

W: C. H. Becker, Islamstudien,
Bd. 1, Leipzig: Quelle & Meyer, 1924

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. Schaeder zu aufrichtigem Danke verpflichtet, daß er in Zusammenarbeit mit mir meinen Vortrag mit den unentbehrlichsten Anmerkungen versehen hat. C. H. B.

² Gleichfalls von dem Troeltsch'schen Gedanken ausgehend, hat H. H. Schaeder in einem Vortrag in der D. Gesellsch. f. Islamkunde am 3. Mai 1921 die Untrennbarkeit des orientalisch-abendländischen Kulturzusammenhangs 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 Helmolts *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 letztthin 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 Tunisie*, 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 Dostojewskische 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. Rinkes 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, *Neuropersien*, 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 Frauenkultes*, *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 Haldūn —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 höchstindividuell gehaltene Episoden, wie die Rolle der Mathilde und Beatrice, in der eschatologischen Literatur der Araber, besonders in Werken des Spaniers Ibn al-'Arabi³ 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, hinfert 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 Haldūn).

² Erschienen in Madrid 1919. Einen ausführlichen Bericht über die Ergebnisse des Buches gab G. Gabrieli, *Intorno alle fonti orientali della Divina Comedia*, 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 ergebnisreicher, 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 nah verwandter 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.

Becker, Islamstudien.

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 *ḡoṭṭos*, 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 Sämmlers *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-ḡajāl*, 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 Muhammed 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 ḡazālīs*, 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-Ġilānī (gewöhnlich Ġilī), *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 orientalisches-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 Soz. u. Wirtschaftswiss.* 47, Heft 3, jetzt: *Wirtschaft und Gesellschaft* S. 513 ff.

hältnis zwischen den Ihwān, 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 Sufismus, in den Futūwābünden und im Derwischentum entfaltet. Über das Verhältnis des geistigen Meisters zum Schüler vgl. z. B. die *waṣīya* des Kuṣairī, übersetzt von R. Hartmann, *Al-Kuṣhairī's Darstellung des Sufismus*, 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 Gazālī.

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 Ihjā des Ġazālī¹ 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-ʿArabī steht hier auf jeder Seite erschütternd greifbar das abendländische Ich.

Überall sehen wir, daß auf europäischem Boden Neues, Zukunft-beherrschendes 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.