

dem Einsatz des Vorschlagsvokals und dem Einsatz einer Silbe mit anlautendem wurzelhaften Hamza phonetisch kein Unterschied, und daß daher auch kein Anlaß vorhanden ist, in der Schreibung mit oder ohne Hamzazeichen zwischen beiden einen Unterschied zu machen.

Es folgt eine schöne Arbeit von E. BRÄUNLICH, *The well in ancient Arabia*, die wohl gedacht war als eine Vorarbeit für das arabische Lexikon von FISCHER, auf das wir uns alle schon so lange freuen; sie behandelt sachlich und lexikalisch aufs gründlichste und genaueste alles, was mit dem arabischen Brunnen (nicht der Zisterne) zusammenhängt.

BERGSTRÄSSER veröffentlicht nach einer alten, um 400 geschriebenen Handschrift der Zāhirīje in Damaskus das *K. al-lāmdī* von Aḥmed b. Fāris mit einem Faksimile zweier Seiten der in der Tat sehr bemerkenswerten Handschrift und einem Kommentar, der auch auf die entsprechenden bzw. abweichenden Lehren der andern Grammatiker über denselben Gegenstand eingeht.

Auf einen weniger aufschlußreichen Artikel von E. E. WILSON, *The common ideals of Sūfi and Western Poetry*, folgt eine lebenswürdige Studie von REYNOLD A. NICHOLSON, *Iqbāl's Message of the East*. Der moderne indische Denker Iqbāl, dessen Werk *Asrār-i Khudī* NICHOLSON übersetzt hat, ist ein Anhänger von Nietzsche und Bergson, und sucht westliche und östliche philosophische Gedanken in sich zu vereinigen. Der *Pajām-i Maṣriq* ist als Gegenstück zu Goethes Westöstlichen Divān gedacht. Goethe trifft Djalāleddīn Rūmī im Paradies und läßt sich von ihm den Faust vorlesen. 20 Gedichte des öst-westlichen Divāns werden von N. übersetzt und kommentiert.

Dann folgt FISCHER: *Ein schwerer und doch leichter arabischer Vers*. Es handelt sich um einen Vers aus den *Naqā'id*, den bisher noch niemand richtig verstanden hat (auch NÖLDEKE nicht in seiner Anzeige von BRÄUNLICH'S *Bistām b. Qais*, diese Zeitschrift XIV, 126). FISCHER zeigt, daß man den Vers ganz leicht verstehen kann, wenn man nur erst den richtigen Kommentar dazu gefunden hat.

Im Sprechsaal, *Zum Gebrauch des einfachen Conditionalis im heutigen Türkischen*, verteidigt FISCHER den Ausfall eines *ra* in einer türkischen Conditionalform der FISCHER-Muhie d d in seiner Anthologie, den BERGSTRÄSSER zu unrecht beanstandet habe. FISCHER hat sicher recht.

H. Ritter.

---

GIORGIO LEVI DELLA VIDA, *Storia e religione nell' oriente semitico* (Biblioteca di scienze e filosofia Nr. 2). Roma, G. Bardi, 1924. VIII, 155 S.

Aus der durch die Einzelforschung des letzten halben Jahrhunderts gewonnenen Stoffmasse das Kennzeichnende zusammenzustellen, in den unübersichtlich gewordenen Einzelnachzeichnungen die Hauptlinien hervorzuheben, ist eine Aufgabe, die den Fachmann locken kann, wird er doch so rückblickend klarer die vor ihm liegenden Aufgaben erkennen. Aber auch weitere Kreise haben ein Anrecht darauf, daß ihnen die wissenschaftlichen Ergebnisse zuverlässig, doch durch Ausscheidung dessen, was verwirren könnte, geklärt, und in innerem Zusammenhang vorgelegt werden. Für unser Gebiet tritt die praktische Wichtigkeit einer Kenntnis des Lebens und der Seele des Morgenländers hinzu. So wird man es LEVI DELLA VIDA nicht verargen, wenn er in Nr. 1 der hier zusammengestellten 8 Aufsätze aus den letzten Jahren, *Der Orient und wir*, S. 1 f., seine Fachgenossen nicht ohne Ironie an eine Pflicht mahnt. Ihre Schwierigkeiten, ja Gefahren haben solche großlinigen Aufrisse freilich. Sie bedürfen des ganzen Verantwortungsgefühls des Fachmanns. Das aber hat L. D. V. So bringt er in Nr. 2, *Zur Charakteristik der Semiten*, vorsichtig vor Eintritt in die Materie seine Vorbehalte zum Ausdruck, daß man nur bedingt den Begriff der Rasse verwenden darf, um so mehr, da man den Einfluß fremder Faktoren kaum abmessen kann bei Assyrern und Aramäern, bei den Arabern nach der

islamischen Völkerwanderung und bei den Hebräern vor und nach der Zerstreuung. Nach solchen Einschränkungen schließt sich der Verf. jenen Unterscheidungen an, die dem theoretischen Sinn des im Griechentum kulminierenden indo-europäischen Geistes den praktischen Sinn des Semiten gegenüberstellen, der sich stets einen äußeren Zweck setzt. Es fehlt ihm das unbegrenzte Gefühl der Sehnsucht (S. 32), das freie Spiel der Phantasie in Kunst und Mythos, die Freude am rein spekulativen Denken (19 ff.). Auch seine Religion, einschließlich der eschatologischen Hoffnungen, ist der praktische Versuch, die Rätsel des Lebens zu lösen (S. 25, 27). Praktische Ziele verfolgen auch die semitischen Asketen, die sich nur »provisorisch« von den Menschen zurückziehen, um dann mit gesammelter Kraft unter ihnen zu wirken wie Elias, Johannes der Täufer und Abū Darr (S. 34 u. Anm.). Praktische Lösungen sind auch die beiden folgenschweren mythischen Vorstellungen von der Erbsünde und dem Erlöser (S. 40 ff.). Ungehemmt durch voraufgehende theoretische Überlegungen kann sich der praktische Tätigkeitsdrang je nach der Verschiedenheit der äußeren Ziele in anscheinend großen Gegensätzen auswirken, innerlich aber bleibt es z. B. einheitliche Semitenart, wenn Muhammed mit »einer aufrichtigen religiösen Begeisterung eine augenfällige Anlage zu politischen Geschäften und zu opportunistischen Zugeständnissen (transazioni) verbindet« (S. 35 f.). So erklärt sich auch das Nebeneinander einerseits des kritikfeindlichen konservativen Geistes im gesetzlichen Formalismus des späteren Judentums und des Islam und in der Abneigung der Beduinen gegen alles Neue, andererseits der Vorliebe für radikale Lösungen; so auch der Kampf zwischen dem Individualismus und dem Kollektivgeist, wie er geführt wird zwischen dem Prophetismus und dem nationalistischen Kultus, zwischen Jesus und der Synagoge, zwischen der islamischen Askese und Mystik und dem islamischen Ritualismus und Schulgeist (S. 37).

Nachdem in dem kürzeren Aufsatz Nr. 3 die *Heilige und Profangeschichte Israels* auseinandergelöst sind und der letzteren gegenüber der ersteren ihr Recht geworden ist, zeichnet Nr. 4 in knappen Strichen *Die Entwicklung der Gottesidee im alten Israel*. Der geheimnisvolle, ziemlich unpersönliche Beduinengott Jahwe wird durch die Seßhaftmachung des Volkes zwar etwas »kanaanisiert«, aber durch den Kriegszustand mit den bisherigen Bewohnern gerettet, erringt unter David und Salomo einen festen Sitz, der jenen feststehenden Kultus ermöglicht, welcher durch den Priesterkodex abgeschlossen wird. Die Propheten aber, die das Hauptverdienst an der Rettung des alten nationalen vom festen Kultus unabhängigen Nomadengottes hatten, sicherten ihm seine Unabhängigkeit auch weiter und konnten ihn so als sittliche Größe und schließlich als den Einen Gott und Vater aller Menschheit erkennen, ein Ziel, bei dessen Erreichung die hebräische Religion sich ins Christentum auflöst (S. 84), neben dem freilich die partikularistische gesetzliche Gestalt des Judentums bestehen bleibt, da »sich die Geschichte gegen logische Kategorien auflehnt« (S. 85).

Man darf diese Studien mit bereitwilligem Dank empfehlen. Doch gerade wenn man solch weitblickende Übersicht schätzt, sich dabei aber der besonderen Versuchung bewußt bleibt, die die Zusammenfassung einer Fülle von Einzelbeobachtungen unter eine leitende Idee mit sich bringt, wird man einige nebensächliche Bemerkungen gestatten. Gemeint ist nicht ein Versehen wie auf S. 73, wo wohl nur durch einen Schreibfehler Elias statt Elisa für den Sturz der 'Omriden und die Thronbesteigung Jehu's haftbar gemacht wird. Ernster erscheint ein Ausdruck auf S. 68. Gewiß war das wirtschaftliche Leben in Juda ein anderes als in den Nordstämmen (vgl. auch E. MEYER, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme*, S. 232 f.; 442 ff.). Aber mit Rücksicht auf Richter 1, 1 ff. und für spätere Zeiten auf die in I. Samuelis 25, 2. 3 geschilderte Wirtschaft des unter Juda lebenden Kalebiten Nabal kann man schwerlich sagen, daß Juda »am längsten den primitiven Nomadencharakter« bewahrt habe. Als seßhafte Hirten gehören sie eher mit den seßhaften

Bauern des Nordens als mit den Beduinen zusammen. So erklärt sich auch die Kanaanisierung Jahwe's natürlicher, Davids Tat wirkt nicht so isoliert, sondern, trotz S. 37, mehr evolutionistisch. Die Charakteristik der Semiten ist sehr wertvoll als Verständlichmachung und innere Zusammenfassung von Einzelzügen, solange man sich bewußt bleibt, daß diese selbst sich auch bei anderen Völkern finden. Zu jenen in der Menschheit wirkenden semitischen Asketen treten abendländische Mönche, die aus Klosterzellen energisch in die menschlichsten Dinge eingreifen. Auch manch anderes Volk rühmt sich einer entgegen aller anscheinenden politischen Aussichtslosigkeit glaubensstarken Persönlichkeit wie Jesaias (S. 53), zu dessen Schilderung übrigens L. D. V. II. Könige 20, 1—7 nicht als unbequem übergeht, sondern aner kennenswerter Weise als Veranschaulichung des magischen Residuums verwertet (S. 77). Die Betonung des revolutionären Sinns neben dem konservativen dürfte in dieser Stärke (S. 37) etwas beeinflußt sein durch Beobachtungen an solchen Semiten, die infolge ihres Schicksals nach S. 17 kaum als Vertreter einer ursprünglichen semitischen Mentalität angesehen werden können. Zudem entsteht bei diesen das Revolutionäre nicht nur aus der inneren Wesensart, sondern es hat äußere Gründe: das Zusammenprallen mit den Einrichtungen fremdartiger Völker. Der eigentliche semitische Orient kennt nicht mehr Revolutionen auf allen Lebensgebieten als das Abendland.

*Judentum und Christentum* stellt Nr. 5 gegenüber in ruhiger historisch-sachlicher Beurteilung anläßlich eines Gedankenaustausches zwischen Vertretern beider Religionen. Das unterscheidende trennende Gut des Christentums sieht Verf. mit LOISY in dem weiterwirkenden religiösen Bewußtsein Jesu (S. 89 ff.). Assyrien-Babylon und die alte semitische Christenheit werden nur gelegentlich gestreift; dagegen gelten dem Islam die 3 letzten Abhandlungen:

In dem bislang nicht veröffentlichten Aufsatz Nr. 6, *Der religiöse und kulturelle Wert des Islam*, zeigt der Verf. ähnlich wie C. H. BECKER in seiner Studie *Der Islam im Rahmen einer allgemeinen Kulturgeschichte* (ZDMG 76, 18 ff. = *Islamstudien* I 24 ff.) den Islam als das »Komplement«, als »den Fortsetzer und (nicht immer glücklichen) Weiterverbreiter« der griechisch-römisch-christlichen Zivilisation (98, 101 ff.). Sein Zurückbleiben hinter dem Abendland erklärt er wie BECKER damit, daß ihm kein Erlebnis wie die Renaissance und die Reformation zuteil ward und nach seinem Ursprung nicht zuteil werden kann. In Nr. 7 sind die *Neueren Studien über Muhammed und die Anfänge des Islam* nicht bloß zusammengestellt, sondern es wird die innere Notwendigkeit und Folgerichtigkeit des kritischen Ganges von WELHAUSEN über GOLDZIEHER zu CAETANI und LAMMENS aufgezeigt — SNOUCK HURGRONJE freilich hätte schon wegen *Het Mekkaansche feest* nicht fehlen dürfen. Gegen CAETANI und LAMMENS stützt der Verf. die Einwände von NÖLDEKE und BECKER. Er scheint auch einen Rückschlag der Kritik zu erwarten, die zu stark ausgeschlagen hat, nachdem sie sich durch die äußere Aufmachung der islamischen Überlieferung noch lange hat täuschen lassen zu einer Zeit, als sie der Überlieferung des Judentums und des Christentums schon stark zugesetzt hatte. Im ganzen aber hat Verf. das Gefühl, daß wir vor recht negativen Ergebnissen der Kritik stehen (S. 137).

Schnell schreitet die Geschichte unsrer Tage: Der letzte Aufsatz, *Panislamismus und Chalifat*, nennt auf S. 153 noch das Datum des 1. Nov. 1922, an dem die Nationalversammlung von Angora das Chalifat zu einer rein religiösen Funktion machte. Inzwischen sind durch die Abschaffung des Chalifats diese Ausführungen überholt und im wesentlichen hinfällig geworden, was den Historiker um so bedenklicher stimmen muß, da es an sich verständlich klingt, daß man durch Beschränkung des Chalifats auf das Religiöse den jungen demokratischen Nationalstaat vor Reaktionsgefahren habe schützen, zugleich damit aber eine übernationale Instanz habe schaffen wollen, durch die man die

Gesamtheit aller Gläubigen zu einer auch politisch bedeutsamen tatsächlichen muhammedanischen Einheit zusammenschlüsse. Nun sind der sichtbaren Gründe für die Abschaffung mancherlei: außer der Sorge um den neuen Staat auch die besondere Unzufriedenheit mit dem letzten Chalifen, nicht zu unterschätzen ist auch der Budgetabbau. Vor allem aber ist die Abschaffung die Bestätigung eines durch die Geschichte gefällten Urteils, das dem Hause Osman den einzigen Rechtstitel entzogen hatte, auf dem sich sein Chalifat gründete: die tatsächliche Machtstellung. Nur Zwischenstation auf dem Wege zur Absetzung war jenes rein religiöse Chalifat vom 1. Nov. 1922. Daß es als der Ideenträger eines auch politisch gefährlichen Panislamismus im türkischen Interesse gedacht gewesen sei, ist eine psychologisch leicht verständliche Vorstellung europäischer Politiker. Vorbereitet ist sie durch jene pontifikale Auffassung vom osmanischen Chalifat, die L. D. V., S. 144, im Anschluß an BARTHOLD, BECKER, NALLINO mit Recht als ein Gebilde der europäischen Diplomatie seit dem 18. Jahrhundert ansieht.

R. Strothmann.

GUSTAV PFANNMÜLLER, *Handbuch der Islam-Literatur*. Berlin u. Leipzig, de Gruyter u. Co., 1923. VIII u. 436 S. — Geh. Mk. 15.—

Der Zugang zum Schrifttum über den Islam war bislang dem jungen Orientalisten, dem weiteren Kreis von Interessierten und dem wissenschaftlichen Vertreter eines fremden Faches, der den Stoff seiner Disziplin auch einmal in seiner islamischen Gestalt betrachten möchte, so erschwert, daß jeder ernsthafte Versuch einer sachlichen Zusammenstellung dankbar zu begrüßen ist. Dem vorliegenden Werke sei aber die Zustimmung noch besonders ausgesprochen. Freilich enthält es nur eine Auswahl von Büchern, Aufsätzen und Artikeln; aber diese ist verhältnismäßig vollständig und verrät ein sorgfältiges Bemühen. So wäre es keine angemessene Besprechung, wollte man — was natürlich leicht wäre — in jedem Abschnitt nicht unwesentliche Ergänzungen nachtragen, gehört doch ein solches Nachschlagewerk zu jenen Handbüchern, die man zum Zweck steter Nachträge in durchschossenem Exemplar benutzt. Nur weil die dankbare Hinnahme nicht von der Pflicht entbindet, die — durchaus entschuldbare — Begrenztheit einer solchen Auslese anzudeuten, seien ganz wenig Beispiele von vermißtem Gut genannt:

Da die mittelalterlich-kirchliche Beurteilung Muhammeds und seiner Religion im allgemeinen ein peinliches Bild gröbster Unsachlichkeit darstellt, so hätten wir der ausgleichenden Gerechtigkeit halber zu den paar nicht so ganz dunklen Stellen auf S. 141 ff. gern hinzugefügt gesehen Olivers, *des Bischofs von Paderborn und Kardinalbischofs von S. Sabina* († 1227), *Kenntnis des Muhammedanismus*, deren hochachtbare Objektivität J. SCHÄFFERS (in *Theologie und Glaube* IV (1912) 535 ff.) sprechen läßt. Im Abschnitt über die Philosophie fehlt auf S. 350 z. B. die neu orientierende feinsinnige Studie von J. OBERMANN, *Das Problem der Kausalität bei den Arabern* (in *WZKM* Bd. XXIX u. XXX). Bei den Sekten erklärt sich das Fehlen von F. NAU, *Recueils de textes et de documents sur les Yésidés* (Paris 1918), hier auf S. 318 wohl aus der zeitweiligen schweren Erreichbarkeit ausländischer Bücher, die sich auch gelegentlich sonst im vorliegenden Werk bemerkbar macht; auf S. 316 dürfte das ungewohnte sprachliche Gewand die Aufnahme der wichtigen Abhandlung von FR. BUHL, *Alidernes Stilling til de shi'itiske Bevaegelser under Umajjaderne* (in *Översigt over d. kgl. danske Videnskabernes Selskabs Forhandling* 1910, Nr. 5 S. 355 ff.), verhindert haben; schade ist es, daß auf S. 317 GOLDZIEHER, *Streitschrift des Ġawālī gegen die Bāṭiniyya-Sekte* (Leiden 1916) übersehen wurde. Einstweilen lassen sich auch im Abschnitt »Recht« auf S. 241, 42 die Übersetzungen von Abū Šuġā' durch S. KEIJZER, *Précis de Jurisprudence Musulmane*... (Leyde 1859), sowie von al-Nawawī und von