

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 13 (1960)
Heft: 1-4

Artikel: Islam
Autor: Dubler, C.E.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-145775>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 04.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ISLAM

Giorgio Levi della Vida, Altmeister der italienischen Orientalistik, hebt in seiner kurzen aber gehaltvollen Studie über die Grundgedanken der islamischen Kultur¹ hervor, daß dieselbe, aus dem christlich-judaïschen Geistesgut geboren, vieles vom byzantinisierten Hellenismus und von der persischen Zivilisation aufnahm. Er kommt nach einer allgemeinen Betrachtung zu folgendem Schluß: «Mag es auch schwierig und oft trügerisch sein, zwei Kulturen quantitativ einander gegenüberzustellen, so scheint es doch berechtigt festzuhalten, daß der Islam, in seinem inneren Bau, vielgestaltiger und komplexer als das Christentum ist.» Diese Tatsache findet gleich eine geographische wie eine historische Erklärung, wobei man sich aber nicht durch die anscheinende Einheitlichkeit der islamischen Welt, die rein äußerlich ist, fehlleiten lassen darf. Unter ihr verbergen sich Elemente von erstaunlicher Vielfalt, die teils zu einem organischen Ganzen verschmolzen sind; sehr oft aber als unverbundene und gegensätzliche Faktoren, die voneinander abhängig, antagonistisch nebeneinander auftreten. Jedoch das Bindeglied all dieser widerstreitenden Elemente ist die Einheit der religiösen Grundlage, die in ihrem Wesen weit in altorientalische Zeit zurückreicht. Der Einbruch Alexanders des Großen und der Hellenismus hatten die größere, geistige Einheit des Nahen und Mittleren Ostens bis zur Spätantike nach und nach zu brechen vermocht. Doch da erschien eine neue Potenz auf dem Plan, die viel mächtiger werden sollte, als es die alten Assyrer oder Iranier je gewesen waren. Diese neue Einheit hätte aber gewiß völlig andere Formen angenommen, wenn sie nicht von einem Träumer geschaffen worden wäre, der in der arabischen Wüste verloren, an Hand von falschverstandenen Bruchstücken von Christentum und Judentum, seine eigene, neue Religion verkündet hätte. Ohne den

1. G. Levi della Vida, *Aneddoti e svaghi arabi e non arabi*, Milano/Napoli 1959, S. 3-15.

unerhörten Impuls, den Muhammad den kriegerischen Arabern zu geben vermochte, wäre die mächtige räumliche Ausdehnung wie auch die daraus erwachsende kulturelle Einheit des Islams unvorstellbar.

Der Islam, als Kulturphänomen gesehen, hat nie die religiöse Grundlage seines Ursprungs geleugnet oder aufgegeben. Die Religion war das Mittel, durch das sich die Sprache – das Arabische – ausbreitete und, mit dieser, zahlreiche andere Züge, die ihr nahe verwandt sind, wie z. B. stilistische Schemata, die Überlieferung festgefügtter, literarischer Formen, die lebendige Erinnerung an bestimmte historische Ereignisse und schließlich das tiefverwurzelte Gefühl, wenigstens zum Teil, einer nationalen Einheit anzugehören. Muslim werden bedeutete nach Muhammads Tod, während mehr als einem Jahrhundert, soviel wie ein legitimes Mitglied eines arabischen Stammes sein und dessen Vorrechte genießen; während mehr als dreier Jahrhunderte bedeutete es die Annahme der arabischen Sprache als einziges, gehobenes Ausdrucksmittel für Fühlen und Denken; und später, als der Impuls des Arabischen erlahmte und neue nationale Sprachen und Literaturen aufkamen – wie die neupersische, die türkische, die hindustanische, die malayischen –, konnten sich diese nie völlig dem Einfluß des Arabischen entziehen. Die Verflechtung von Religion, Sprache und Kultur ist im Islam viel inniger, wenn auch grundsätzlich mit derjenigen des Lateinischen im europäischen Mittelalter vergleichbar. Doch der Islam, so wie er sich nach den großen arabischen Eroberungen des 7./8. Jahrhunderts entwickelte, war von der Religion, die Muhammad in einem Winkel Arabiens gepredigt hatte, recht verschieden. Durch die große geographische Ausdehnung war es gegeben, daß der Islam sich mit anderen, teils höheren Kulturformen auseinandersetzen mußte. Diese vermochte er aber nicht aufzusaugen, sondern mußte sich damit abfinden, mit ihnen ein Zusammenleben einzugehen.

Der Islam Muhammads, d. h. sein religiöses Erlebnis, wie es im Koran niedergelegt erscheint, ist, vereinfacht, eine christlich-jüdische Weiterbildung mit einigen Zutaten, die den Manichäern und Mandäern

entlehnt wurden, und losen Elementen des alten, vorislamischen Arabiens. Sind diese letzten heute noch schwer als Bestandteile zu erfassen, so bleiben sie darum nicht minder maßgebend für die Folgezeit. Wenn der Islam der Gefahr, ein «verdorbenes Christentum» zu werden, entging, so war dies nur durch das ungebrochene Weiterleben einiger Wesenszüge des vorislamischen Arabiens möglich, die sich im Koran und in der literarischen Überlieferung lebendig erhielten. Diese Wesenszüge waren durchaus barbarisch, und daher lehnt das okzidentale Empfinden sie ihrer Roheit wegen ab; der Islam jedoch hat sich ihrer nie entledigen können noch wollen. Der «Arabismus» innerhalb des Islams erschöpfte sich aber nicht in der Gegenwart nationaler Elemente im Bereiche der Religion. Dazu kam der Sieg der gesprochenen Sprache, denn das Arabische ersetzte vom Atlantik bis zum Tauros und Zagros alle früher gebrauchten Idiome. Dieser Triumph stellte viel mehr als lediglich den Ersatz eines mechanischen Verständigungsmittels dar; es war die Anerkennung der absoluten Herrschaft einer psychischen Haltung und eines klar individualisierten Kunsttypus, dessen Grundlage auditiv ausgerichtet war. Dazu gehört die bleibende Bindung der ganzen arabischen Literatur an die reiche Rhetorik der vorislamischen Beduinenlyrik, die immer wieder zur ästhetischen Richtschnur des Schrifttums wurde oder, negativ ausgedrückt, von deren Vormundschaft die Autoren sich nie ganz haben befreien können. So hat das Arabische völlig neue Formen künstlerischen Ausdrucks geschaffen, die seiner Eigengesetzlichkeit entsprachen. Sobald aber der herkömmliche, formale Rahmen gesprengt wurde – und das erfolgte z. B. bei der literarischen Ausgestaltung der arabischen Prosa –, konnte dies nur durch große Sprachschöpfer wie Ibn al-Muqaffa^c oder Dschāḥiẓ mit Erfolg durchgeführt werden. Geht man noch weiter, so darf man wohl annehmen, daß die neupersischen Epen, an erster Stelle das Shahnamā, «das Königsbuch» des Firdawsī, schwerlich hätten auf arabisch verfaßt werden können. Diese sprachlichen Eigenheiten und die servile Observanz aller religiösen Vorschriften des Korans verhinderten eine leben-

dige Aufnahme artfremder Elemente, mit denen der Islam notgedrungen bei seiner weltweiten Ausdehnung in Berührung kommen mußte. Sowohl der Rationalismus wie die Mystik sind, ihrem Ursprung nach, derartige Fremdstoffe, und ihr immanenter Konflikt mit dem rechtgeleiteten Islam ist der schlagende Beweis für das weiter oben Gesagte. Betrachtet man den Rationalismus als das vom Hellenentum geschaffene Denkinstrument, um die logische und sachliche Welt, losgelöst von allem Religiösen, zu erkennen, so ist der Islam – außer vielleicht beim großen Gelehrten Al-Bīrūnī – nie zur agnostischen Wissenschaft vorgestoßen; denn auch über ihr hatte stets der allwissende und allmächtige Allah zu walten. Definiert man die Mystik als eine allgemeinere Form des religiösen Erlebens, so wurde sie von den Muslimen meist der Ketzerei bezichtigt, da sich ihre Äußerungen nur schwer in die starren Schemata des theokratisch festgelegten, großen, einen, unteilbaren Allah zwängen ließen.

Von einem okzidental Standpunkte aus wären Agnostizismus und Skepsis tatsächlich nahe daran gewesen, im 3. Jahrhundert der Hidschra (9. Jahrhundert n. Chr.) die Oberhand zu gewinnen, schließlich aber zeigte sich der konservative, ja bigotte Geist im Islam als stärker und verdrängte alle freieren Richtungen. So erlebte er damals seine «Gegenreformation», die für die Welt des Islams um so verhängnisvoller wurde, denn von da an war es ihm verwehrt, selbständig und schöpferisch im Reich der Ideen zu wirken. Hätte der Islam zu einer wahrhaft schöpferischen und fortschrittlichen Kultur im okzidental Sinne werden wollen, so hätte er seinen theokratischen Grundcharakter aufgeben und sich von der arabischen Überlieferung lossagen müssen. Das wäre der Absage vom Propheten Muhammad und des von ihm gegründeten Reiches gleichgekommen, was für den Islam nicht weniger als den Verzicht auf sein eigenes Wesen dargestellt hätte, und das wäre in einer wahrhaft lebendigen Kultur unmöglich gewesen.

Die Ausdehnung des Islams im ersten Jahrhundert der Hidschra (7. Jahrhundert n. Chr.) gehört zu den atemberaubendsten Schauspielen

der Weltgeschichte, doch ebenso erstaunlich ist in dieser Epoche die Entwicklung des kulturellen Lebens, das aber zu einem ebenso jähen Ende kam, um dann während Jahrhunderten ein Schattendasein zu führen. Sicher hat der Koran das Seine zu dieser Entwicklung beigetragen, aber der Hauptgrund ist wahrscheinlich in der ureigensten Wesenhaftigkeit des Islams zu suchen. In ihm finden sich neben einseitiger, letzter Verfeinerung grobe Barbarei; neben scharfsinnigen, logischen Deduktionen und genauen Beobachtungen törichte Gläubigkeit, ein völliges Fehlen eines höheren Sinnes für Kritik. Vom Standpunkt der Okzidentalien aus ist das Versagen des Islams als fortschrittliche Kultur wohl dadurch zu deuten, daß allzuvielen gegensätzlichen Elementen nebeneinander bestanden, deren harmonische Verschmelzung ihm nicht gelang. Der Islam begann als extremer Monotheismus biblischen Ursprungs, roh und grausam, wie es die ersten Ausbreiter des neuen Glaubens im 7. Jahrhundert waren. Sogleich hatten sich diese jedoch mit den verfeinerten Hochkulturen der Nachbarländer auseinanderzusetzen, deren Zivilisation derjenigen der Beduinen weit überlegen war. Eine Religion, die absolute Unterwürfigkeit des Individuums unter den höheren Willen Allahs unbedingt forderte, dessen Anhänger einem unausweichlichen Gesetz, das im Koran verankert war, nachzuleben hatten, konnte sich unmöglich in einer freiheitlichen Atmosphäre entwickeln; denn der ursprünglich theokratische Staat der Muslime wurde sehr bald durch eine absolute und despotische Monarchie nach altorientalischem Muster ersetzt, wobei die frühere Stammesorganisation der Beduinen, bei denen ein rudimentärer Freiheitsbegriff bestand, als staatsbildendes Element unterging. In offensichtlichem Gegensatz zur griechischen Páideia, wird im Islam die freiheitliche Tat des Individuums staatsgefährdend, und dies nicht erst mit der Ermordung Uthmāns, des dritten Chalifen, sondern schon von 632 an, sogleich nach dem Tode Muhammads, mit dem Abfall der Beduinen Innerarabiens, der sogenannten *Ridda*.

Durch das öffentliche Auftreten Muhammads zu Beginn des 7. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung war auf der Arabischen Halbinsel ein

Wendepunkt im historischen Ablauf erreicht. Seine Verkündigung beweist, wie sehr bei ihm selbst – später noch mehr in seiner Glaubensgemeinschaft – das Bewußtsein bestand, ein neues Zeitalter sei angebrochen. Ignaz Goldziher hat sehr treffend bemerkt, daß diese Tatsache besonders in der Großeinteilung des geschichtlichen Bildes der Muslime deutlich wird, indem sie der *Dschāhiliyya*, das heißt interpretiert, dem Zeitalter der ignoranten Barbarei, den *Islam*, die Epoche des Heiles, gegenüberstellen; andererseits dem Ideal der *murūʿa*, der Mannhaftigkeit, der altarabischen «Virtus», den *dīn*, «Religion, Gerechtigkeit, Gesittung»². Mit den beiden Begriffen aber sind Menschseinsideale bezeichnet, die innerhalb des Islams teils übereinstimmend, teils gegensätzlich gewirkt haben.

Zur Klärung aller weiteren Entwicklungen im Islam ist es unumgänglich, Muhammads Menschseinsideal, soweit er es im Koran festgehalten hat, zu umschreiben. Dabei muß man stets gegenwärtig haben, daß sein Anliegen in erster Linie religiös ist. Der unermesslichen Größe Allahs steht die Nichtigkeit des Individuums gegenüber, dessen Idealgestalt, verbunden mit den grundlegenden Glaubenssätzen, in *Sūrat al-Baqara*, Sure II, Verse 172–177 umschrieben erscheint:

«Die pietätvolle Güte [*birr*] besteht durchaus nicht im Wenden eures Antlitzes nach Osten und Westen, denn der gute Mensch ist jener, der an Allah und an das Jüngste Gericht, an die Engel, an die Schrift und an die Propheten glaubt; der, gleichgültig welche Liebe ihm auch zuteil werde, Gutes den Nächsten, den Waisen, den Armen, den Reisenden, den Bettlern spendet und sich für die Freilassung der Sklaven einsetzt; der das Gebet [*ṣalāt*] abhält und die Almosensteuer [*zakāt*] entrichtet. Und jene, die ihre Verpflichtungen, die sie eingegangen sind, erfüllen; die Beständigen in der Widerwärtigkeit, im Unglück und im Augenblick der Gefahr; die sind es, die den wahren Glauben innehaben, und dies sind die Frommen.»

Dazu gesellen sich noch andere Stellen im Koran, insbesondere jene, in denen Muhammad von den früheren Propheten spricht. Er hat ja in

2. Ignaz Goldziher, *Muhammedanische Studien*, 2 Bde., Halle 1890, Bd. I, S. 219.

ihre Beschreibung seine eigene Problematik hineinprojiziert. So z. B. in derselben Sure II, Verse 130–136:

«Sprich: Wir glauben an Allah, an das, was uns herabgesandt wurde, und an jenes, was man Abraham, Ismael, Isaak, Jakob und die zwölf Stämme [*asbāt*], an jenes, was Moses und Jesus und den Propheten, die von ihrem Herrn kamen, gegeben worden ist. Wir unterscheiden fürwahr nicht unter ihnen; denn wir sind unserem Herrn untertan.» Und weiter heißt es in derselben Sure II, Verse 122–128:

«Herr! mache aus uns solche, die dir unterworfen sind [*muslim*], und aus unserer Nachkommenschaft mache eine dir unterworfenen Gemeinde. Lasse uns unsere kultischen Übungen [*mansak*=Kultstätte] erkennen! Lasse ab von Deiner Strenge gegen uns. Du bist der Widerrufende, der Erbarmende.»

Ist damit der Mensch in seiner Beziehung zu Gott umschrieben, so ist das Idealbild doch bei weitem noch nicht erschöpft, denn auch die physische Schönheit ist notwendig, wie sie in der *Sūra Yūsuf* (Sure 12) paradigmatisch formuliert erscheint. Welche psychologische Bedeutung diese Anschauung hatte, belegt die Tatsache, daß gleich nach dem Tode Muhammads sich die Legende seiner Gestalt bemächtigte und ihn zum Prototyp körperlicher Vollendung machte.

Weiter bezeichnen Sure IV (Verse 123/4 und 160–162) den Vorzug der guten Werke im Glauben oder Sure 46 (Verse 14–25) die Pflicht des Gehorsams gegen die Eltern.

Sind all dies Züge, die als Forderung für den vollkommenen Menschen aufgestellt werden, so bewahrt der Koran auch einzelne Stellen, die ein ganz anderes Ideal erkennen lassen. Es handelt sich dabei nicht um die pietistische Schau Muhammads, sondern um die praktische Lebensführung der Handelsherren von Mekka, gegen die sich der Prophet auf das nachhaltigste wendet. Hier zeigt sich Muhammad eminent zeit- und milieugebunden, wenn er in Sure III, Verse 125–132 sagt: «Oh, ihr, die glaubt! Lebet nicht vom Wucher, der zweimal das Doppelte hervorbringt. Seid fromm gegenüber Allah. Vielleicht werdet ihr die Glück-

seligkeit erreichen. Hütet euch vor dem Feuer, das den Ungläubigen bereitet ist. Gehorchet Allah und seinem K nder! Vielleicht wird euch Erbarmen zuteil.» Wendet sich hier Muhammad gegen die Kaufleute, deren einziges Ziel der möglichst große Gewinn war, so bleibt sein Hauptanliegen eschatologisch. Wie sehr das Pietistische immer wieder in den Vordergrund rückt, zeigt Sure IV, Vers 40, oder Sure 99, Verse 7–8, wo davon gesprochen wird, daß Allah auch das Gewicht einer Ameise bzw. eines Atoms (*dharra*) an guten Werken nicht vernachl sst, denn beim Letzten Gericht wird er das Teil verdoppeln und wird seinerseits eine sehr große Entschädigung bieten. So ist, trotz unverkennbarer Anspielungen auf das Milieu, das Menschseinsideal der Muslime nicht ein greifbar-reales, sondern bleibt stets jenseitsbezogen und ordnet sich in ihre höhere, religiöse Schau ein. Dabei tritt Muhammad in deutlichen Gegensatz zu den materialistisch-kaufmännischen Anschauungen, die im Mekka seiner Zeit vorherrschend waren; gleichzeitig wandte er sich aber gegen den alten polytheistischen Glauben und gegen die rechtlich-sozialen Zustände, die unter den arabischen Beduinen herrschten, um der übergroßen Härte ihres Brauchtums zu begegnen. Ist die Grundlage der von Muhammad ausgehenden muslimischen Kultur streng monotheistisch, so hat diese theokratische Weltordnung auch das fr hislamische Menschseinsideal geprägt. Da dieses aber im Koran festgelegt erscheint, hat es inskünftig auch stets wieder seinen Einfluß geltend zu machen vermocht.

Es ist erstaunlich festzustellen, wie dieses eschatologisch-pietistische Menschseinsideal des Propheten, sogleich nach seinem Tode, durch den Abfall der Beduinen (*Ridda*), in Gegensatz zum altarabischen Menschseinsideal trat. Muhammads Ziel war es, den Einwohnern der Arabischen Halbinsel eine ethisch bessere Lebensform zu predigen und dabei die individualistische Lebensführung zugunsten eines höheren Gemeinwesens einzudämmen.

Das altarabische, vorislamische Lebensideal erscheint literarisch ausgestaltet in den Qa iden, den kunstreichen, frühen Gedichten, die nach

festgefügten stilistischen Formen das Leben eines Imru'l-Qays, eines Antara, eines Bistam ibn Qays darstellen. Zu dieser verfeinerten Kunstform gesellten sich die später niedergeschriebenen, aber die alte Zeit darstellenden *Ayyām al-ʿArab*, «Die Tage, die Gesta der Araber», Beschreibungen der lokalen Auseinandersetzungen der verschiedenen Beduinenfürsten. Muhammad wandte sich gegen die Selbstzerfleischung der Beduinen, indem er allen Bewohnern der Arabischen Halbinsel ein höheres Ziel zu geben bestrebt war. Die wichtigste alte Tugend, die *murūʿa*, «Virtus», wandelte den Begriffsinhalt und erhielt im Islam einen moralischen Beigeschmack. Dieser semantische Wandel ist aber sehr bezeichnend, denn unter den Muslimen gelten teilweise neue Normen. Dem ist aber nicht stets so, denn zahlreiche altarabische Wesenszüge sind vom Islam weitgehend unverändert übernommen worden und haben sich bis zur Gegenwart erhalten. Wer heute ein Beduinenzelt betritt, ist gehalten, dieses und seine Einwohner zu respektieren. Der Gast darf das Zelt weder beschmutzen noch sich ordinär aufführen; sollte er es doch tun, so muß er eine Summe zahlen, um die Ehre des Zeltes wiederherzustellen. Ein *Ḥadīth* berichtet, daß Muhammad seinen Anhängern nahelegte, sich nicht gegenseitig umzubringen wie in den alten Zeiten des Unglaubens. Diese Feststellung belegt auf das eindringlichste, daß die alten Sitten noch weiterbestanden. Aber sehr zahlreiche Züge der Dschāhiliyya sind vom Islam ungesehen übernommen worden, so z. B. die Begriffe der Treue und das Halten des gegebenen Wortes. Ähnlich steht es mit dem Ehrbegriff, dessen grundlegende Züge Koran und *Sunna* festhielten. Dabei war die Wahrung der Ehre nicht mehr selbstverständlich, sondern sie ist zu einer Verpflichtung geworden. Die Schutzpflicht, die Treue zum gegebenen Wort, die Großzügigkeit und die Gastlichkeit gehören sowohl zum Islam wie zur altarabischen Anschauungswelt. Der Mut ist eine unerläßliche Eigenschaft des *Muʾmin*, «des Gläubigen». Die alte Blutrache wurde zur Regel, unterstand im Islam aber gewissen Gesetzen. Die Ehe ist religiöse Pflicht, ihr Ziel ist die Fortpflanzung. All dies sind ältere Züge, die nun im Islam religiös geregelt erscheinen.

Literarisch von besonderem Interesse ist in der Qaṣīde die sogenannte *Hidschā'*, «die Satire», in der die Ehre des Arabers angegriffen wurde. Die *Hidschā'* setzte ihr Opfer dem Sarkasmus der Leute aus, und bei diesem so auf das Hören eingestellten Volke, lag in ihm eine schwere Drohung; ja die Araber gingen so weit, einem Dichter, der ihnen feindlich gesinnt war und dessen sie habhaft werden konnten, die Zunge zu lähmen. Die *Hidschā'* war eine Kriegswaffe vor Muhammad und blieb es noch geraume Zeit nach ihm³. Dabei ging es darum, daß man durch die Satire die Ehre des Feindes traf, um ihn zu erniedrigen. Da aber die Ehre geheiligt war, ergab es sich auch, daß ein Angriff auf sie derart schwerwiegende Folgen hatte. Man hat irrtümlicherweise die vorislamischen Araber als anarchisch lebendes Volk dargestellt; tatsächlich aber bildete ihr Ehrbegriff eine Lebensregel, die in der Zeit des Islams weiter dauerte, wenn sie auch nur eine sehr bedingte religiöse Anerkennung erfuhr⁴.

Bei den eminent auditiv eingestellten Beduinen vorislamischer Zeit lag es auf der Hand, daß der Beruf des Dichters eine ideale Lebensform war. Gegen diese wandte sich Muhammad mit Nachdruck, denn er erblickte in ihnen eine gefährliche Konkurrenz. Er sagt in der *Sūrat al-Shu'arā'*, «Sure der Dichter», Sure 26, Verse 224–226: «Desgleichen folgen die Irrenden den Dichtern. Siehst Du nicht, wie sie in jedem Tale herumschweifen und sagen, daß sie nichts tun?» Doch dieser apodiktische Verweis der Poeten durch den Propheten vermochte sich auf die Länge nicht durchzusetzen. Dichtkunst und Dichter kamen im Gefolge der großzügigen Hofhaltung der Umayyaden in Damaskus zu höchster Anerkennung. Hier blühte, neben dem koranischen Pietismus, die altarabische Poesie neu auf, neue Bilder und Versmaße entfalteten sich,

3. Altarabisches Splitter- und Strandgut hat sich oft in Randgebieten erhalten, z. B. in Südarabien, wie es u. a. gesammelt wurde von O. H. Myers, «Little Aden Folklore», *Bullet. Instit. Français d'Archéol. Orientale*, 44 (1947), S. 177 ff., der beim Besprechen der volkstümlichen Musik und Dichtkunst der Gegenwart S. 207 sagt: «It is said that in the old days there were verses that could kill people; these would be the wellknown Hidja.» – Allgemein vergleiche man J. Goldziher, *Über die Vorgeschichte der Hiǧā'-Poesie*, in den Abhandlungen zur arabischen Philologie, 1. Teil, Leiden 1896, S. 1–105.

4. Bichr Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris 1932.

auch der Lebensstil änderte sich, indem die für die Araber der Wüste anscheinend unerschöpflichen materiellen Mittel ihnen damals unerhörte Möglichkeiten eröffneten. Die frommen Vorschriften der frühen Glaubensgemeinde der Muslime gerieten in Vergessenheit, und am Hof wurden rauschende Feste gefeiert, bei denen auch der verbotene Wein nicht fehlte. Hier tobte sich die Lebensfülle der Beduinen aus, der durch den Islam ein Ziel gesteckt worden war. Dabei war es unausbleiblich, daß altarabische Begriffe neu aufgewertet wurden und sich nicht durch einen fadenscheinigen Pietismus zurückstellen ließen. Die frühere Blutrache der Stämme, die sich nun auf größere ethnische Gruppen umlegte, kam erneut zur Geltung und hat das Bild der inneren Geschichte des Arabischen Reiches weitgehend bestimmt. Gleichzeitig entwickelte sich die alte Dichtkunst zu neuer Blüte, wenn auch hier der konsequente Bruch mit der poetischen Tradition, wie sie ein Jahrhundert später Abū Nuwās in Bagdad ahnen ließ, noch nicht durchgeführt wurde. Diese Entwicklung war zwangsläufig, denn die großzügigen Handelsherren aus Mekka hielten die Zügel des arabisch-islamischen Reiches in Händen, und hatten sie einst nur widerwillig die Lehre Muhammads angenommen, so hielten sie sich nun dafür durch Ausschweifungen aller Art schadlos. Den Umayyaden ist ein Hang zum Maßlosen durchaus nicht abzusprechen, das sich in Hofhaltung und Administration, in Gelagen und Dichtkunst in gleicher Weise äußerte. Wie fern war all dies vom Pietismus Muhammads! Und trotzdem bestand dieser, lebte neben all dem Überschwange, so daß sich eine eigentümliche Symbiose von zwei so gegensätzlichen Lebensformen herauskristallisierte. Damals wurde die islamische Welt zu einem arabischen Reich, dessen sprachliche Richtschnur Koran und altarabische Dichtung waren; diese wurde erneut gepflegt, und die Lebensart des freien, höfischen Dichters war eines der Ideale, nach denen am meisten gestrebt wurde. Die literarische Entwicklung schritt unaufhaltsam fort, und das starre Gefüge der altarabischen Qaṣīden lockerte sich, neue Ideen und Formelemente drangen in die arabische Dichtkunst ein, die bisher ungeahnte Möglichkeiten eröffneten.

Da erfolgte der jähe Sturz des Umayyadenchalifates und mit ihm der Untergang des in seinem Wesen arabischen Reiches in der Mitte unseres 8. Jahrhunderts. Mit diesem Ereignis fand ein entscheidender Wandel statt, indem der Islam aufhörte, ein Reservat für die Araber zu sein, und nun zur wahren, orientalischen Weltreligion wurde. Diese Tatsache hinderte aber nicht, daß der Islam weiterhin auf das engste an seinen Propheten gebunden blieb, so daß sich eine Art Legitimus herausbildete. Immer noch galt der Brauch, daß der Chalif ein Quraysh, d. h. ein Angehöriger des Stammes, aus dem Muhammad hervorgegangen war, sein sollte. Darüber hinaus wollten die strengen Legitimisten das höchste religiöse Amt den leiblichen Nachkommen des Propheten vorbehalten, denn diese sollten all dessen Vorzüge in sich vereinigen. Daher haben im Islam immer wieder die tatsächlichen oder angeblichen Nachfahren von Muhammads Tochter Fāṭima Volksmassen in Bewegung zu setzen vermocht. Das vom Propheten sich herleitende Ideal hat, neben anderen Gründen, die Bewegung der *Shīʿa* ausgelöst und den ʿAliden, den Faṭimiden, den Ismaeliten, ja den nordafrikanischen *Shurfāʾ*, Ansehen und Auftrieb verliehen. Dieser islamische Legitimus, der noch bis in die Gegenwart lebendig ist, ruht auf der Anschauung eines vererbaren Prophetenideals, das begrifflich in altarabische Zeit hinaufreicht. Gegen diesen familiären Legitimus hatten sich bereits, aus praktischen Erwägungen, die ersten Chalifen, Abū Bakr und ʿUmar, gewandt, indem sie nicht Muhammads Vetter ʿAlī zu seinem Nachfolger bestimmten.

Mögen legitimistische Überlegungen beim Sturz der Umayyaden eine Rolle mitgespielt haben, so ist eine andere Größe viel entscheidender für den Auftrieb der ʿAbbasiden gewesen. Es war dies die sogenannte *Shuʿubiyya*, das Volk, das während mehr als eines Jahrhunderts die arabische Sprache sich angeeignet hatte und daraus eine Berechtigung herleitete, angehört zu werden, trotzdem seine Angehörigen ethnisch keine Araber waren. Es handelte sich dabei vor allem um Iranier, die, der alten Gepflogenheit folgend, im Klientelverhältnis zu einem der Beduinestämme standen. Die Mehrzahl der Muslime wollte aber doch, den im-

manenten legitimistischen Anschauungen folgend, nur einer Familie, die zur weiteren Verwandtschaft Muhammads gehörte, eine unumschränkte Unterstützung zuteil werden lassen; so kamen die 'Abbasiden zum Chalifat: sie waren *Quraysh*, sie waren mit dem Propheten verwandt und damit arabischer Herkunft; emporgehoben wurden sie aber durch die in der *Shu'ubiyya* schlummernden Volkskraft des Iran. Diese Tatsache hatte für den Islam unabsehbare Folgen, denn nun waren nicht mehr arabische Lebensnormen bestimmend, der beduinische Stammespartikularismus hatte abgewirtschaftet, die Blutsbande verwischten sich mehr und mehr, so daß nun der Weg frei wurde, um von der Theokratie, die sich auf das Arabertum stützte, zur despotischen und absoluten Monarchie nach altorientalischem Muster hinüberzuwechseln. Die unmittelbare Vorlage dafür boten die Sasaniden, jene letzte Entfaltung iranischen Wesens in der Spätantike, gerade vor dem Auftreten Muhammads. Nicht mehr der beduinische Lebensstil war die höchste Daseinsform, sondern ein anderer, der im Laufe von vier Jahrhunderten unter den Sasaniden geprägt worden war. So verband sich unter den 'Abbasiden der Islam mit dem ehemaligen sasanidisch-iranischen Menschseinsideal. Die geräumige Freizügigkeit der Beduinen war nicht mehr das erstrebenswerte Ziel, sondern seßhafte Lebensformen, in denen Bürger und Bauern ihren Platz hatten, kamen unter den 'Abbasiden zur Entfaltung, wie sie schon vorher bei den Sasaniden bestanden hatte. Dabei führte der absolute Monarch einen erbitterten Kampf gegen die lokalen Feudalmächte, deren Vorrangstellung er durch die Schaffung eines Beamtenstaates zu brechen suchte. Die Beamten aber zog er in erster Linie aus dem Bürgertum, das in seiner Grundhaltung stets antifeudal war.

Dieser grundlegende Wechsel in Gesellschaft und Staatsauffassung wirkte aber weit über den eigenen Rahmen hinaus, denn er fand auch im Schrifttum seinen unverkennbaren Niederschlag. Hatte bisher, beduinischer Tradition folgend, nur der gebundene Vers als literarische Kunstform gegolten, so entfaltete sich nun eine reiche, vielgestaltige Prosa. Ihre Ideen bezog sie weitgehend aus dem Schrifttum der Sasaniden, das

nun in glatte, arabische Sätze umgegossen wurde. Auch die Autoren waren meist gebürtige Iranier, wie z. B. Ibn al-Muqaffa^c, der bedeutende Übersetzer und wahrhafte Begründer der arabischen Prosa. Innerhalb derselben spielte insbesondere der *Adab* eine hervorragende Rolle. *Adab* bedeutet «feine Bildung, Geisteswissenschaft, Erziehung», doch ist im Arabischen daraus eine ganze Schriftgattung geworden, die vom Fürstenspiegel bis zur allgemeinen Literaturgeschichte geht. Die frühen arabischen *Adab*-Traktate sind aber nichts als Übersetzungen aus dem Pehlevi, die durch geringe Beigaben den herrschenden Ideen des Islams angepaßt waren. Sie enthalten viele Hinweise für das damals gültige Menschseinsideal; so sagt z. B. Ibn al Muqaffa^c in seinem «Kleinen Adab-Buch»: «Nun, der Endzweck der Menschen und ihr dringendstes Bedürfnis ist, ein gesichertes Leben hienieden und die Anwartschaft auf das Paradies sich zu sichern; der Weg aber, dieses Ziel zu erreichen, ist der gesunde Menschenverstand, und das Zeichen eines gesunden Verstandes ist es, die Dinge mit klarem Blick zu betrachten, sich danach zu entscheiden und die Entscheidung mit festem Entschluß zur Ausführung zu bringen.» Und weiter heißt es: «Der Vernünftige soll zu jeder Tages- und Nachtzeit des Todes eingedenk sein, und zwar lebhaft genug, daß es auch zum Herzen dringe und allen ungebärdigen Hochmut unterdrückt. Denn wer häufig an den Tod denkt, bleibt vor Übermut bewahrt und vor der Verzweiflung der Ungeduld geschützt.» Der Vernünftige soll die Verfehlungen seiner Seele überwachen, er soll sich klugen Männern anvertrauen und hauptsächlich nach drei Dingen streben: einmal durch gute Werke für das Jenseits Proviant bereiten, zweitens seinen Lebensunterhalt in Ordnung bringen und schließlich sich von Zeit zu Zeit eine Erholung gönnen. «Auch möge es sich ein Vernünftiger gesagt sein lassen, daß Verstand und Leidenschaft einander stets feindlich begegnen und daß die Leute meist dazu neigen, das, was der Verstand fordert, aufzuschieben, dem aber, was der Leidenschaft dient, ihre Unterstützung zu leihen. Darum mache er es gerade umgekehrt, d. h. er Sorge dafür, die Begierden der Leidenschaft stets aufzuschieben, jedoch ohne Zögern

auszuführen, was der Verstand verlangt. Der Vernünftige möge stets folgende Regel vor Augen haben: Ist er wegen zweier Angelegenheiten im unklaren, und weiß er nicht, für welche von den beiden er sich als die richtigere entscheiden soll, so schaue er zu, welche ihm die Lust als verlockender erscheinen läßt, und gerade von dieser soll er sich dann abwenden.» Mögen dies auch ganz vernünftige Regeln sein, so ist mit um so größerer Deutlichkeit ein Spießbürgerideal daraus zu erkennen, wie es sich in Bagdad unter den 'Abbasiden mehr und mehr breit gemacht hat.

Einen höheren literarischen Flug erreichen die Schriften des Dschāhiz, der zu den größten arabischen Prosaschriftstellern gehört. Sein ganzes Werk ist zusammengefaßt *Adab*, d. h. «feine Bildung». Jedoch das Weiterleben sasanidischer Anschauungen wird sicherlich an seinem *Kitāb al-Tādsch*, «dem Buch der Krone», am deutlichsten offenbar. Es stellt in anekdotisch-abwechslungsreicher Folge das Verhalten des idealen Fürsten dar, der damit ein gehobenes Menschenbild wiedergibt. Ein kleines Beispiel möge das Gesagte illustrieren: «Nichts, pflegte Ardashir I. zu sagen, ist einer königlichen Seele schädlicher als die Gesellschaft eines Toren oder die Unterhaltung mit niedrigen Menschen. Fürwahr, so viel Nutzen man aus der Unterhaltung mit einem vornehm Gebildeten zieht, soviel verliert man bei der Berührung mit einem niederträchtigen Menschen, denn dieser Umgang degradiert die Seele und läßt sie ihre Tugenden verlieren. In derselben Weise wie der Wind, wenn er über wohlriechende Pflanzen hinstreicht, ihr Aroma aufnimmt und damit die Seele beleben und die Organe stärken kann, so vermag ein übler Geruch Unbehagen und Leiden hervorzurufen.» In dieser Art wird das Bild des idealen Herrschers nicht abstrakt, sondern exemplifiziert dargestellt.

Sind bisher an Hand der erhaltenen Quellen einige Menschseinsbilder aus der 'Abbasidenzeit festgehalten worden, so erhebt sich nun doch die Frage, welches an diesem prunkvollen Chalifenhofe die erstrebenswerteste Lebensform war. Darauf geben wieder die erhaltenen Schriften

eine eindeutige Antwort, indem der im Schutz des Monarchen befindliche Sekretär sich das angenehmste Dasein sichern konnte. Um aber Sekretär werden zu können, mußte man eine ganze Reihe von Kenntnissen erwerben, die u. a. von Ibn Qutayba in seinem *Adab al-Kātib*, «der feinen Bildung des Sekretärs», in literarische Form gegossen worden waren. Man darf wohl so weit gehen zu behaupten, daß unter den ‘Abbasiden der Beamte das Menschseinsideal schlechthin war. Die Folge davon war, daß eine verflachte, bürgerliche Sicherheit, die sich in einem simplistischen religiösen Schematismus gefiel, zur höchsten Lebensnorm erhoben wurde. Diese Entwicklung erfolgte um so leichter, als der orthodoxe Islam, insbesondere im Gegensatz zum Christentum, eine Religion ohne Mysterium und ohne Sakramente ist, die damit einem tiefinnerlichen Bedürfnis der menschlichen Seele nicht Genüge tat. Diesem kam aber die islamische Mystik entgegen, die damals, im 2. Jahrhundert der Hidschra (8. Jahrhundert n. Chr.), in Mesopotamien entstand und sich entfaltete. Der grobwilligen Übergewänder wegen wurden ihre Vertreter als Šūfī bezeichnet. Ihre Geisteshaltung war dem konventionellen Islam derart entgegengesetzt, daß man für ihr Entstehen unbedingt eine Anregung von außen suchen wollte, sei es, daß christliche Bußfrömmigkeit, sei es, daß indisches Gedankengut sie inspiriert habe. Doch mag es hier mit dem Ursprung der Šūfik sein Bewenden haben, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß die Šūfī sich sowohl gegen den religiösen Schematismus, als auch gegen das verflachte, bürgerliche Ideal wandten. Ihre verinnerlichte, religiöse Schau ließ sie eine geistige Verbindung mit Gott suchen, und auf diesem Wege verließen sie leicht den starr gezogenen Pfad der islamischen Rechtgläubigkeit, d. h. sie wurden undoktrinäre Häretiker. Da aber die Šūfī gleichzeitig die Armut als Norm im Diesseits befolgten, stellten sie sich hiermit automatisch außerhalb der damals allgemeingültigen Bestrebungen, d. h. sie nahmen eine im Grunde antibürgerliche Stellung dem Leben gegenüber ein. So verwirklichten die Šūfī, im Gegensatz zum offiziellen, vom ‘abbasidischen Bagdad verkörperten Lebensstil, ein äußerlich armes aber religiös verinnerlich-

tes Menschseinsideal. Jedenfalls liebte und verehrte das Volk seine Šūfī, gab ihnen Speise und gewährte ihnen Unterkunft, wenn sie über Land zogen. Bei dieser Gelegenheit entstand auch die gängige Redensart «einen Šūfī-Hunger haben», die auf all jene angewandt wurde, die gerne viel aßen. Sofern die Šūfī zu mehr oder minder festgefügtten Orden gehörten, empfahlen die Oberen den einzelnen Mitgliedern, bei den Liebesmahlen, die man ihnen bereitete, immer Maß zu halten. Im Laufe des 10. Jahrhunderts wußte der Šūfismus immer mehr Anhänger zu gewinnen, ganze Provinzen in Iran und Afrika hingen ihm an; schließlich kam es so weit, daß er dem Islam insgesamt äußere, šūfische Formen aufzuprägen vermochte; aber nicht nur in der Orthodoxie, auch die muslimischen Sekten verstanden sich dazu, den von den Šūfī gebildeten Rahmen für die Glaubensausübung zu übernehmen. Handelte es sich hierbei um eine grobe Verbindung von zwei an sich unvereinbaren geistig-religiösen Grundhaltungen, so gelang dem überragenden und verfeinerten Geiste des al-Gazzālī in seiner großen Schrift über *Die Belebung der Religion* die harmonische Verschmelzung beider Tendenzen. Darin ist islamische Rechtgläubigkeit mit echter, religiöser Spontaneität der Šūfī in Einklang gebracht worden. Doch dieses allzu weitschweifige Werk hat von al-Gazzālī selbst eine zusammenfassende Bearbeitung in persischer Sprache gefunden, und, wie er ausdrücklich sagt, «für das gemeine Volk» bestimmt, erhielt es den Titel *Kimiyā al-saʿāda*, «Das Elixier der Glückseligkeit»⁵. Darin heißt es gleich am Anfang: «Wisse: Der Mensch ist nicht zum Scherz und für nichts erschaffen, sondern hoch ist sein Wert und groß seine Würde. Wohl ist er nicht von Ewigkeit her, aber für die Ewigkeit ist er bestimmt; wohl ist sein Leib irdisch und von der niederen Welt, doch sein Gebiet ist aus der oberen Welt und göttlich; die Substanz seines Wesens ist wohl anfangs getrübt und vermischt mit den Eigenschaften des Viehs, der Raubtiere und der Teufel; doch in dem Tiegel des heiligen Kampfes wird sie frei von aller Trübung und Unreinig-

5. Al-Ghasali, *Das Elixier der Glückseligkeit*, aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen von Hellmut Ritter, Religiöse Stimmen der Völker ... Jena 1923.

keit und würdig des Wohnens in der Nähe der Gottheit. Von der tiefsten Tiefe bis zur höchsten Höhe liegt alles Niedrige und alles Hohe im Bereich seines Tuns. Die tiefste Tiefe erreicht er, wenn er auf den Stand des Viehs, der Raubtiere und der Teufel herabsinkt und zum Sklaven der Begierde und des Zorns wird; zu seiner höchsten Höhe aber erhebt er sich, wenn er den Stand der Engel erreicht, so daß er Befreiung findet von Zorn und Begierde, und diese beiden seine Sklaven werden, er aber ihr König wird. Erlangt er dies Königtum, so wird er würdig, Gottes Diener zu sein; diese Würdigkeit aber ist die Eigenschaft der Engel und die Stufe höchster Vollendung für den Menschen. Und ward ihm einmal die Lust der vertrauten Nähe der Schönheit Gottes zuteil, dann kann er keine Stunde mehr von dem Anschauen dieser Schönheit lassen; sie anzublicken wird sein Paradies, und das Paradies der Lust der Augen, des Bauches und der Zeugung wird ihm dann verächtlich scheinen. Da aber die Substanz des Menschen zu Anfang ihrer Erschaffung unvollkommen und unedel ist, kann sie aus dieser Unvollkommenheit zur Vollkommenheit nicht anders geführt werden denn durch heiligen Kampf und heilende Behandlung. Doch wie jenes Elixir, das dem Kupfer und dem Messing die Lauterkeit und Klarheit reinen Goldes verleiht, gar schwer zu finden und nicht jedermann bekannt ist, so ist auch dies Elixir, das die Substanz des Menschen aus tierischer Niedrigkeit zu engelhafter Lauterkeit und Köstlichkeit erheben soll, damit er dadurch die ewige Glückseligkeit erlange, gar schwierig zu finden und wird nicht von jedermann gekannt.»

Das von al-Gazzālī hier ausgesprochene spiritualisierte Menschseinsideal hat man auch wieder durch christlichen Einfluß deuten wollen, doch ist dies gewiß abwegig, denn seine Gedankenwelt bewegt sich völlig im Bereich islamischer Anschauungen, und die von ihm erreichte geistige Sublimierung ist wohl eine der feinsten Blüten, die aus der Šūfik entsprossen sind. Hoch betagt schrieb er an einen seiner Schüler: «Suchst du Wissen über die Verhältnisse des Herzens zu erlangen, so sieh dort [im Herzen] nach ... denn du weißt, daß alle anderen Wissen-

schaften dir keine Genüge tun. Beschäftige dich vielmehr mit der Sorge um das Herz, mit der Erkenntnis der Eigenschaften der Seele, der Abwendung von den Verstrickungen der Welt und der Reinigung deiner Seele von den tadelnswerten Veranlagungen. Beschäftige dich mit der Liebe zu Gott, dem Erhabenen, mit seinem Dienst und trachte danach, dich durch gute Eigenschaften auszuzeichnen. Geht doch kein Tag und keine Nacht am Menschen vorüber, ohne daß gerade da sein Tod eintreten könnte.»

Die Eigengesetzlichkeit des Herzens als eine entscheidende Äußerung des Menschseins, die sogar außerhalb der im Koran festgefügtten Satzungen ihre Gültigkeit bewahrt, gipfelt bei al-Gazzālī in der Sentenz: «Und was das Herz anbetrifft, so steht es außerhalb des Machtbereiches der koranischen Rechtsgelehrten.» Damit ist nun der Daseinsbereich der Muslime an sich durchbrochen, denn al-Gazzālī sucht nach einer verinnerlichten Menschseinsform, deren Wesen er im *qalb*, im Herzen, niederlegt und dessen Bereich über den Koran hinausweist. Mag in der Gedankenführung und in der äußeren Form noch manches durchaus islamisch anmuten, so hatte doch ein allmenschliches, religiöses Erlebnis die in der Tradition starr gefügten Normen der Muslime durchbrochen.

Besaßen aber die Muslime aus der ʿAbbasidenzeit, sofern sie ihre geistige Welt nicht verließen, auch ein Menschseinsideal? Diese Frage ist mit einem eindeutigen Ja zu beantworten. Seine Grundlage war stets die von Muhammad im Koran festgehaltene, im absoluten monotheistischen Glauben ruhende pietistische Lebensform. Dazu gesellte sich aber im Laufe der ersten Jahrhunderte der Hidschra die Forderung nach einem miszellenhaften Vielwissen über den Propheten und den Frühislam, denn allein daher konnten, außer den koranischen Satzungen, allgemeingültige Richtlinien für die islamische Glaubensgemeinschaft erwachsen. So wurde unter den Muslimen Vielwissen mit Wissenschaft, d. h. mit religiöser Wissenschaft, gleichgesetzt, die, mit der Erfahrung des Alters gepaart, zur Weisheit ausreifte. Diese war aber nicht durch ein Denksystem geschult, sondern ruhte auf der Kenntnis von vielerlei, und die-

ser Typ des Gelehrten gehört von damals bis zur Gegenwart zu einem Ideal der Lebensgestaltung unter den Muslimen. Es ist also festzuhalten, daß ein die Jahrhunderte überdauerndes Menschseinsideal unter den Muslimen der religiös gebundene Vielwisseur war und ist. Diese Menschseinsart lief in keiner Weise den schon zur 'Abbasidenzeit herausgebildeten bürgerlichen Daseinsnormen zuwider, deren Gefährdung allein von den Šūfī aus, innerhalb der islamischen Gesellschaft, erfolgen konnte. Doch nach der großartigen Neuerung und Verinnerlichung, die al-Gazzālī gebracht hatte, folgten sich vereinzelt und auch in einer Art von Schulen immer neue Šūfī, aber aufs Ganze gesehen blieb ihr Wirken ohne Folgen. Anscheinend war eine lebendige, geistige Neuerung unter den Muslimen nicht mehr möglich, denn die dynamischen Kräfte, die im Volke hätten ruhen können, wurden durch despotische Mächte auf dem Gebiet des Politischen und durch einen despotisch wirkenden religiösen Schematismus im Geistigen nicht aktiviert, sondern lediglich ins genaue Gegenteil gewandelt.

Dieses verbürgerlichte Menschseinsideal, das religiös problemlos dahinlebte und sich im Schatten des Chalifen oder des Sultans in Sicherheit wiegte, tritt vom 12. Jahrhundert bis zu Beginn des 19. Jahrhunderts immer wieder in den tagebuchartigen Geschichtswerken auf. Man gewinnt es aus der anekdotenhaft durchsetzten Schilderung des Ibn al-Dschawzī im 12. Jahrhundert aus Bagdad; dieselbe kleinbürgerliche Grundhaltung ist aus den Geschichtswerken im 14. Jahrhundert des Nuwayrī oder im 16. Jahrhundert des Ibn Iyās aus Ägypten herauszulesen; und sie bleibt im Wesen unverändert bis in die Zeit der Expédition d'Égypte Napoleons, wo sie in der Feder des Dschabartī, eines in Kairo lebenden äthiopischen Muslims, gerade in der Kleinheit des herrschenden Gesichtswinkels, eine meisterliche Darstellung erfuhr.

Versucht man nun diesem während Jahrhunderten statisch gleichbleibenden, islamischen Bürgertum, das evolutiv eine späte Nachlese der sasanidischen Kultur Irans war, in einem größeren, geistesgeschichtlichen Rahmen gerecht zu werden, so erheben sich nicht geringe Schwierigkeiten.

rigkeiten, die vor allem aus der Weltschau der Muslime selbst erwachsen. Vielleicht ist eine Anknüpfung an ähnliche Begriffe beim islamischen *Adab*, sofern ein Bildungsziel ins Auge gefaßt wird, am ehesten möglich. Wie der Inhalt des *Adab* von einem menschlichen Ideal auf ein zweckbestimmtes Wissen für den perfekten Sekretär beschränkt wurde, ist zumindest andeutungsweise dargestellt worden. Der weitergefaßte islamische *Adab* ist auf einen wesentlich geringeren Spannungsbereich reduziert, wie es derjenige der antik-hellenischen Paideia war. Nicht nur haben die Muslime die griechischen Tragiker Herodot oder Thukydides nie gekannt, sondern auch die zu ihrem richtigen Verständnis unerläßliche, äußere Lebensordnung klassischer Bildungswelt, die Polis, und die mit ihr verbundenen staatsbürgerlichen Tugenden, blieben ihnen verschlossen. Hierdurch aber hat der Islam jene umfassende, erhöhende und wesensverwandelnde Lebensbeziehung zur klassischen Antike nicht erlebt, die den okzidentalen Humanismus letztlich bestimmte. Darum ist es nicht statthaft, von einem einfachen Nach- oder Weiterleben antiker oder anderer, fremder Kulturelemente in der Geisteswelt der Muslime des Mittelalters zu sprechen⁶. Damit ist auch einer der wesentlichen Züge aufgezeigt, der das Bürgertum im Islam so völlig verschieden von demjenigen des ausgehenden europäischen Mittelalters macht.

Sind bisher vor allem die Schattenseiten des islamischen Menschseinsideals aufgezeigt worden, so ist es nun an der Zeit, nochmals in die glänzende Chalifenmetropole, ins Bagdad der 'Abbasiden, zurückzukehren, wo eine großzügige Verwaltung den durch Gewerbe und Handelsfleiß geschaffenen Reichtum in vollen Zügen zu entfalten wußte, während das einheitliche politische Reich der Muslime an seinen Randgebieten bereits am Zerbröckeln war. Die bedeutendste Machteinbuße war im Westen erfolgt, in al-Andalus, dem islamischen Teil der Iberischen Halbinsel, wo sich die Nachkommen der Umayyaden vorerst zu selbständigen Emiren, später sogar zu Chalifen proklamierten. Trotz dynastisch-poli-

6. Dazu vergleiche man allgemein J. Kraemer, *Das Problem der Islamischen Kulturgeschichte*, Tübingen 1959.

tischer Gegensätzlichkeit war und blieb Bagdad nicht nur geistig, sondern ganz allgemein das Zentrum, wo für die ganze Welt des Islams, ausgeklügelt am glänzenden 'Abbasidenhof, der allgemeine höhere Lebensstil und die gesellschaftliche Umgangsform Gestalt gewann, nach der sich alle Metropolen im Osten wie im Westen richteten⁷. Im 9. Jahrhundert führte der für seine raffinierte Eleganz berühmte kurdische Musiker Ziryāb die neueste Bagdader Mode in Córdoba ein. Er lehrte die Bürger der westlichen Metropole nicht nur die schwierige Kunst, sich zu schminken, sich zu enthaaren und das Haupthaar in abgerundetem Schnitt so kurz zu tragen, daß Brauen, Nacken und Ohren frei blieben, sondern diktierte ihnen auch, unter Hintanstellung des islamischen Mondjahres, von Anfang Juni bis Ende September ganz in Weiß zu gehen, im Frühjahr leichte Seiden und lebhafte Farben, winters aber pelzgefütterte Mäntel und Pelzmäntel zu tragen. Unter dem unangefochtenen Schiedsrichteramt dieses Modeschöpfers wandelten sich die Gewohnheiten von Hof und Stadt. Jahrhunderte später berief man sich in Córdoba sprichwörtlich auf Ziryāb, wenn eine neue Mode in den Salons lanciert wurde. Und wie einst Bagdad das große Vorbild abgegeben hatte, so wurde es durch seine kulturelle Blüte Córdoba für ganz Nordafrika und die Pyrenäenhalbinsel, ähnlich wie heute Paris oder New York ihren Geschmack geltend machen. Auch im Westen des islamischen Bereiches bestimmten urbanbürgerliche Prinzipien den Lebensstil, der Gesittung, Verfeinerung, schließlich auch Verweichlichung zur Folge hatte. Im Westen wie im Osten erlag diese überspitzte Stadtkultur dem Ansturm wilder Nomaden, hier waren es die nordafrikanischen Berber, dort waren es die Mongolenhorden Hulagus, denen 1258 der gleißende Rest der 'abbasidischen Chalifenpracht Bagdads zum Opfer fiel.

Ein Nachkomme der 'Abbasiden wurde nach der Niederlage von den in Ägypten herrschenden Mameluken aufgenommen, so daß sich in deren Schatten noch über zweieinhalb Jahrhunderte ein Scheinchalifat erhielt.

7. Über die gesellschaftliche Bedeutung der Verfeinerung hat unlängst gehandelt M. F. Ghazi, «Un groupe social: 'Les raffinés' (zurafa')», *Studia Islamica*, XI (1959), S. 39ff.

Der letzte Rest islamisch-arabischer Einheit, die derart großartig mit Muhammad und seinen ersten Nachfolgern im 7. Jahrhundert angehoben hatte, ging unter, als die Osmanen zu Anfang des 16. Jahrhunderts das ägyptische Scheinchalifat der 'Abbasiden für sich in Anspruch nahmen und praktisch die ganze arabischsprachende Welt unter türkische Vormundschaft nahmen. Hatten die Osmanen dem Islam nach außen einen kriegerischen Impuls, besonders nach Europa, zu geben vermocht, der noch auf einige Zeit über die innere Schwäche hinwegtäuschte, so konnte seine wahre innere Krise, die im erstarrten religiösen Schematismus seit langem schlummerte, nicht überwunden werden. Demzufolge ist auch ein Menschseinsideal in der Neuzeit, das mit Fug und Recht allgemeine Beachtung erheischen könnte, von den Muslimen nicht formuliert worden. Jedenfalls ist die neuzeitliche Bewußtseinsbildung von außen gekommen, einmal durch die Okzidentalern, zum anderen aber von den arabischsprachenden, orientalischen Christen, denn diese haben die arabische *Nahḍa*, das arabische Wiedererwachen, in die Wege geleitet, mit dem die fortschreitende kritische Selbstschau der Muslime seit über einem Jahrhundert Hand in Hand geht. So bleibt das Menschseinsideal des Islams auch in der Neuzeit, sobald es den Bereich des Religiösen verläßt, ein Problem. Die pietistische Lebensnorm, wie sie Muhammad aufgestellt hatte, war nur gepaart mit derjenigen der arabischen Beduinen im 7. Jahrhundert zum Siege gelangt. Als deren Vitalität erschöpft war, fand sie ihre Stütze an sasanidischen Normen, die ihrerseits auf den Urgrund altorientalischer Wesenhaftigkeit zurückgehen. Die Auseinandersetzungen mit einer allmenschlichen Religiosität oder mit einem agnostischen Rationalismus hatten stets zur Bestätigung des strengen, fest im Glauben verankerten Monotheismus geführt. Aber noch nie hat sich der Islam im Laufe seines weit über tausendjährigen Bestehens einem derart verbissenen Angriffe des Unglaubens von außen und von innen ausgesetzt gesehen wie heute. Ob sein inneres Gefüge allen Anfeindungen standhält und es den Muslimen gelingt, ein neues, islamisches Menschseinsideal zu umschreiben, kann nur die Zukunft lehren.