigt¹. Inzwischen ist eine neue umfangreiche Studie aus seiner unermüdlichen Feder geflossen: *Fātīma et les Filles de Mahomet, notes critiques pour l'étude de la Sīra* (Romae, sumpt. Pontifici Instit. Bibl. 1912). Hatte ich schon a. a. O. gewarnt, so gibt mir dies neue glänzend geschriebene Werk Anlaß, meine Bedenken gegen die Lammenssche Quellenverwertung etwas ausführlicher zu begründen.

Die *Sīra* ist in ihrer oft breiten Detailschilderung keine selbständige historische Quelle. Sie ist nichts anderes als biographisch aneinander gereihtes *Hadīt*material. Die Einzelhadīte aber sind entweder exegetische Ausgestaltungen koränischer Andeutungen oder dogmatisch-juristische Tendenzerfindungen späterer Zeit. Das exegetische und dogmatische Interesse ist älter als das historische. Letzteres erwacht erst, als gegenüber den christlichen Geschichtsquellen, die Jesu Wundergestalt und Göttlichkeit beglaubigen, analoge historische Quellen auch für den Stifter des Islam erwünscht erscheinen. Die

¹ Den besten Überblick über seine Theorie gibt der Aufsatz *Qoran et Tradition, comment fut composée la vie de Mahomet, Recherches de Science religieuse* Nr. 1 (1910).

wirklich geschichtliche Überlieferung ist äußerst gering. Da greift man zu den Andeutungen des *Korāns* und spinnt sie aus; vor allem aber sammelt man die bereits existierenden dogmatischen und juristischen *Hadīte* und ordnet sie chronologisch. So entsteht die *Sīra*.

Das ist in wenigen Worten die Lammenssche *Sīra*theorie, der man in dieser Allgemeinheit wird zustimmen dürfen. *Tafsīr*, *Hadīt* und *Sīra* enthalten ein und dasselbe Quellenmaterial, nur jeweils nach anderen Gesichtspunkten geordnet. Das ist handgreiflich und wohl schon allgemein anerkannt. Neu ist bei Lammens vor allem die Erkenntnis, daß die *Sīra* erst das Produkt von *Tafsīr* und *Hadīt* ist und nicht etwa diesen als Quelle gedient hat. Wenn ich dieser These auch zustimme, so möchte ich doch darauf hinweisen, daß damit über die wirkliche geschichtliche Überlieferung nichts ausgesagt ist; denn wenn auch das historische Interesse, das zur Ausbildung der *Sīra* als Literaturform führte, erst spät erwachte, so ist doch im *Tafsīr* und im *Hadīt* eine Unmenge historischer Überlieferung erhalten, die alt sein muß, oder doch wenigstens alt sein kann. Es läuft also die Frage nach den historischen Grundlagen der Genesis des Islam hinaus auf die Frage nach dem historischen Wert des *Hadīt* und des *Tafsīr*. Beim *Tafsīr* muß man nun zweierlei unterscheiden:

1. Die Stücke, welche eine dogmatische Tendenz haben, etwas hineininterpretieren wollen. Sie sind unhistorisch.

2. Die Stücke, die rein exegetisch sind. Wenn z. B. in gewissen Stellen Andeutungen auf die Schlachten von Badr, Uhud usw. gefunden wurden, so beweist das doch, daß neben dem Wortlaut des *Korāns* eine historische Überlieferung herlief, durch die man ihn illustrieren wollte. Also eine von aller Tendenz freie Überlieferung muß bestanden haben, aber es war eine orientalische Überlieferung, die — wie alle alte Geschichtstradition — Wirkliches und Bildliches verband. Ähnlich liegen die Dinge im *Hadīt*. Gewiß ist der größte Teil des *Hadīt* freie Tendenzzerfindung, die ein dem späteren Bild der goldenen Zeit des Islam entsprechendes Kolorit empfing, also historisch unbrauchbar ist. Daneben stehen nun aber sehr zahlreiche *Hadīte*, die alte Nachrichten für spätere Problemstellungen ausschlichten. Sie bilden die Grundlage für ein wirklich historisches

Bild der Anfänge des Islam. Hier zu scheiden, vermag nur der historische Instinkt, und deshalb wird man immer nur zu subjektiven Resultaten kommen. Wenn der Skeptiker Lammens zu sehr erheblichen positiven Resultaten gelangt, so ist Gefahr, daß man dies Ergebnis seiner Skepsis nun für objektive Wahrheit hält. Meine hier folgende Untersuchung soll nun aber beweisen, daß Lammens Resultate rein subjektiv sind. Vor allem will mir scheinen, daß seine Skepsis nicht konsequent genug ist, und daß sie da aufhört, wo die Quellen seine positive Theorie zu stützen scheinen. So groß Lammens in seiner Skepsis ist, so wenig vermag ich ihm in seinem positiven historischen Aufbau zu folgen. Dafür einige Belege aus seinem jüngsten Buche!

Ich stelle das Resultat der Lammensschen Forschung voran: Wir wissen von Fātima sicheres nur, daß sie eine Tochter des Propheten, mit 'Alī verheiratet und die Mutter der Prophetenenkel war. Die um Abū Bakr und 'Umar sich gruppierende medinensische Tradition läßt Fātima vollkommen auf Kosten der 'Ā'īsa zurücktreten. Erst die 'irākische Schule in ihrer 'Alīverehrung zeichnet ein idealisiertes Bild auch von Fātima. Hier wird sie zum Muster der islamischen Frau, während sie in der nicht šī'itischen Tradition wenig sympathische Züge trägt. Erst in der 'Abbāsidenzeit übernimmt auch die Orthodoxie das idealisierte Bild von 'Alī und Fātima, als deren Gönner dann immer 'Abbās erscheint. Gehen die Verherrlichungen Fātimas unverkennbar auf šī'itische Kreise zurück, und sind sie damit unhistorisch, so ist umgekehrt kein Grund zu sehen, warum das unerfreuliche Bild von Fātima, das sich im orthodoxen *Hadīth* findet, unhistorisch sein soll, es sei denn, daß es eine Reaktion gegen Übertreibungen von der anderen Seite darstelle (S. 133 bis 140). Diesen Thesen stimme ich im wesentlichen zu, und es wäre erfreulich, wenn das ganze Buch den nüchtern historischen Sinn des Schlußkapitels bekundete. In den Ausführungen aber werden alle ungünstigen Züge ohne weiteres als historisch angenommen, und man ist bei der Lektüre des letzten Satzes im Buche einigermaßen erstaunt zu hören, daß es auch anders geht. Ungünstige Züge in Heiligenleben haben ja allerdings die Wahrscheinlichkeit der Historizität für sich. So z. B. beim Propheten, doch selbst hier wird man

wohl gewisse Reserven machen müssen. Wer aber weiß, was für ein Schibboleth die Stellung zur Schlacht von Šiffin durch die ganze Umaijadienzeit gewesen ist, wer sich von Lammens über die Fälschungen der 'Alidenverehrer hat belehren lassen, soll der so ohne weiteres glauben, daß die Gegner der 'Aliden — und das waren doch die herrschenden Gruppen — ganz historisch und objektiv vorgegangen sind, wenn sie die Rolle der Fātima möglichst gering erscheinen lassen und sie mit wenig liebenswürdigen Zügen ausstatten? Die Araber bekämpften sich durch Beleidigung der Mütter. Vor dem Schlimmsten ist Fātima als Tochter des Propheten bewahrt geblieben, aber was war natürlicher, als daß man ihren Einfluß auf den Propheten und ihr Ansehen bei ihm als gering, ihr Äußeres als unansehnlich, ihre Ehe mit dem Erzfeind 'Alī als unglücklich, ja, unwürdig hinstellte. Mit diesen Hadīten traf man die 'Aliden, ohne den Propheten zu entwürdigen, der sich ja immer bemüht hatte, ein leidliches Verhältnis zwischen der mißratenen Tochter und dem Nonvaleur von Schwiegersohn herzustellen. Man vergesse doch nicht, daß in der Entstehungszeit der meisten Hadīte 'Alī auf den Kanzeln verflucht wurde. Wie empfindlich die 'Aliden gegenüber solchen oft harmlos aussehenden Anekdoten waren, illustriert Lammens S. 18 selbst durch ein glänzendes Beispiel, ohne daraus die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. In diesem Punkte bin ich noch viel skeptischer, als der große Skeptiker Lammens. Bei allen Hadīten, die mit 'Alī und seiner Familie zusammenhängen, ist nur die Tendenz, nicht der Inhalt historisch verwertbar.

Lammens geht aus von der unleugbaren Tatsache, daß die Überlieferung die Zahl der Kinder des Propheten vermehrt hat, indem sie Beinamen als Eigennamen anderer Personen nimmt. So sind vielleicht Rukaija und Umm Kultūm die gleiche Person (S. 3). So beruhen auch vielleicht die Söhne des Propheten auf Erfindung; denn Muhammed durfte nach *Korān* 108, 3 doch nicht *abtar* sein, vielmehr war Kinderreichtum ein Zeichen der Prophetenwürde. Ob nun aber wirklich die ganze Lebensgeschichte und Chronologie, die unzähligen Details aus dem Leben der wirklich existierenden Töchter, ja ihre Reihenfolge, nach tendenziösen Gesichtspunkten konstruiert sind, scheint mir mehr als zweifelhaft. Lammens sieht hier überall kunst-

volle Komposition. Gewiß ist manches beschönigt, aber ein großer Teil der Widersprüche stammt doch einfach aus mangelnder Kenntnis, die der eine so, der andere anders auszufüllen sich bemühte, als man anfangs, sich auch für die unbedeutendsten Mitglieder der Prophetenfamilie zu interessieren. Der späteren Geschichtsschreibung fehlte dann der kritische Sinn. Man nahm die überlieferten Nachrichten und harmonisierte sie.

Auf Grund einiger unfreundlicher Traditionen über Fätimas physische Reize zeichnet Lammens ein abscheuliches Bild dieser armen Person. „A moins d'avoir pour elle les yeux de la Šī'a, on se demande, comment on a cherché à rendre intéressante cette ombre de femme gémissante. On devine ses malheurs et ceux de sa postérité; on comprend à son égard l'indifférence de Mahomet, on excuse presque la dureté de Ali envers son infortunée compagne“ (S. 17). Nun aber ist Tränenreichtum ein typischer Zug in Heiligenleben; ihre Magerkeit — als Gegensatz zum dicken Schönheitsideal — kann mindestens ebenso gut böswillige Erfindung als historische Wahrheit gewesen sein. Für diese reizvolle alte Jungfer kann natürlich Muhammed keinen Mann finden und muß sich dann mit dem dickbäuchigen, unbedeutenden und armen Verwandten 'Alī begnügen. Nach dem Schibboleth von Šiffin braucht man Lammens nach dieser Skizze nicht mehr zu fragen.

In der Schilderung dieser Eheschließung arbeitet Lammens nach den Methoden eines Ibn Jshāk, eines Wākidi. Er nimmt ganz typische Tendenztraditionen und zimmert daraus ein historisches Bild. Es ist wirklich die gleiche Methode, wie sie die islamische Historiographie anwendet — man lese nur einmal ruhig S. 34 ff. und vergleiche die Zitate und ihren Zusammenhang —, nur daß die islamischen Autoren ein Idealbild haben, zu dem sie Belege sammeln, während Lammens Freude daran zu finden scheint, die nächste Umgebung des Propheten wie diesen selbst, so verächtlich und unwürdig wie möglich darzustellen. Für 'Alī-Fätima bietet die Überlieferung Züge genug, sie wirken aber noch viel schrecklicher in der unbarmherzigen Gruppierung, in die Lammens meisterhafte Darstellungskunst die isolierten Daten zu bringen versteht. Unbewußt wird hier der scheinbar objektive Historiker zum dogmatischen Polemiker.

Ich sage — unbewußt; denn Lammens will objektiv sein, aber der Zufall hat es gefügt, daß sein natürliches und berechtigtes christliches Oppositionsgefühl gegen den Islam in seiner wissenschaftlichen Hypothese eine glänzende Stütze fand; und wer hält nicht nur zu gern die eigene Hypothese für historische Wahrheit, von den Einflüssen des religiösen Unterbewußtseins ganz zu schweigen!? So deutet Lammens wohl gelegentlich an, daß auch feindliche Tendenz vorliegen könne, ohne aber die Nutzenanwendung auf sein literarisches Porträt zu ziehen.

Alle ungünstigen Züge aus dem Haremsleben des Propheten oder 'Alis sind für Lammens Geschichte. Ist es nun nicht merkwürdig, daß auf der einen Seite nachgewiesen wird, daß die wichtigsten Tatsachen aus dem Leben der Prophetenfamilie erfunden und entstellt sind und auf der anderen Seite die intimsten Details aus dem Umfange des Propheten mit seinen Frauen und aus dem Leben von 'Alī und Fāṭima für historisch gehalten werden? Ich habe die größten Zweifel über die Historizität all dieser Haremsgeschichten. Wenn Lammens schon die Geschichtlichkeit des *Tafsīr* gegenüber den Hauptereignissen des Islam bezweifelt, verdienen da nicht die zahllosen Ereignisse, bei denen kein Zeuge dabei war, die größeren Zweifel? 'A'īsa war gewiß ein gefährliches Frauenzimmer, aber diese Summe von Indiskretionen, die ihr das *Hadīt* zuschreibt, ist einfach übermenschlich. Hier ist alles Tendenz. Aber nicht nur Tendenz. Mir will scheinen, daß die Andeutungen des *Korāns* durch den ganz gemeinen Stadtklatsch von Medina reich ausgestattet worden sind. Der Araber liebt die erotische Erzählung. Der Prophet wird sich wohl gehütet haben, die Details seines Ehelebens an die große Glocke zu hängen. Nun kamen Störungen vor; der *Korān* ist dessen Zeuge, aber wie dezent und dunkel ist der *Korān*! Schon die Zeitgenossen mögen die Gerüchte, die Späteren die korānischen Andeutungen romanhaft ausgestaltet haben. So entsteht das *Hadīt al-ifk* und ähnliche Erzählungen, die deutlich zeigen, daß nicht etwa religiöse Tendenz und gewiß nicht historische Gewissenhaftigkeit, sondern Lust an pikanten Geschichten und vor allem der Volkshumor bei ihrer Entstehung mitgewirkt haben. Aber das alles ist doch nicht Geschichte.

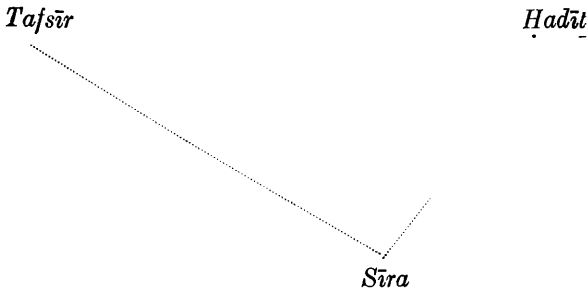
Unseligerweise entscheidet in allen diesen Fragen nur das historische Gefühl, und meinem Empfinden nach verwechselt Lammens fast auf jeder Seite die historischen und unhistorischen *Ḥadīte*, deren Scheidung wir eingangs vollzogen haben. Trat das schon bei der Hauptthese des Buches in Erscheinung, so erlebt man es bei den zahlreichen eingestreuten Sonderabhandlungen, die das Leben Muhammeds und seiner Genossen reizvoll illustrieren, erst recht. Lammens malt Muhammed mit den Zügen, die man aus dem Hofleben der späteren Umaijadien gewöhnt ist (63 ff.; besonders 68 ff.): Wie ein König auf dem Thron, um ihn die Schar der Kämmerer und Leibwächter. Er selbst im Purpur mit dem königlichen Zepter usw. Manches ist in einfacheren Formen gewiß historisch. Aber viele dieser Traditionen sollen doch nur die spätere Umaijadienpraxis rechtfertigen gegenüber den Postulaten orthodoxer Einfachheitsapostel. Ich halte auch die Toilettenfragen für spätere Probleme, meistens frei erfunden, aber, wie gesagt, es kann ja auch gelegentlich eine historische Nachricht verwertet sein, und meine These ist eben so subjektiv, wie die von Lammens. Ich möchte nur konstatieren, daß auch die von Lammens subjektiv ist. Am deutlichsten wird die prinzipielle Verschiedenheit unserer Verwertung des *Ḥadīte*, wenn man Lammens Ausführung über die Kleider und Stoffe mit Darstellungen lebender Wesen (S. 74 f.) vergleicht mit dem, was ich in der *Goldziherfestschrift* (*Zeitschr. f. Assyr.* XXVI, 191 ff.)¹ gesagt habe. Mir scheinen alle diese Traditionen erfunden, um in der späteren Umaijadienzeit unter dem Drucke christlicher Fragestellung als Belege für oder gegen die Bilder zu dienen. Für Lammens sind sie historische Dokumente dafür, daß im Prophetenhaushalt diese kostbaren Stoffe etwas Alltägliches waren. Ich halte das für ganz unmöglich. Die spätere Zeit fragte sich, ob man derartige Stoffe als Teppiche, als Kleider und wie man sie benutzen dürfe — folglich müssen sie schon in Medina so und nicht anders gebraucht worden sein, und das *Ḥadīte* gibt Antwort auf alle Fragen. Damit ist aber doch nicht das mindeste über die wirklichen Zustände im Hause des Propheten gesagt. Das ganze sich darauf aufbauende Bild ist falsch.

¹ Oben S. 445 ff.

Wo Lammens aufbaut, scheiden sich unsere Wege prinzipiell, und ich glaube nicht zuviel gesagt zu haben, wenn ich ihm eine gewisse Inkonsequenz in der Anwendung seiner Methode vorgeworfen habe. Er sieht überall Tendenz und Konstruktion; nur da, wo alle Kenner des *Fik̄h* greifbare Tendenz sehen, findet er wertvolle Bausteine zu positivem Aufbau. Müssen wir so seine positiven Resultate ablehnen, so gebührt unsere uneingeschränkte Bewunderung seiner negativen Kritik. Er hat uns aufgerüttelt und das ganze *S̄ira*problem auf eine neue Basis gestellt.

Nachschrift bei der Drucklegung dieses Bandes: Die Entstehung der *S̄ira* denke ich mir folgendermaßen:

<i>Kor̄ān</i>	Historische Erinnerung	Legende u. religiöse Fragestellung
---------------	------------------------	------------------------------------



(entstanden unter dem Drucke christlicher Polemik.)

ANHANG.

1. Literatur zu Nr. 5.

1. Bibliographien.

- A. Müller (bis 1892), E. Kuhn (1892—5) und L. Scherman, *Orientalische Bibliographie*, Berlin seit 1888.
 F. Pons Boigues, *Ensayo Bio-Bibliográfico sobre los Historiadores y Geógrafos Árábigo-Españoles*, Madrid 1898.
 Sir R. L. Playfair, *Supplement to the Bibliography of Algeria*, London 1898.
 — and R. Brown, *A Bibliography of Marocco (Supplementary Papers of the Roy. Geogr. Soc.)*, London 1892.
 Dazu:
 L. Caetani, Principe di Teano, *Annali dell' Islam*, bisher 8 Bände, Mailand 1905ff.
 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam*, Westminster 1896. 2 ed. London 1913.

2. Urkunden, Papyri und Inschriften.

- M. Amari, *I Diplomi Arabi dell' Archivio Fiorentino*, Florenz 1863.
 C. H. Becker, *Papyri Schott-Reinhardt I*, Heidelberg 1906.
 — *Arabische Papyri des Aphroditofundes Zeitschr. f. Assyriologie XX* (1907) 68ff.
 —, *Neue arabische Papyri des Aphroditofundes, Islam II* (1911), 245ff.
 H. J. Bell und W. E. Crum, *The Aphrodito Papyri, Catalogue of the Greek Papyri in the British Museum IV*, London 1910. (Vgl. bes. S. 24, Papyrus datiert von 700 n. Chr. mit der Erwähnung eines Sarazenenüberfalles auf Sizilien). Übersetzungen daraus *Islam II* (1911)ff.
 M. van Berchem, *Matériaux pour un Corpus Inscriptionum Arabicarum (Mémoires de la Mission Archéologique Française au Caire XIX)*, 2 Bände, Kairo 1894ff.
 S. Cusa, *I Diplomi Greci ed Arabi di Sicilia*, 2 Bände, Palermo 1868.
 J. Karabacek, *Führer durch die Ausstellung des Papyrus Erzherzog Rainer*, Wien 1894.

3. Literarische Quellen.

A. Allgemeine Geschichte des frühen Islam.

- Abū Hanifa ad-Dīnāwārī, *Kitāb al-aḥbār at-tiwāl*, ed. W. Guirgass, Leiden 1888.
 Abul-Fidā (Abulfeda), *Annales Muslemici*, ed. J. G. Ch. Adler et J. J. Reiskins, Vol. 1—4, Kopenhagen 1789.
 (Balādūrī) *Anonyme arabische Chronik, Bd. XI, vermutlich das Buch der Verwandtschaft der Adligen*, ed. W. Ahlwardt, Greifswald 1883.
 —, *Liber expugnationis regionum* ed. M. J. de Goeje, Leiden 1866.

- Fragmente syrischer und arabischer Historiker*, ed. F. Baethgen (*Abh. für die Kunde des Morgenlandes VIII 3*), Leipzig 1884.
- Ja'kūbi (Ibn Wadhīh qui dicitur al-Ja'qūbī), ed. M. Th. Houtsma, Leiden 1883.
- Ibn al-Atīr, *Chronicon*, ed. C. J. Tornberg, 14 Bände, Leiden 1862—76.
- , *Usd al-gāba fī ma'rifat as-sahāba*, 5 Bände, Kairo 1868 [1285].
- Ibn Haldūn, *Kitāb al-'ibar*, 7 Bände, Kairo (Bülāk) 1867 [1284].
- , *Les Prolegomènes d'Ibn Khaldoun*, 3 Bände, ed. E. Quatremère, trad. M. G. de Slane, Paris 1863—8.
- Ibn Hallikān, *Vitae illustrium virorum*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1835—50, trad. M. G. de Slane, 4 Bände, Paris 1842—71 (*Oriental Translation Fund*), Neuausgabe von Bd. III (1) 1845.
- Ibn Sa'd, *Biographien Muhammeds, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islams bis zum Jahre 230 der Flucht*, ed. E. Sachau, 9 Bände (mit Indices), Leiden 1904 ff.
- Michael der Syrer, *Chronique de Michel de Syrien* ed. J. B. Chabot, 3 Bände, Paris 1899—1904.
- Scriptores Syri, *Chronica Minora (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium III 4)*, Paris 1903/4.
- Sujūtī, *Ta'riḥ al-hulafā*, Kairo 1888 [1305].
- Tabarī, *Annales*, ed. M. J. de Goeje, 15 Bände, Leiden 1879—1901, trad. (nach der persischen Version) H. Zotenberg, 4 Bände, Paris 1867—74. (Vgl. Nöldeke unter 4 A).
- Theophanes, *Chronographia* ed. de Boor.
- Wākidi, *History of Muhammeds Campaigns*, ed. A. von Kremer, Calcutta 1856.
- , *Muhammed in Medina*, übers. von J. Wellhausen, Berlin 1882.

B. Ägypten.

- Abul-Mahāsīn b. Tagribardī, *Annales*, 2 Bände, ed. T. G. J. Juynboll, Leiden 1855—61.
- M. E. Amélineau, *Fragments Coptes pour servir à l'histoire de la conquête de l'Égypte par les Arabes (Journal asiatique 1888, 389—409)*.
- Eutychius (Sa'īd b. Batrik), *Contextio gemmarum sive Eutychii Patriarchae Alexandrini Annales* (arabisch und lateinisch), ed. E. Pococke, 2 Bände, Oxford 1658. Neuausgabe von L. Cheikho, *Corp. Script. Christ. Orient.* ser. III vol. VI, 1906.
- Kindī, *Ta'riḥ Misr*, ed. A. G. Guest (*Gibb Memorial Series*), London 1912.
- Johann von Nikiu, *Chronique de Jean, Evêque de Nikiou*, hrsg. und übers. von H. Zotenberg, Paris 1883.
- Makrīzi, *al-Mawā'iz wal-i'tibār bi-dīkr al-ḥitat wal-ātār*, 2 Bände, Kairo 1853 (1270), franz. Übersetzung (*Livre des admonitions et de l'observation pour l'histoire des quartiers et des monuments de l'Égypte*) von P. Casanova (*Mém. de l'Inst. franç. d'archéol. orient. au Caire*, Bd. III).
- Severus b. Mukaffa' von Ašmūnain, *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, ed. et trad. Evetts (*Patrologia Orientalis V 1*), ed. C. F. Seybold (*Corp. Script. Christ. Orient.* ser. III vol. IX, 1904ff.)

C. Afrika und Spanien.

- Ajbār Machmuá*, *Cronica anonima del siglo XI*, ed. D. E. Lafuente y Alcántara (*Coleccion de obras Arábicas I*), Madrid 1867.

- Continuationes Sridorianaes*, ed. Mommsen (*Mon. Germ. Hist., Chron. Min.* IV—VII).
 Ibn al-'Adāri, *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulé al-Bayano'l-Moghrib*,
 ed. R. Dozy, 2 Bände, Leiden 1848—51. Franz. Übersetzung von E. Fagnan,
 2 Bände, Algiers 1901—4.
 Ibn Haldūn, *Histoire des Berbères*, übers. von M. G. de Slane, 4 Bände. Algiers
 1852—6.
 Makkārī (Ahmad b. Muhammad), *Analectes sur l'histoire et la littérature des
 Arabes d'Espagne*, ed. R. Dozy u. a., 2 Bände, Leiden 1855—61

D. Sizilien und Italien.

(Nur arabische Quellen.)

- M. Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, 2 Bände, Leipzig 1857, 1875. Ital. Über-
 setzung 2 Bände, Rom 1880.

4. Moderne Darstellungen.

A. Allgemeine Geschichte des frühen Islam.

- T. W. Arnold, *The Preaching of Islam, a history of the propagation of the Muslim
 faith*, Westminster 1896. 2 ed. London 1913.
 C. H. Becker, *Christentum und Islam* [oben Nr. 14], auch englisch: *Christianity
 and Islam*, London und New York 1909.
 —, *Der Islam als Problem* [oben Nr. 1].
 M. van Berchem, *La propriété territoriale et l'impôt foncier sous les premiers
 Califes* 1886.
 C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2 Bände, Weimar 1898.
 E. G. Browne, *A literary history of Persia, from the earliest times until Firdawsi*,
 London 1902.
 L. Caetani, *Studi di storia orientale*, Bd. I und III, Mailand 1911, 1914.
 H. D. van Gelder, *Mohtar de valsche profet*, Leiden 1888.
 M. J. de Goeje, *Mémoires sur la conquête de la Syrie (Mémoire d'histoire et
 de géographie orientales II)*, Leiden 1900.
 J. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 Bände, Halle 1888—90.
 W. Heyd, *Histoire du commerce du Levant au Moyen âge*, ed. F. F. Raynaud,
 2 Bände, Leipzig 1885—6.
 A. von Kremer, *Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen*, 2 Bände,
 Wien 1875—77.
 H. Lammens, *Études sur le règne du calife Omayyade Mo'awia Ier (Mél. Fac.
 Orient. I, II)*, Beirut 1906/7.
 —, *Le triumvirat d'Abou Bakr, 'Omar et Abou 'Obaida* (ibid. IV, 113ff.), Beirut
 1910.
 St. Lane Poole, *The Mohammedan dynasties*, Westminster 1894.
 A. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg 1922.
 G. Le Strange, *Palestine under the Moslems (650 to 1500), (Palestine Ex-
 ploration Fund)*, London 1890.
 N. A. Mednikow, *Palestina ot zavoevanija ėja Arabamy do krestovych pochodov,
 po arabskim istočnikam*, 4 Bände, Petersburg 1897—1907.
 W. Muir, *Annals of the early caliphate from original sources*, London 1883.
 A. Müller, *Der Islam im Morgen- und Abendland*, Berlin 1885.

- Th. Nöldeke, *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden, aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt*, Leiden 1879.
- , *Die ghassänischen Fürsten aus dem Hause Gafnas*, Berlin 1887.
- J. Périer, *Vie d'al-Hadjjädj ibn Yousof d'après les sources Arabes*, Paris 1904.
- L. v. Ranke, *Weltgeschichte*, Bd. V.
- G. Rothstein, *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*, Berlin 1899.
- C. Snouck Hurgronje, *Mekka*, 2 Bände, Leiden 1888.
- G. van Vloten, *Recherches sur la domination arabe, le Chiitisme et les croyances mesianiques sous le khalifat des Omayyades* (*Verh. der Kon. Akad. von Wetensch. Afd. Letterk.* I 3), Amsterdam 1894.
- , *De Opkomst der Abassiden in Chorasán*, Leiden 1890.
- G. Weil, *Geschichte der Chalifen*, 5 Bände, Mannheim und Stuttgart 1846—62.
- J. Wellhausen, *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams* (*Skizzen und Vorarbeiten* VI), Berlin 1899.
- , *Die religiös-politischen Oppositionsparteien im alten Islam* (*Abh. Ges. Wissenschaften Göttingen*, phil.-hist. Kl. N. F. V 2, 1901).
- , *Die Kämpfe der Araber mit den Romäern in der Zeit der Umaijadien* (*Nachr. Ges. Wissensch. Göttingen* 1901).
- , *Das arabische Reich und sein Sturz*, Berlin 1902.
- H. Winckler, *Arabisch-semitisch-orientalisch* (*Mitt. Vorderas. Ges.* 1901, Heft 4).
- F. Wüstenfeld, *Vergleichungstabellen der muhammedanischen und der christlichen Zeitrechnung*, Leipzig 1854.

B. Ägypten.

- C. H. Becker, *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*, zwei Teile, Straßburg 1902—3.
- E. W. Brooks, *On the chronology of the conquest of Egypt by the Saracens*, 1895.
- A. J. Butler, *The Arab conquest of Egypt and the last thirty years of the Roman dominion*, Oxford 1902.
- M. J. de Goeje, *De Mokaukis van Egypte* (in: *Études dédiées à Leemans*), Leiden 1885.
- A. R. Guest, *The foundation of Fustät and the Khittahs of that town*. *Journ. Roy. As. Soc.* 1907.
- J. von Karabacek, *Der Mokaukis von Ägypten* (*Mitt. Samml. Pap. Erzherzog Rainer* I 1—11).
- St. Lane Poole, *A history of Egypt in the middle ages*, London 1901.
- T. Marcel, *Égypte depuis la conquête des Arabes jusqu'à la domination française*, Paris 1877.
- E. Quatremère, *Mémoires géographiques et historiques sur l'Égypte et sur quelques contrées voisines*, 2 Bände, Paris 1811.
- F. Wüstenfeld, *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der Chalifen*, Göttingen 1875.

C. Nordafrika, Spanien und Frankreich.

- M. Caudel, *Les premières invasions Arabes dans l'Afrique du Nord*, Paris 1900
- F. Codera, *Estudios criticos de historia áraba española* (*Coll. de estudios árabos VII*), Saragossa 1903.
- , *Limites probables de la conquista araba en la cordillera pirenaica*, 1906.

- F. Codera, *Narbona, Terona y Barcelona bajo la dominación Musulmana* (*Anuari del institut d'estudis catalans*), Barcelona 1909/10.
- R. Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides*, 4 Bände, Leiden 1861.
- R. Dozy, *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen age*. 3. Ausgabe, 2 Bände, Leiden und Paris 1881.
- H. Fournel, *Les Berbers, Études sur la conquête de l'Afrique par les Arabes*, 2 Bände, Paris 1875—81.
- F. Keller, *Der Einfall der Sarazenen in die Schweiz* (*Mitt. d. Antiquar. Ges. in Zürich XX*), Zürich 1856.
- J. Menéndez Pidal, *Leyendas del ultimo rey Godo* (*Notas e investigaciones*), Madrid 1906.
- Mercier, *Histoire de l'Afrique septentrionale (Berbérie) depuis les temps les plus reculés jusqu'à la conquête française*, 3 Bände, Paris 1888.
- M. Reinaud, *Invasions des Sarrazins en France*, Paris 1836.
- W. Roth, *Okba Ibn Nafi el-Fihri, der Eroberer Nordafrikas*, Göttingen 1859.
- E. Saavedra, *Estudio sobre la invasion de los Arabes en España*, Madrid 1892.
- L. Schwenkow, *Die lateinisch geschriebenen Quellen zur Geschichte der Eroberung Spaniens durch die Araber*, Göttingen 1894.
- H. Zotenberg, *Invasions des Visigoths et des Arabes en France* (*Extr. du tome II de l'Hist. gén. de Languedoc*), Toulouse 1876.

D. Sizilien und Süditalien.

- M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, 4 Bände, Florenz 1854—68.
- A. Bianchi-Giovini, *Sulla dominazione degli Arabi in Italia*, Mailand 1846.
- E. W. Brooks, *The Sicilian expedition of Constantine IV* (*Byz. Zeitschr. XVII*)
- F. Chalandon, *Histoire de la domination normande en Italie et en Sicilie*, 2 Bände, Paris 1907
- J. Gay, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I jusqu'à la prise di Bari par les Normands*, Paris 1904.
- G. Lokys, *Die Kämpfe der Araber mit den Karolingern bis zum Tode Ludwigs II.* (*Heidelberger Abh. z. mittl. u. neueren Gesch.*), Heidelberg 1906.
- G. B. Moscato, *Cronaca dei Musulmani in Calabria*, San Lucido 1902.
- C. A. Nallino, *Di alcune epigrafi sepolcrali arabe trovate nell'Italia meridionale* (*Miscellanea di archeologia, di storia et di filologia dedicata al prof. A. Salinas*, S. 243—53, 417—20), Palermo 1907.
- R. Poupardin, *Études sur l'histoire des principautés lombardes de l'Italie méridionale et de leurs rapports avec l'empire franc* (*Le Moyen Age* [Paris] ser. X, 1906, S. 26, 265—74. ser. XI, 1907, S. 1—25).
- J. G. Wenrich, *Rerum ab Arabibus in Italia insulisque adjacentibus, Sicilia maxime, Sardinia atque Corsica gestarum commentarii*, Leipzig 1845.

2. Übersicht über die erstmaligen Erscheinungsorte der in diesem Bande gesammelten Aufsätze.

A.

1. *Der Islam als Problem*: Eröffnungsaufsatz aus „Der Islam“, Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, hrsggeg. von C. H. Becker (seit 1916 in Gemeinschaft mit R. Tschudi, seit 1920 mit H. Ritter), Verlag Karl J. Trübner-Straßburg (jetzt Walter de Gruyter-Berlin), Bd. I (1910) S. 1—21.
2. *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Kommissionsverlag F. A. Brockhaus, Band 76 (Neue Folge I), S. 18—35.
Der Islam als Weltanschauung: Wissenschaftliche Vorträge, gehalten auf Veranlassung des Generalgouverneur von Beseler in Warschau in den Kriegsjahren 16/17, Verlag Weidmann-Berlin 1918, Nr. 12, S. 207—222.
4. *Islam und Wirtschaft*: Archiv für Wirtschaftsforschung im Orient, Verlag G. Kiepenheuer-Weimar, Bd. I (1916) S. 66—77.

B.

5. *Die Ausbreitung der Araber im Mittelmeergebiet*: englisch erschienen unter dem Titel „The Expansion of the Saracens“ in „The Cambridge Medieval History“, Verlag der Cambridge University Press, Bd. II (1912), Kap. 11/12, S. 329—390. Dazu Literaturverzeichnis (vgl. den folgenden Anhang) daselbst S. 760—765.
6. *Ägypten im Mittelalter*: unter dem Titel „Egypten“ in der Encyclopädie des Islam, Verlag E. J. Brill-Leiden, Bd. II S. 5—24.
7. *Grundlinien der wirtschaftlichen Entwicklung Ägyptens in den ersten Jahrhunderten des Islam*: Klio, Beiträge zur alten Geschichte, Verlag Dieterich (Theodor Weicher)-Leipzig, Bd. IX (1909), S. 206—219. Nach einem Vortrag gehalten auf dem Internat. Kongreß für historische Wissenschaften zu Berlin am 6. August 1908.
8. *Die Entstehung von 'Ušr- und Ḥarāğland in Ägypten*: Zeitschrift für Assyriologie, Verlag Karl J. Trübner-Straßburg, Bd. XVIII (1904) S. 301—319.
9. *Steuerpacht und Lehnswesen*: Der Islam, Bd. V (1914) S. 81—92.

10. *Historische Studien über das Londoner Aphroditowerk*: daselbst Bd. II (1911) S. 359—371.
11. *Zur Kulturgeschichte Nordsyriens im Zeitalter der Mamluken* daselbst Bd. I (1910) S. 93—100.
12. *Archäologische Probleme*. Drei Rezensionen:
 - a) Mshatta: Zeitschrift für Assyriologie Bd. XIX (1905) S. 419—432.
 - b) Das Wiener Kuşair 'Amra-Werk: daselbst Bd. XX (1906) S. 355—379.
 - c) Das Amida-Werk: Der Islam Bd. II (1911) S. 385—399.

C.

13. *Abriss der islamischen Religion*: unter dem Titel „Islam“ in Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)-Tübingen, Bd. III, Sp. 705—745.
14. *Christentum und Islam*: Religionsgeschichtliche Volksbücher, im gleichen Verlag, III. Reihe, 8. Heft, 1907, 56 Seiten.
15. *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung*: Zeitschrift für Assyriologie, Bd. XXVI (Festschrift f. J. Goldziher), 1911, S. 175—195.
16. *Die Kanzel im Kultus des alten Islam*: Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum siebenzigsten Geburtstag gewidmet, 1906, Verlag A. Töpelmann-Gießen, Bd. I S. 331—351 (Sonderabdruck S. 1—21).
17. *Zur Geschichte des islamischen Kultus*: Der Islam, Bd. III (1912) S. 374—399.
18. *Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*: Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte, vornehmlich des Orients, Ernst Kuhn zum 70. Geburtstage gewidmet, Verlag M. Marcus, Breslau, 1916, S. 87—105.
19. *Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung*: unter dem Titel „Prinzipielles zu Lammens Sirastudien“ in „Der Islam“, Band IV (1913) S. 263—269.

*

Im Verlage von Quelle & Meyer erschien

von C. H. BECKER:

Kulturpolitische Aufgaben des Reiches.

Gedanken über Hochschulreform.

*

109 275



Grosse Denker

Eine Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Herausgegeben von Professor Dr. E. von ASTER
Zweite verbesserte Auflage. Zwei Halbleinenbände, je 410 Seiten

*

Professor Dr. O. DITTRICH
Die Systeme der Moral

Band I und II in Halbleinenband 310 und 370 Seiten

*

Professor Dr. E. MARCKS
Männer und Zeiten

2 Halbleinenbände je 425 Seiten

*

Gouverneur Dr. H. SCHNEE
Weltpolitik

In Halbleinenband 465 Seiten

*

Professor Dr. O. SPANN
Gesellschaftslehre

In Halbleinenband 566 Seiten

*

Professor Dr. O. SPANN
Der wahre Staat

In Halbleinenband 300 Seiten

*

Deutsches Koloniallexikon

Herausgegeben von Gouverneur Dr. H. SCHNEE

Unter Mitwirkung hervorragender Fachmänner

3 Leinenbände 2292 Seiten

Die Religion in Geschichte und Gegenwart

Handwörterbuch in gemeinverständlicher Darstellung.

Unter Mitwirkung von

Hermann Gunkel und Otto Scheel

herausgegeben von

Friedrich Michael Schiele und Leopold Zscharnack

5 Bände

Lexikon 8. 1913. Mit 69 Abbildungen und 29 Tafeln

Schw. Fr. 200.—

für das in 5 Halbfranzbände gebundene Exemplar.

Band I. A—Deutschland.

XVI. 2128 Spalten. Mit 39 Abbildungen und 6 Tafeln.

Band II. Deutschmann—Hessen.

XII. 2194 Spalten. Mit 4 Abbildungen und 6 Tafeln.

Band III. Heßhus—Lytton.

XII. 2448 Spalten. Mit 20 Abbildungen und 11 Tafeln.

Band IV. Maaßen—Kogge.

VIII. 2368 Spalten. Mit 5 Abbildungen und 2 Tafeln.

Band V. Koh—Zypressen.

XV. 2260 Spalten. Mit 1 Abbildung und 4 Tafeln.

*

Der Preis ist in Schweizer Franken angegeben. Für das Inland gilt ein Goldmarktpreis, der $\frac{4}{5}$ des angegebenen Preises beträgt.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

ROFANOX
oczyszczanie
VIII 2011

01.11.22.4

X

718
2

KD.14610
nr inw. 18546