

haben. Die Zahl derer, welche die *Sira* ausdrücklich nennt, ist gering; am bemerkenswertesten unter ihnen ist der jüdische *gär* des Abdalmuttalib, welchen Ḥarb Ibn Umaiya getötet haben soll. Aber er verdankt seine Existenz vermutlich nur dem Bestreben, die Gegnerschaft der Omaiaden gegen die Abbasiden schon in die vorislamische Zeit zu verlegen (14 f.). Einen jüdischen Friedhof in Mekka kennt Muslim, aber während wir zahlreiche christliche Sklaven und einen christlichen *ḥalif* der Umaiya erwähnt finden, ist von jüdischen nicht die Rede. Im nördlichen Higaz machen die Juden auch unter den arabischen Stämmen Proselyten, in der Tihama ist davon keine Spur zu finden. Die jüdischen Gesetze — Sabbat und Verbot des Kamelfleisches —, der Dialekt der Juden, ihr Stolz auf ihre geistige Überlegenheit rufen scharfe Gegnerschaft hervor; das *ta'sir* (*Nihāja* III 98,5) gilt schon in heidnischer Zeit als jüdischer Aberglaube. Den Vorwürfen, die Muhammed wider die Juden von Jaṭrib im Quran erhebt (34—38), steht das Lob der Dichter gegenüber, welche ihre Verdienste um das Gemeinwesen und ihre Gastfreundschaft feiern. Man traut ihrem Gebet um Regen eine besondere Wirksamkeit zu, wie man sie auch im Besitz von allerlei zauberischen Künsten glaubt (39—41). Den Juden von Jaṭrib hat es an einem politischen Führer gefehlt, wie ihn die *Ḳurais* in Abu Sufjan besaßen; hätten sie ihn besessen und ihre messianischen Träumereien nicht im Wege gestanden, so hätten sie in der medizinischen Frühzeit des Propheten mit ihm gemeinsame Sache machen können. — Um beim Letzten einzusetzen, so übersieht LAMMENS, daß der Konflikt unlösbar blieb, wenn die Juden Muhammed nicht als Propheten anerkannten, was ihnen unmöglich, für den Politiker Abu Sufjan aber eine Frage der Opportunität war. Die kurze Inhaltsangabe zeigt, daß LAMMENS nicht nur von den Juden in Mekka spricht, sondern auch die des nördlichen Higaz miteinbezieht, ohne indes ihre Beziehungen zu Muhammed erschöpfen zu wollen. Recht gewagt erscheint mir der Schluß (S. 13) von des Maḥzumiten 'Oṭmān Beinamen Šammās auf seine jüdische Herkunft; Šammās könnte zwar die jüdische, ebenso gut aber die christliche Bezeichnung *sammās* wiedergeben; da auch sonst mehrere Ableitungen von *šms* zur Namenbildung verwertet werden, so könnte es aber in manchen Fällen auch als echt arabischer Name anzusprechen sein. J. Horovitz.

---

P. J. ANDRÉ, *L'islam et les races*. Tome premier: *Les origines, le tronc et la greffe*; Tome second: *Les rameaux (Mouvements régionaux et sectes)*. Paris, Geuthner, 1922. XXVI u. 270 S.; 325 S.

Trotz zahlreicher Unrichtigkeiten sei dies Werk empfohlen unter der Ḥadīṭklausel: »Nehmet den Kern und werfet die Schale fort«. Zunächst freilich ist man versucht, es ganz beiseite zu legen, wenn über das vorislamische Arabien die spätere muhammedanische Lokallgende mit Hagar, Ismael, dem Zetzembrunnen und der altarabischen Messiaserwartung als Geschichte vorgetragen wird (I 15, 17); wenn von Muhammed, der übrigens erst im Alter von 72 Jahren gestorben sei (I 39), eine Skizze gezeichnet wird, die etwa dem Stand der Forschung von vor mehr als einem halben Jahrhundert entspricht und den erbaulichen Ibn Isḥāq als Vollhistoriker zu werten scheint. Da der Verf. als Nichtfachmann vorzugsweise anstatt aus der Literatur des Islam, aus der über den Islam schöpft, so ist es angesichts seiner nicht zu leugnenden Beobachtungsgabe und seines Blicks für die großen Linien nur zu bedauern, daß ihm nicht immer die wertvollsten Werke in die Hände gefallen sind. So steht denn Falsches neben Richtigem, und Nichtaneinanderpassendes ist bisweilen schief vernäht. Wohl weiß er, daß der Islam nicht fertig von Muhammed gestiftet ist, unterschätzt aber den inneren Zusammenhang zwischen Muhammeds Prophetie und der späteren Theologie (I 55, 46 ff.). Nach I 45 »bilden der Koran und die Ḥadīṭe

den Glauben oder Sunna« während auf S. I 117, vgl. 108, Sunna als »die gewohnte Art, die Dinge zu tun«, erklärt wird. Die Schi'a wird sonderbarerweise als »von den engen Formeln befreit«, »mehr durchgeistigt« und »weniger ritualistisch« angesprochen (II 13). Und während das *fiqh* auf S. I 56 ff. im ganzen nicht uneben dargestellt wird, und im Einklang mit dem Leitgedanken des Werks, dem der Uneinheitlichkeit des Islam, übrigens nicht zu unrecht auf S. I 122 darauf hingewiesen wird, daß die Schulunterschiede für den Muhammedaner nicht so geringfügig sind, wie sie dem Europäer erscheinen, so muß man leider auf I 120 über Abū Ḥanīfa lesen: Seine »Bestimmungen [commendements] wurden in Alexandrien kodifiziert. Er ist der echte Liberale der Orthodoxie, derjenige, der die Philosophie in die Rechtswissenschaft einführte. Wenn der Koran keine Regeln gegeben hat, sagt er, muß die Vernunft (*ra'j*), d. h. der freie Gedanke, das Fehlende ergänzen«. Von der Bedeutung des consensus hat der Verf. durchaus gehört, wie I 119 zeigt, verwirrt sie aber sofort, wenn er fortfährt: »Aber der 'consentement général' genügte nicht, um für neu sich bietende Fälle befriedigende Lösungen zu geben. Man mußte die Vorschriften des Koran genau untersuchen und die Ḥadīṭe studieren, um daraus die führenden Gedanken abzuleiten«. Und liest man dann I 190, so möchte es scheinen, als ob der consensus im Gesamtsystem des Islam erst in der Mongolenzeit durchgedrungen sei. Beim Zusammenhängen der einzelnen Stoffstücke ist die Schilderung der »Arabischen Zivilisation« auf S. I 113 ff. zu früh angesetzt, da der Eindruck erweckt wird, als ob diese Charakteristik schon der Omaiaden-, anstatt der Abbasidenzeit eigne. So müßten immer wieder Warnungszeichen über das ganze Buch hin aufgerichtet werden. Aber der Verfasser, Hauptmann in der französischen Kolonialinfanterie, hat durch persönlichen und amtlichen Verkehr weite Teile der muslimischen Welt kennen gelernt, Marokko und die Sahara, Ostafrika samt den Inseln, und war Gouverneur des Sandschaq Dchebel Bereket, hat bereits außer in der *Asie française* und *Afrique française* in *La Cilicie et le Problème Ottoman*, Paris 1921, unter dem Pseudonym P. REDAŃ orientalische Studien veröffentlicht, und hat als Gründer von Schulen für Marokkaner und Tscherkessen, Anşārī und Osmanen tiefen Einblick in die verschiedenen Islamgruppen nehmen können.

Seine nicht neue Hauptthese, daß der Islam, obwohl an sich nivellierend, doch nicht die Kraft habe, alle seine Völker zu einer Einheitsfront gegen die Nichtmohammedaner zusammenzuschließen, daß er letzthin »anstatt einend, doch trennend geblieben« sei (II 315), ist gut erklärt und durch viele neue Belege, zumal aus der Kriegszeit, erhärtet worden. Gerechtfertigt wird man dem Buche, wenn man es nicht so sehr als eine wissenschaftliche Studie, sondern als eine politische Schrift betrachtet. »Glücklicherweise« (II 54, 238 u. ö.) sei der Islam sehr geteilt, einmal durch die Rivalität der Sekten und mehr noch der religiösen Bruderschaften, zum andern und vor allem durch die Rasseunterschiede. In der Sektenfrage ist es anzuerkennen, daß A. neben der Bedeutung der Schi'iten auch die der Chāriṣchiten unterstreicht, ohne deren Beachtung manche Frage der Politik in Tripolis, Algier, Omān, Ostafrika nicht zu verstehen ist. Und wenn von den religiösen Bruderschaften in Nordafrika die Derqawa, Raḥmānī und Senussī den europäischen Eroberern entgegenarbeiten, so haben andere, wie die Cadrī, Ṭajjebī, Scheichī mit ihren Verbindungen und Beziehungen die besten Kanäle für die französische Durchdringung geschaffen (II 32 ff.). In ethnographischer Hinsicht »muß der Islam allmählich vor dem Nationalitäten«prinzip zurückweichen (II 317). So ist im einzelnen der nordafrikanische Islam keine Einheit bei der Durchsetzung des Berbertums mit Arabern, zumal seit der Einwanderung der Hilāl und Soleim (II 125). Für den Größeren Islam liegt das Trennende besonders im Wesensunterschied zwischen dem arabischen »Stamm« und dem mongolisch-türkischen »Propfreis«. Das ist mit »tronc« und »greffe« im Untertitel von Bd. I gemeint. Das Bestreben, weite Fragenkomplexe auf eine Formel zu bringen, verleitet den Verf. freilich

bisweilen zu mehr blendenden als stichhaltigen Antithesen. So meint er (I 207), und das wird im Vorwort, S. XVI, von H. FROIDEVAUX noch als besonders zutreffend unterstrichen: »Die Araber . . . wollten die Herrschaft eines Dogmas, die Mongolen die eines Prinzips, die Osmanen die ihres Herrschers«. Gemeint ist mit dem mongolischen Prinzip das *jassaq*, das von A. auf S. I 178 mit L. CAHUN, *Introduction à l'histoire de l'Asie* durch »consigne« wiedergegeben wird. Aber der alte arabische Islam hatte doch auch seine Art *jassaq*, und seit langem kämpft das türkische Volk von sich aus ohne Rücksicht auf seinen Herrscher um das Ziel seiner Erhaltung und Freiheit. Freilich wittert der Verf. hier Panturanismus, seine Politik richtet sich gegen den Gedanken eines türkischen Chalifats, wobei er der doch erst von D'OHSSON berichteten angeblichen Übertragung des Imamats von Mutawakkil II. an Selim I. viel größeres Gewicht beilegt, als es die Türken selbst tun. An solchen Stellen zeigt das Buch noch starke Nachwirkungen der Kriegsstimmung; sie erscheinen auch sonst oft: wo den augenblicklichen Weltmächten irgend eine Schwierigkeit auf dem Gebiet des Islam entgegentritt, nicht etwa während des Krieges, sondern jetzt, da sieht er den Panturanismus und vor allem — Deutschland am Werk. Sind solche Ausfälle mehr psychologisch interessant, denn als ernst zu nehmen, so soll doch nicht verkannt werden, daß A. sich um das Verständnis der Dinge, die er sah, bemüht, und das Eindringen in die geschichtlichen Zusammenhänge gibt ihm einen Blick für Kriegsursachen. Das zeigt seine Bewertung der Kreuzzüge, vorab des vierten, und der Kämpfe der Venetianer und der Portugiesen als von Kriegen um das »monopole des épices« (II 209 ff.). Und so erscheint ihm auch der Weltkrieg als die »croisade des épices contemporaines« des überbevölkerten, bedürfnisvollen Europa, und er spricht von dem deutschen Versuch, sich die Straße nach dem Orient freizuhalten (II 223 ff.). Zur Schuldfrage ist bei solcher Einstellung kein Anlaß, und wenn der Tenor so klingt, als ob Deutschland das Monopol der anderen einfach hinzunehmen gehabt hätte, während der eigene Expansionsdrang (S. II 312) mit derselben Freude gelobt wird, wie die langjährige sorgfältige Vorbereitung der arabischen Front durch den indischen Vizekönig Lord Curzon (I 237 f.) oder die arabische Politik des Professors Lawrence von Oxford, der in Palmyra archäologische Ausgrabungen machte (II 90), so ist zu beachten, daß wir eine politische Schrift vor uns haben. Verf. fühlt, daß der Kampf weiter geht an der äußeren wie an der inneren Front. Als äußerer Feind wird geflissentlich immer wieder der Phantasieblock Berlin-Moskau-Angora genannt, der Rapallo-Vertrag soll eine geheime Militärkonvention einschließen; Frankreich muß deswegen sich um ein Bündnis mit Japan bemühen (II 238). An einer Stelle aber wird der wahre Zweck eines solchen Bündnisses ausgesprochen: die »Garantie gegen die angelsächsische Beschlagnahme der Welt« (II 320). Nach innen, gegenüber den eigenen Kolonien, drohen die 14 Punkte Wilsons, der »ohne Zweifel nicht vorausgesehen hatte, welche Waffe er der muhammedanischen Welt gab, und die Bevollmächtigten der Alliierten hatten bei ihrer Annahme [sic! en les acceptant] nicht vorausgesehen, welche Folgen sich aus dieser offenbar edelmütigen, aber zu den gegebenen Wirklichkeiten wenig passenden Utopie [sic! utopie] ergeben würden« (II 99). Dazu kommt noch ein gewisses Verpflichtungsgefühl, nachdem man für das Selbstbestimmungsrecht der kleinen Völker gekämpft hat oder vielmehr auch die kleinen Völker von Indien und Belutschistan bis nach Nordafrika außer der übrigen Welt gegen Deutschland für sich hat kämpfen lassen. Einstweilen nun sieht es mit der Erfüllung der Ideale, für die man angeblich den Krieg geführt hat, noch sehr dürftig aus, stellte sich doch z. B. nach II 92 ein sonderbares Mißverhältnis heraus zwischen den Versprechungen, die den Arabern und dem Emir Faïsal einerseits gemacht waren, und den Aufteilungsabmachungen, die den Franzosen schon 1916 von den Bundesgenossen garantiert wurden, Mißverständnisse, die immerhin i. J. 1920 das militärische Unternehmen der Franzosen gegen die Araber »unerläßlich« machten mit dem Ergebnis, daß die ersteren, und nicht

Faişal, in Damaskus sitzen. Und von Ägypten ist zwar die Kriegshilfe geleistet, haben doch nach II 98 in den »Arbeiterkorps Tausende von Ägyptern während des Krieges unter der Peitsche gearbeitet«, aber an der Gegenleistung fehlt es noch sehr. Als Bundesgenossen für die innerkolonialen Schwierigkeiten empfiehlt der Verf. einmal den Islam selbst (II 82), der glücklicherweise gespalten sei und getrennt bleiben müsse, andererseits die eigene bisherige französische Kolonialpolitik, die sich zugleich die Aufgabe der Erziehung und der Assimilation an das eigene Land stelle und die würdige Fortsetzung der römischen Kolonialpolitik sei (II 314, 289). Da aber die Durchdringung des Islam mit europäischer Zivilisation eine fast unmögliche Aufgabe sei (II 311), so müsse gemeinsames wirtschaftliches Interesse die Kolonievölker mit den Kolonieherrn verbinden (II 317).

Ein erhebender Ausblick in die Zukunft der Welt ist es nicht, wenn hier, II 225, ganz eindeutig ausgesprochen wird: »Wie man sich einst um diesen blendenden Orient geschlagen hat, so schlägt man sich um ihn noch im 20. Jahrhundert, in welchem, genau wie in den Zeiten des Heidentums, seit Ursprung der Kultur, die Einheit der großen Handels- und der großen Kriegsstraßen fortbesteht«. A. hat nicht unrecht mit seinem Satze (II 316), »in den 5 Kriegsjahren seien mehrere Jahrhunderte vergangen«. Einst redete man von einem Völkerbund; in diesem 3 Jahre nach dem Krieg geschriebenen Buche, das eins der ernstesten Probleme unserer Zeit, um nicht zu sagen, das Problem unserer Zeit berührt, die Rassenfrage, wird seiner mit keinem Worte gedacht. Sehr nachdenklich stimmt ein Vergleich des vorliegenden Buches mit der gleichzeitigen, im Titel daran erinnernden Studie von SMOUCK HURGRONJE, *l'islam et le problème des races*, RMM 50 (1922 Juni) S. 5—27; *Verspreide Geschriften* I 413—430. Bei A.: Wirtschaft, Monopol, militärische Expansionsmacht haben ein Interesse an dem Rassenunterschied der islamischen Völker, bei SN. H. (21 bezw. 426): »der Völkerbund, der aus der Tat Muhammeds entstanden ist, hat dies Problem der Gleichheit der Menschenrassen in einem Maße ernst genommen, das die übrigen Gemeinschaften vor Scham erröten läßt«.

Bei der gewandten Darstellungsfähigkeit des Verf., der mit aller nur wünschenswerten Offenheit seine Gedanken vorträgt, würden wir weitere Schriften von ihm nicht ohne Nutzen lesen. Wie weit er auch fernerhin, zu welchem Zweck und wen er vor dem eingeschnürten, gepöbelten Deutschland angst machen will, muß seiner politischen Einsicht und seinem Sinn für Würde anheimgestellt werden. Im Interesse der Wissenschaft, um die allein es uns hier geht, wäre zu wünschen, daß ihn bei seinem lebhaften Interesse am Islam Fachmänner bei der Wahl seiner Hilfsliteratur sorgfältig berieten.

R. Strothmann.

HANS BAUER, *Islamische Ethik III: Erlaubtes und verbotenes Gut. Das 14. Buch von al-Gazālī's Hauptwerk der Religionswissenschaften, übers. u. erläutert von HANS BAUER*. Halle: Niemeyer 1922. X u. 312 S.

Es ist sehr erfreulich, daß BAUER in diesen schweren Zeiten doch ein drittes Heft seiner großgeplanten islamischen Ethik herausbringen kann. Der Gegenstand, den er für dieses Heft wählte, das an Umfang den beiden ersten zusammengenommen gleichkommt, ist wieder in mehr als einer Hinsicht recht charakteristisch. Einmal wird der Leser hier recht gründlich in die uns oft befremdende, ja erschreckende Kasuistik des Islam eingeführt, als deren Meister sich GAZĀLĪ hier zeigt. Zugleich aber zeigt uns dieses Kapitel auch um so deutlicher, in welcher Weise GAZĀLĪ dem verknöcherten Organismus der Gesetzeswissenschaft neues Leben einzuhauchen verstand. Es wird nicht bloß der für alle Muslime geltenden Forderung des Gesetzes die Stellung des *wağf*, des »Behutsamens«, wie BAUER übersetzt, gegenübergestellt. Es wird gelegent-