

Universitätsbibliothek Wuppertal

Die Renaissance des Islams

Mez, Adam

Heidelberg, 1922

19. Religion

Nutzungsrichtlinien Das dem PDF-Dokument zugrunde liegende Digitalisat kann unter Beachtung des Lizenz-/Rechtehinweises genutzt werden. Informationen zum Lizenz-/Rechtehinweis finden Sie in der Titelaufnahme unter dem untenstehenden URN.

Bei Nutzung des Digitalisats bitten wir um eine vollständige Quellenangabe, inklusive Nennung der Universitätsbibliothek Wuppertal als Quelle sowie einer Angabe des URN.

[urn:nbn:de:hbz:468-1-1144](https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:468-1-1144)

erlauben, „köstliche Kristalle mit gemeinen Kieseln“ mengen¹. So wie die Inder hatten noch der Gâhiz und Mas'ûdi geschrieben; der Tadel des Birûni zeigt den Fortschritt, die Zusammennahme der arabischen Literatur.

19. Religion.

Auch das innerste religiöse Wesen des Islâms fühlt mit dem 3./9. Jahrhundert neue Bedürfnisse. Ihnen bieten sich sofort die stets unter der Oberfläche lauern den alten Religionen an, vor allem das Christentum, d. h. die christlich übertünchte hellenistische Welt. Die ganze Bewegung, die in diesen beiden Jahrhunderten den Islâm umgestaltet, ist nichts anderes als das Einfluten christlicher Gedankenströme in die Religion Muhammeds². Das neue religiöse Ideal heißt „Erkenntnis Gottes“ (ma'rifat Allâh), für Muhammed wäre es eine Gotteslästerung gewesen. Es ist, sogar dem Namen nach, die alte Gnosis, die in ihrem Vaterlande wieder aufsteht und in diesen zwei Jahrhunderten auf allen Gebieten des geistlichen Lebens zur Herrschaft kommt. Im freisinnigen Lager als Rationalismus und wissenschaftliche Theologie, in den andern als Mystik, welche auch hier die in allem Wechsel der Weltgeschichte nachweisbare Blutsverwandschaft mit dem Rationalismus deutlich zur Schau trägt. Denn Mystik ist auch Wissenschaft, ihr Gegensatz ist niemals wissenschaftliche Erkenntnis, sondern die unspekulative, nervös bedingte, rotblütige Lehre eines Propheten, der seines Glaubens lebt. Alle Kennzeichen der ehemaligen Gnosis treten wieder auf, der Esoterismus, die Mysterienorganisation, die Abstufung der Erkenntnis, die Emanationstheorie, der Parallelismus der zwei Welten, die ehemalige Erbweisheit des alten Babylons, das Schwanken zwischen Askese und Libertinismus, die Auffassung der Heiligung als eines „We-

¹ India, Übers.; Sachau I, 25. ² Der Neuplatonismus allein wäre nicht imstande gewesen, so allgemein die Geister zu bewegen; man darf auch nicht übersehen, daß er selbst schon ein Abkömmling der alten, orientalischen Weisheit war. Die zweifellos vorhandenen, aber durchaus sekundären indischen, besonders buddhistischen Einflüsse hat Goldziher in den Vorlesungen über den Islam S. 160ff. behandelt. Nachzutragen ist etwa noch, daß auch außer dem Hallâg da und dort ein Sûfi erwähnt wird, der aus Indien Weisheit heimbrachte (z. B. Qoşairî, S. 102 und der Huğwîrî unten S. 271 Anm. 4).

ges“. Die ältesten sūfischen Schriften, die uns erhalten sind, die des Muhāsibī (gest. 234/848), zeugen klar von starkem christlichem Einfluß. Die eine beginnt mit dem Gleichnis vom Sämann, die andere kann man eine erweiterte Bergpredigt nennen¹. Der alte sūfische Kirchenvater al-Hākīm et-tirmidī (gest. 285/898) hat Jesus über Muhammed gestellt². Niemals wieder war das muhammedanische Reich so „voll von Göttern“, die Grenze zwischen Allāh und seinem Knecht so verwischt; der Sūfi erkannte sich hinauf bis zur Vereinigung mit Gott, der Hulūlī sah Allāh zu Bagdad auf dem Johannesmarkt in Schuhen gehen³, und in den mahdistischen Kreisen wurde mit der Göttlichkeit des „Reichsverwalters“ gespielt, wie niemals zuvor oder hernach. Dem Schirmträger des Fātimiden Mu'izz rief der Dichter Ibn Hānī' zu:

„Der du den Schirm drehst, wohin er sich dreht, furchtbar ist es,

Wie du an Gabriel streifst unter seinem Steigbügel!“

Als derselbe Chalife in Raqqādah bei Qairawān seinen Sitz nahm, sang derselbe Dichter:

„Der Messias ließ sich in Raqqādah nieder, Adam und Noah ließen sich dort nieder,

Allāh, der glorreiche, außer dem alles Wind ist, ließ sich dort nieder⁴.“

Und am Ende dieser Zeit steht der Chalife Hākīm, heute noch von den Drusen als Gott verehrt.

Die ersten sūfischen Gemeinschaften erscheinen um das Jahr 200/800 und zwar in der Wiege des christlichen Mönchtums, in Ägypten. „Im Jahre 199/800 trat in Alexandria eine Partei auf, genannt Sūfijeh, die das nach ihrer Meinung Gott Wohlgefällige zu tun befahlen und sich dabei der Regierung widersetzen. Ihr Anführer wurde 'Abderrahmān der Sūfi genannt⁵.“ Ebenso nennt Ibn Qudaid (gest. 312/925) die Schar, „welche das Gottwohlgefällige zu tun befahl und das Ärgerliche verbot“, die sich der

¹ Margoliouth, Verhandlungen des 3. Religionsgeschichtlichen Kongresses, Oxford, Bd. I, S. 292. ² Massignon, Kitāb at-Tawāsīn, S. 161, Anm. 2. ³ Abul'alā Risālet el-Gufrān, JRAS 1902, S. 349. ⁴ Abul'alā, a. a. O., S. 350. Viel später sagt Ibn al-Athīr VIII, 457, er habe diese Verse im Diwān des Ibn Hānī' nicht gefunden. Sie stehen aber in dem zu Beirut (1326) gedruckten Diwān, S. 40. ⁵ al-Kindī ed. Guest, S. 162. Danach Maqrīzī Chitāt I, 173. Auch zwei bei Goldziher, ZA 1909, S. 343, angeführte Hadithe geben das Jahr 200 als Anfang des Sūfilebens an.

Gunst des ägyptischen Qâdis Ibn al-Munqadir (212–215/827–829) erfreute, ihn von der Arbeit abhielt und durch ihre Opposition gegen den Thronerben ins Verderben stürzte, Sûfijeh¹. Es sind also aktive Fromme, die Ernst machen mit der alten Pflicht jedes guten Muslims, aneifernd in das Leben der Gemeinde einzugreifen. Durch diese Gemeinschaften wurde der Name Sûfi erst bekannt, „die ihre Herzen vor den Wegen des Leichtsinns bewahrten, wurden Sûfis genannt, und es verbreitete sich dieser Name vor dem Jahre 200².“ Mit der späteren sûfischen Lehre hatten sie anfangs nichts zu tun, in Ägypten aber hat noch Epiphanius im 4. Jahrhundert n. Chr. „das üppige Fortbestehen zuchtloser Gnostiker“ zu beklagen³, und deren Lehre hat zuletzt Unterschlupf in den sûfischen Gemeinschaften gefunden. Schon Reynold A. Nicholson hat auf den ägyptischen Alchimisten Dul-Nûn (gest. 245/859) hingewiesen, der großen Einfluß auf die Lehre der Sûfis hatte⁴. Tatsächlich sind viele der alten Sûfihäupter des Ostens unter Aegyptens Einfluß gestanden⁵; erst „als der Zaqqâq starb, fiel für die Derwische der Grund fort, nach Aegypten zu gehen“⁶. Entwickelt hat sich die Lehre aber ganz im Osten, hauptsächlich in Bagdâd; es ging Schlag auf Schlag⁷. Der erste Sûfi der Hauptstadt war es-Sarî es-saqatî (d.h. der Trödler), der im Jahre 253/867 starb, ein Kaufmann, der aber seinen Laden aufgab und zu Hause lebte⁸. Den Ruhm erlangte er wohl dadurch, daß er der Erste war, der in Bagdâd über Monismus (tauhîd) und die inneren religiösen Wahrheiten (haqâ'iq) sprach⁹. Er soll zuerst von den „Stationen“ (maqâmât) und „Zuständen“ (ahwâl) gelehrt haben¹⁰. Der erste, welcher die mystischen Termini Freundschaft, Lauter-

¹ al-Kindî ed. Guest, S. 440. ² Qoşairî, Risâleh (geschrieben im Jahre 437/1045), Kairo, S. 9. ³ Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 283. ⁴ JRAS 1906, S. 309 ff. ⁵ et-Tustarî (gest. 283) Qoşairî, S. 17; en-Nachşabî (gest. 245) hat den Aegypter el-'Attâr gehört (Qoşairî, S. 20) und vielen die Lehre vermittelt. Ibn el-Gallî, Sûfi-meister in Syrien, hat den Dul-Nûn gehört (Qoşairî, S. 24), ebenso Jûsuf ibn el-Husain, der Schech von Rai und Medien (gest. 304), und Abû Sa'îd el-Charrâz (gest. 277); Qoşairî 25f. ⁶ Qoş., S. 25. ⁷ Von Ägypten sagt die bagdâdische Tradition nichts; schon der älteste Ordenshistoriker al-Chuldî (gest. 384/994) leitet die Lehre über den Bagdâder Stadtheiligen Ma'rûf al-Karchî (gest. 207/922) auf den berühmten alten Asketen Hasan von Basrah zurück. Fihrist, S. 183. ⁸ Zubdat el-fikrah, Paris, S. 56; auch Schreiner, ZDMG 52, 515. ⁹ Tadkirat el-aulijâ I, 274; nach Nicholson, JRAS 1906, S. 322; al-Watarî, Raudat en-nâzirin, S. 8. ¹⁰ Kaşf el-mahğûb transl. Nicholson, S. 110.

keit des Gedankens, Vereinigung von Streben, Liebe, Leiden gebraucht haben soll, war Muh. b. Ibrâhîm Abû Hamzah es-sadafi, der 269/882 starb. Er war Jünger des Ahmed ibn Hauqal, der ihn mit: O Sûfi! anredete¹. Sein Zeitgenosse Taifûr al-Bistâmî scheint die Allegorie der „Trunkenheit“ beigesteuert zu haben, die neben der von der Liebe am meisten Erfolg in der muhammedanischen Mystik hatte². Von 'Alî ibn Muwaffaq (gest. 265/878) wird das im Innersten unmuhammedanische Gebet überliefert: „Gott, diene ich Dir aus Furcht vor der Hölle, dann bestrafe mich mit der Hölle, diene ich Dir aus Sehnsucht nach dem Paradiese, dann schließe mich davon aus, diene ich Dir aber aus reiner Liebe, dann tu mir, was Du willst“³. Dann hat der Bagdâder Abû Sa'îd al-charrâz (gest. 277/890), Schüler des Aegypters Dul-Nûn, zuerst die Selbstvernichtung, das gänzliche Aufgehen in Gott (fanâ) gelehrt, etwas urgnostisches, das gar nichts mit dem indischen Nirwâna zu tun hat⁴. In Nisâbûr beschritt Hamdûn al-Qassâb (der Metzger) (gest. 271/884) als Erster „den Pfad des Tadels“, verlangte lieber den bösen Schein auf sich zu laden als durch Ehren von Gott abgelenkt zu werden⁵. Woraus dann später die seltsame Schule der Melâmâtis, der schlimmen Heiligen, wurde. Auch das ein alter Gedanke: In seiner Republik, Anfang des 2. Buches, schildert Plato den wahren Gerechten, der im Rufe der Ungerechtigkeit stehen sollte. So kamen die sûfischen Gemeinschaften ganz von ihrem alten Wege ab. Hatten sie früher in heiligem Eifer in das Leben der Gemeinde eingegriffen, „das Gute geheißt und das Böse verhindert“, zuweilen im Gegensatz zur Regierung (s. S. 269 u.), so definierte Ibn al-Nachšad (gest. 366/976) den Sûfismus gerade umgekehrt als „das geduldige Ertragen von Befehlen und Verbieten“⁶, also Gleichgültigkeit gegenüber dem Leben der Gemeinde.

Wie in der Philologie und Scholastik waren auch hier Bagdâd und Basrah Gegensätze. Bagdâd war das Hauptquartier der

¹ Abulmahâsin II, 47; Zubdat el-fikrah, fol. 73a. Er soll auf der Kanzel der Rusâfahmoschee gerade darüber geredet haben, als er vom Schlage getroffen wurde. ² Kašf el-mahğûb, S. 184. ³ Zubdat al-fikrah, Paris, fol. 47a. ⁴ Kašf al-mahğûb, S. 143. 242ff. Doch muß im 5./11. Jahrhundert gegen „ungelehrte Sûfis“ polemisiert werden, die darunter die vollkommene Vernichtung (fanâ-i-kullijjah) lehren. Bemerkenswert ist, daß der Huğwîrî in Indien darüber disputieren muß. S. 243. ⁵ Kašf el-mahğûb, S. 183. ⁶ Qoş., S. 34, es-sabr taht el-amr wan-nahj.

Sûfis, die Frommen alter Art (zuhhâd) hatten ihren Mittelpunkt in Basrah. Noch zu Muqaddasîs Zeit war Basrah die Stadt der Zuhhâd. Ihrem Vater Hasan wurde ein böses Scherzwort auf die Wollkutte der Sûfis in den Mund gelegt¹. Das hat diese aber nicht abgehalten, die berühmtesten Namen der Gegner für sich in Beschlag zu nehmen, und gerade den Hasan von Basrah, den populärsten Heiligen Babyloniens, zum ersten Meister ihrer Lehre zu stempeln. Der Stammbaum wurde noch weiter vorgeschuht. Das Streben, die Sûfik in den heiligen Mund des Propheten zu legen, hat dem Hasan einen Lehrer gegeben in dem Prophetengenossen Hudaifah, der von Muhammed eine Geheimlehre empfing, dazu die Gabe, die „Heuchler“ herauszukennen, so daß 'Omar, wenn er zu einem Leichengebet gerufen wurde, stets darauf sah, ob Hudaifah da war, und erst dann begann².

Gegen das Ende des 3./9. Jahrhunderts trugen die Schüler des Sarî den bagdâdischen Sûfismus in das Reich hinaus; Mûsâ el-ansârî (gest. ca. 320/932) in Merw nach Chorâsân, al-Rûdabârî (gest. ca. 322/934 in Altkairo) nach Ägypten, Abû Zaid al-âdamî (gest. 341/952 in Mekkah) nach Arabien³, mit dem Thaqaîf (gest. 328/940) trat der Sûfismus in Nisâbûr auf⁴, gegen Ausgang des 4. Jahrhunderts war namentlich Širâz schon stark von Sûfis bevölkert⁵. In der ersten Hälfte des 5./11. Jahrhunderts traf der Afgane Huġwîrî „in Chorâsân allein 300 Sûfimeister mit so großer mystischer Begabung, daß ein einziger davon für die ganze Welt ausgereicht hätte.“ Um 300/912 lebten in Bagdâd nebeneinander die drei Kirchenväter des Sûfismus: eš-Šiblî — sein Vater war Hofmarschall gewesen und er selbst hatte mehrere Ämter verwaltet —, berühmt durch seine Allegorien (ischârât), Abû Ahmed el-murta'îš (gest. 328/939), der Meister der sûfischen Sinnenprüche, und al-Chuldî (gest. 348/959, 95 Jahre alt), der erste Historiker der Schule, der sich rühmte: „In mir stecken mehr als 100 Dîwâne der Sûfis.“

¹ Siehe S. 282; übrigens soll auch der Stifter der Mâlekitenschule den wollenen Rock abgelehnt haben, wegen der darin liegenden Ostentation, es gäbe grobes Baumwolltuch, das ebenso wohlfeil und keine öffentliche Kundgebung sei. Ibn el-Hâġġ, Madchal II, S. 18; auch der von Goldziher WZKM 13, 40 angeführte Gegensatz gehört hierher.

² Makki I, S. 149f. Über die Hudaifahlegende siehe Goldziher, Vorlesungen über den Islam, S. 193. Gedankenlesen und Hellsehen spielen schon bei den Sûfis des 4. Jahrhunderts eine große Rolle (Qoš., S. 125 ff.). ³ Raudat en-nâzirîn, S. 13. ⁴ Qoš., S. 31. ⁵ Muq., S. 439. ⁶ Kašf el-mahġûb, S. 174. ⁷ Fihrist, S. 183; Abulmahâsin II, S. 292; Raudat al-nâzirîn 12, 13, 15.

Muhammedanische Einsiedler und Klöster hatte es schon vor den Sûfis gegeben. In einem Falle ist das christliche Modell nachzuweisen: Fîhr ibn Ġâbir (gest. 325/936) hatte weite Reisen gemacht, viel mit christlichen Mönchen verkehrt und zog sich mit 50 Jahren ins Gebirge von Damaskus in die Einsamkeit zurück. Er schrieb ein Buch über Askese, worin u. a. eine Geschichte des christlichen Mönchtums stand, und schenkte es der Omajjadenmoschee¹. Im syrischen Ġaulängebirge traf der Muqaddasî den Abû Ishâq el-ballûtî mit 40 Männern; sie trugen Wolle und hatten ein gemeinsames Bethaus. Der Führer war Jurist von der Schule des Sufjân eth-thaurî; sie lebten von Eicheln, deren Mehl mit wilder Gerste gemischt wurde². Die größte klösterliche Organisation im 4./10. Jahrhundert hatten die Kirramiten, Anhänger des Muhammed ibn Kirram³, geschaffen. Ihre Klöster (chânqâh) standen in Îran und Transoxanien⁴. Kolonialklöster hatten sie auch in Jerusalem⁵, und eine kirramitische Niederlassung (mahalla) war in der Hauptstadt Aegyptens⁶. Der Muqaddasî hat zu Nîsâbûr im Briefe eines Kirramiten gelesen, der Orden habe im Magrib 700 Klöster, der Reisende muß aber statt dessen sagen: kein einziges⁷. Zu Jerusalem wurden in dem Kirramitenkloster Dikrs abgehalten, bei denen aus einem Heft (defter) gelesen wurde, wie es die Hanefiten in der 'Amrmoschee machten⁸. Sie waren ein Bettelorden, lehrten den Verzicht auf weltlichen Erwerb; Gottesfurcht, Fanatismus, Demut und Bettel werden als ihre Haupteigenschaften und Betätigungen angegeben⁹. Die Sûfis hatten damals noch keine Klöster¹⁰, höchstens vor den Orten liegende Andachtshütten, welchen sie den militärischen Namen ribât (Fort) gaben¹¹, doch scheinen schon damals Fromme in diesen Vereinshäusern gewohnt zu haben: „Als der Sûfi al-Husrî (gest. 370/980) alt wurde, konnte er nur schwer in die Hauptmoschee gehen, deshalb baute man ihm das Ribât gegenüber der Mansûrmoschee, das dann nach seinem Schüler ez-Zauzanî benannt wurde¹². Sie trugen

¹ Mašriq, 1908, S. 883ff. ² S. 188. ³ So ist der Name nach dem Dict. technic. terms S. 1266 zu lesen. ⁴ Muq., 323, 365. ⁵ Muq., S. 179; Ibn Hazm IV, 204 in Chorâsân und Jerusalem. Der Stifter, ein Siġistâner, ist im Jahre 255/868 in Syrien gestorben (Abulfidâ, Annalen, Jahr 255). ⁶ Muq., S. 202. ⁷ Muq., S. 235. ⁸ Muq., S. 182. ⁹ Muq., S. 41; Kalâbâdî, fol. 94a; siehe Goldziher, WZKM 13, S. 43, Anm. 2. ¹⁰ Darauf geht Maqrizîs Bemerkung (Chitat I, 414): die Klöster (Chawâniq) kommen ums Jahr 400/1009 auf. ¹¹ Muq., S. 415; Qoş., S. 17. ¹² Ibn al-Ġauzî, Berlin, fol. 119a.

als Ordenstracht einen wollenen Rock und ein vom Kopf herabhängendes Handtuch¹ über einer dünnen Mütze. Später wenigstens war Blau die Hauptfarbe als die Trauerfarbe, oder wie es auch heißt, als praktischste für arme Wandersleute². Das erstere wird richtig sein, weil auch das Handtuch (*fütah*) die Kopfbedeckung bei Trauer war³. „Ich nahm einen Gebetsteppich, lang wie ein Tag, und schor den Schnauzbart ab, den ich hatte stehen lassen“, — singt Ibn 'Abdel'aziz es-sûsî im 4./10. Jahrhundert von seiner sûfischen Zeit⁴.

Wie beim deutschen Pietismus spielten die geistlichen Lieder in ihrem Gottesdienst eine Hauptrolle. Der rechte geistliche Dichter muß ein Sûfi sein, heißt es schon beim Ġâhiz (gest. 255/869)⁵. „Bald schrie ich mit ihnen, bald las ich ihnen die Lieder (Qasîden) vor“, erzählt der Muqaddasî von den Versammlungen der Sûfis in Sûs⁶. Im 5./11. Jahrhundert ist auch das Tanzen dazugekommen. Der Huġwîrî gesteht, eine Reihe Sûfis getroffen zu haben, denen Sûfismus nur Tanzen war⁷. Auch der Ma'arrî (gest. 449/1057) wirft ihnen vor: Hat Gott Euch als Andacht nur geboten, zu fressen wie die Tiere und zu tanzen? Den Singübungen pflegten Frauen von den Dächern oder sonstwo zuzuschauen, weshalb der Huġwîrî die Novizen davor warnt⁸. Und bald stattete sûfische Phantasie das Paradies mit Stühlen (*kursî*) aus, die den Frommen das Tanzen sparen, indem sie sich selbst mit Flügeln nach dem Takte der Musik leiser und stärker drehen und so die Leute in Ekstase bringen⁹.

Eine Verpflichtung zum Betteln lag nicht vor, aber der Chwârezmî redet von „dem Sûfi, der von uns heischt, ohne daß wir von ihm heischen“¹⁰; auch „Armer“ (*faqîr*) werden sie schon genannt¹¹. Die Freunde des Ordens pflegten sie zum Essen einzuladen. Der Muqaddasî erzählt, er habe als Sûfi in Šîrâz so wenig Geld gebraucht, weil er jeden Tag eine Einladung hatte, „und was für Einladungen!“¹², und der Rûdabârî II (gest.

¹ Muq., a. a. O. ² Kašf, S. 53. ³ es-Subkî II, 257. Im 5./11. Jahrhundert trug der Sûfi nur noch selten Wolle, gewöhnlich den flickenbesetzten Rock (*muraqqa'ah*); s. Kašf al-mahġûb, S. 45 ff. Er war schon früher neben der wollenen Kutte die Tracht der Asketen gewesen und blieb zuerst, als die letztere sûfisches Abzeichen wurde, das Kleid der Regellosen (Qoš., S. 23, 198; Jâq. Iršâd II, S. 292, 294). ⁴ Jat. III, 237. ⁵ Bajân I, 41. ⁶ S. 415. ⁷ Kašf, S. 416; vgl. S. 43. ⁸ Kašf, S. 420. ⁹ Samarqandî, Qurrat al-'ujûn a. R. des Raud., S. 173. ¹⁰ Rasâ'il, S. 90. ¹¹ Muq., 415; Qoš., S. 14, 32, 33. ¹² S. 415.

369/979), das Haupt der syrischen Sûfis, ein vornehmer und reicher Herr, der seine Abkunft auf die Sasaniden zurückführte, pflegte es seiner Bruderschaft nicht anzusagen, wenn sie eingeladen war, sondern sie vorher abzuspeisen, damit sie auswärts nicht zuviel esse und zu Schanden werde¹. Schon sein Großvater, der Rûdabârî I, der in Altkairo wohnte (gest. 322/933), hatte einmal „Lasten weißen Zuckers erstanden, eine Schar Zuckerbäcker kommen und eine Mauer aus Zucker aufführen lassen mit Zinnen und Säulennischen, die mit Schrift verziert waren, alles aus Zucker, dann die Sûfis eingeladen, zur Zerstörung und Plünderung².“ Die Brüder standen bald in dem Rufe, gut und viel zu essen, sodaß „das Essen der Sûfis“ sprichwörtlich wurde³.

Schon damals waren die vornehmsten Gefahren der Bruderschaft dieselben, welche den christlichen Bettelorden des europäischen Mittelalters zu schaffen machten: „Das Zusammenleben der Gegensätze und die Freundschaft der Frauen“, dazu kam als speziell orientalische Gefahr „der Umgang mit den jungen Leuten⁴.“ Sie wurde sehr ernst genommen. Ein anno 277/890 gestorbener Meister soll erzählt haben: „Ich sah den Teufel wie er an mir vorbei in die Weite strich; da sprach ich: Komm her, was willst Du? Er antwortete: Was soll ich mit Euch tun, Ihr habt von Euch geworfen, womit ich sonst die Leute überliste. Was ist das? fragte ich; worauf er: Die Welt! Als er sich entfernte, drehte er sich nach mir um und sprach: Aber eine feine List für Euch ist mir doch noch geblieben, der Verkehr mit den Jungen⁵.“ Und el-Wâsifî (gest. nach 320/932) soll gesagt haben: „Wenn Gott einen Knecht verächtlich machen will, treibt er ihn zu diesen Gestänken und Aesern“; womit er den Umhang mit den jungen Leuten meinte⁶. Auch der Huġwîrî im 5./11. Jahrhundert gibt zu, daß unwissende Sûfis päderastischen Verkehr geradezu zur Ordensregel gemacht haben, und daß unwissendes Volk deshalb den Orden mit Abscheu betrachtete⁷.

Von jeher hatte die Mystik die Anlage, mit allem Irdischen auch das Gesetz gering zu achten. „Unter den Sûfis gibt es solche, welche behaupten, daß für den, der Gott erkennt, die Gesetze dahinfallen; andere fügen noch hinzu: und daß er sich mit Gott verbindet — wir haben gehört, es soll in Nisâbûr heutigen Tages

¹ Qoš., S. 36. ² es-Subkî, Tabaqât, II, 102. ³ Thâ'âlîbî, Buch der Stützen, ZDMG V, 302. ⁴ Qoš., S. 26. ⁵ Qoš., S. 27.
⁶ Qoš., 29; vgl. S. 217. ⁷ Kašf el-mahġûb, S. 416, 420.

einen Mann geben, Abû Zaid genannt, der zu den Sûfis gehört, einmal Wolle trägt und einmal Seide, die doch den Männern verboten ist, einmal täglich 1000 Verbeugungen betet, ein anderesmal überhaupt nicht betet, weder ein vorgeschriebens noch ein freiwilliges Gebet. Und das ist klarer Unglaube!¹ Ibn Hazm klagt dann weiter: „Eine Partei der Sûfis sagt: wer den höchsten Grad der Heiligkeit erreicht, für den fallen alle Glaubensgebote wie Gebet, Fasten, Almosen und andere weg und alles Verbotene wie Unzucht, Weintrinken und ähnliches ist erlaubt. Aus diesem Grunde gestatten sie sich sogar die Weiber anderer. Sie sagen, wir sehen Gott und reden mit ihm und alles, was er in unsere Seelen wirft, ist Wahrheit².“ Der Huġwîrî aber stellt die Lehre: wo die Wahrheit (haqîqah) sei, sei das Gesetz (šarî'ah) abgeschafft, als eine Ketzerei der Qarmaten, der Schî'iten und ihrer zauberisch betörten Anhänger hin³. Dem Ordensmeister Rûdabârî (gest. 322/933) wurde von einem Sûfi erzählt, der eifrig fröhlicher Musik zuhört, denn er habe die Stufe erreicht, auf welcher der Unterschied der Stimmungen (hâlât) nichts mehr bedeute. Worauf der Meister: Wohl habe er etwas erreicht, die Hölle⁴.

Die meisten alten Sûfis waren verheiratet. Einen Bruder mußte ein Wunder vor „dem schlechten Charakter“ seines Weibes retten⁵; Ğunaid hatte mit zwei anderen Schêchen eine gemeinsame Dienerin, deren Name „Olive“ (zaitûnah) sie als Sklavin kennzeichnet⁶, ein anderes, ihm geschenktes Mädchen gab er einem Gefährten zur Gattin⁷. Der Šibli war verheiratet⁸. Ibn abil Hawârî (gest. 230), die „Blume Syriens“, hatte vier Frauen; ebenso sein Zeitgenosse Hâtim al-asamm, einer der großen Sûfis Chorâsâns, der neun Kinder hinterließ⁹. Das ist um so auffallender, als es außerhalb der Sûfis asketische Kreise gab, welche zu der ganz antimammedanischen Einrichtung der Ehelosigkeit hielten. In dem Bustân el-'ârîfin des hanefitischen Abul Laith es-Samarqandî (gest. 383/995) wird dem, der es vermag, empfohlen, hasûr (unbeweibt) zu bleiben und ganz allein Gott zu dienen¹⁰. Diese Ansicht muß im 4./10. Jahrhundert den Sûfismus erobert haben, denn im 5./11. Jahrhundert kann der Huġwîrî sagen: „Es ist die einmütige Ansicht der Häupter dieser Lehre, daß die besten und vornehmsten Sûfis die unbeweibten sind,

¹ Ibn Hazm IV, 188. ² IV, 226; Schreiner, ZDMG 52, 476.

³ Kašf el-mahġûb, S. 383. ⁴ Qoš., S. 31. ⁵ Qoš., S. 198. ⁶ Qoš., S. 202. ⁷ Raud. en-nâzirîn, S. 10. ⁸ Raud. en-nâzirîn, S. 12. ⁹ S. 198. ¹⁰ Amedroz Notes on some sufi lives, JRAS 1912, S. 558.

wenn ihre Herzen unbefleckt sind, und ihr Sinn nicht auf Sünde und Lust gerichtet ist. Kurz der Sûfismus war auf Ehelosigkeit begründet, die Einführung der Ehe brachte eine Änderung hervor¹.“ Also gerade das Gegenteil des wirklichen Herganges. So weiß denn auch erst der Huğwîrî von Scheinehen in den Sûfîreihen zu berichten, von einem Šêch des 3./9. Jahrhunderts, der 65 Jahre lang mit seinem Weibe jungfräulich zusammen gelebt hatte², von dem berühmten Ibn Chaffî in Šîrâz (gest. 371/981), der aus königlichem Geschlechte war, und den die vornehmen Mädchen zu heiraten wünschten des Segens wegen. So hat er 400 Ehen geschlossen, um sich stets wieder zu scheiden, ohne die Frauen zu berühren³. Der Huğwîrî war übrigens selbst unbeweibt: „Nachdem Gott mich elf Jahre lang vor den Gefahren der Ehe behütet hatte, wollte mein Geschick, daß ich mich in die Beschreibung eines Weibes, das ich nie gesehen habe, verliebte, und ein ganzes Jahr hindurch erfüllte mich die Leidenschaft derart, daß mein Glauben fast unterging, bis Gott zuletzt in seiner Güte mein unglückliches Herz beschirmte und mich gnädig befreite⁴.“

In den eigenen Reihen der Sûfîs scheinen viele mit der Entwicklung der Lehre unzufrieden gewesen zu sein. Der erste Historiker des Ordens (gest. 341/952) hat schon seine ganze Geschichte verdreht und nach vorn geschoben; er behandelte die basrischen, die syrischen, chorâsânischen und bagdâdischen Asketen und schließt mit Gunaid, der nach ihm der letzte Lehrer der Sûfîs gewesen wäre, „was nach ihm kam, das mag man nur mit Scham erwähnen⁵.“ Dem Sûfîheiligen Sahl et-Tustarî (nach Qoşairî gest. 273/886 oder 283/896) wurde die Prophezeiung unterschoben, nach dem Jahre 300/912 dürfte man nicht mehr von Sûfik reden, denn da kämen Leute auf, denen ihre Kleidung das wichtigste, ihre Worte nur zum Prunk und ihr Gott der Bauch sei⁶. Und im Jahre 439/1047 schrieb der Qoşairî sein „Sendschreiben an alle Sûfîs in den Landen des Islâms, weil der Teppich der Genügsamkeit aufgerollt, die Begehrlichkeit stark geworden sei, man im Fasten und Beten leichtsinnig sei, sich auf das verlasse, was man von dem niedrigen Volke, den Frauen und der Regierung erhalte, und sich durch die Vereinigung mit Gott der religiösen und weltlichen Gesetze enthoben dünke⁷.“ In dieser späteren

¹ Kaşî el-mahğûb, S. 363. ² Kaşî el-mahğûb, S. 362. ³ Kaşî, S. 247. ⁴ a. a. O., S. 364. ⁵ Makkî, S. 126. ⁶ Makkî, ibid.
⁷ Risâlah, S. 3.

Zeit wurden — wohl als Gegengewicht zur einreißenden Verlotterung — den alten Süfvätern die schwersten Bußübungen nachgesagt. Es-Sarî aß niemals Fleisch und behielt den letzten Bissen seiner Mahlzeit immer für ein Vöglein auf¹. 60 Jahre lang legte er sich nie hin; wenn ihn der Schlaf übermannte, schlief er zusammengekauert in seinem Sprechzimmer². Eine Diogenes-Anekdote hat sich auf ihn übertragen: „Sein Schüler Ġunaid erzählte: Eines Tages kam ich zu es-Sarî es-saqatî und fand ihn weinend. Ich fragte ihn nach dem Grund, worauf er erzählte: Gestern kam das Mädchen zu mir und sagte: Vater, heute Nacht ist es heiß, hier ist der Becher, ich hänge ihn daher. Darauf sah ich im Traume ein wunderschönes Mädchen vom Himmel herabsteigen; ich fragte sie: Wem gehörst Du? worauf sie antwortete: Dem, der das gekühlte Wasser nicht aus Bechern trinkt. Da nahm ich den Becher, warf ihn auf den Boden und zerbrach ihn³.“ Ruwaim (gest. 303/915) ging am Mittag durch eine Straße Bagdâds; er war durstig und bat bei einem Hause um Trinken, da kam ein Mädchen mit einem Becher Wasser heraus und sprach: Ein Süfi, der am Tage trinkt! Seitdem fastete er stets (d. h. aß und trank nur zwischen Abend- und Morgendämmerung⁴). Ġunaid soll alle 24 Stunden 300 Riq'ahs und 30 000 tasbihât gebetet⁵ und 20 Jahre lang nur jede Woche einmal gegessen haben⁶. Anderwärts wird dagegen berichtet, er sei wohlbeleibt gewesen, weshalb man die Glut seiner Gottesliebe bezweifelte⁷. Bišr ging an ein paar Leuten vorbei, die sprachen: Dieser Mann schläft die ganze Nacht nicht und ißt nur einmal in drei Tagen. Da hub Bišr an zu weinen und sprach: Ich erinnere mich nicht, eine ganze Nacht gewacht zu haben und einen Tag gefastet zu haben, ohne des Nachts das Fasten zu brechen, aber Gott wirft mehr als was der Knecht tut, in die Herzen aus Güte und Großmut⁸.

Die süfische Lehre ist ohne die Scholastik (mu'tazilah) gar nicht zu denken, sie hat durchaus ihre Probleme und ihre Methoden übernommen. Siehe z. B. den Ausspruch des nach 340/951 gestorbenen süfischen Lehrers Ibn al-Kâtib: „Die Scholastiker (Mu'taziliten) haben den Gottesbegriff dem Verstande nach ge-

¹ Qazwîni, Kosmographie ed. Wüstenfeld, S. 216. ² Watârî, Raudat en-nâzirîn, S. 8. ³ Qoş., S. 12. ⁴ Qoş., S. 24; Qazwîni, Kosmographie, S. 218. ⁵ Zubdat al-fikrah 164a. ⁶ Qazwîni, Kosmographie, S. 216. ⁷ Raudat en-nâzirîn, S. 12. Andere Beispiele absonderlicher Entsagungen — auch alle aus späteren Quellen — bei Amedroz, a. a. O., S. 559 ff. ⁸ Qoş., S. 13.

reingt und fehlgeschossen, die Sûfis haben ihn dem Wissen ('ilm) nach gereinigt und es damit getroffen¹.“ Deshalb hat sich in der ganz mu'tazilitischen Persis der Sûfismus am leichtesten durchgesetzt². Vor allem haben auch sie das Lieblingsthema der Scholastik, die Lehre vom freien Willen in den Mittelpunkt genommen. Sie lehrten konsequenten Determinismus: „Wem Lob und Tadel gleich gilt, der ist ein Asket (zâhid), wer die Übungen pünktlich abmacht, ist ein Frommer ('âbid), wer alles Tun als von Gott kommand ansieht, der ist ein Monist³.“

Ihr Fatalismus ist aber nicht die Kausalnexus-Klappermaschine des mittleren Philosophenvolkes; sie haben ihm einen religiösen Inhalt gegeben. Gottvertrauen hatte schon der alte Islâm gepredigt; die Sûfis aber lehrten jetzt mit der größten Energie das wahllose Gottvertrauen ohne jedes eigene Zutun, indem „der Fromme vor Gott ist, wie der Tote vor dem Leichenwascher“⁴. Die meisten Wunder der Sûfis sind Lohn und Erfüllung dieses Vertrauens, kraft dessen die Schatzkammern Gottes dem Frommen immer offen stehen. Dieses Gottvertrauen ist das Hauptdogma der Sûfis im 4./10. Jahrhundert; nicht weniger als vier der „Stationen“ ihrer Lehre gelten ihm, außer der des „Vertrauens“ auch die der „Geduld“ und der „Zufriedenheit“, der „Hoffnung“, d. h. des protestantischen Glaubens an Gottes Gnade. Sie haben damit einen gewaltigen Einfluß auf den Islâm geübt, sie haben ihm damit das aufgeprägt, was man heute den muhammedanischen Fatalismus nennt. Weder der Fatalismus der Theo-, noch gar der der Astrologen hat das vermocht, die Sûfis aber deshalb, weil sie mit vollem Ernst im praktischen und täglichen Leben die Konsequenzen zogen. Die Terminologie des muhammedanischen Fatalismus ist jetzt nicht erst aufgekommen,

¹ Qoš., S. 32, d. h. die einen haben Gott den Verstand im menschlichen Sinne, die anderen die wissenschaftliche, stückweise Erkenntnis abgesprochen. Vgl. auch Massignon, Hallâğ, S. 187. ² Ein Dichter, der Mu'tazilit und Asket war, z. B. Ja'îmah IV, 324. Auch Abû Hajjân et-tauhîdî, der die beste Prosa des 4./10. Jahrhunderts schrieb, war beides (Jâq. Iršâd V, 382). ³ ez-Zakarijjâ bei Qoš., S. 24. ⁴ Das perinde ac cadaver tritt hier zum ersten Male auf; es kann im 4./10. Jahrhundert noch nicht allgemeines Schlagwort gewesen sein, da zwar der Kalâbâdî (gest. 380/990) es bringt (Goldziher, Materialien zur Entwicklungsgeschichte des Sufismus, WZKM 1899, S. 42), der Makki (gest. 386/996) nicht, dagegen Qoš. S. 90. Im ebengenannten Aufsätze hat Goldz. die Wichtigkeit des Tawakkuldogmas für die Askese behandelt.

aber zusammengestellt und so betont worden, wie noch heute¹. Und darauf kommt immer alles an. Durch süfisches Beispiel und Beredsamkeit wurde es jetzt jedem Muslim eingehämmert, daß jedem sein irdischer Erfolg oder Mißerfolg (rizq) zugeteilt (qasam) und zugeschrieben sei, lange bevor er auf die Welt kommt, daß „vor ihm fliehen ist wie vor dem Tode fliehen, er erreicht ihn doch“², „daß wenn einer am Morgen für den Abend sorgt, es ihm als Sünde aufgeschrieben wird“³, „daß man den auf der Tafel aufgeschriebenen Anteil nicht mit Kraft noch List vermehren könne“, „wenn der Himmel Kupfer und die Erde Blei wäre und ich sorgte mich um mein Auskommen, so wäre ich mir verdächtig, ein Heide zu sein“, daß „der Lebensunterhalt 2000 Jahre vor dem zu ihm gehörenden Körper erschaffen worden sei“⁴. Und endlich haben sie — das ist religiös das wertvollste — das knechtische Gottvertrauen, wie es auch die Asketen und die orthodoxe Tradition lehrten, verstärkt und verklärt zur wunschlosen Freude an der Schickung Gottes, zum amor fati (ridâ), „so daß einen das Unglück ebenso freut, wie das Glück“, daß „man zufrieden wäre, wenn Allâh einen auch in die Hölle steckte“⁵. Die Wunschlosigkeit des echten Süfis soll die bekannte Geschichte vom Derwisch illustrieren, der in den Tigris fiel. Ein Mann am Ufer sah, daß er nicht schwimmen konnte, schrie ihm zu, ob er ihn retten solle. „Nein“, schrie der Verunglückte zurück. — „Dann willst Du also ertrinken?“ — „Nein.“ — „Was willst Du dann?“ — „Das was Gott will. Was habe ich zu wollen?“ Schon am Anfange der süfischen Bewegung steht der Muhâsibî (gest. 234/848), der zuerst den amor fati, die Freude an der Schickung Gottes, von dem gewöhnlichen Gottvertrauen getrennt und als besonderes Geschenk der göttlichen Erleuchtung (hâl) gelehrt haben soll⁷, der ihn also wohl zuerst in den Mittelpunkt des Interesses gestellt hat. Er darf als der Begründer des muhammedanischen Fatalismus gelten. Logisch durchgebildet und verdaut haben aber die Süfis ihren Schicksalsglauben nicht. Sie hielten sich durchaus an die religiös brauchbaren Kapitel, sind zum Beispiel niemals auf die Pedanterie verfallen, sich auf die von ihnen hin und wieder gelehrt Prädetermination⁸ zu versteifen.

¹ Der Stamm fatah, der später auf diesem Gebiete Alleinherrscher wird (Goldziher, WZKM 1899, S. 48 ff.), tritt zwar auch schon hie und da auf, wird aber jetzt noch sehr selten verwendet. ² Makkî II, S. 7. ³ Ibid., S. 9. ⁴ Makkî, Qût al-qulûb III, 9. ⁵ Qoş., S. 106, 107. ⁶ Kaşf al-mahgûb, S. 180, 379 f. ⁷ Kaşf al-mahgûb, S. 176 ff. ⁸ z. B. Makkî, S. 7.

Christlich-gnostisch ist die zweite Hauptlehre der Sûffis, die von den Heiligen. „Welt“¹ Heiliger, eigentlich „Gottesfreund“, ist ein sûfischer Begriff, den die Schule dem ganzen Islâm aufgezwungen hat. Das ist ihr größter äußerer Erfolg, der sich im 4./10. Jahrhundert anbahnt. Schon bei dem stark christlich-beeinflußten Muhâsibî (gest. 234/848), s. oben S. 269, soll bereits die Hierarchie der Heiligen wie die Stufen des frommen Lebens erscheinen², und als derjenige, der das Kapitel von den Heiligen in die sûfische Lehre einfügte, wird der Tirmidî (gest. 285/898) genannt, der Jesus über Muhammed gestellt hat³. Die Historiker und Biographen des 4./10. Jahrhunderts kennen als besondere Heiligengattung nur die Abdâl⁴. Ibn Duraid (gest. 321/933) verzeichnet: Die Abdâl, sing. badil, eine Art Heiliger (sâlihûn), von denen die Welt nie leer ist, 70 an der Zahl, wovon 40 in Syrien, 30 in den anderen Ländern⁵. Der Huğwîrî im 5./11. Jahrhundert führt schon mehr Heiligengrade auf: die 300 Achjâr, dann die 40 Abdâl, 7 Abrâr, 4 Autâd, die jede Nacht die Runde über die ganze Welt machen, die drei Nuqabâ und endlich den einen Qutb, den „Pol“ der Welt, der mit seinen Heiligenscharen die Erde regiert und beaufsichtigt⁶. Es ist klar, daß der letztere das Erbe des gnostischen Demiurgos angetreten hat. Als Audienzort des Qutb galt damals die „Wüste der Kinder Israels“⁷, die Heimat der Abdâl soll Ubullah⁸ sein. Gewehrt gegen die Heiligenverehrung haben sich nur die Orthodoxen alter Art, von den Sûffis als Ant¹ropo-

¹ Die frühere Bedeutung des Wortes bei Goldziher, Muh. Studien II, 286f. Im 4. Jahrhundert wurde es immer noch im profanen Sinn (= nahestehend) angewendet, z. B. Briefe des Sâbî (Leiden, fol. 215b, 219a, 220a, 226b), Briefe des Chwârezmî (Konst., S. 26). Qoš., S. 206: „Einer war von den auliâ es-sultân, der andere von den Untertanen (ra'ijjah)“, jener wird ebendasselbst weiter unten Soldat (ğundî) genannt.
² Margoliouth, Verhandl. 3. Kongr. f. Religionsgeschichte, Oxford, Bd. I, S. 292. ³ Kašf al-mahğûb, S. 210. ⁴ Wohl unter Arabisierung des persischen Wortes = Väter, die von den Gnostikern bis zu den Jeziden (pîr) übliche Bezeichnung der geistlichen Leiter. Abû Thaubah (gest. 241), geboren zu Aleppo, lebte in Tarsus, soll einer der Abdâl gewesen sein (Dhahabî, Tabaqât al-huffâz ed. Wüstenfeld II, S. 18). Im Jahre 242 starb der Tûsî, einer der Abdâl (ibid. S. 33), 265 Ibrâhîm ibn al-Hânî' al-nisâbüri, der zu den Abdâl gehörte (Abulfidâ, Annalen zu diesem Jahre), 322 al-Nassâğ (Ibn al-Athîr VIII, 222), 327 Ibn abî Hâtim (es-Subkî, Tabaqât II, 237). Von einem spanischen Gelehrten des 4. Jahrhunderts heißt es: Wenn einer zu seiner Zeit zu den Abdâl gehörte, kann er es gewesen sein. Ibn Baškuwâl I, S. 92. ⁵ Lane; Sahâh, s. v. ⁶ S. 214, 228. ⁷ S. 229. ⁸ Chwârezmî, Rasâ'îl Const., S. 49.

morphisten „Hašwijjah“ verachtet; sie erkannten nur die Propheten als Gottes Bevorzugte an. Und die Scholastik (Mu'tazilah) leugnete überhaupt, daß Gott einen Gläubigen über den anderen stelle; alle Muslims, die Gott gehorchen, seien „Gottesfreunde“ (awlijâ)¹. Die Gemeinschaft förderte das Heiligenwesen so energisch, daß es später nur noch süfische Heilige gibt. Die älteren wie Ma'rûf el-Karchî und Bišr el-Hâfi wurden einfach annektiert. An die Spitze der Reihe wurde Hasan al-Basrî gestellt², dem die süfische Lehre ein Greuel gewesen wäre. Gegen die ihm zuge dachte Uniform wird sogar eines seiner grimmigsten Worte überliefert: Er sah an Mâlik ibn Dînâr einen wollenen Rock und fragte ihn: „Gefällt Dir dieser Überwurf?“ „Ja!“ „Vor Dir hat ihn ein Schaf getragen.“ Namentlich in den zwei ersten Jahrhunderten der Süfijjah war sie an Männern reich, welche die beiden, an Heilige gestellten Ansprüche erfüllten, daß ihr Gebet erhört werde (muğâb ed-da'wah) und daß sie Gnadengaben (karâmât)⁴ hatten. Sie sind die klassischen Heiligen des Islâms; Qazwîni z. B. nennt unter Bagdâd außer dem Bišr al-Hâfi nur solche Heiligen, welche um das Jahr 300/912 lebten⁵. Die Tabaqât es-süfijjeh des Sulamî (gest. 412/1024) sind die erste Hagiographie, bei Lektüre des Abulmahâsin, der sie benutzt hat⁶, bekommt man den Eindruck, daß es erst vom 3./9. Jahrhundert an überhaupt Heilige gibt, und daß das 4./10. Jahrhundert deren die Fülle hat⁷.

Die Wunder der Heiligen sind recht vielseitig. Gewöhnlich Gebetserhörung, wunderbares Erscheinenlassen von Speisen und Wasser, Durchqueren des Raumes in kurzer Zeit, Errettung vom Feinde, wunderbare Geschehnisse beim Tode des Heiligen, Stimmenhören und sonstiges Ungewöhnliches⁸. Auf der Stirn des toten Ägypters Dul-Nûn fand man geschrieben: „Dies ist der Geliebte Gottes, gestorben vor Liebe zu Gott, getötet von Gott“; beim Begräbnis versammelten sich die Vögel über der Bahre und beschatteten sie mit ihren Flügeln⁹. Als der Barbehêri im Jahre 329/941 starb, füllte sich das Haus mit Gestalten in weißen und

¹ Kašf el-mahğûb, S. 213, 215. ² Raudat en-nâzirin, S. 5.

³ Lubb al-âdâb, Berlin, fol. 95a. ⁴ Auch profan z. B. es-Sâbi

(Leiden, fol. 228): er habe verschiedene Gnadengaben (durûb el-karâmât) vom Sultân empfangen, wie ein vollständiges Ehrenkleid usw.

⁵ Kosmog. ed. Wüstenfeld, S. 215 ff. ⁶ cf. II, 218 (ta'rich es-sulamî).

⁷ Vgl. z. B. Jâq. IV, 202. ⁸ Qoş., S. 188. ⁹ Kašf el-mahğûb transl. Nicholson, S. 100.

grünen Kleidern, obwohl die Türe geschlossen war¹. Der Ägypter Bunân (gest. 316/928) wurde von Ibn Tûlûn den Löwen vorgeworfen, die ihm nichts taten², wonach offenbar ein syrischer Šêch, dem sich die wilden Tiere anschlossen, Bunânî hieß³. Ein Wundertäter zu Qasibîn kann auf dem Wasser gehen und den Ğaihûn zum Stehen bringen⁴. Ein anderer holt Juwelen aus der Luft, um einen schwarzen Faqîr zu 'Abbadân glänzt der ganze Boden von Gold, sodaß sein Gast vor Grauen entweicht; der erlebt an seinem Esel das Wunder Bileams, jenem spült der Tigris auf sein Gebet den ins Wasser gefallenen Siegelstein wieder vor die Füße, einem anderen, der mit einem zu kurzen Brett das Dach der Moschee flicken will, rücken die Wände so weit es nötig ist, zusammen, wieder einer hat als Leiche gelacht, sodaß niemand ihn waschen will. Ein anderer Sûfi litt Schiffbruch und rettete sich mit seinem Weibe allein auf einer Planke, das Weib gebar ein Mädchen, schrie ihrem Manne zu: „Der Durst tötet mich.“ Der sagte vertrauensvoll: „Er sieht unsere Lage,“ hob seinen Kopf, und da saß in der Luft ein Mann, der hielt eine goldene Kette in der Hand, und daran hing ein Becher von rotem Hyazinth. Er gab ihnen zu trinken, und es war duftender als Moschus, kälter als Eis und süßer als Honig. Auf einen süfischen Bûßer flog bei der Ka'bah ein Ablaßzettel vom Himmel, für vergangene und künftige Sünden. Einer wohnte in einem Söller, zu dem weder Treppe noch Leiter führte; wenn er sich waschen wollte, flog er wie ein Vogel durch die Luft. Er ging wie Abraham durch einen feurigen Ofen. Einem anderen war nach der Hochzeit der Beischlaf unmöglich, bis es sich herausstellte, daß sein Weib verheiratet war. Dem ägyptischen Ordensvater Dul-Nûn wandert das Bett auf seinen Befehl in den vier Ecken des Hauses herum, ein anderer hat einen Berg versetzt, und dem Ordensstifter es-Sarî muß die Welt in Gestalt eines alten Weibes das Haus fegen und für Nahrung sorgen. Als ein Sûfi auf dem Schiffe starb, trennte sich das Wasser, bis das Schiff auf dem Grunde stand, und man den Heiligen in die Erde bestatten konnte, dann stieg man wieder in das Schiff, das Wasser hob es in die Höhe, und die Wogen rauschten über dem Grabe. Bereits erscheint auch da und dort der ewig junge Chidr, heute noch Patron der Derwische. Nach Ibn Hazm⁵ ist der Glaube,

¹ Ibn al-Ġauzî, Berlin, fol. 68 a. ² Ibn al-Ġauzî, Berlin, fol. 356; Abulmahâsin II, 233. ³ Abulmahâsin II, 235. ⁴ Abulmahâsin II, 37.
⁵ IV, 180.

daß Elias und Chidr am Leben, daß des ersteren Domäne die Wüsten, des letzteren Wiesen und Gärten seien, und daß er dem erscheine, der seinen Namen nenne, bei leichtgläubigen Sûfis verbreitet. Je merkwürdiger die Wunder sind, desto weiter liegen sie hinter der Zeit des Berichterstatters zurück. Der Qoşairî bekennt, selbst nur ein Wunder erlebt zu haben, daß nämlich der krankhafte Harndrang das Daqqâq aufhörte, solange er auf dem Katheder lehrte. Und dieses Wunder fiel ihm erst nach dem Tode des Meisters als ungewöhnlich auf¹. Die Totenerweckungen, welche die gleichzeitigen christlichen Wundertäter übten², fehlen im Repertoire der damaligen muhammedanischen, die kamen nur dazu, verendete Tiere wieder auf die Beine zu stellen³. Es war hauptsächlich das sûfische Volk, das sein Herz an die Wunder hängte. Die Gebildeten unter ihnen legten zum mindesten keinen Wert auf sie gegenüber den wundervollen Kräften des Seelenlebens: Dem Murta'îs (gest. 328/940) wurde hinterbracht, der und der gehe auf dem Wasser, da sprach er: „Wenn Gott einem die Macht gibt, seiner Lust zu widerstehen, das halte ich für viel großartiger, als auf dem Wasser zu gehen⁴.“ Ein Sûfi erzählte: „Ich hatte Wunder im Sinne, nahm von den Knaben ein Rohr, trat zwischen zwei Kähne und sprach: Bei Deiner Allmacht, wenn jetzt nicht ein Fisch herauskommt, drei Pfund schwer, dann ertränke ich mich, und wirklich kam ein Fisch von drei Pfund heraus.“ Als das Ğunaid, das Schulhaupt, hörte, meinte er, der habe verdient, daß eine Otter herauskam und ihn biß⁵. Auch der im Jahre 261/874 gestorbene Sûfimeister Bistâmî sagte, als er hörte, ein Wundertäter gehe in einer Nacht nach Mekkah: Der Teufel geht in einer Stunde vom Sonnenaufgang bis Sonnenniedergang im Fluche Gottes. Als er hörte, einer gehe auf dem Wasser und fliege in der Luft, sprach er: Die Vögel fliegen in der Luft, und die Fische gehen im Wasser. Ein Wunderleugner war der Tustarî (gest. 273/886), dem zur Strafe dafür selbst Wunder zugeschrieben wurden. Er erklärte, das größte Wunder (karâmah) sei es, einen verwerflichen Charakterzug zu ändern⁶. Und eines Tages sprach ein Mann zu ihm: Die Leute sagen, Du gehst auf dem Wasser. Da antwortete er: Frag den Gebetsrufer des Quartiers, er ist ein frommer Mann und lügt nicht. Der Frager wandte sich an den Gebetsrufer, welcher erklärte: Das weiß ich nicht, nur, dieser

¹ S. 203. ² z. B. Michael Syrus, S. 560ff. ³ Qoş., S. 205.
⁴ Qoş., S. 30. ⁵ Qoş., S. 193. ⁶ Qoş., S. 193.

Tage ging er einmal an den Teich, um sich zu waschen, da fiel er ins Wasser und wäre, wenn ich nicht gewesen wäre, drin liegen geblieben¹. Ein großer Teil der süfischen Autoritäten war sogar der Ansicht, die übernatürlichen Gnadengaben der Heiligen dürften gar nicht bekannt werden, und das sei ihr Hauptunterschied von den Wundern (mu'ğizât) der Propheten². Auch darüber, ob der Heilige sich selbst für einen solchen halten dürfe, war man uneins³. Der Ordensvater es-Sarî soll den größten Zweifel empfohlen haben: „Wenn einer in einen Garten käme mit vielen Bäumen, und auf jedem Baum säßen Vögel, die mit deutlicher Zunge zu ihm sagten: Der Friede sei mit Dir, Du Heiliger Gottes! und er nicht trotzdem fürchtete, das sei Betrug, dann wäre er betrogen⁴.“ Wie sehr aber die Heiligenverehrung trotz allem nur Sache der Süfis und des niederen Volkes war, bezeugt die Literatur. Kein Geograph des 4./10. Jahrhunderts spricht von einem Heiligen, kein Dichter erwähnt ihn.

Die Süfik hat endlich noch ein Dogma entwickelt, das von ungeheurer religiöser Zugkraft war, da es alte vor dem Islâm entstandene Verehrungsbedürfnisse befriedigte: Sie hat die Gestalt Muhammeds ins Übermenschliche, fast ins Göttliche gesteigert. Die älteste Zeit war sehr bescheiden gewesen; an der Leiche seines toten Lehrers und Freundes soll Abûbekr gebetet haben: Gott wird nicht zwei Tode auf dich häufen; den Tod, der dir verhängt war, bist du jetzt gestorben⁵.

Schon der Hallâğ, dem immer noch Jesus die Idealgestalt ist, setzt im ersten Kapitel des Kitâb at-Tawâsîn mit einem begeisterten Hymnus auf den Propheten ein: Alle Lichter der Propheten — auch das ein gnostisches Bild — sind von seinem Lichte ausgegangen, er ist vor Allem gewesen, sein Name ist dem Schreibrohr des Schicksals zuvorgekommen, er war bekannt vor aller Geschichte und allem Sein und wird dauern nach allem Ende. Durch seine Weisung sahen die Augen. Über ihm blitzte eine Wolke, und unter ihm blitzte eine Wolke und flammte und regnete und befruchtete. Alle Wissenschaften sind ein Tropfen aus seinem Meere, alle Weistümer sind eine Handvoll aus seinem Bache, alle Zeiten sind eine Stunde aus seinem Leben⁶.

¹ Qoš., S. 203. ² Qoš., S. 187f. Als weiterer Unterschied zwischen Prophet und Heiligem wird ersterem Sündlosigkeit beigelegt, letzterem nicht (Kašf el-mahğûb, S. 25). ³ Qoš., S. 187. ⁴ Qoš., S. 189. ⁵ Buchârî (Bâb fil-ğenâ'iz). ⁶ Massignon, S. 10ff. Die Präexistenzlehre ist ebenfalls gnostischen Ursprungs.

Mit diesen drei Hauptlehren, dem sogen. Fatalismus, der Heiligen- und der Muhammedverehrung haben die Sûfis des 3./9. und 4./10. Jahrhunderts den religiösen Strömen des Islâms die Drähte gezogen, die bis heute die Hauptleitungen geblieben sind. Gewißheit des Heiles, Zerstreuung der furchtbaren Unsicherheit des Schicksals im Jenseits hat aber auch die Sûfik nicht gebracht. Als der Makkî, ein sehr frommer Mann und Verfasser eines Lehrbuches der Sûfik im Jahre 386/996 im Sterben lag, sprach er zu einem Schüler: Wenn du merkst, daß über mich Gutes beschlossen ist, dann streue Zucker und Mandeln auf meine Leiche, wenn sie hinausgetragen wird, und sprich: „Das ist für den Klugen!“ „Ich fragte ihn,“ erzählt der Schüler, „woran soll ich es denn merken?“ „Gib mir die Hand, wenn ich sterbe. Wenn ich deine umklammere, so hat Gott mir Gutes beschieden. Lasse ich aber deine Hand fahren, dann habe ich kein gutes Ende. So saß ich denn bei ihm; im Tode packte er meine Hand ganz mächtig, und als seine Leiche hinausgetragen wurde, streute ich Zucker und Mandeln auf sie und sprach: Das ist für den Klugen!¹“ Dieselbe Geschichte ziert auch das Leben des Mâwerdî (gest. 450/1058): „Er hatte von seinen Arbeiten nichts veröffentlicht. Als der Tod herannahte, sprach er: Die Schriften an dem und dem Orte sind alle von mir. Ich habe sie nur nicht veröffentlicht, weil ich keine reine Freudigkeit dazu hatte! Wenn nun der Tod da ist, und ich bewußtlos bin, dann lege deine Hand in meine; wenn ich sie packe und presse, so nimm die Bücher und wirf sie in den Tigris, strecke ich aber meine Hand aus und packe deine nicht, so wisse, daß die Bücher Wohlgefallen gefunden haben.“ Das letztere geschah². Und es ist rührend zu sehen, wie am Schluß vieler fremder Lebensbeschreibungen der gestorbene heilige Mann einem Freunde oder Schüler im Traum erscheint, angetan mit Abzeichen derer, die Gnade gefunden haben, und wie der andere eifrig fragt, wodurch er selig geworden ist. Das einzige Sakrament im Islâm, der einzig sichere Weg zum Paradies blieb, im Kampfe gegen die Ungläubigen zu fallen. Seinen militärischen Wert hat Kaiser Nikephoros anerkannt, der größte Gegner der Muslimen im 4./10. Jahrhundert. Er wollte ebenfalls alle im Kampfe gegen die Ungläubigen Gefallenen für Märtyrer erklären lassen. Aber die Kirche, die ihm aus finanziellen Gründen gram war, schlug es ab³.

¹ Ibn al-Gauzî, Berlin, fol. 139 b. ² es-Subkî, III, 304. ³ Krumbacher, Geschichte der byz. Literatur 2, S. 985.

In anderen Gestalten schäumte die Bewegung sofort weit über die Grenzen der muhammedanischen Lehre hinaus. Sie bilden die uneuropäische, spezifisch orientalische Seitenlinie. Sie blieben nicht bei der Vergöttlichung der Gefühle stehen, sondern wollten sie auch für den Willen haben und nehmen ganz folgerichtig für diesen göttlichen Willen auch die göttliche Allmacht in Anspruch. Dadurch wurden sie dem ruhigen Bestande des Staates sofort höchst gefährlich, und deshalb ist der Ketzerkatalog um das Jahr 300/912 ganz besonders reichhaltig. Im Jahre 309/921 wurde der Hallâğ „Wollhechler“ zu Bagdâd grausam hingerichtet¹. Er hat mehrere berühmte Sûfis, unter anderen auch den Ğunaid gehört; der Bîrûnî² nennt ihn einen Sûfi, nach dem Fihrist³ gab er sich den Vornehmen gegenüber als Schf'it, bei dem Volke als Sûfi aus. Er soll täglich 400 Riq'ahs gebetet haben⁴. Der Fihrist zählt 66 Jahre nach dem Tode des Hallâğ 47 Werke von ihm auf⁵; eines hat Massignon herausgegeben und besprochen. Mit erstaunlicher Virtuosität, die nicht von gestern ist, sondern den schon alten gnostischen Stammbaum verrät, kann seine Sprache den subtilen Gedankengängen wie dem mächtigen Schwung seiner Vergottungslehre folgen. Sie erinnert oft an die schönsten Stellen der gnostischen Hymnen. Auch des Hallâğ Methode ist durchaus die der Mu'tazilah, von ihnen übernimmt er die von allem Menschlichen und Zufälligen gereinigte Idee Allâhs, von ihnen hat er auch den Namen Haqq „Wesen“ für diese Substanz, das kritische Endprodukt. Wenn aber dann an diesem Gott zwei Anschauungsformen unterschieden werden, die menschliche und die göttliche — nâsût und lâhût, zwei Fremdwörter aus den syrischen Händeln um die Natur Christi —, wenn Gott in seiner menschlichen Form (nâsût) am jüngsten Tage richten wird⁶, wenn Gott zuerst vor aller Schöpfung sich als Mensch projizierte⁷ — der Urmensch, griechisch: proôn anthrôpos

¹ Zuletzt über ihn Schreiner, ZDMG 52, S. 468ff. und de Goeje, 'Arîb 86ff., und vor allem Massignon, Kitâb al-Tawâsîn par al-Hallâğ (Paris 1913) und Ana al-Haqq im Islam III, S. 248ff. ² Chronol. übers. S. 194. ³ S. 190. ⁴ Kašf el-mahğûb transl. Nicholson, S. 303. ⁵ S. 192; vgl. Massignon, a. a. O.; Bîrûnî, India, Uebers., S. 125, nennt ein „Buch der Konzentration des Größten“ und ein „Buch der Konzentration des Kleinsten“, was der Terminologie wegen interessant ist. Das Kitâb es-saihûr fi naqs ed-duhûr hat auch der Geschichtsschreiber der Sûfis (es Sulamî, gest. 412/1021) gelesen; es war „ein kleiner quadratischer Band“, darin die Gedichte des Hallâğ standen (es-Subkî III, 61). ⁶ Massignon, S. 131. ⁷ Massignon, S. 130.

der Gnostiker (z. B. Hilgenfeld, Ketzergeschichte, S. 294) —, wenn er dann vor seiner Schöpfung deutlich erschien im Bilde der Essenden und Trinkenden „bis ihn seine Schöpfung ins Auge fassen konnte, Braue an Braue“¹, dann stehen wir mitten im seltsamen Reich der christlichen Gnosis, die ihrerseits nur das blasse Abbild alter Mythen war. Bis ins Einzelne läßt sich diese Verwandtschaft nachweisen: Nach dem Basilides des Irenaeus gingen vom Vater aus der Logos, dann die Weisheit (Phronesis), dann die Kraft (Dynamis), dann die Erkenntnis (Sophia)². Im Tâsin zieht der Hallâğ um Allâh vier Kreise, die niemand erforschen kann: 1. Sein Wille (maš'âh), 2. seine Weisheit (hikmah), 3. seine Kraft (qudrah), 4. sein Wißbares (ma'lûmah), d. h. seine Offenbarung³. Die bildliche Darstellung der Lehre durch Kreise, die Celsus bei den Gnostikern fand, sehen wir auch in des Hallâğ einzigem bis jetzt bekannt gemachten Buch; wir finden sie bekanntlich noch in den drusischen Büchern. Der Verstand (Synesis) wird dort als Rhomboid dargestellt⁴ und im Kit. at-tawâsin, S. 31 als ein Rechteck. Bei einer Haussuchung wurden seine Bücher gefunden, auf chinesischem Papier geschrieben, andere mit Goldtinktur geschrieben, mit Brokat und Seide gefüttert und mit kostbarem Leder gebunden⁵. Auch das ist gnostische Sitte. Die heiligen Bücher der Manichäer waren ebenso prunkhaft ausgestattet⁶. Auch die gnostischen Stufen der gemeinschaftlichen Läuterung sind da, mit ausdrücklicher Beziehung auf Jesus als das höchste Ideal. „Er ergab sich dem frommen Leben und klomm darin von Stockwerk zu Stockwerk. Schließlich glaubte er, wer in Gehorsam seinen Leib reinige, sein Herz mit guten Werken beschäftige und sich von den Lüsten scheidet, der komme weiter auf den Stufen der Reinheit, bis seine Natur rein werde von dem Fleischlichen. Und wenn in ihm kein Teil Fleischliches mehr übrig sei, dann lasse sich der Geist Gottes, von dem Jesus war, in ihm nieder, dann wird sein ganzes Tun Gottes und sein Geheiß das Geheiß Gottes. Und er hatte sich diesen Rang beigelegt.“ So etwa hat ein späterer Zeitgenosse die Lehre des Hallâğ geschildert⁷.

„Dein Geist (rûh) mischte sich mit meinem Geiste, wie Wein sich mit klarem Wasser mischt“
singt der Hallâğ selbst⁸ und

¹ Massignon, *ibid.* ² Hilgenfeld, S. 199. ³ ed. Massignon, S. 56.

⁴ Hilgenfeld, S. 278. ⁵ 'Arîb, S. 90 nach Misk. ⁶ Ibn al-Ğauzi, fol. 59 a. ⁷ Istachri, de Goeje, S. 184 f. ⁸ Massignon, S. 134.

„Ich bin der, den ich begehre, und er, den ich begehre, ist ich, wir sind zwei Geister, die in einem Leibe wohnen, wer mich sieht, sieht ihn, und wer ihn sieht, sieht mich¹.“

In prächtigen und seltsamen Bildern schildert er die Vergottung:

„Der Schmetterling fliegt in das Licht und wird durch seine Vernichtung selbst zur Flamme².“

„Du bist mir zwischen Herzfell und Herz, du rinnst wie die Tränen von den Lidern rinnen³.“

Es-Sûlî, der ihn wiederholt gesprochen, erklärt ihn für einen Ungelehrten, der Weisheit heuchelte. Er gewann seiner Lehre Anhänger bis in die höchsten Kreise hinein⁴; dem Hofstaat, und besonders dem mächtigen Hofmarschall Nasr wurde nachgesagt, daß er zu ihm neige. Auch einer der vom Chalifen bestellten Qâdis weigerte sich, ihn zu verurteilen. Er saß acht Jahre im Chalifenpalast in sehr linder Haft, und man hat den Eindruck, daß ihn später lediglich Intriguen in den Tod stürzten. Wir haben meist nur feindliche Berichte, aus denen aber soviel klar hervorgeht, daß er auf die obere Schicht Bagdâds ungewöhnlichen Eindruck gemacht hat. Das spiegelt sich auch darin wieder, daß sowohl Ibn al-Ġauzî als ed-Dahabî eigene Bücher über ihn geschrieben haben, die leider verloren scheinen; die Ehre einer einzelnen und eigenen Biographie ist nicht zu vielen Männern widerfahren im Islâm. Der Hallâġ hat auf die sûfische Theologie einen großen Einfluß geübt; trotz seinem Martyrium gaben viele Schüler seine Lehren weiter, besonders die Sekte der Sâlimijjah. Im 5./11. Jahrhundert noch sah der Huġwîr in Babylonien „4000, die sich Anhänger des Hallâġ nannten⁵.“

Der selbe Huġwîr bezeugt, daß der Hallâġ „seinem Herzen teuer sei und daß nur wenige der Sûfhäupter die Reinheit seiner Seele und die Strenge seiner Askese leugnen⁶. Und zu Abul'alâs (gest. 449/1057) Zeit gab es in Bagdâd noch immer Leute, die auf den Hallâġ warteten, die am Tigris standen, dort, wo seine Leiche am Schandpfahl gesteckt war, und nach ihm ausschauten⁷.

¹ Dasselbst. In dem Tawâsîn ist dieses Bild merkwürdigerweise nicht zu finden. Es muß sich da um verschiedene Entwicklungszeiten handeln. ² Massignon, S. 17. ³ Massignon, S. 133. ⁴ Nach Istachrî, S. 149 besonders in Babylonien, Mesopotamien und Medien. Nach Ibn Hauqal hat er als fâtimidischer Emissar angefangen. ⁵ Kašf el-mahġûb transl. Nicholson, S. 260. ⁶ Dasselbst, S. 155f. ⁷ JRAS 1902, S. 347.

Auch hinter allen anderen Ketzereien dieser Zeit steht die christliche Spekulation. Der sogen. Kašf in Kūfah lehrte, als Ersten der ganzen Welt habe Gott den Jesus erschaffen, nach ihm den 'Alī¹. Ähnlich der Šalmagāni — aus einem babylonischen Dorfe bei Wāsīt —, der sich als Träger des göttlichen Geistes offenbarte². Er wurde im Jahre 322 von dem Wesier Ibn Muqlah vor Gericht gestellt mitsamt zwei Anhängern. Diese sollten als Entlastungsbeweis ihren Gott schlagen; der eine versetzte ihm auch schließlich einen Streich, der andere holte aus, dann aber zitterte ihm die Hand, und er küßte dem Šalmagāni das Haupt und den Bart mit den Worten: „Mein Herr!“ Daraufhin wurden der Meister und der Jünger an den Pranger gestellt, gepeitscht und verbrannt. Er lehrte, daß Gott in jedem Dinge, je nach dessen Kraft, Wohnung nehme, daß er zu jedem Ding auch dessen Gegensatz schaffe, z. B. mit Adam den Iblīs, in welchen beiden er Wohnung genommen habe. Der Gegensatz Abrahams war Nimrod, der Aarons war Pharao, der Davids Goliath. Daß jedem Ding sein Gegensatz am nächsten stehe, ja daß z. B. der Gegensatz der Wahrheit als der Wegweiser zu ihr, höher stehe als die Wahrheit selbst³. Mas'ūdī rechnet ihn zur Šī'ah⁴, aber er nahm zwar 'Alī als seinen eigenen Vorgänger in der vollkommenen Inkarnation der Gottheit an, den Hasan und Husain jedoch ließ er nicht als dessen Söhne gelten, weil ein Gott weder Vater noch Sohn haben könne. Der letzte Vorgänger 'Alis, welcher die gesamte in Adam dargestellte Gottmenschheit auf sich konzentriert hatte, war Jesus, während Moses und Muhammed „die Betrüger“ genannt wurden, welche ihre Auftraggeber und 'Alī übervorteilt hatten. 'Alī habe dem Muhammed so viele Jahre Frist gegeben, als die „Höhlenleute“ Tage in der Höhle waren, also 350, danach sollte das muhammedanische Gesetz umgestürzt werden, und der Termin war jetzt nahe. Die Handgreiflichkeiten der koranischen Lehre wurden vergeistigt, das Paradies sei die Erkenntnis ihrer Weisheit und die Zugehörigkeit zur Sekte, die Hölle sei die Unkenntnis gegenüber ihren Satzungen und das Fernbleiben von ihrer Gemeinschaft. Seine Anhänger ließen Gebete, Fasten und Waschun-

¹ Ibn Hazm IV, 185. ² Die Literatur ist bei Schreiner, S. 472, zusammengestellt. Es fehlt Ibn Hauqal, S. 211, und der erst später edierte Iršād el-arīb des Jāqūt I, S. 296, worin Jāqūt ein Schreiben des Chalifen el-Rādi an den Sāmāniden Nasr ibn Ahmed über den Prozeß des Šalmagāni im Auszuge wiedergibt, das er in Merw gelesen hatte. ³ Jāqūt Iršād I, 302. ⁴ Tanbih, S. 397.

gen; Sittenlosigkeit und Weibergemeinschaft wird ihnen vorgeworfen. Auch die Knabenliebe habe man für notwendig erachtet, damit so der Höherstehende den Niedrigen mit seinem Lichte durchdringen könne¹. Die Sekte war übrigens durchaus kein Bauernglaube; der Stifter selbst war ein „Schreiber“, der in Bagdad bei dem Wesier Ibn el-Furât in Gnaden stand und allerhand Posten ausfüllte, der Schüler, welcher mit ihm starb, war Ibrâhîm ibn abî 'Aun, ein Dichter, Schriftsteller und hochstehender Beamter, und der Wesier aus dem Wesiergeschlecht der Banû Wahb soll an die Gottheit des Mannes geglaubt haben².

Ganz anderer Art waren die dem Mahdîgedanken entstammenden Bewegungen; die bis jetzt Vorbeigezogenen waren einzelne Gottsucher, die nach den Weisungen uralter Theologien ihren Weg gingen. Das Sonderbarste an ihnen ist, daß sie solchen Glauben fanden für ihre seltsame Predigt. Mahdismus aber war von jeher Politik, ging auf die Masse los und hatte deshalb ganz andere Erfolge. Schon um die Mitte des 3./9. Jahrhunderts hatte Hamdân Qarmat³ die aufgeregten Elemente Babyloniens gesammelt, ihre Aufstände wurden aber von dem Chalifen al-Mu'tadid alle unterdrückt. Erst als sich die Propaganda nach Arabien wandte, wuchs sie zu politischer Bedeutung auf. Dort war das große Reservoir für Aufrührer jeder Art, stets bereit, einem Führer raubend und mordend in die fetten Bauernländer zu folgen.

Im Jahre 289/901 hat sich der tüchtige Chalife al-Mu'tadid der Qarmaten wegen kummervollen Herzens zum Sterben gelegt⁴. Das Schicksal gönnte ihnen zwei glänzende Heerführer, die es verstanden, die wilden Kräfte Arabiens zu organisieren und zum größten Ausbruch zu leiten, den die Halbinsel seit dem jungen Islâm gesehen hatte: gegen Ausgang des 3./9. Jahrhunderts wurde Syrien entsetzlich verheert; zu Anfang des 4./10. galten die Angriffe Babyloniens: Basrah und Kûfah wurden erobert und geplündert, Bagdad in den größten Schrecken gesetzt und die Stra-

¹ Das wird durch den Kašf el-mahğûb, S. 416, bestätigt: „Die Geschichten mit Knaben haben die Hulûlis als Schandmal auf den Heiland Gottes und süfischen Jüngern sitzen lassen.“ ² Kit. al-'ujûn IV, 184b.

³ Von den vielen Etymologien des Namens halte ich den von Vollers vermuteten Zusammenhang mit griechisch Grammata für den wahrscheinlichsten, weil er im babylonischen Rotwälsch des 4./10. Jahrhunderts zu belegen ist. In dem Vagabundengedicht des Abû Dulaf (Jat. III) erscheint S. 184 ein Qarmat als „der welcher Amulette schreibt“.

⁴ Maqrîzî, Itti'âz ed. Bunz, S. 111.

Ben zwischen Mekkah und dem Osten abgeschnitten. Von der syrischen Wüste aus spritzten im Jahre 316/928 qarmatische Streifscharen sogar bis ins Gebirge von Singār¹. Im Jahre 317/929 ließ man die Pilgerkarawane unangefochten in die heilige Stadt einziehen, dann aber, mit erstaunlich wenig Leuten — 600 Berittene und 900 Fußkämpfer werden genannt — stürmten die Qarmaten die Stadt, zogen in die Ka'bah ein, metzelten alles nieder, raubten den Tempelschatz und führten sogar den schwarzen Stein davon. Nur die umwohnenden Beduinen belästigten die Sieger; die Bürger Mekkahs beteiligten sich eifrig an der Plünderung ihres eigenen Heiligtums. Das Ereignis machte auf seine Zeit nicht den Eindruck, den wir erwarten. Erst die späteren geraten darob in leidenschaftliche Entrüstung; damals aber gab es der religiös Indifferenten sehr viele, welche der gute Ton noch nicht zur Heuchelei zwang. Andererseits hatten die sich um die aufstrebende Sûfik sammelnden Frommen Höheres im Auge als den schwarzen Stein, und selbst die Orthodoxie scheint ihn mit mehr oder weniger schlechtem Gewissen verehrt zu haben. Das war der Höhepunkt der qarmatischen Rebellion. Weitere Raubzüge nach Osten, bis in die Persis hinein, folgten; die Wüste war so gut wie unpassierbar und mehr als einmal schloß die Furcht in Bagdād die Bazare. Aber die Diplomatie des Hofes wußte auch diese Gefahr zu lähmen: Qarmatentrupps traten in den Dienst der Chalifen; im Jahre 327/938 schlossen die Rebellen mit der Regierung einen Vertrag, gegen eine bestimmte Abgabe pro Sänfte und Lastkamel die Pilgerkarawane durchzulassen, und im Jahre 339/950 wurde der schwarze Stein wieder nach Mekkah zurückgebracht. Ein mageres Kamel konnte ihn tragen und wurde noch fett dabei, während vor zwölf Jahren drei starke Kamele unter ihm zusammengebrochen waren. Das Martyrium des schwarzen Steines war damit nicht zu Ende. Im Jahre 413/1022 zerschmetterte ihn ein Ägypter — man vermutet ein Anhänger des Chalifen Hâkim — mit einer Keule. Der Missetäter wurde getötet, der Stein aber mußte mit Moschus und Lack zusammengefliekt werden². In den 50er Jahren unterstützten die Qarmaten durch Einfälle nach Ägypten und Syrien den Vormarsch der Fâtimiden, aber im Jahre 358/968 machten sie endgültig ihren Frieden mit dem Chalifen zu Bagdād, für den jetzt wieder auf allen ihren Kanzeln gebetet wurde. Er lieferte ihnen Geld und

¹ Ibn al-Athîr VIII, 133; 'Arîb, S. 134. ² Ibn al-Ğauzî 170b.

Waffen¹. Wieder wurde, wie im Anfang ihrer Laufbahn, Syrien das Ziel ihrer Einfälle, aber der Feind war jetzt der alte Verbündete, der Fâtimide. Wo sie siegten, brachten sie die schwarze Farbe der 'Abbâsiden zu Ehren². Schließlich wurden sie dort geschlagen und kehrten gegen Zahlung eines Jahresgeldes nach Arabien zurück. Einige Jahre später wurden sie von den Bûjiden endgültig aus Babylonien hinausgeworfen. Zu Ende des Jahrhunderts bildeten sie nur noch einen kleinen Staat an der Ostküste Arabiens, der die Mekkahpilger nicht mehr ernstlich beunruhigen, aber doch noch vor den Toren Basrahs sein Zollamt halten konnte³. Noch im Jahre 443 fand der Perser Nâsir Chosrau, als er ihre Hauptstadt Lahsâ besuchte, vor dem Grabe des Mannes, der das arabische Qarmatenreich gegründet hatte, Tag und Nacht ein gesattelttes Pferd stehen, damit er es bei seiner Wiederkunft sofort besteigen könne⁴. Dem Ma'arrî aber berichteten Reisende, daß in Jemen ein Haufen Leute sitzt, davon jeder sich für den erwarteten Mahdî hält und solche findet, die ihm zinsen⁵. Wieviel Glaube, wieviel Beutelust zu ihrer Anerkennung beitrug, wird sich wohl nie entmischen lassen, so wenig wie der Prozentsatz Religiosität, der überhaupt in der ganzen Bewegung stak. Doch ist zu beachten, daß Jemen stets eine der seltsamsten geistigen Provinzen der Welt war, und seine Seele der europäischen viel fremder ist als etwa die mongolische. „Es war immer der Schlupfwinkel der abenteuerlichsten Meinungen und eine Fundgrube für die, welche mit der Religion Geschäfte machten und durch Heuchelei schnöden Gewinn suchten⁶“. Gut muhammedanisch war übrigens der Mahdismus der Qarmaten nicht, dahinter lag bei den Qarmaten stets die christlich-agnostische Lehre vom fleischgewordenen Gotte (hulûlijeh) in Bereitschaft. „Eine Sekte lehrte die Gottheit des Muh. ibn Ismâ'il ibn Ġa'far, und das sind die Qarmaten; unter ihnen gibt es solche, welche die Gottheit des Abû Sa'id el-Ġubbâ'î und seiner Söhne lehren, andere die Gottheit des 'Ubaid-allâh und seiner Nachfolger bis auf den heutigen Tag, andere lehrten die Gottheit des Abulchattâb ibn abî Zeinab in Kûfah, dessen Anhänger dort schließlich die 1000 überschritten. Ein anderer Teil von ihnen lehrte die Gottheit des Weizenhändlers Ma'mar in Kûfah, eines Anhängers des Abulchattâb, und verehrte ihn. Gott

¹ es-Sâbî bei Ibn al-Qalânî ed. Amedroz, S. 1f. ² Maqrîzî, Itti'âz, S. 133. ³ Muqad., S. 133. ⁴ Uebersetzung, S. 228; auch dem Abul'alâ el-Ma'arrî war das erzählt worden (JRAS 1902, S. 829).
⁵ el-Ma'arrî daselbst. ⁶ el-Ma'arrî daselbst.

verfluche sie alle miteinander¹.“ Auch der Qarmatenmahdi Ibn Zakarijjâ erhob — nach dem Birûnî wenigstens² — den Anspruch, Gott zu sein.

Hinter den Qarmaten ragen wie die schwarzen Alpen hinter grünem Jura ihre langjährigen Herren auf, welche den Mahdgedanken mit einer Kraft und einem Glück ausgebeutet haben, die ihm niemals wieder beschieden war, die Fâtimiden. Dieses Zurückfluten des Arabertums nach Westen, der mit den Särgen seiner Väter in Kairo einziehende Chalife ist die romantischste Erscheinung dieser aufgeregten Zeit, wirklich ist damals, wie derselbe Chalife schrieb, „die Sonne aufgegangen, wo sie unterzugehen pflegt³.“ Ihr Vordringen ist die wichtigste Erscheinung in der Politik des 4./10. Jahrhunderts; etwa 100 Jahre nach dem Auftreten ihres ersten Mahdis, um 360/970, reichte ihre Herrschaft über ganz Nordafrika und Syrien bis zum Eufrat, „ihre Missionen hatten sie in jedem Tale⁴.“ Auch der Chalife Mu'izz schreibt an den Qarmatenführer im Jahre 362/972: „Es gibt keine Insel auf der Erde und kein Klima, wo wir nicht Lehrer und Missionare hätten, die in allen Sprachen und Zungen unsere Lehre verkündeten⁵.“ Die Qarmaten gehorchten ihrem Befehl, Beluëistân erkannte wenigstens durch Geldzahlung die Oberhoheit des Herrn in Kairo an⁶, und als der Dichter el-Hamadâni in den 80er Jahren des 4./10. Jahrhunderts nach Gorgân im hohen Norden kam, hielt er, der stets sehr gut wußte wo die größte Macht und das meiste Geld war, es dort mit den Ismaeliten⁷. Geistig hatten sie aber nichts Neues zu bringen, und der Geist, nicht die Zahl der Soldaten, bestimmt die Dauer der Throne. Schon 20 Jahre nach dem Höhepunkt hatte die Propaganda aufgehört; „es gibt nur noch wenig Missionare, und ich sehe keine Bücher mehr, die für sie verfaßt werden. So steht es wenigstens in Babylonien, möglich, daß es in Persien und Chorâsân noch wie früher ist. In Ägypten aber steht es sehr zweideutig; der jetzige Herrscher beweist durch nichts das, was von ihm und seinen Vätern erzählt wird⁸.“ Von der ismaelitischen Lehre im 4./10. Jahrhundert wissen wir sehr wenig. Die Hauptquelle, die aus

¹ Ibn Hazm IV, 187. — Vgl. de Goeje zum 'Arîb, S. 111, Anm. 3.
² S. 196. ³ Maqrîzî, Itti'âz, S. 141. ⁴ Fihrist S. 189. ⁵ Maqrîzî, Itti'âz, S. 139. Für den Osten saß der Statthalter des Mahdis in Rai, ihm waren sogar die mesopotamischen Werber unterstellt, wie die Banû Hammâd in Mosul (Fihrist, S. 189.). ⁶ Ibn Hauqal, S. 221.
⁷ Jâqût Iršâd I, 96. ⁸ Fihrist, S. 189.

dieser Zeit fließt, der Bericht des Achû Muhsin, von Nuwairî und Maqrîzî aufbewahrt und von de Sacy (*Exposé de la religion des Druzes*, LXXIV ff.) übersetzt, ist schon bei ihrem Ursprung vergiftet, denn sie fließt aus einer Kampfschrift des Ibn Rezzâm gegen die Sekte, welche sowohl der Fihrist (S. 186) als der Maqrîzî „ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung“ nennen. Die von Guyard herausgegebenen Fragmente aber sind bis jetzt undatierbar, alte Namen beweisen nichts; bei allen diesen Kreisen blühte die literarische Fälschung, von den dem ältesten Kirchenvater der Ismaeliten zugeschriebenen Schriften waren schon im 4./10. Jahrhundert die meisten unterschoben¹. Und doch ist die Hauptsache, die man aus dem Šahrastâni lernt, daß zwischen den Ismaeliten des 4./10. Jahrhunderts und des späteren 5./11. ein großer Unterschied ist, daß man den Katechismus des Chalifen Mu'izz und den des Alten vom Berge sauber auseinanderhalten muß². Leider und seltsamerweise schweigt sich Ibn Hazm über die Ismaeliten fast ganz aus; er sagt nur, daß sie und die Qarmaten offenkundig vom Islâm abgefallen seien und das reine Zoroastriertum lehren³. Abul'alâ el-ma'arrî, in dessen *Risâlet el-gufrân* man die Ismaeliten auch vergeblich erwartet, sagt auch wenig von ihnen; ihm hat wohl die Nähe ihrer Macht den Mund verbunden. So wissen wir Authentisches nur aus dem Fihrist: sie hatten sieben Entwicklungen — gegen die neun Grade des Achû Muhsin —, die Lehre jeder Stufe war in einem Buche enthalten; die zwei ersten Grade konnte man in einem Jahre abmachen, dann aber bis zum sechsten nur jährlich aufsteigen. Wann man die letzte Stufe erreichen konnte, wird nicht gesagt. Der Nedim will das Buch der siebenten Stufe gelesen und darin Schreckliches von Sittenlosigkeit und Herabsetzung der kanonischen Lehren gefunden haben⁴. Die Sekte übte schon damals die allegorische Auslegung (*ta'wil*), denn dem Balchî (gest. 322/933) entzog ein reicher Qarmate die Pension, als er seine „Untersuchung über die allegorische Methode“ schrieb⁵. Dieses, die Auffassung der Religion als die rationale Erkenntnis Gottes, die Abstufung je nach dem Grade der Erkenntnis, der in den späteren Quellen prachtvoll durchgeführte Dualismus und Parallelismus der Welt weist wiederum auf die alte Gno-

¹ Fihrist, S. 187, 11. ² Ibn Hazm a. R., II, 29ff. ³ II, 116. Man darf den Ausdruck nicht wörtlich nehmen; er war damals stehend für Ketzerei. Qoşairî, S. 38, schmäht etwas ganz Unzoroastrisches ebenfalls, es sei das „reine Magiertum“. ⁴ Fihrist, S. 189. ⁵ Fihrist, S. 138; Jâqût Irşâd I, 142.

sis hin; schon der Fihrist (S. 187) hat die Väter der ismaelitischen Lehre Bardesianer gescholten. Man könnte ihre Lehre bei den Mu'taziliten und der Šī'ah zusammenlesen, aber gerade das befähigte sie, alles, was nicht 'abbâsidisch und sunnitisch war, an sich zu ziehen¹. Neu war dagegen die straffe Disziplin, für welche der Orientale besonders Verständnis hat, wenn sie religiös verputzt ist. Sie dient auch bei der wohl typischen Bekehrung des Hamdân Qarmat durch den Fâtimidenmissionar al-Husain al-Ahwâzi als Anknüpfungspunkt: „Als der Ahwâzi zum Missionieren nach Babylonien zog, traf er den Hamdân ibn al-Aš'ath Qarmat in der Umgebung von Kûfah: er hatte einen Ochsen bei sich, der ihm etwas trug. Sie gingen eine Stunde lang zusammen, da sprach Hamdân zu Husain: Ich sehe, Du kommst von einem weiten Marsche und bist müde, sitz auf meinen Ochsen da! Husain aber sprach: Dazu habe ich keinen Befehl. Da sprach Hamdân zu ihm: Es scheint ja, Du handelst nur auf Befehl. Er antwortete: Ja! Da sprach Hamdân: Wer befiehlt und verbietet Dir? Er sprach: Mein König und Dein König, dem diese und jene Welt gehört. Hamdân staunte und dachte nach, dann sprach er: Darüber ist nur Gott König. Er sprach: Du hast Recht, aber Gott gibt sein Reich, wem er will. und er begann bei ihm zu werben. Er ging mit ihm in sein Haus, nahm den Leuten die Huldigung für den Mahdî ab, blieb in dem Hause Hamdâns, und es gefiel diesem seine Sache und ihre Wichtigkeit. Al-Husain war sehr eifrig im Gottesdienst, fastete tagsüber, wachte des Nachts und beneidet war, wer ihn eine Nacht in sein Haus nehmen durfte. Er nähte den Leuten Kleider und erhielt sich damit, und sie hatten Segen von seiner Person und von seiner Schneiderei².“ Diese, viele alte babylonische Lehren mit sich führende Sekte gebrauchte auch die Urkunde auf Ziegelstein. Ihre Missionare überreichten den Parteigängern ein Siegel von weißem Ton, worauf geschrieben stand: Muhammed ibn Ismâ'îl, der Imâm, der Angehörige Gottes (walî allâh), der Mahdî³. Neu ist ferner im fâtimidischen Staate auch, daß er einen Klerus anerkennt und besoldet, was sonst im Islâm nirgends der Fall war. Es sind die ehemaligen Missionare (du'ât) der Sekte, die jetzt zu Pfarrern geworden sind mit einem zu den

¹ Die ersten größeren Erfolge der Sekte im Jahre 260/875 fallen zusammen mit dem Tode des Hasan ibn 'Alî, den die Mehrzahl der extremen Šī'iten als Imâm verehrte und der in diesem Jahre zu ihrer größten Verwirrung kinderlos starb (Ibn Hazm IV, 93). ² Maqrîzî, Itti'âz ed. Bunz, S. 101 f. ³ Ibn al-Ğauzî, Muntazam, fol. 29 b.

obersten Würdenträgern gehörenden Generalsuperintendenten (dâ'i ddu'ât)¹.

So viele Mahdis und Götter es gab, so gänzlich unmodern war es, sich noch als Propheten auszugeben (tanabba'a). Darüber machte man schon vor einem Jahrhundert schlechte Witze, die Biographie des Chalifen Ma'mûn wird durch mehrere Unterredungen mit falschen Propheten belebt. Jetzt tritt hie und da in der Provinz noch ein solcher auf. Im Jahre 322/934, hoch oben in dem frommen Transoxanien, glückte es einem, durch Wunder großen Anhang zu bekommen. Er tauchte die Hand ins Wasser und zog sie mit Goldstücken gefüllt wieder heraus. Als er unbequem wurde, ließ ihn der sâmanidische Statthalter töten². Dagegen soll ein Jahr später in Isfahân ein Kollege von dem Staatsoberhaupt befragt worden sein, ob er sich durch ein Wunder legitimieren könne, worauf er erwiderte, wenn einer eine schöne Frau oder Tochter habe, möge er sie bringen, er werde sie in einer einzigen Stunde mit einem Sohn beschenken; das sei sein Zeichen. Worauf der präsidierende Kâtib erwiderte, er glaube an ihn, er möge ihm den Beweis schenken. Die Anekdote wird aber schon vom Hofe al-Ma'mûns³ berichtet. Ein anderer aber schlug vor, da sie keine schöne Frau hätten, ihm eine schöne Ziege zu geben. Worauf der Prophet sich zum Gehen anschickte. Als man ihn fragte, wohin? antwortete er, ich gehe zu Gabriel und berichte ihm, daß diese einen Bock wollen und keinen Propheten brauchen. Da lachten sie und ließen ihn laufen⁴. Der Name „falscher Prophet“ (mutanabbî) war schon zu einem Spitznamen unter Knaben herabgesunken, daher hat der Dichter al-Mutanabbî (gest. 354/965) seinen Namen⁵.

Leute, die sich, ohne so hohe Ansprüche zu machen, recht und schlecht plagten, um in der Weise der alten Gläubigen Gott zu dienen, haben auch diesen Jahrhunderten nicht gefehlt. Eine damals sehr beliebte Form höherer Frömmigkeit war es, nie auszugehen, außer zum Freitagsgottesdienst⁶. Der unkirchliche Dichter Abul'alâ (gest. 449/1057) tat das Gelübde, sein Haus überhaupt nicht mehr zu verlassen. Viele wohnten in einer Moschee⁷; der Chalife al-Qâdir verteilte täglich ein Drittel der für ihn ge-

¹ Nâsir Chosrau, Übers., S. 160. ² Ibn al-Athîr VIII, 216.

³ Baihaqî ed. Schwally, S. 34. ⁴ Jâqût Iršâd I, 130f. ⁵ Ibn al-Ġauzî, fol. 96. ⁶ z. B. Ibn al-Ġauzî, Berlin, fol. 158b und dort noch oft z. B. 169a. ⁷ z. B. Ibn al-Ġauzî, Berlin, fol. 158b.

brachten Speisen an die in den Moscheen Wohnenden¹. Im Jahre 384/994 starb ein Frommer, der sich 70 Jahre lang an keine Wand und kein Kissen gelehnt hatte². Der Huġwīrī traf im hintersten Chorāsān einen Frommen, der sich während 20 Jahren nie gesetzt hatte, außer wenn es das Gebet verlangte. „Es zieme ihm nicht, zu sitzen, während er vor Gott sei³.“ Ein anderer legte sich 40 Jahre lang auf kein Lager⁴. Ein anderer grub sich schon bei Lebzeiten sein Grab neben der Ruhestätte des frommen Bišr und las daran soundso oft den ganzen Koran⁵. Der Saffār al-isfahānī (gest. 339/950) hob 40 Jahre lang nie seinen Kopf zum Himmel auf⁶. Im Jahre 336/947 starb zu Mekkah eine Fromme, die das ganze Jahr hindurch von den 30 Dirhem lebte, welche ihr Vater ihr gab⁷. Ein Gelehrter (gest. 348/959) fastete am Tage und aß jede Nacht einen Brotfladen (garif), von dem er einen Bissen übrig ließ. Am Freitag gab er seinen Fladen als Almosen und aß die zusammengesparten Bissen⁸. Im Jahre 404/1013 starb ein Frommer, der sich nachts mit gefährlichen Geräten umgab, damit er sich verletze, wenn er einschlief. Er erschien stets mit einem Loch im Kopf oder mit offener Stirn. In das Bad ging er nie, auch rasierte er den Kopf nicht; wenn das Haar zu lang wurde, schnitt er es mit der Schafschere ab, seine Kleider wusch er stets ohne Seife⁹. Ein anderer (gest. 342/953) pflegte beim Beten weinend den Kopf an die Wand zu stoßen, bis er blutete¹⁰. Al-Baihaqī (gest. 438/1046) fastete die letzten 30 Jahre seines Lebens, d. h. aß nie während des Tages¹¹. Zu den Asketen rechnete man auch die ängstlichen Befolger des Gesetzes. Im Jahre 400/1009 lebte ein Gelehrter, der in die Mauer seines Hauses, die er mit dem Nachbarn gemeinsam hatte, keinen Nagel einschlug, um dessen Eigentumsrecht nicht zu verletzen, der auch zweimal im Jahr die Steuer zahlte, aus Angst, daß er sie vielleicht zu gering bemessen¹². Ein im Jahre 494/1101 Gestorbener wollte keinen Reis essen, weil er zum Wachsen so viel Wassers bedürfe, daß jeder Reisbauer seine Nachbarn im Wässern betrüge¹³. Ein dritter gab seinem kleinen Kinde, dem eine Nachbarsfrau die Brust geboten hatte, ein Brechmittel, denn die Milch war unrechtmäßig dem Kinde seiner Nachbarin ent-

¹ Ibn al-Ġauzī. ² Ibn al-Athīr IX, 74. ³ Kašf almahġūb, S. 335. ⁴ Abū Nu'aim Ta'riḥ Isfahān, Leiden, fol. 98a. ⁵ Jāqūt Iršād I, 247. ⁶ Ibn al-Ġauzī, fol. 82a; es-Subkī, Tabaqāt II, 166. ⁷ Ibn al-Ġauzī, fol. 80a. ⁸ Ibn al-Ġauzī, fol. 88a. ⁹ Ibn al-Ġauzī, fol. 160b. ¹⁰ es-Subkī, Tabaqāt II, 80. ¹¹ es-Subkī, Tabaqāt III, 5. ¹² es-Subkī, III, 208. ¹³ es-Subkī III, 222.

zogen worden¹. Schließlich saß auch ein Asket auf dem Throne, als al-Hâkim in Kairo seine urislamische Zeit hatte und die Welt aus der Religion hinauswerfen wollte. Um das Jahr 400/1009 schloß er die Hofküche, aß nur, was seine Mutter ihm schickte, verbot, sich vor ihm niederzuwerfen, ihm die Hand zu küssen und ihn mit „Unser Herr“ (Maulânâ) anzureden. Er ließ sich das Haar lang wachsen, ließ den Schirm, das königliche Abzeichen, weg, schaffte die Titel und alle unkanonischen Abgaben ab, erstattete die von ihm oder seinem Großvater eingezogenen Vermögen zurück, ließ im Muharram des Jahres 400/1009 alle seine Sklaven männlichen und weiblichen Geschlechtes frei und stattete sie aus, warf seine Favoritinnen in vernagelten und mit Steinen beschwerten Kisten in den Nil — um der Wollust zu entsagen. Sein Kronprinz ritt in vollem königlichen Schmucke einher, der Chalife daneben auf einem Esel mit eisernem Zaumzeug, angetan mit Kleidern zuerst von weißer dann von schwarzer Wolle, auf dem Kopf ein blaues Handtuch (fütah) und eine schwarze Binde².

Von „Bekehrungen“ und darauffolgendem Zurückziehen vom weltlichen Treiben wird oft berichtet. Ein Gelehrter und Dichter, Schüler des Lexikographen Gauharî, ging in sich und auf die Wallfahrt nach Mekkah und Medinah, zog sich von der „Welt“ zurück und bat den Tha'âlibî, von seinen früheren Liebes- und Lobgedichten nichts zu veröffentlichen³. Ein chorâsânischer Qâdî hat uns ein Lied hinterlassen: die Jugend sei ihm wie ein Traum zerronnen, es gehe ans Sterben und die andern werden sich ums Erbe reißen. Zum Schluß ein sechsmaliges Selâm:

„Fahrt wohl, ihr Bücher, die ich verfaßt und mit lauterem
Erwägungen geschmückt habe.

Fahrt wohl, du Lob, das ich kunstreich geschmiedet und ge-
woben in langen Nächten.

Fahrt wohl sagt Euch ein Mann, der nicht fand, was er er-
sehnte, und was er wünschte nicht erreicht hat.

Der sich büssend zu seinem Herrn wandte und um Vergebung
fleht für die Sünden und Niedrigkeiten⁴.“

¹ es-Subkî III, 251. ² Jahjâ ibn Sa'îd, fol. 123 a ff. Auch Kaiser Nikephoros Phokas (963—969), der glänzende Feldherr, trug nachts die härene Kutte und den Bußgürtel. ³ Jâtîmah IV, 310. ⁴ Jâtîmah IV, 320.

Plötzliche Bekehrungen wurden meistens hervorgerufen durch ein uns durchaus nicht schlagkräftig erscheinendes Koranwort. In der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts eilt ein hoher Beamter des Sultans in stolzem Zuge wie ein Wesier durch die Stadt, da hört er einen Mann den Koranvers 57, 15 hersagen: „Ist es nicht Zeit für die, die glauben, daß ihre Herzen demütig werden und Gottes gedenken?“ Da schrie er auf: „Es ist Zeit, o Gott!“ stieg ab, zog alle seine Kleider aus, watete in den Tigris hinein, deckte seine Blöße mit dem Wasser, verschenkte von dort aus all sein Hab und Gut, und ein Vorübergehender gab ihm sein Hemd und seinen Rock, damit er wieder herauskonnte¹. Andere dagegen suchten erst in extremis sich des jüngsten Gerichtes zu versichern. Als der Sāmânide Nasr ibn Ahmed im Jahre 331/942 ans Sterben kam, ließ er sich vor dem Tor des Schlosses eine Zelle (châneh) bauen, genannt „Haus des Gottesdienstes“, worin er mit Bußkleidern angetan religiöse Übungen pflog². Auch Mu'izzeddaulah (gest. 356/966) ging vor seinem Tode in sich, holte Theologen und Juristen und fragte sie nach der wahren Buße, und ob er sie richtig leisten könne. Sie bejahten es, lehrten ihn, was er sagen und tun müsse. Er spendete den größten Teil seines Geldes und ließ seine Sklaven frei³.

Die Pilgerfahrt war in jenen Zeiten durch die Unsicherheit der arabischen Straßen bald unmöglich, bald lebensgefährlich. Seit der Qarmatenzeit bekamen die Beduinen ihre Bezahlung dafür, daß sie den offiziellen Pilgerzug (qâfilat es-sultân, Mas'ûdi tanbih, S. 375) in Ruhe ließen; die 'Usaifir z. B. mindestens 9000 Dinare⁴. Zu dieser Summe steuerten außer der Bagdâder Regierung auch andere Fürsten; der von Medien im Jahre 386/996 gab 5000 Dinare⁵. Im Jahre 384/994 verweigerten die Beduinen den Durchzug, die Dinare des letzten Jahres seien nur vergoldete Silberstücke gewesen, und verlangten die Summe für beide Jahre. Die Verhandlungen zerschlugen sich, und die Pilger kehrten um⁶. Im Jahre 421/1030 pilgerten aus Babylonien nur solche, die auf Wüstenkamelen ritten und sich von Stamm zu Stamm Begleiter geben ließen. Jeder bekam vier Dinare als Lohn⁷. Eine furchtbare

¹ Ibn al-Ğauzi, fol. 89 a. ² Mirchond, Hist. Sam., S. 50.

³ Misk. VI, 295; Ibn al-Ğauzi 100 a. ⁴ Ibn al-Ğauzi, Berlin, 136 b.

⁵ Ibn al-Ğauzi, 139 a. ⁶ Ibn al-Ğauzi 135 b. Ibn al-Athir IX, 74, wo statt Dirheme nach Ibn al-Ğauzi Dinare zu lesen. ⁷ Ibn al-Ğauzi, fol. 181 a.

Mühsal blieb sie auch in sicheren Zeiten und selbst für die Nachbarn Arabiens durch den Wassermangel der Wüste. Ibn al-Mu'tazz vergleicht einen unangenehmen Menschen, dessen Gesellschaft er doch nicht vermeiden kann, mit dem Wasser der Pilgerfahrt, über das an jedem Halt geschimpft wird, das man aber doch trinken muß¹. „Er starb auf der Pilgerfahrt“ wiederholt sich in den Biographien unheimlich oft. Im Jahre 395/1004 befahl die Pilgerkarawane auf der Rückkehr ein solcher Wassermangel, daß die Leute in die Hand harnten und dieses Wasser tranken². Im Jahre 402/1011 kostete ein Schlauch Wasser 100 Dirhem³. Im Jahre 403/1012 liessen die Beduinen die auf der Pilgerstraße angelegten Wasserbehälter auslaufen und warfen Bitterdorn in die Brunnen; 15.000 Pilger kamen um oder wurden gefangen. Der Statthalter von Kûfah — er hatte für die Pilgerstraße zu sorgen⁴ — unternimmt einen Strafzug, tötet viele Beduinen und schickt 15 gefangene Rädelsführer nach Basrah. Dort bekommen sie nur Salz zu essen und werden am Tigris angebunden, wo sie vor Durst sterben. Nach Jahren erst wurden die damals schuldigsten Banû Chafâğah überfallen und die gefangenen Pilger befreit, die bis dahin ihren Herrn hatten die Schafe hüten müssen. „Sie kehrten zurück, aber ihr Vermögen war verteilt, und ihre Frauen hatten wieder geheiratet“⁵. Im Jahre 405/1014 sollen wieder 20.000 Pilger umgekommen sein, und 6000 retteten sich nur dadurch, daß sie den Harn der Kamele tranken und ihr Fleisch aßen⁶. Dann wieder suchte Wassernot, das bekannte wütende Anschwellen der Regenbäche in der Wüste, die Pilger heim. Im Jahre 349/960 „zelteten die ägyptischen Pilger in einem Tale bei Mekkah. Da riß sie der Talfluß weg, ehe sie es sich versahen, und die Ägypter ertranken — es waren ihrer eine große Anzahl, das Wasser nahm sie mit ihren Sachen in das Meer hinaus“⁷. Die ganz Frommen pilgerten zu Fuß; einer betete bei jedem Meilenstein zwei Rak'ahs⁸. Für einen Süff gehörte es sich, ohne Ausrüstung noch Geld die schreckliche Fahrt anzutreten⁹. Ihr Gegensatz waren diejenigen, die um Geld für andere die heilige Reise machten, „deren Herz ist verkehrt, und wird bei der Rückkunft noch verkehrter. Auch haben sie wenig Nutzen davon;

¹ S. 5. ² Arîb, S. 24. ³ Ibn al-Ğauzî, Berlin, fol. 158 a.
⁴ Misk. V, 247. ⁵ Ibn al-Ğauzî, Berlin, fol. 159 a. ⁶ Ibn al-Ğauzî, 162 b. ⁷ Misk. VI, 240. ⁸ Ibn Nu'aim Ta'rich Isfahân, Leiden, fol. 71 b. ⁹ Jâq. Irşâd II, 357.

manche waren zwei-, dreimal gepilgert, doch sah ich weder Segen noch Geld bei ihnen¹.“ Die Rückkehr der Pilger wurde jedesmal ein begeistertes Fest. Vor Bagdād wurde noch einmal in der Vorstadt al-Jāsirijeh übernachtet, um am nächsten Tage frisch zu sein für den fröhlichen Einzug². Die weiter nach Osten ziehenden wurden vom Chalifen empfangen. Im Jahre 391/1000 benutzte al-Qâdir diese große Feierlichkeit dazu, um seinen Sohn zum Thronerben zu erklären³. Die vielen lokalen Heiligtümer suchten der großen Wallfahrt etwas Wasser abzugraben. Wenn vom Jonasheiligtum bei Ninive behauptet wurde, zehn Besuche kämen einer Mekkahfahrt gleich⁴, so ist das gewiß typisch und bedeutendere Heiligtümer haben sicher noch einen besseren Prozentsatz geboten⁵. Vor allem hat Jerusalem seine alte Anziehungskraft den neuen Verhältnissen angepaßt. Noch aus dem 5./11. Jahrhundert wird berichtet, daß zur Zeit der Pilgerfahrt die Leute, die nicht nach Mekkah können, nach Jerusalem gehen und dort das Opferfest halten. Mehr als 20 000 Männer kommen dort zusammen; man läßt auch die Knaben dort beschneiden⁶. Auch eine künstliche Übertragung der Pilgerstätte nach Art unserer Kalvarienberge wird erwähnt. Der Chalife Mutawakkil (3./9. Jahrhundert) baute in Sâmarâ eine Ka'bah, einen „Umlauf“, sowie er die Wallfahrtspunkte Minâ und 'Arafah gebaut hatte, „damit er seinen Generalen nicht mehr die Erlaubnis zur Pilgerfahrt geben brauche, aus Angst, daß sie von ihm abfielen⁷.“ Eine mächtige Strömung ging aber damals in der Mystik gegen das Wallfahren überhaupt. Schon ein früherer Sûfi soll einen Pilger veranlaßt haben, umzukehren und lieber für seine Mutter zu sorgen⁸. Einem im Jahre 319/931 Gestorbenen wird das Wort in den Mund gelegt: „Ich wundere mich über die, die durch Wüsten und Einöden wandern, um Gottes Haus und Heiligtum zu finden, weil dort die Spuren seines Propheten sind. Warum durchwandern sie nicht ihre eigenen Triebe und Lüste, um ihre Herzen zu finden, wo die Spuren Gottes sind⁹?“ Abû Hajjân et-tauhîdî, Mu'tazilit und Sûfi, schrieb um 380/990 ein „Buch über die vernünftige Wallfahrt (hağğ 'aqlî), wenn die gesetzliche zu beschwerlich ist¹⁰.“ Als im 5./11. Jahrhundert der Wesier Nizâmelmulk sich zur Pilgerfahrt rüstete,

¹ Muq., 127. ² Masâri' al-'uṣṣâq, S. 109. ³ Wuz. 420; Ibn al-Ğauzî, 146 a, Berlin. ⁴ Muq., S. 146. ⁵ Muq., S. 146. ⁶ Nâsir Chosrau, Uebers., S. 66. ⁷ Muq., S. 122f. ⁸ Kaṣf el-mahğûb, S. 91. ⁹ Dasselbst, S. 140. ¹⁰ Jâq. Iršâd V, 382.

schrrieb ihm ein Sûfi im Namen Gottes: „Wozu gehst Du nach Mekkah? Deine Wallfahrt ist hier. Bleib bei diesen Türken (den Selğüqenfürsten) und hilf den Bedürftigen meiner Gemeinde¹. Und selbst der Huğwîrî, der Typus des Kompromissşûfis im 5./11. Jahrhundert, erklärt: „Es ist ganz gleich, ob einer zu Mekkah ohne Gott ist oder daheim ohne Gott, und es ist gleich, ob einer daheim bei Gott ist oder in Mekkah bei Gott².“ Man hat übrigens den Eindruck, als ob die gebildeten Kreise jetzt entsprechend der steigenden Verehrung des Propheten den Nachdruck auf den Besuch Medinahs legten. Schon der berühmte Buchârî hat seine Chronik (Ta'riçh) am Grabe des Propheten verfaßt³. Der Schüler des Philologen Gauhari: „Ich bin zu Fuß gekommen, wünschte aber, ich könnte auf dem Augensterne gehen, was gehe ich nicht auf den Augenwinkeln zu dem Grabe, in dem der Gesandte Gottes liegt⁴?“ Auch der Wesier Kâfûr in Ägypten, der Patrôn des berühmten Traditionisten Dâraqutnî, kauft sich in Medinah ein Haus, Wand an Wand dem Grabe Muhammeds, wo er begraben sein wollte⁵. Ein ehemaliger Wesier (gest. 488/1095) tut im „Garten des Auserwählten“ Dienst, fegt die Moschee des Propheten zu Medinah, legt die Matten und putzt die Lampen⁶.

Die Pflicht des heiligen Krieges wurde noch immer sehr ernst genommen; viele Fromme suchten sich „auf dem Pfade Gottes“ den Himmel zu erwerben. Nach Tarsus, der Ausfallspforte gegen den griechischen Erbfeind, strömten von allen Seiten die Glaubenskämpfer zusammen, wie die frommen Gaben derjenigen, die nicht selbst in den heiligen Krieg ziehen konnten. „Von Siğistân bis zum Magrib war keine größere Stadt, die nicht in Tarsus ihren Hof (dâr) hatte, wo die ihr entstammenden Krieger Quartier nahmen; viel Geld und reiche Liebesgaben floßen ihnen aus der Heimat zu, außer dem, was die Regierungen bewilligten. Jeder Vornehme stiftete dafür ein Landgut oder sonstige Einkünfte⁷.“ Die Bewohner der Grenzfestungen wurden in Bagdâd so gut aufgenommen, daß sich der Philologe al-Qâlî (gest. 356/967) deshalb für ein Kind des armenischen Qâlîqalâ ausgegeben haben soll⁸, und die Lüge, man sammle Geld für den heiligen Krieg oder zum Loskauf von Kriegsgefangenen, war ein ergiebiger Betteltrick im Reiche. Manche dieser Schwindler bettelten sogar des stâr-

¹ es-Subkî III, 140. ² Kaşî, S. 329. ³ Abulfidâ, Annalen, Jahr 256. ⁴ Jâq. Irşâd II, 357. ⁵ Jâq. Irşâd II, 408. ⁶ es-Subkî III, 58. ⁷ Ibn Hauqal, S. 122. ⁸ Jâq. Irşâd II, S. 353.

keren Eindrucks wegen, beritten vom Gaul herab¹. In Aegypten waren die Grenzplätze (mawâhîz) mit Soldaten (ahl ed-diwân) und Freiwilligen (muttawwi'ah) besetzt. Die frommen Gelder für den Krieg (sebil) wurden jedes Jahr gesammelt und vom Qâdî verwaltet, der sie im Monat Abib an die Grenze schickte². Das zweitwichtigste Kriegsland war Transoxanien, dessen Einwohner sich durch den opferwilligsten Sinn unter allen Muslims auszeichneten. „In den islamischen Landen geben die Wohlhabenden zum weitaus größten Teil ihr Geld aus für ihr Privatvergnügen und ihre verwerflichen Händel; die Reichen in Transoxanien verwenden aber ihre Mittel mit wenig Ausnahmen auf die Herbergen, die Straßenpflege, den heiligen Krieg und anderes Löbliches³.“ Die Stadt Bîkend zwischen Buchârâ und dem Oxus soll gegen 1000 Herbergen für Glaubenskämpfer, die Stadt Asbigâb sogar 1700 gehabt haben, in denen der Bedürftige meist Essen für sich und Futter für sein Tier fand. Der Eifer für den heiligen Krieg trieb diese Ostländer zur Zeit der großen byzantinischen Erfolge sogar an die Westgrenze. Im Jahre 355 erschienen etwa 20.000 „Glaubenskämpfer“ mit Elefanten an der Ostgrenze des nördlichen Bûjidenreiches; ihre Aufführung sei aber gar nicht die heiliger Krieger, berichtete der Grenzkommandant, sie hätten auch keinen gemeinsamen Anführer, sondern die Leute jeder Stadt ihren Hauptmann. Der Wesier hoffte sie mit dem Wenigen, das man den Glaubenskämpfern auszurichten pflegte, zufriedenzustellen, sie aber verlangten die ganze Grundsteuer des Landes: „Ihr habt sie in den Schatz der Gläubigen gesammelt für den Fall der Not, und welche Not ist größer, als daß Griechen und Armenier Herren unserer Grenze und die Gläubigen zu schwach sind, sie zu bestehen?“ Sie verlangten auch, daß des Fürsten Truppen sich ihnen anschließen. Da man ihnen nicht willfahrte, erhoben sich ihre Stämme, schalteten die Regierung Ungläubige, liefen die ganze Nacht mit ihren Schwertern, Lanzen, Bogen und Pfeilen in der Stadt herum und nahmen den Leuten — es war Ramadân und darum nachts alles auf der Straße — ihre Taschentücher und Kopfbinden. Die ganze Nacht hindurch wurden in ihrem Lager die Trommeln geschlagen, und sie drohten mit Kampf. Am Morgen griffen sie das Haus des Wesiers an, der dabei einen Lanzenstich erhielt und sich in das Schloß des Fürsten zurückziehen

¹ Bettelmaqâme des Abû Dulaf, Jat. III. ² Kindî ed. Guest, S. 419. ³ Istachrî, S. 290.

mußte. Sein Haus, die Ställe und die Vorratskammern wurden geplündert, und als der Wesier in der Nacht zurückkam, fand er nichts, um darauf zu sitzen und keinen Becher, um Wasser daraus zu trinken. Schließlich gelang es, den Haufen zu besiegen und die Gefahr abzuwenden. Wären sie mit ihren Mitteln fortgezogen, so hätten sie bei den Griechen alles erreicht und viele Glaubenskämpfer der Gläubigen hätten sich ihnen angeschlossen. Aber Gottes ist das Regiment¹.

Als man dem Chalifen 'Abdulmelik bemerkte: „Du bist früh alt geworden!“ meinte er: „Kein Wunder, ich muß jeden Freitag meinen Verstand den Leuten entgegenstemmen!“ Er soll außerdem erklärt haben, regieren wäre ganz schön ohne das Klappern der Postpferde und das harte Holz der Kanzel². Auch anderen Großen war das wöchentliche Auftreten vor der Gemeinde eine schwere Pflicht, und bei mehr schwert- als büchergewohnten Führern gab es schwere Entgleisungen; daß z. B. Verse heidnischer Dichter der Gemeinde als Wort Gottes aufgetischt wurden³. Hârûn al-Rašîd soll der erste gewesen sein, der sich die Predigt von anderen machen ließ und sie dann auswendig lernte. Sein Sohn Emîn bekam von seinem Erzieher, dem Grammatiker al-Asma'î, zehn Predigten beigebracht für die Moscheen⁴. Im 3./9. Jahrhundert zeigte sich auch in diesem kleinen Ausschnitte des Lebens, daß die naive Zeit des Islâms aufhörte: die Chalifen und Würdenträger geben das wöchentliche Predigen auf und überlassen es den berufsmäßigen Kanzelrednern⁵. Bei dem glaubenseifrigen Muhtadî (255—256/866—867) wird es als etwas besonders erwähnt, daß er jeden Freitag in der Hauptmoschee auf die Kanzel stieg⁶. Gegen Ende des 3./9. Jahrhunderts hat der Mu'tadîd zwar noch am Schlachtfeld vorgebetet, aber nie mehr gepredigt⁷. Nur noch an den Festen bestieg der Herrscher die Kanzel; als aber der Chalife el-Mutîf (334—363/945—974) am Bairam, der den Ramadân schloß, predigen wollte, fehlte ihm schon die Tradition, wie er es mit dem Gebet für sich selbst halten sollte⁸.

¹ Misk., VI, 283 ff., Amedroz, Islâm III 331 ff., Istachrî, S. 314; Muq., S. 273; Istachrî, S. 220. ² Muhâdarât al-udabâ, S. 82f. ³ Jâq. Iršâd VI, S. 94. ⁴ et-Tanûchî, K. al-farağ ba'd eš-šiddah I, 19. ⁵ Bei manchen Statthaltern verbot schon das mangelhafte Arabisch die Übernahme kirchlicher Pflichten. Der letzte arabische Emîr Ägyptens (238—242) war auch der letzte, der vorbetete (Kindî ed. Guest, S. 202). ⁶ Mas'ûdî Prair. VIII, 2. ⁷ Abulmahâsin II, 87. ⁸ Jâq. Iršâd II, 349.

Von seinem Nachfolger al-Tâ'i' ist eine Predigt am Opferfeste des Jahres 363 erhalten. Sie ist ganz kurz, rührt nur mit einem Satze an die Legende des Festes und lautet mit Weglassung einiger Phrasen: „Gott ist groß! Gott ist groß! Es ist kein Gott außer Allâh! Gott ist groß! Er hat mich zum Verwalter der Gemeinde gesetzt usw. Gott ist groß! Gott ist groß! Er hat mir den Schutz des Volkes anvertraut, ihres Habes und Gutes, ihrer Weiber und Kinder, hat mir die Feinde zerschmettert im bewohnten Lande und in der Wüste und hat mich zu einem guten Stellvertreter eingesetzt über die Erde und was darinnen ist. Gott ist groß! Er hat seinem Propheten und Freund befohlen, unseren Vater Ismael zu schlachten, und er war im Gehorsam willig, sein Blut zu vergießen ohne zurückzuschrecken. So kommt herzu zu Gott an diesem großen Tage mit den Opfertieren, denn sie stammen aus dem Vertrauen der Herzen auf ihn! Gott ist groß! Gott ist groß! Und Gott bete über Muhammed, den Auserwählten, sein Haus und seine Gefolgschaft und über meine Väter, die edlen Chalifen, helfe mir in meiner Regierung und stärke mich in dem Chalifate, das er mir gegeben hat.

Ich warne Euch Ihr Gläubigen vor der Weltliebe, neigt Euch nicht zu dem, das vergeht und zergeht und aufhört. Ich fürchte für Euch den Tag, da Ihr vor Gott steht, und Eure Seite im Buche vor Euch verlesen wird. Lasse Gott uns und Euch Werke der Gottesfürchtigen tun. Ich bitte Gott um Vergebung für mich und Euch und alle Gläubigen¹.“

Die fâtimidischen Herrscher dagegen, die das Kirchliche ganz besonders stark betonten, sind auch am Freitag wieder auf die Kanzel gestiegen. Sie lasen die Predigt aus einer Handschrift ab, die ihnen von der Hofkanzlei (dîwân el-inšâ) eingereicht wurde². Al-Hâkim z. B. predigte bis zum Bau der nach ihm benannten Moschee den einen Freitag in der 'Amrmoschee, den zweiten in der des Ibn Tûlûn, den dritten in der Azhar, den vierten ruhte er aus³.

Die Chutbah ist keine Predigt im abendländischen Sinne, sondern lediglich ein Stück Liturgie, das dem Amtenden etwas mehr Freiheit bot, als die anderen Teile. Deshalb erwartete man

¹ Ibn al-Ğauzi, fol. 106b. Der Schluß ist ebenso wie der bei Ibn Nubâtah der übliche; s. unten. ² Maqrîzi, Chitat II, 55. Auch sonst hört man, daß in Ägypten die Predigt abgelesen wird (Chitat II, 390). ³ Sujûti, Husn al-muhâdara II 155.

durchaus nicht jeden Freitag etwas Neues; an einem Prediger in Nisâbûr (gest. 494/1101) wird es besonders hervorgehoben, daß er jedesmal eine neue Predigt machte¹. Der berühmteste Prediger im 4./10. Jahrhundert war Ibn Nubâtah (gest. 374/984), der Hofprediger Saifeddaulahs in Aleppo; die Sammlung seiner Predigten kann am besten von der Predigtkunst jener Zeit reden. Daß der Prophet Muhammed kein guter Redner war, wie die muhammedanische Tradition behauptet, hat dazu mitgeholfen, daß der Islâm zwar zu allem möglichen anderen, aber nicht zum Ekelhaftesten, einer Religion der Schwätzer, geworden ist. „Er hat befohlen, lang zu beten und kurz zu predigen²;“ so dauert bei Ibn Nubâtah die eigentliche Predigt keine fünf Minuten³. Ein kurzes Lob Gottes und Gebet für den Propheten wird ihr vorausgeschickt, dann setzt sich der Prediger, um bald darauf wieder aufzutreten und das Kirchengebet, die sogen. zweite Predigt (chutbah thânijah), zu sprechen. „Kurz wie das Niedersitzen des Predigers“ klagt der zeitgenössische Dichter Ibn Hamdis von einem flüchtigen Zusammensein mit der Geliebten⁴. Die eigentliche Predigt läuft bei Ibn Nubâtah stets in ein Koranwort aus, worauf der stereotype Schluß folgte: „Gott segne uns und Euch durch die Verse und die weise Andacht. Ich bitte Gott um Vergebung für mich, für Euch und alle Gläubigen⁵.“ Auch das Kirchengebet war etwas kürzer als heutzutage⁶, und besonders die Stelle, da der Prediger zuerst nach rechts, dann nach links, dann geradeaus gewandt⁷ Gottes Segen über den Propheten erfleht, ist von höchster Feierlichkeit. Dem Prediger war sie sehr wichtig, denn gerade für sie sind eine Anzahl Varianten vorrätig, die nach Belieben eingesetzt werden konnten⁸. Beim Gebet für seinen Landesherrn bittet er um Sieg, wenn gerade Krieg ist. Z. B.:

„Gott, gib dem Emîr Soundso Sieg über Deine Feinde, die widerpenstigen Ungläubigen, die anmassenden Frevler,

¹ es-Subkî III, 285. ² Ġâhiz Bajân I, 117; ibid. S. 42: „Im alten Islâm waren die Predigten immer kurz; die Beredsamkeit bestand im Treffen.“ ³ Übrigens predigte auch der orthodoxe Patriarch, den ich Palmsonntag 1902 in Damaskus hörte, nur zehn Minuten. ⁴ S. 9. ⁵ Predigt ed. Beirut, S. 6. ⁶ Zwei übersetzte Predigten aus Indien und Ägypten s. Hughes, Dictionary of Islam, s. v. Khutbah. Lane, Manners, S. 73. Eine am Hofe der Almohaden in Fagnans Übersetzung der Histoire des Almohades de Merrâkechi, Alger 1893, S. 295f. ⁷ In Chorâsân tat er das nicht. Muq. S. 327. ⁸ Ibn Nubâtah, S. 287 ff.

Die abgewichen sind von Deinem Wege,
 Die Deine Offenbarung der Lüge zeihen,
 Und Deinem Gesandten widersprechen!
 Kein Heer möge ihnen bleiben, das er nicht vernichte,
 Keine Wüste, die er nicht durchziehe,
 Kein Blut, das er nicht vergieße,
 Kein Flüchtling, den er nicht erreiche,
 Kein Schloß, das er nicht öffne und zersprenge,
 Nichts Heiliges, das er nicht genieße und schände,
 Nichts Erhabenes, das er nicht erniedrige und in seine Gewalt bekomme!

Gott, schenk ihm Sieg über Deine Feinde, und gib ihm ihre
 Stirnlocken zu fassen,
 Daß er sie demütige und herabzwinge aus ihren Burgfesten,
 Und daß sie ihm in Unterwürfigkeit den Schutzzoll zahlen
 von nah und fern!¹

Eine texterklärende Homilie ist durch die Kürze der Predigt ausgeschlossen. Die gewöhnliche Freitagspredigt hat von je nur ein Thema: „Das Ende ist nahe! Für den Einzelnen der Tod und das Grab, für die Welt der jüngste Tag!“ Das gibt ihr das Hastige, Nervöse. Alle kleinen Freuden und Leiden des Lebens kümmern sie nicht; hinter wem die Hölle herbrüllt, der bückt sich nicht an den Blumen am Wege. Schon 'Alī soll ganz enthusiastisch gepredigt haben: „Fliehet, fliehet, rettet Euch, rettet Euch! Hinter Euch ist der Fänger, gehetzt von seinem Auftrage, eilend kommt er heran!“ Sogar die Seligkeiten des Himmels oder die Qualen der Hölle zu beschreiben wäre zu behaglich; alles rhetorische Feuer wird auf den einen Augenblick konzentriert, da dieses Leben und diese Welt mit Schrecken ein Ende nimmt. Es galt, Menschen, die viel sinnlicher und selbstverständlicher als wir dem Tage lebten, das *respice finem* zuzurufen.

So Ibn Nubâta S. 69 ff.:

„Schüttelt die Herzen vom Pfuhl ihrer Sorglosigkeit,
 Und treibt die Seelen weg von den Tränken ihrer Lüste,
 Demütigt ihre Zügellosigkeit durch den Gedanken an den
 Ansturm des Todes,
 Und fürchtet für ihre Sünden den Tag, da sie an ihren Brand-
 malen erkannt werden.

¹ S. 321 f.

Denkt an den, der hoch vom Himmel her ruft, der die Knochen lebendig macht
 Und die Völker sammelt, wo dann das Wähnen aufhören
 Und Leid und Reue dauern wird.
 O ein Rufer, der die morschen Gebeine aufhorchen läßt,
 Der die verschwundenen Leiber sammelt
 Aus den Horsten der Vögel und dem Fleisch der wilden Tiere,
 Vom Grund des Meeres und dem Rücken der Berge,
 Bis jedes Glied an seinem Orte sitzt,
 Und jedes Teilchen von der Todesstatt erstanden ist.
 Dann erhebt Ihr Euch, Ihr Menschen,
 Zur furchtbaren Stunde,
 Eure Gesichter bestaubt von dem Wirbeln der Erde,
 Und schreckensfahl,
 Barfuß, nackend, wie es mit Euch zu allererst angefangen
 hatte.
 Der Rufer macht Euch aufhorchen, sein Blick durchbohrt
 Euch,
 Mit Schweiß seid Ihr gezäumt und mit Staub bedeckt.
 Die Erde bebte schwankend mit allem was auf ihr war.
 Die Berge wurden zermalmt und weggefegt durch die Auf-
 erstehungswinde.
 Weit auf standen die Augen,
 Kein Auge zwinkerte,
 Es füllte sich der Raum mit Himmlischen und Irdischen.
 Während die Geschöpfe stehend die Bestätigung der Weis-
 sagungen erarrten,
 Und die Engel an ihrem Orte in Reihen standen,
 Sieh, da umgab sie die Finsternis
 Der Hölle, und es bedeckte sie Brand von kupfriger Lohe,
 Und sie hörten in ihr ein Gurgeln
 Und zwitscherndes Schnauben
 Vor heftigem Grimm und Zorn.
 Da fielen sie auf die Kniee,
 Die Schuldigen waren des Unterganges gewiß,
 Selbst die Reinen fürchteten ein schlimmes Geschick,
 Und die Propheten ließen den Kopf hängen, vor dem Herrn
 des Schreckens.
 Es wurde ausgerufen: „Wo ist der Knecht Gottes, und wo
 ist der Sohn seiner Magd?
 Wo ist, der sich selbst hinhielt in seinem Trug?

Wo ist, der hinweggerafft wurde durch den Tod, als er nicht daran dachte?

Er wurde erkannt an seinem Zeichen und hergeholt, sein Konto einzusehen

Und zu bestätigen, welchen Vorschuß er in seinem Leben etwa geleistet habe.

Er sollte seine Entschuldigung vorbringen

Und stand erschreckt vor dem, der sein Heimlichstes kannte.

Der redete wie Blitz

Und schalt wie mit Keulen

Vor dem Zeugnis eines Buches, das alle Sünden gesammelt hatte,

Und vor der Genauigkeit einer Buchführung,

Die alle Entschuldigung abschnitt.

Da fürchtete sich bei Gott,

Wer seine Seele in Schulden gestürzt hatte, aber er fand bei seinen Genossen keinen Helfer und Zahler,

Aber er fand den Richter gerecht und genau.

‘Da sahen die Schuldigen die Hölle und ahnten, daß sie hineinsteigen würden, aber sie fanden keine Abwehr davor¹.’

Gott wende uns und Euch auf den Pfad des Heils

Und nehme uns und Euch die Lasten der Finsternisse ab und mache die reine Lehre vom einzigen Gotte zu unserem Lichte in der Finsternis der Auferstehung.

Die reichlichste Quelle der Weisheit

Und das hellste Licht in der Finsternis ist das Wort des Schöpfers.

(an den Lektor gerichtet, welcher auf einer Bühne gegenüber der Kanzel saß; eine dem christlichen Gottesdienste entlehnte Einrichtung)

‘Wenn ein einziger Trompetenstoß ertönt,’ bis: ‘Wird sich keiner von Euch verbergen können².’“

Vom Himmel ist sehr wenig die Rede, und garnicht von einem uns sehr geläufigen Thema, vom Wiedersehen nach dem Tode. Die Angst vor der Auferstehung und dem entsetzlichen Gericht war zu groß! Das Wort einer vornehmen Araberin: Ich sehne mich nach der Auferstehung, um wieder in das Gesicht meines Mannes zu sehen, wird überall als erstaunlicher Beweis einer das Fürchterlichste besiegenden Liebe erzählt³. Alle Predigten Ibn

¹ Koran Süre 18, 51. ² Süre 69, 13—18. ³ z. B. Tuhfat el-‘arûs, S. 162.

Nubâtahs sind in gereimter Prosa abgefaßt; die Worte spielen um die Endung wie Töne über einem Orgelpunkt. Auch das ist eine Neuerung, die sich erst um die Mitte des 3./9. Jahrhunderts anbahnte und jetzt ihre Blütezeit erlebte¹. Ibn Challikân nennt einen späteren Prediger, der bewußt über diese Form hinweg zu der Weise der Alten zurückgekehrt ist²; sonst hat aber auch hier das 4./10. Jahrhundert die Form und Norm für den späteren Islâm festgelegt³. Wenn „die rhetorischen, an den hohen Festtagen gehaltenen Predigten der Christen nichts anderes als Hymnen in Prosa waren“⁴, so trifft das durchaus auch auf die muhammedanische Predigt des 4./10. Jahrhunderts zu. Die Ähnlichkeit zwischen ihr und der ebenfalls in Reimprosa gesprochenen Predigt des ausgehenden Altertums ist zu groß, als daß man einen Einfluß der letzteren leugnen dürfte. Vielleicht stammt sogar die Manier des Korans von ihr her. An Festpredigten enthält die Predigtsammlung des Ibn Nubâtah solche auf Neujahr, auf den Todestag des Propheten, auf die heiligen Monate Regeb und Ramadân, auf das Bairamfest. Und als besondere Frucht der kriegerischen Zeiten Saifeddaulahs die Predigten vom heiligen Kriege, um nicht hinter den berühmten alten Vorbildern zurückzubleiben⁵.

„Ihr Leute, wie lange wollt Ihr die Warnung hören, ohne sie zu fassen?

Wie lange wollt Ihr Euch peitschen lassen, ohne Euch zu rühren?

Eure Ohren scheinen die Verheißung der Predigt abzuschwemmen,

Oder Eure Herzen scheinen zu stolz, sie aufzubewahren.

Und Euer Feind treibt sein Wesen in Euerem Lande

Und erreicht, was er erhofft, weil Ihr träger seid als er.

Ihn hat der Teufel aufgeschrien zu seiner Lüge, und er folgte ihm.

¹ Siehe S. 230. ² Vorrede zu Ibn Nubâtah, S. 19. ³ Einen Rest des alten Stilbewußtseins hat das Predigtbuch des Abul'alâ el-Ma'arri bewahrt. Es enthält Predigten für die Freitage, für die beiden Feste (das Schlachtfest der Pilgertage und den Bairam), für Mond- und Sonnenfinsternisse, für den Regenbittgang, sowie Trauerreden; sie waren alphabetisch geordnet nach den Reimbuchstaben. Es waren aber nur Reime auf b, d, r, l, m und n vertreten, weil die anderen zu künstlich gewesen wären und der Stil der Predigt leichte Festigkeit verlangte (Jâq. Iršâd I, S. 182). ⁴ Norden, die antike Kunstprosa II, 844. ⁵ Die Chutab al-ğihâdijjah sollen im Jahre 348 verfaßt worden sein, als die Byzantiner Majjâfâriqîn einnahmen (Abulmahâsin II, 349).

Euch hat der Barmherzige aufgerufen zu seiner Wahrheit,
 und Ihr kamt nicht.
 Die Tiere kämpfen für Weib und Kind,
 Und diese Vögel da sterben für den Schutz ihres Nestes,
 Und haben doch weder Offenbarung noch Propheten.
 Und Ihr, die Ihr Verstand und Einsicht habt,
 Gesetze und Weistümer,
 Ihr stiebt vor Eurem Feinde auseinander wie Kamele
 Und verummmt Euch vor ihm in die Gewänder der Schwach-
 heit und Feigheit.
 Und es wäre doch eher an Euch,
 In ihr Land einzufallen,
 Denn ihr seid versichert durch das Wort Gottes
 Und glaubet an seinen Lohn und seine Strafe.
 Gott hat Euch mit Kraft und Stärke ausgezeichnet,
 Und Euch zum besten Volk der Menschheit gemacht.
 Wo ist der Schutz des Glaubens?
 Wo ist die Geduld der Hoffnung?
 Wo ist die Furcht vor den Feuerflammen?
 Wo ist das Vertrauen auf die Bürgschaft des Barmherzigen?
 Er hat ja im heiligen Buche gesagt:
 'Wenn ihr ausharret und glaubt,
 So wird er jetzt plötzlich zu Euch kommen,
 Euer Herr wird Euch zuführen 5000 Engel, alles ausgezeich-
 nete Helden,
 Zur frohen Botschaft hat das Gott Euch gesetzt, und daß
 Euere Herzen fest werden.
 Der Sieg kommt nur von dem mächtigen, weisen Gott¹.
 Gott verlangt von Euch Glauben und Ausharren,
 Er verbürgt Euch Hilfe und Sieg.
 Vertraut Ihr seiner Bürgschaft nicht oder zweifelt Ihr an
 seiner Gerechtigkeit und Güte?
 So rennt um die Wette zum heiligen Krieg, mit reinem Her-
 zen und starken Seelen,
 Mit willigen Taten und leuchtendem Gesicht!
 Fasset feste Entschlüsse und reiet von Euerem Haupt die
 Binde der Schande und Schwachheit,
 Gebet Euere Seele dem, dem sie mehr gehört als Euch selbst!
 Verlat Euch nicht auf die Vorsicht, die wird den Tod nicht
 von Euch treiben.

¹ Sre 3, 121f.

‘Seid nicht wie die Ungläubigen, welche von ihren Brüdern sagten, als sie auf die Wanderschaft oder in den Krieg gezogen waren: Wären sie bei uns geblieben, so wären sie nicht gestorben oder getötet worden. Damit gab ihnen Gott Kleinmut in ihr Herz. Gott macht lebendig und tot und weiß, was Ihr tut!.’

Krieg, Krieg Ihr Mutigen!

Sieg, Sieg Ihr Standhaften!

Paradies, Paradies Ihr Draufgänger!

Hölle, Hölle Ihr Flichenden!

Der heilige Krieg ist der festeste Grund des Glaubens,
Das weiteste Tor des Paradieswächters, die zu den höchsten
Himmelsgärten führende Treppe.

Wer es mit Gott hält, der steht zwischen zwei erstrebenswerten, allgemein gepriesenen Losen:

Entweder das Siegesglück auf dieser Welt,
Oder das Märtyrerlos in jener Welt.

Von diesen ist das Unglücklichste das Angenehmste.

So steht Gott bei, denn der Kampf für Gott ist eine feste Burg gegen das Verderben.

‘Und Gott wird dem beistehen, der ihm beisteht. Gott ist stark und mächtig.’²

Das schönste, was die beredtesten Redner gesagt haben,
Und das leuchtendste, wovon die Nacht der Herzen erhellt wird, ist das Wort des Mächtigen, des Gebers.

Lies: ‘Ihr, die Ihr glaubt,

Was war Euch, als Euch gesagt wurde: Zieheth aus auf dem Wege Gottes, daß Ihr zögertet und an die Erde dachtet?

✓ Habt Ihr das jetzige Leben dem späteren vorgezogen? Der Wert dieses Lebens ist im späteren nur gering.

Wenn Ihr nicht ausziehet, wird Gott Euch schwer strafen und sich andere Leute an Euerer Statt aussuchen. Ihm könnt Ihr nichts anhaben, er ist aller Dinge mächtig.’³“

Von der Regierung war an der Predigertracht nur die Farbe vorgeschrieben: Wo für die ‘abbäsidschen Chalifen gebetet wurde, trug er das offizielle Schwarz, in den fâtimidischen Landen Weiß. Da es keinen Klerus und kein liturgisches Gewand gab, richtete man sich im übrigen nach den provinziellen Traditionen. In Babylonien und Chûzistân erschienen die Prediger ganz militärisch in

¹ Sûre 3, 150. ² Sûre 22, 41. ³ Sûre 9, 38f.

Jacke und Leibgurt¹, während die chorásánischen weder Mantel noch Jacke, sondern nur einen Rock (durrá'ah) trugen². Im Jahre 401/1010 predigte in Mosul ein fátimidischer Prediger in einer Jacke aus weißem ägyptischen Linnen — damit war der offiziellen Farbe genügt —, einer gelben Kopfbinde, Hosen aus rotem Brokat und roten Schuhen³.

Nur in Basrah, der Frommen- und Frömmelerstadt Babylo niens, predigte der offizielle Prediger jeden Morgen; das sei die Sitte des Ibn 'Abbás gewesen. Sonst beschränkte er sich überall auf den Freitag und überließ die wöchentliche Erbauung freiwilligen Stundenhaltern, die sich seit alten Zeiten dazu drängten. Man nannte sie Qussás „Erzähler“. Ihre Geschichte hat Goldziher⁴ geschrieben; auch Maqrízi⁵ hat in einer schönen Skizze manches davon zusammengestellt. Er läßt bereits eine alte Tradition zwischen dem nicht „unerwünschten“ (makrúh) Erzähler und dem offiziellen unterscheiden, wie ihn bereits Mu'áwíjah angestellt habe, der nach dem Morgengebet den díkr Alláh, das Lob Gottes, das Gebet für den Propheten, den Chalifen und seine Anhänger, den Fluch gegen die Feinde und alle Ungläubigen sprechen mußte⁶. Er hatte außerdem nach der Freitagspredigt den Koran vorzulesen und zu erläutern. Das Amt wurde zuerst von Qâdis verwaltet; es ist nur für Ägypten bezeugt und war wahrscheinlich schon eine Einrichtung der ägyptischen Kirche⁷. Noch der im Jahre 204 ernannte ägyptische Qâdí war „Erzähler“⁸; dann hört die Verbindung der beiden Ämter auf, der Qâdí stieg, und der andere sank. Im Jahre 301/913 wollte dieser angestellte Qâs täglich den Koran vorlesen; es wurde ihm aber von seinen Vorgesetzten nur an drei Tagen gestattet⁹. Im Osten wird zur Zeit al-Ma'múns

¹ Muq., S. 129, 416. ² Muq., S. 327. ³ Ibn Tagrîbirdî ed. Popper, S. 107. ⁴ Muh. Studien II, 161 ff. Ein für ihre Predigtweise bezeichnender Scherz steht Ag. III, 30: Der unter den ersten 'Abbásiden lebende blinde Dichter Baššâr ibn Burd kam an einem Qâs vorbei und hörte ihn sagen: Wer im Raġab, Ša'bân und Ramadân fastet, dem baut Gott im Paradies ein Schloß, dessen Hof 1000 Parasangen (12.000 Kilometer) im Quadrat mißt, das 1000 Parasangen hoch ist, und dessen Tore alle 10 Parasangen breit und hoch sind. Da wandte sich Baššâr zu seinem Führer und sprach: Dieses Haus muß im Januar sehr übel sein. ⁵ Chitat II, 253. ⁶ Chitat, II, 253. ⁷ Chit., ebd. Der im Jahre 70 angestellte Qâdí von Masr, der auch öffentlicher Vorleser war, bezog ebensoviel Verpflegungsgeld (rizq) dafür wie für das Richteramt, nämlich je 200 Dinare jährlich. (el-Kindî ed. Guest, S. 317). ⁸ el-Kindî ed. Guest, S. 427. ⁹ Maqrízi, Chitat II, 254.

die Tätigkeit als Qâss und die Unterstützung der Qussâsneben Moscheebau, Unterstützung der Waisen und Gaben zum heiligen Kriege als frommes Werk genannt¹. Im Westen war der Qâss eine seltene Erscheinung²; Mâlik ibn Anas, der Vater der dort herrschenden Richtung, soll ihm abgeneigt gewesen sein³. Im 4./10. Jahrhundert waren die Qussâs ganz zum Volke herabgestiegen, dem sie für gutes Geld in den Moscheen wie auf den Straßen fromme Geschichten, Legenden und Spässe verabreichten, mit dem sie beteten⁴, und das sie herzlich liebte. In Bagdâd hat es dem Theologen Tabarî wegen einer Demonstration gegen einen Qâss die Haustüre mit Steinen beworfen, sod aß der Zugang verrammelt war⁵. Sie waren noch am Ende des 4./10. Jahrhunderts Hauptanstifter der ewigen Krawalle zwischen Šî'ah und Sunnah⁶. Die Sasanidenmaqâme des Hamadânî stellt sie einfach unter die Gaukler. Das Vertrauen der frommen Kreise haben sie zu dieser Zeit vollkommen verscherzt, das hat sich ihren Nachfolgern, den Mudakkirîn, zugewendet. Deren Erbauungsstunde heißt Meğlis ed-dîkr⁷ und ist aus den freiwilligen Litaneien der nach dem Gottesdienste zusammenbleibenden Frommen herausgewachsen⁸. Die Sûfis gaben ihren Predigern diesen Namen⁹. Aus der Zeit der Rivalität zwischen Mudakkir und Qâss stammt der Ausspruch des Abû Tâlib al-Makkî: Die Dîkrversammlungen sind wertvoller als das rituelle Gebet, und das rituelle Gebet ist wertvoller als der Qâss¹⁰. Schon äußerlich war ein Unterschied zwischen beiden: „Der theologischen Lehrer gibt es drei: die auf Stufen sitzen, das sind die Qâsse, die an den Säulen sitzen, das sind die Muftîs, die in den Ecken (der Moschee) sitzen, das sind die Leute der Erkenntnis. Die Sitzungen der Gottesgelehrten, der die Einheit Gottes Betonenden und der Leute der Erkenntnis, das sind die Dîkr-sitzungen¹¹.“ Auch hat der Mudakkir sich einer würdigeren Hal-

¹ Ibn Taifûr ed. Keller, S. 100. „Der Qâss soll blind sein, ein Greis mit weitreichender Stimme.“ Ğâhiz, Baj. I 41. ² Muq., S. 236. ³ Madchal des Ibn al-Hâğğ, II, 21 ff. ⁴ z. B. Makkî, S. 149. Im Jahre 335/946 hat ein solcher Erzähler in Tarsus die Majestät Allâhs so mächtig geschildert, daß er aus Schauer vor ihr in Ohnmacht fiel und starb (es-Subkî, Tab. II, 103). ⁵ Goldziher, S. 168. ⁶ Ibn-al-Ğauzî, Berlin, fol. 152 b. ⁷ Muq., S. 182, 13. Die älteste zu datierende Erwähnung des Mudakkir finde ich in dem Gedichte auf die Belagerung Bagdâds unter Emin (198/813) bei Mas. VI, 448. ⁸ Muq., S. 182. ⁹ Kašf el-mahğûb, S. 235. ¹⁰ Ibn al-Hâğğ Madchal II, 23. Im Qût al-qulûb konnte ich das Wort nicht finden. ¹¹ Qût al-qulûb des Abû Tâlib al-Makkî (gest. 386/996), S. 152.

tung befließigt als sein Vorgänger, der Qâss. Sie bestand vor allem darin, daß er nicht mehr frei vortrug, sondern aus einem Heft (defter) vorlas¹. Noch heute wird in Bagdâd der Barde seine Heldensagen nie anders als aus einem Büchlein lesend vortragen, während der von ihm verachtete jüdische Ichbâri seine Anekdoten frei erzählt. Wie es bei ihren Vorträgen zugeht, zeigen einigermaßen die von Abû Zaid es-samarqandî (gest. 375) an einen Mudakkir gestellten Forderungen: Er soll fromm, weltverachtend, nicht stolz noch grob sein. Er muß die Koranerklärung, die Geschichte, die Entscheide der Juristen kennen. Er soll keine Überlieferung berichten, die er nicht selbst für wahr hält. Er soll nicht habgierig sein; wenn man ihm aus freien Stücken etwas gibt, so ist es gut. In seinen Vorträgen soll er nicht einseitig Furcht oder Hoffnung, sondern beides erwecken. Er soll nicht so lang machen, daß die Leute sich langweilen, sonst ist der Segen des Wissens dahin. Wenn er länger reden muß, soll er zwischen hinein etwas bringen, was angenehm eingeht und zum Lächeln bringt. Die Zuhörer sollen dagegen bei den Abschnitten der Erzählung sagen: Gut, Wahr! (ahsanta, saddaqa), damit der Mudakkir das Erzählen liebgewinnt. Sie sollen ferner jedesmal über Muhammeds Namen die Segensformel sprechen und in der Stunde nicht schlafen². Geschlossen wurden die Erbauungsversammlungen dadurch, daß man aufstand und betete³.

Die im 3./9. Jahrhundert abgefaßten Gesetzessammlungen wissen von der litaneimäßigen Wiederholung einzelner Gebetsworte, legen aber gar keinen Wert darauf. Muhammed soll befohlen haben, nach jedem Gebet 33mal „Subhân Allâh!“ zu sagen, ebensooft: „Gottlob!“ und ebensooft: „Gott ist groß!“⁴. Schon im 2./8. Jahrhundert wird einem verächtlich vorgeworfen, er habe in Mekkah nichts gelernt als Weibertraditionen, Gott aus einem Heft anzurufen und mit Kieselsteinen zu beten⁵. In der Sammlung des Dârimî (gest. 255/869) werden Leute geschildert, die zu Kreisen geschart in der Moschee saßen und das Morgengebet erwarteten; in der Hand hielten sie kleine Kieselsteine. Jeder Kreis hatte einen Vorbeter, der kommandierte: „Wiederholt 100 mal: Gott ist groß! dann 100 mal: Subhân Allâh.“ Die Kieselsteine dienten ihnen zum Abzählen. Ein dazukommender Kir-

¹ z. B. Muq. 182, 327. ² Bustân el-'ârifin a. R. von tanbih el-gâfilin, Kairo 1304, S. 25 ff. ³ Ibn al-Gauzî, fol. 89 b. ⁴ Buchârî I, 100. ⁵ Jâq. Iršâd VI, S. 109.

chenvater aber fuhr sie hart an, sie sollten lieber ihre Sünden zählen¹. Das ganze 3./9. Jahrhundert hindurch blieb die „Andacht“ (ḍikr) als minderwertig erachtet, die theologischen Bücher reden kaum davon. Erst das vierte hat sie von dem freien, einen bestimmten Zweck wollendem Gebet (du'â) geschieden und versteht darunter den kurzen Stoßseufzer zu Gott, den Gruß, das Tisch-, Abend- und Morgengebet und die 100fachen, feststehenden Anrufungen Allâhs, welche den Gläubigen durch sein Tagewerk begleiten². Dieser Religionsübung hat man ungeheuren Wert zugemessen und dem Propheten in den Mund gelegt: „Wer den Bazar betritt und sagt: Es ist kein Gott außer Allâh allein, er hat keinen Genossen, ihm ist das Reich und die Herrlichkeit, er macht lebendig und macht tot, er lebt und stirbt nicht, in seiner Hand ist das Gute, und er ist jedes Dinges mächtig! Wer das sagt, dem schreibt Gott 1000mal 1000 Guttaten aufs Konto, wischt 1000mal 1000 Übeltaten weg und hebt ihn 1000mal 1000 Stufen hoch³.“ Der ägyptische Qâdî Abû Zur'ah (gest. 302/914) schenkte dem Fürsten Chumârawaihi einen Laib Brot, über dem er 10 Koranabschnitte und 10 000mal: Sprich: Er ist Gott allein! gebetet hatte⁴. Diesen letzteren Spruch rezitierte ein Gelehrter in Mekkah (gest. 425/1034) jede Woche 6000mal⁵. Des Buşengî (gest. 467/1074) Lippen ruhten nie aus von der „Erwähnung Gottes“. Einst kam der Barbier und bat ihn, den Mund stille zu halten, damit er den Schnurrbart scheren könne. Er aber erwiderte: „Sag der Zeit stillzustehen⁶.“ Ein Gelehrter erschien nach seinem Tode einem anderen im Traume mit edelsteingeschmücktem Diadem. Er hatte Vergebung erlangt wegen des vielmal wiederholten Segensspruches über den Propheten⁷. Und eine sūfische Quelle bringt sogar die Versicherung des Propheten, daß die letzte Gerichtsstunde nicht gegen denjenigen ausfallen werde, der sagte: Allâh! Allâh!⁸ An Stelle der Steinchen (s. oben) Olivenkörner⁹, zog jetzt zum Abzählen der Gebete von Osten her der Rosenkranz (subhah) ein. Historisch sicher festzunageln ist sein Gebrauch zu-

¹ Sunan ed. Cawnpore 1293, S. 38 zitiert nach Goldziher, RHR., 1890, S. 299. ² Der 'Iqd, der die Anschauungen des 3./9. Jahrhunderts abspiegelt, bringt diese kleinen Riten unter dem Abschnitt „Gebet“ I, 322, während vom Samarqandî an die „Andacht“ ein besonderes Kapitel bildet. ³ es-Samarqandî im Tanbîh el-Gâfilin, S. 255. ⁴ Ibn Zulâq (gest. 386/997) im Anhang zu Kindî ed. Guest, S. 519. ⁵ es-Subkî, III, 85. ⁶ es-Subkî, III, 229. ⁷ Ibn Başkuwâl I, S. 134. ⁸ Qoşairî, S. 119. ⁹ Muḃarrad, Kâmil (Cairo 1308), S. 367.

erst durch ein Gedicht des Abû Nuwâs, der unter dem Chalifen Emln (193—198/808—813) im Gefängnis saß und den Wesier Ibn Rabî um Freiheit bat:

„Du, Ibn Rabî, hast mich Frommsein gelehrt.....

Die Rosenkränze (masâbih) hängen mir am Arm und der Koran am Hals wie eine Kette“¹.

Noch weniger als die Litanei selbst war er im 3./9. Jahrhundert bei den Theologen und Gebildeten geschätzt, erscheint nur in den Händen von Frauen und Frömmern, bessern Männern, wie dem Ġunaid (gest. 297/909), wird er übelgenommen². Noch im 5./11. Jahrhundert ist der Rosenkranz als besonderes Requisite der Süfffrauen genannt³.

Von altersher war eine der lebendigsten religiösen Äußerungen des Islâms die freiwillige Bußpredigt (mau'izah), die von rhetorisch begabten Gelehrten und Ungelehrten eifrig gepflegt wurde. Sie werden am häufigsten als Fastenprediger im Ramadân oder an den Freitagen nach dem Gebet aufzutreten sein. So ist es wenigstens heute in Aegypten der Fall⁴. Große Herren ließen sich bekannte Bußprediger kommen und hießen sie: „Mach mir Angst oder predige mir!“ und bekommen manchmal die Meinung derber gesagt, als ihnen lieb war⁵. Für das Volk der Städte aber mit seinem Ohr für die Künste der Beredsamkeit hatte ein öffentlicher Prediger eine außerordentliche Anziehungskraft und teilte sich mit militärischen und religiösen Aufzügen, mit den Festlichkeiten, den Gauklern und Dichtern in die Aufgabe, die hungrige Einbildungskraft der Oeffentlichkeit zu speisen. Oft sind sie den Gefahren dieser Aufgaben erlegen und haben aus ihrem Amt einen geschäftlichen Betrieb gemacht; wenn auch für unsere Zeit noch nicht gilt, was der Ġaubarî von diesen Predigern sagte, daß sie „die höchste Stufe der Gaukler (Banû Sâsân)“ sind⁶. Aber es gab doch schon im 4./10. Jahrhundert fromme Leute, welche diese Predigten (ġulûs lil'izah) nicht gern sahen⁷, und mit einem gewissen Recht. Die großen Prediger waren Künstlernaturen und liebten als glanzvolle Redner auch die glänzende Sitte des Lebens. Der berühmteste Leutprediger (wâ'iz) Bagdâds im 4./10. Jahr-

¹ Diwân, S. 108. ² Goldziher, RHR, 1890, S. 295 ff. und ZDMG 50, S. 488; Guruli II, 66. ³ es-Subkî III, 91. ⁴ Mohammed 'Omar Hâdir el-masrijîn, Kairo, S. 103. ⁵ Eine Anzahl solcher Anekdoten, die wenigstens wohl die allgemeinen Voraussetzungen zeigen, steht 'Iqd I, 290. ⁶ Entdeckte Geheimnisse (Wien, fol. 17b). ⁷ Samarqandi, Bustân, S. 22.

hundert war Abulhusain ibn Sam'ûn (300—387/912—997)¹. Er pflegte sich schön zu kleiden und gut zu essen, denn er erklärte: „Wenn Du mit Gott gut stehst, dann kannst Du die weichsten Kleider tragen und die feinsten Speisen essen, es wird Dir nicht schaden.“ Nach dem Tagebuch des Sâhib, der ihn in Bagdâd hörte, war er ein Süfi. Zum Predigen saß er auf einem Stuhle von kostbarem Teakholz². Als 'Adudeddaulah in Bagdâd alle Erbauungsreden verbot, um die Spannung zwischen Ši'ah und Sunnah nicht größer werden zu lassen, fuhr Ibn Sam'ûn doch fort, zu predigen. Er wurde vor den Fürsten geführt und hat den harten Soldaten durch Koranverse zu Tränen gerührt, das einzigmal in dessen Leben³. Er tat auch Wunder. Ein lahmes Mädchen heilte er dadurch, daß er auf es trat. Ein Zuhörer, der neben dem Predigtstuhle saß, schlief während der Predigt ein, worauf Ibn Sam'ûn eine ganze Stunde lang schwieg, bis der Mann erwachte und den Kopf hob. Darauf der Prediger: „Du hast im Traume den Propheten gesehen. Ich schwieg, um Dich nicht zu stören und Dir das Glück nicht abzuschneiden⁴.“ Der Chalife al-Tâ'i, der an Jähzorn litt, ließ in einem solchen Zustand den Prediger holen; der erzählte ihm Geschichten und Worte des 'Alî, bis der andere Chalife so weinte, daß sein Taschentuch ganz naß wurde. Da hörte der Prediger auf, der Herrscher ließ ihm ein Papierpaket überreichen, worin Wohlgerüche und anderes waren⁵. Ein halbes Jahrhundert vor ihm war sein berühmtester Kollege 'Alî ibn Muhammed, wegen seines langen Aufenthaltes in Ägypten, al-Misrî genannt (gest. 338/949). Er trug einen Schleier vor dem Gesicht, damit die ihm lauschenden Frauen nicht durch seine Schönheit verführt würden⁶. Ein anderer Volksprediger, 'Abdallâh eš-šifrâzî (gest. 439/1047), wohnte zuerst in einer verödeten Moschee und versammelte viele Arme um sich. Dann zog er den Asketenrock aus und legte weiche Kleider an. Schließlich predigte er den heiligen Krieg, warf sich zum Hauptmann auf und zog mit einem Heerhaufen nach Adarbeiġân⁷. Sogar eine Bußpredigerin trat im 4. Jahrhundert auf, die Maimûnah bint Sakulah (gest. 393/1002) in Bagdâd, „mit einer Zunge, süß im Predigen.“ Sie war Asketin

¹ Er selbst berichtet, sein Großvater Ismâ'il habe ihn Sim'ûn mit „i“ genannt. Ta'rich Bagdâd, Paris, fol. 85. ² Jâq. Iršâd II, 319.
³ Ibn al-Ġauzî, fol. 112b. ⁴ Ibn al-Ġauzî, Berlin, fol. 141a.
⁵ Ta'rich Bagdâd, Paris, I, fol. 85. ⁶ Ibn al-Ġauzî, fol. 89a. Es hieß, nach ihm sei Qasas vorbei. ⁷ Ta'rich Bagdâd, Paris, fol. 112a.

und sagte einmal: „Dieses mein Hemd trage ich heute 47 Jahre, ohne daß es zerrisse; meine Mutter hat es mir noch gesponnen. Ein Kleid, in dem nicht gegen Gott gefrevelt wird, zerrißt nie¹.“ Diese Leute waren damals im höchsten Grade unofficial; wir hören z. B. von keinem anerkannten Gelehrten des Jahrhunderts, der als Volksprediger aufgetreten sei, während ein Mann wie Ibn al-Ġauzī 200 Jahre später Hunderttausende von Zuhörern bei seinen Predigten gehabt haben soll². Der Islām war jedoch so wenig klerikal, daß er solche religiösen Freibeuter ruhig auf die Kanzeln der Moschee ließ. Nur sprachen sie zum Unterschiede vom offiziellen Freitagsprediger nicht stehend, sondern auf einem Stuhle (kursī) sitzend. Der große Bußprediger Jahjā b. Ma'd er-rāzī (gest. 258/872) z. B. stieg in Širāz auf die Kanzel (minbar), sprach einige Verse des Inhalts: der ungerechteste Prediger sei derjenige, welcher nicht handle wie er rede; dann fiel er von dem Stuhl (kursī) und redete einen ganzen Tag lang nichts mehr³. So pflegte auch, wenigstens in Ägypten, ihr alter Kollege, der Legenden-erzähler, zuerst stehend Koran zu lesen und dann sitzend seine Erbaulichkeiten vorzutragen⁴. Auch das muß in den Sitten der alten Christenheit wurzeln, denn noch heute spricht der römische Fastenprediger nicht von der Kanzel herab, sondern auf einer Bühne mitten in der Kirche und sitzt meistens auf einem Stuhle. Daß ihnen Fragezettel hinaufgereicht wurden, welche sie beantworten mußten, kann ich erst aus dem 6. Jahrhundert belegen⁵. Am klerikal gefärbten Fātimidenhofe gehörte ein solcher Bußprediger zu den Hofbeamten, im Range nach dem Kabinettssekretär der Chalifen. Er hatte dem Chalifen Vorträge zu halten über Gottes Wort, die Propheten- und Chalifengeschichten. Er bekam jedesmal ein Papier (kâgid) in das Tintenfaß gesteckt, mit zehn Dinaren und ein Pergament (qartâs) mit köstlichen Wohlgerüchen, um sich für den nächsten Vortrag parfümieren zu können⁶.

Die Moscheen waren mit wenig Ausnahmen⁷ Tag und Nacht

¹ Ibn Tagribirdī II ed. Popper, S. 93. ² Zerkawī I, S. 63.
³ Siehe oben und Zubdat al-fikrah, Paris, fol. 20a. Danach wird auch Goldziher's Zitat ZDMG 55, S. 507, Anm. 1, zu verstehen sein.
⁴ Maqrizī, Chitat II, 254. ⁵ Ibn Ġubair, S. 221; Ibn al-Ġauzī, Kit. al-aḍkiġā, S. 95; Qazwinī, Kosmographie, S. 214. ⁶ Maqrizī, Chitat II, 403. ⁷ So wurde im tūlūnidischen Altkairo die Hauptmoschee nach dem Abendgebete geschlossen, weil vor der Kanzel die Staatskasse stand (Ibn Rosteh, Geogr., S. 116). Als aber im Jahre 294 der Statthalter sie wieder schließen und nur für die Gebete öffnen wollte, empörte sich das Volk (Kindī ed. Guest, S. 266).

geöffnet, doch gab es Ausnahmen. Nach dem Gesetz durften sie als Schlafstätten für Obdachlose, Reisende und Büsser dienen, wodurch vielen die Härte des Lebens gelindert wurde. Es gibt eine Geschichte, die erzählt, wie unter anderem auch ein Schlangenschwörer in der Moschee nächtigte, wie sein Korb aufging und die unheimlichen Tiere im Finstern umherkrochen, so daß der Erzähler eine lange, bange Nacht auf einer Säulenkante stehend zubrachte¹. Aber auch am Tage waren „die Häuser Gottes“², wenigstens in den Städten, selten leer; sie waren Klub- und Volkshaus zusammen, besonders die Hauptmoschee, wo tagsüber der Qâdî Recht sprach³, und die Gelehrten ihre „Kreise“ hatten. Ihre Plätze waren dort durch ihre Gebetsmatten belegt, und das Zeichen, daß die Obrigkeit mit einer Gelehrtenpartei unzufrieden war und ihr die Sitzungen in der Moschee verbot, bestand darin, daß man ihre Gebetsmatten hinauswarf. Am lautesten ging es am Abend zu, wenn das Leben des Orients erwachte. Um diese Zeit fand der Muqaddasî die Hauptmoschee in Fustât „gedrängt voll in den Kreisen der Rechtsgelehrten, der vornehmsten Koranleser, der Literaten und Philosophen. Ich ging mit einer Anzahl Jerusalemer hinein und manchmal, wenn wir saßen und uns unterhielten, hörten wir von hinten und vorne rufen: Dreht Euer Gesicht nach der Versammlung! Wir sahen und siehe, wir waren zwischen zwei Kreise geraten. Ich zählte deren 120“⁴. In Ägypten gab sich das Volk in der Moschee am ungezwungensten; der Ostländer Ibn Hauqal wunderte sich, wie in Fustât die Leute in der Moschee ihre Mahlzeiten halten, wie Brot- und Wasserverkäufer darin ihrem Geschäfte nachgehen⁵, und der Syrer Muqaddasî berichtet, daß der Ägypter in der Moschee viel spuckt und schneuzt und das Produkt unter die Matten steckt⁶. Die kleine, zunächstliegende Moschee war dem in ihrem Schatten wohnenden Gläubigen ein zweites Haus, das ihm und seinen Nachbarn eine Menge kleiner Dienste leistete; der Kaufmann trug dorthin bei Eröffnung seines Ladens die als Verschuß dienende Ladentür (darrâbat)⁷, in der Persis saß man nach einem Todes-

¹ Maqrîzî, Chitât I, 319. ² So z. B. Baihaqî ed. Schwally, S. 483.

³ Die scharfe orthodoxe Reaktion im 3./9. Jahrhundert hat das als Entweihung angesehen; die Regierung verbot dem Qâdî, in der Hauptmoschee seines Amtes zu walten, wie sie den Buchhändlern untersagte, Schriften über Philosophie und Dialektik zu verkaufen. Abulmahâsin II, S. 86. ⁴ S. 205. ⁵ S. 341. ⁶ S. 205. ⁷ Tanûchî Kit. al-farâg II, S. 110.

fall drei Tage in der Moschee, um sich trösten zu lassen¹. Sie blieb das aus der Anthropologie bekannte „Männerhaus“ (bait en-nidâ), das sie ursprünglich war. Dort fand man stets Gesellschaft zur Unterhaltung², dort wurden am Morgen die Ereignisse der Nacht besprochen³, dort wurden Gedichte rezitiert, dort war der Anknüpfungspunkt für Liebesabenteuer aller Art⁴ und ein Hauptarbeitsfeld der Schwindler, wie die beiden bekannten Maqâmensammlungen bezeugen⁵. Aus späterer Zeit stammt folgende Geschichte: „Im Jahre 613/1216 sah ich zu Harrân, einen Fahrenden, der hatte einem Affen das Grüßen, Rosenkranzbeten, Zahnstochern und Weinen beigebracht. Am Freitag schickte er einen schönen, reingekleideten, indischen Sklaven in die Moschee, der bei der Gebetsnische einen prächtigen Gebetsteppich ausbreitete. In der vierten Stunde ritt der Affe selbst zur Moschee auf einem Maulesel mit vergoldetem Sattel, geleitet von drei prächtig gekleideten indischen Sklaven, und er grüßte die Leute. Jedem, der sich erkundigte, wurde gesagt: Das ist der Sohn des Königs Soundso, eines der mächtigsten Könige Indiens. Er ist verzaubert. In der Moschee betete der Affe, nahm sein Taschentuch aus dem Gürtel und stocherte sich in den Zähnen. Währenddessen stand der älteste Sklave auf, grüßte die Leute und sprach: Bei Gott, meine Freunde, einst gab es nichts Schöneres und Gottesfürchtigeres als dieser Affe, den Ihr vor Euch seht. Aber der Gläubige ist Gottes Ratschluß unterworfen, seine Frau hat ihn verzaubert, und aus Scham hat ihn sein Vater verjagt. Gegen 100 000 Dinare will die Frau den Fluch zurücknehmen, er hat bis jetzt aber nur 10 000. So erbarmt Euch dieses Jünglings, der keine Sippe noch Heimat hat und seine Gestalt gegen diese da vertauschen mußte! Als er das sagte, nahm der Affe sein Tuch vor das Gesicht und weinte. Da erweichten sich die Herzen der Leute und jeder gab ihm, wozu ihm Gott Freudigkeit schenkte; er verließ die Moschee mit viel Geld. So zog er in den Ländern herum⁶.“ Erst die Frömmigkeit des 3./9. Jahrhunderts war so verweltlicht, daß sie auch an die würdige Ausstattung der Moschee und den ästhetischen Betrieb des Gottesdienstes Anforderungen stellte. Die ausgiebigere Be-

¹ Muq., S. 440. ² Hamad. Maq., S. 157. ³ Ag. 17, 14.

⁴ Jat. II, 160 siehe unten Seite 345; Ibn al-Ğauzî, Berlin, fol. 48a.

⁵ Den Anstoß zu dem Werke Hariris gab ein Verwandlungskünstler, der in allen Moscheen Basrahs zu den verschiedensten guten Zwecken in stets wechselnder Gestalt seine Bettelreden hielt. Ĵâq. Irşâd VI S. 168. ⁶ Ĵaubaris, Enthüllte Geheimnisse, Wien, fol. 25a.

leuchtung soll der Chalife Ma'mûn befohlen haben¹. Besonders tat sich Syrien, wohl nach christlichem Vorbild, durch ständige Erhellung der Moschee hervor; die Leuchter hingen an Ketten „wie in Mekkah“². In Ägypten scheint am Ende des 4./10. Jahrhunderts die Mode der großen Moscheelampen aufgekommen zu sein, welche die Form eines Backofens hatten, auch Backofen „Tannûr“ genannt wurden und den Künstlern Gelegenheit zu herrlichen Schöpfungen boten. Der Vormund des Hâkim stiftete eine solche Lampe in die 'Amrmoschee, und im Jahre 403/1012 ließ al-Hâkim selbst dort einen Riesen„backofen“ aus Silber — Gewicht 100 000 Drachmen — aufhängen. Man hatte die Schwellen der Moscheetüre herausnehmen müssen, um ihn hereinzubringen³. Ein Teil des Inventares eines großen Gotteshauses im 4./10. Jahrhundert wird in einer Stiftungsurkunde für die Azharmoschee aus dem Jahre 400/1009 aufgeführt:

- 'Abbâdânische Matten,
- Geflochtene Matten,
- Indische Aloe, Kampher und Moschus zum Räuchern im Ramadân und an den Feiertagen,
- Kerzen,
- Werg für die Lampen der Leuchter,
- Holzkohlen zum Räuchern,
- 4 Stricke, 6 Ledereimer, 200 Besen zum Putzen,
- Tönerne Wasserfässer in der Moscheefabrik (masna'),
- Brennöl für die Lampen,
- 2 große silberne Laternen (tannûr),
- 27 silberne Leuchter⁴,

auch erst von al-Hâkim gestiftet. Die Moscheen standen unter der Obhut der Qâdis; im fâtimidischen Kairo pflegten diese am 4. Ramadân jedes Jahres die Gotteshäuser auf ihren baulichen Stand, ihre Matten und ihre Beleuchtung hin zu untersuchen⁵. Ihre Unterhaltung war nicht teuer; man rechnete in Ägypten damals 12 Dirhems monatlich, trotzdem aber mußte eine Zählung des Jahres 403/1012 feststellen, daß es in Ägypten 830 Moscheen gab, die gar keine Einkünfte hatten. Im Jahre 405/1014 wies darum der Chalife eine Reihe von Domänen als Stiftung an, um aus ihnen wenigstens die Hauptmoscheen, in denen gepredigt wurde, zu er-

¹ Baihaqî, S. 473. ² Muq., S. 182. ³ Sujûtî, Husn al-muhâdarah II, 151. ⁴ Maqrizî, Chitat II, 274; vgl. Sujûtî, Husn al-muhâdarah II, 151. ⁵ Maqrizî, Chitat II, S. 295.

halten, ihre Koranleser, Theologen und Gebetsrufer zu bezahlen¹. Über die Einzelheiten in der Einrichtung der Gotteshäuser weiß ich leider nur wenig zu sagen: Im aramäischen Gebiet hatten sich die alten, zähen Baalim mit ihrem Baumkultus auch jetzt nicht vertreiben lassen, das palästinische Tiberias hatte eine Jasminmoschee, benannt nach den Bäumen, die ihren Hof füllten², in der Moschee zu Raqqah standen zwei Weinstöcke und ein Maulbeerbaum. Hauptsächlich in Ägypten war es üblich, über die Moscheen zur Predigtzeit ein Segeltuch schlagen zu lassen, wie die hellenistische Zeit es über den Zirkus getan hatte³. Aber auch von Basrah und Širâz wird dasselbe berichtet⁴. Die Schloßmoschee zu Bagdâd hatte zwei Kanzeln⁵. In Chorâsân standen in der Moschee große eiserne Krüge für Trinkwasser, in welche Freitags Eis getan wurde⁶. Schon die Moschee des Ibn Tûlûn hatte den Brunnen des Moscheehofes in der bis jetzt üblichen Gestalt: Zehn mit Marmor verkleidete Säulen trugen eine Kuppel, darunter ein Marmorbecken, vier Ellen im Durchmesser, in dessen Mitte ein laufender Brunnen (fawwârah), alles durch ein Gitter eingefriedet⁷. Dieser Kuppelbrunnen war an die Stelle des in den anderen Moscheen stehenden Kuppelhäuschens getreten, das die Staatskasse barg. 100 Jahre später wurde an das Schatzkuppelhäuschen der Amrmoschee der erste Springbrunnen gebaut⁸. Einen solchen mit kupferner Wasserröhre sah dann 100 Jahre später Nâsir Chosrau in Amida und dem syrischen Tripolis⁹. Es gab auch Kollekten für Moscheebau. Im Jahre 226/841 sammelte einer in Isfahân für die Erweiterung einer Moschee; er sprach Mann für Mann darinnen an, es kamen große Beiträge, „er verachtete aber auch einen Ring nicht oder dessen Wert und einen Knäuel Garn oder dessen Wert¹⁰.“

Die Form des Gottesdienstes war in den verschiedenen Ländern etwas verschieden ausgebildet, doch hatte sich an keinem Hauptort die puritanische Art des alten Islâms gehalten. Überall haben die alten religiösen Formen durchgeschlagen. Vor allem finden wir jetzt überall die musikalische Ausbildung der Liturgie,

¹ Maqrîzî, a. a. O. ² Nâsir Chosrau, S. 56. ³ Muq., S. 205.

⁴ Muq., S. 205, 430. ⁵ Ibn al-Ğauzî, Muntazam, fol. 67b. ⁶ Muq., S. 327. ⁷ Sujûtî, Husn al-muhâdarah II, 153; daß es eine Neuerung war, zeigt sich daran, daß geschimpft wurde, Ibn Tûlûn habe nicht das übliche Waschhaus an die Moschee gebaut. Ibid. ⁸ Sujûtî, Husn al-muhâdarah II, S. 151. ⁹ Uebers., S. 28, 41. ¹⁰ Abu Nu'aim, Leiden, fol. 11b.

den Kirchenchor; sogar im südarabischen San'â gab es 22 „Gebetsrufer“ — denn aus dieser Institution ist der offizielle Kirchenchor herausgewachsen¹ —, in Chorâsân war es schon Sitte, daß der Chor auf einer Bank (serîr) der Kanzel gegenüber saß und dort mit „Kunst und Melodien“ musizierte². Das melodiose Koransingen, wohl auch Nachahmung kirchlicher Sitte, ist von Mâlik verboten, von dem Šâfi'î erlaubt worden und wird heute in den meisten muhammedanischen Ländern geübt³. Im Jahre 237/851 wurde in einigen Moscheen der ägyptischen Hauptstadt, aber noch nicht in der großen Moschee, der Koran mit Melodien gesungen, was der von der orthodoxen Reaktion dahin geschickte Qâdî untersagte⁴. Der Qâdî al-Âdamî in Bagdâd (gest. 348/959), genannt der „melodienreiche“ (sâhib al-alhân), pilgerte einmal und hörte in Medinah, in der Moschee des Propheten einen Erbauungsprediger (Qâss) Lügen erzählen; da fing er mit einem anderen „Leser“ zusammen an, Koran zu singen, so schön, daß alle den Qâss verliessen und um die beiden herumstanden⁵. Einen geradezu unheimlichen Triumph feierten im Jahre 394/1003 zwei Koranleser, die mit einer Pilgerkarawane sich von Muntefiqbeduinen eingeschlossen sahen. „Sie rezitierten den Koran mit Stimmen, wie sie bis dahin nicht gehört worden waren, sangen dem Beduinenscheich vor, da ließ er die Pilger in Frieden, kehrte um und sprach zu den beiden Lesern: Um Euretwillen habe ich eine Million Dinare im Stiche gelassen⁶!“ Das Wunder Arions ist dagegen eine armselige Kleinigkeit. Aus diesen „Lesern“ schufen sich später die freiwilligen Volksprediger einen Chor, der dem Prediger gegenüber auf Stühlen saß⁷. Dieser soll ihnen, um gewandter zu erscheinen, den Reim seiner Predigt gesagt haben, damit sie ihren Einleitungsgesang darauf ausklingen lassen konnten⁸.

Ibn Taifûr (gest. 278/891) läßt den Chalifen Ma'mûn sagen: „Da kommt ein Mann zu mir mit einem Stück Holz oder Brett, das etwa einen Dirhem wert ist. Er berichtet: Hierauf hat der Prophet seine Hand gelegt oder: hieraus hat er getrunken oder: das hat er berührt, und, ohne eine Sicherheit oder einen Beweis für die

¹ Ibn Rosteh, S. 111. ² Muq., S. 327. ³ Muhammed 'Omar Hâdir al-masrijjîn, Kairo 1320, S. 106. ⁴ Al-Kindî ed. Guest, S. 469.

⁵ Ibn al-Ġauzî, fol. 88 b. ⁶ Ibn al-Athîr IX. 129. ⁷ Ibn Ġubair, S. 221. So (Qurrâ) hießen auch die am Altar dienenden Lectores der christlichen Kirche. „Sie sangen die Psalmen Davids mit Trillern, die in der Kehle zittern“ (Abû Nuwâs, Anhang, Kairo 1316, S. 80).

⁸ Ġaubarî, Wien, fol. 17 b.

Wahrheit zu haben, nehme ich es aus lauter Verehrung und Liebe zum Propheten an und kaufe es für 1000 Dinare, weniger oder mehr, dann lege ich es auf mein Gesicht oder meine Augen, hole mir Segen dadurch, daß ich es anschau und berühre, hole mir Heilung bei der Krankheit, die mich oder mir Nahestehende trifft, ich hüte es, wie mich selbst, und doch ist es nur ein Holz, das nichts getan und keinen Vorzug hat, außer die behauptete Berührung durch den Propheten¹.“ Im 4./10. Jahrhundert beschränkte sich die Reliquienverehrung der Sunnah durchaus noch auf den Nachlaß Muhammeds und der früheren Propheten; auch das ein Zeichen, wie jung der Heiligenkult damals war². Der im Jahre 349 gestorbene Süfmeister es-Sajjârî aus Merw gab sein ganzes großes Vermögen hin für zwei Haare des Gesandten Gottes, die er sich beim Sterben in den Mund stecken ließ³. Der Schwindel blühte gewaltig. So bot im Anfange des 4./10. Jahrhunderts ein Jude den Vertrag des Propheten an, worin er den Juden von Chaibar die Kopfsteuer erließ. Der Wesier erklärte ihn aber sofort für falsch, da er 67 Tage vor der Eroberung der Stadt datiert sei⁴. Die einzigen Reliquien, welche unbestrittenes Recht auf die Moschee hatten und in einer Religion des Wortes auch haben mußten, waren alte Koranhandschriften, vor allem solche, welche von 'Othmâns Hand stammen und deshalb das echte Wort Gottes darstellen wollten. Solcher gab es fünf: Der berühmte Koran der Asmâ in der 'Amrmoschee zu Masr, woraus dreimal wöchentlich vorgelesen wurde, und den der Fâtimidenchalife dort zu verehren pflegte⁵. Dann wurde in der großen Moschee in Damaskus — die Nachricht stammt allerdings erst aus dem 6./12. Jahrhundert — als einzige Reliquie der Koran gezeigt, den 'Othmân nach der Hauptstadt Syriens gesandt hatte. Stets nach dem Gebet durften ihn die Leute berühren und küssen, um sich Segen zu holen⁶. Der im Jahre 237/851 nach Masr geschickte Qâdî setzte zum ersten Male einen Beamten über die Korane der Moschee⁷, die im 4./10. Jahr-

¹ ed. Keller, S. 76. ² Zu den bei Goldziher, Muh. Studien II, 356ff. genannten Reliquien möchte ich noch hinzufügen: Das Bett Muhammeds, das nach dem Tode 'A'isâhs um 4000 Dirhem in den Besitz eines Klienten Mu'âwijahs kam (Kit. Alif Bâ I, 131 nach Ibn Qotaibah), der Mantel und ein auf Leder geschriebener, von im ausgestellter Vertrag, die im syrischen Edroh aufbewahrt wurden (Muq., 178). ³ Kašî el-mahğûb, S. 158. ⁴ Wuz., S. 67f. Eine ganz ähnliche Geschichte, wie der Chatib al-Bagdâdî den Vertrag von Chaibar als gefälscht entlarvt, wird Jâqût Iršâd I, 248 erzählt. ⁵ Abulmahâsin II, 472. ⁶ Ibn Ğubair, S. 267. ⁷ al-Kindî ed. Guest, S. 469.

hundert einen seltsamen Zuwachs erhielten, der den leichten Glauben in diesen Dingen zeigt. Ein Babylonier kam mit einem Koran, welchen er als den des 'Othmân ausgab. Als Beweis dienten Blutflecken auf dem Buche. Es wurde in der Moschee aufbewahrt, und von nun an wurde bei der Verlesung zwischen den beiden Koranen 'Othmâns abgewechselt. Im Jahre 378/988 wurde aber der Eindringling wieder entfernt¹. Im Jahre 369/979 erscheint auch ein Koran 'Othmâns im Besitze des Chalifen von Bagdâd². Und endlich lag in der Schatzkammer der Moschee von Cordova ein Koran, der so schwer ist, daß ihn zwei Männer tragen müssen. Er enthält vier Blätter von dem Koran des 'Othmân ibn 'Affân mit Tropfen von dessen Blute. Dieser Koran wird jeden Freitag früh von zwei Moscheedienern herausgeholt, denen ein dritter mit einer Kerze vorangeht. Das Buch ist in eine wundervoll gestickte Decke eingehüllt, wird im Musallâ auf einen Sessel gelegt, der Imâm liest einen halben Abschnitt (hizb) daraus vor, dann wird es in die Schatzkammer zurückgebracht³.“ Andere Reliquien wurden nur schüchtern in Provinzmoscheen aufbewahrt; in der Theologie war für diese Christianismen kein Raum. In der Moschee zu Hebron lag ein Schuh des Propheten⁴, im Mihrâb der arabischen Handelsstadt Qurh der Knochen, welcher dem Propheten einst zugerufen hatte: „Iss nicht von mir, ich bin vergiftet“⁵.

Dem mächtig gesteigerten religiösen Triebe stand auf der anderen Seite eine Verachtung alles Kirchlichen und Religiösen gegenüber, die sich so offen hervorwagen und aussprechen durfte, wie zu keiner anderen Zeit. Vom Standpunkte der „Vernunft“ bekämpft alles Muhammedanische der Dichter Abul'alâ in Syrien (geb. 363/974, gest. 449/1057). Er stammte von tüchtigen Leuten her, Qâdifamilie⁶. Im Alter von vier Jahren durch die Pocken blind geworden⁷, studierte er Philologie, hat auch eine Anzahl philologischer Werke verfaßt. Als Siebenunddreißigjähriger kommt er aus Bagdâd in seine Vaterstadt zurück „ohne Geld noch Gott“ (falâ dunjâ walâ dîn)⁸, mit dem Entschluß, kein Amt anzunehmen, sich von der Welt zu trennen, „wie sich das Hühnchen von den Eierschalen trennt“, und die Stadt nicht mehr zu

¹ Maqrizî, Chitât II, 254. ² Ibn al-Ğauzî, fol. 116a. ³ Edrisî, Description de l'Afrique et de l'Espagne publ. par Dozy et de Goeje S. 210 arab. ⁴ Goldziher, a. a. O., S. 362. ⁵ Muq., S. 84. ⁶ Iršâd I, 163. ⁷ JRAS, 1902, S. 296. ⁸ Gedicht bei Kremer, ZDMG 34, S. 503.

verlassen, „selbst wenn die Bewohner aus Angst vor den Griechen daraus fliehen¹.“ Auch beständiges Fasten beschloß er, das er nur an den beiden „Festen“ brach². Er lebte von einem Stipendium, das wenig über 20 Dinare im Jahre betrug, die Hälfte davon gab er seinem Diener³. Trotzdem lehnte er einen Ehrengeloh ab, den ihm der oberste Geistliche zu Kairo, soweit wir sehen ohne Hintergedanken, anbot⁴. Im Alter wurde er auch noch lahm, so daß er sitzend beten mußte⁵. Philosoph im technischen Sinne ist er nicht; die Gedankengänge der griechischen Schulen fehlen, er hat auch gar nicht das Bedürfnis, tief zu bohren. Er ist Literat und Lebensformer, eine Art Tolstoi. Er predigt „Vernunft“, einfaches Leben, ist Vegetarianer strengster Observanz, der nicht nur Fleisch, auch Milch, Eier, Honig ablehnt⁶; ist gegen den Aberglauben, Astrologie, namentlich aber gegen alles Theologische. „Erwacht, erwacht, ihr Betörten, Eure Religionen sind eine List der Vorfahren!“ „Die Menschen hoffen, daß ein Imâm aufstehe, es log der Wahn, es gibt keinen Imâm außer der Vernunft. Die Glaubenslehren sind nur Mittel, die Leute den Mächtigen zuzuschleppen.“ „Die Religionen sind sich gleich im Irrtum“, sie sind Fabeln, mit List von den Alten erdacht, „der schlechteste Bewohner unserer Erde ist der Theologe.“

„Im Tale Mekkahs hausen die größten Bösewichte,

Sie stoßen die Pilger paarweise ins heilige Haus, sie selbst aber sind betrunken.“

Wenn sie die Batzen bekommen, treiben sie Juden und Christen hinein¹⁰. Der ägyptische Korrespondent Abul'alâs hatte ver-

¹ Briefe ed. Margoliouth, S. 34. ² JRAS, 1902, S. 298. ³ Ibid. ⁴ JRAS, 1902, S. 304. Zufällig kam zu derselben Zeit, da das geschah und Abul'alâ sein Vermögen so gering einschätzte, der persische Reisende Nâsir Chosrau durch Ma'arrah. Er hielt sich nur einen Tag dort auf, ging nicht zu dem Dichter, ließ sich aber erzählen: „Er gilt als das Oberhaupt der Stadt, hat großes Vermögen, viele Sklaven und Diener. Alle Bürger sind wie seine Untertanen. Er selbst hat der Welt entsagt, kleidet sich in härenes Gewand und verläßt sein Haus nie; seine einzige Nahrung besteht in einem halben Mann (ein Gewicht) Gerstenbrot. Das Tor seines Hauses steht stets offen, seine Beamten und Anhänger verwalten die Stadt, nur in wichtigen Angelegenheiten fragen sie ihn um Rat. Er verweigert nie eine Geldunterstützung. Er selbst fastet beständig, durchwacht die Nächte und gibt sich nicht mit weltlichen Dingen ab.“ Der Dichter selbst aber klagt: „Man vermutet bei mir Geld und erwartet daher Geld“ (Kremer, S. 101; Ausgabe Bombay, S. 202). ⁵ JRAS, 1902, S. 304. ⁶ JRAS, 1902, S. 304. ⁷ Kremer, ZDMG 30, S. 40. ⁸ Kremer, ZDMG 30, S. 43. ⁹ Kremer, S. 5, 53. ¹⁰ ZDMG 30, S. 45.

gebens bei ihm „ein Geheimnis über die Religion“ vermutet¹; der Dichter hatte nichts zu bieten als Moral, einfaches Leben und billigste Resignation. Das zeigt sich auch in seiner höchst geistreichen, aber schlecht gemachten Risâlet el-gufrân, der Antwort auf ein berühmtes Schreiben des Ibn al-Qârih², in der von vielen Dingen, auch von Himmel und Hölle, von Ketzerei und Vernunft die Rede ist³. Darum ist seinen vielen Schülern zum Trotze seine Lehre in den Wind verflattert.

Während sich die Theologen herumzankten, ob der Koran erschaffen sei oder nicht, während Ibn Fûrak (gest. 406/1015) nie in einem Hause schlief, wo ein Koran war, aus Ehrfurcht vor dem Worte Gottes⁴, hatte schon der Râwendî (gest. 293/906), einer der verfluchtsten Namen der muhammedanischen Ketzlerliste, behauptet, bei dem Redner Aktam ibn Saifi könne man schönere Prosa finden, als im Koran. „Wie könne man das Prophetentum Muhammeds aus seinem eigenen Koran beweisen? Wenn Euklid behauptet hätte, die Menschen könnten nichts zustandebringen, was seinem Buche ähnlich sei, wäre er dadurch als Prophet erwiesen?“ Dem hohen Beamten Abulhusain ibn Abi Bagl kann nachgesagt werden, er spottete über den Koran und habe ein Buch über dessen Fehler ('ujûb) verfaßt⁵! Und jetzt erlaubte Abul'alâ einen Parallelkoran zusammenzureimen, ganz in der Weise des heiligen Buches, eingeteilt in Suren und Verse. Aus dem des Abul'alâ hat der Literarhistoriker al-Bacharzî ein Stück erhalten; sehr geschickt gemacht, man ahnt den Spott nur. Auf den Einwand, es fehle doch der Glanz des Korans, meinte der Verfasser: „Wenn ihn die Zungen in den Gebetsnischen erst 400 Jahre lang geschliffen haben, dann schauet, wie er sein wird!“ Dann war da die harmlose Gottlosigkeit der Weltkinder und die Bank der Spötter. Abû Hureirah, ein ägyptischer Dichter der ersten Hälfte des Jahrhunderts, sang:

„Laß mich unfrohm, o Gott, laß mich unglücklich sein,
Wenn nur mein Leben lang meine Hand auf einer Hüfte liegt
und meine Handfläche unter einem Becher Weins.“⁶

Sein Landsmann und Zeitgenosse, der Hofdichter des Fürsten, durfte das Gebet wagen:

„Wir beten zum Gebetsruf der Zithern und lauschen dem
Ton der Saiten,

¹ JRAS, 1902, S. 308. ² Jâq. Iršâd V, 424. ³ JRAS, 1900ff.

⁴ es-Subki III, 53. ⁵ Abulfidâ, Annalen, Jahr 293. ⁶ Wuz., S. 270.

⁷ Goldziher, ZDMG 29, S. 640. ⁸ Tallquist, 103.

Unser Vorbeter fällt vor dem Becher nieder und beugt sich über die Flöte¹.

Ibn al-Hağğāğ lästert vor allem in seinen Trinkliedern:

„Äußerlich bin ich ein Muslim, innen aber beim Wein ein Christ,

Bei den Zithern wollen wir beten, das erste Gebet eine Suraiğijjah, das letzte eine Mächürmelodie.

„Gebt mir von dem süßen Wein zu trinken, den der Koran verbietet,

Und durch den man sich dem Satan verschreibt.

Gebt mir zu trinken am Mihriğân und selbst am sechsletzten Ramadân.

Gebt mir zu trinken; mit eigenen Augen habe ich meinen Platz zu tiefst in der Hölle gesehen².

„Gib mir den Wein zu trinken; den die Offenbarung verboten hat,

Gib ihn mir zu trinken, ich und der Christenpfafe werden ihn dann in die Hölle harnen³.

Über die Frömmigkeit des gemeinen Volkes wissen wir leider wenig Bescheid. Es hatte viel handfesten Glauben und große Neigung, jede religiöse Aufregung mit Krakehl zu genießen. Im Jahre 289/901 wurde in Bagdâd ein Qarmatenführer hingerichtet und seine Leiche an das Schandholz gehängt. „Das Volk verbreitete, er habe, bevor ihm der Kopf abgeschlagen wurde, zu einem Manne aus dem Volke gesagt: Nimm hier meine Kopfbinde, halte sie in Acht, denn ich werde nach 40 Tagen wiederkommen! Jeden Tag versammelten sich Haufen Volks unter seinem Schandholz, zählten die Tage, rauften und stritten darüber auf den Straßen. Als die 40 voll waren, gab es großen Lärm; die einen sprachen: Das ist sein Leib, andere sagten: Er ist fort, die Regierung hat einen anderen an seiner Statt getötet und gepfählt, damit keine Unruhe wird. Und es gab großen Streit⁴.“ Sogar Muhammed al-Fergâni (gest. 362/972), der dem Fürsten Ägyptens nahestand, hält es für der Mühe wert, in seiner Chronik folgendes zu buchen: Mir hat Abû Sahl ibn Jûnus es-Sadafi (gest. 331/942), den der Ichšîd, der Fürst Ägyptens, sehr ehrte, und den er schriftlich um Fürbitte bat, denn von Angesicht hat er ihn nie

¹ es-Sulamî (gest. 394); Jatimah II, 171. ² Jatimah II, 242. Nach der muhammedanischen Lehre sieht der im Grabe liegende seinen Platz im Himmel oder in der Hölle, den er dann nach dem jüngsten Gericht einnimmt. ³ Jatimah II, 263. ⁴ Mas. VIII, 204f.

gesehen, im Jahre 330/941 erzählt: Bei Majjâfariqn sah ein christlicher Einsiedler einen Vogel, der ein Stück Fleisch fallen ließ, fortflog, wiederkam und abermals ein Stück fallen ließ und so fort. Schließlich fügten sich die Stücke zu einem Mann zusammen, da kam der Vogel wieder, zerpickte und zerschnitt ihn. Der Gepeinigte bat den Mönch um Hilfe und stellte sich ihm als den Ibn Mulgam, den Mörder 'Alis, vor, der ständig vom Vogel zerhackt und wieder zusammengesetzt werde. Darauf verließ der Einsiedler seine Zelle, bekehrte sich zum Islâm und hat die Geschichte selbst dem Abû Sahl erzählt¹."

Den Aristokratismus der Religion, der im heutigen islâmischen Orient überall herrscht, sodaß der Arme nicht regelmäßig betet, sondern die strenge Erfüllung solcher Pflichten den Wohlhabenden überläßt, spricht schon klar ein buchârischer Dichter am Ende des 4./10. Jahrhunderts aus:

„Meine Frau macht mir Vorwürfe, daß ich nicht bete, ich aber sage: Fort aus meinen Augen, Du bist geschieden! Als ein Habenichts bete ich nicht zu Gott, zu ihm betet der mächtige, wohlhabende Mann.

Und nach ihm Tâš, Bektâš, Kanbâš, Nasr ibn Mâlik und die Patrizier.

Und der Kriegsherr des Ostens, dessen Vorratsgewölbe vollgepfropft sind.

Natürlich betet Nûh (der Herrscher Buchârâs), da sich vor seiner Kraft die Oriente beugen!

Weshalb soll ich beten? Wo ist meine Macht, mein Haus, meine Pferde, meine Zaumzeuge, meine Gürtel,

Wo meine Sklaven mit Vollmondsgesichtern, wo meine schönen, edeln Sklavinnen?

Würde ich beten, wo meine Rechte keinen Zoll Erde besitzt, so wäre ich ein Heuchler.

Ich habe das Gebet jenen überlassen; wer mich darob tadelt, ist ein leerer Dummkopf.

Ja, wenn Gott mir Wohlstand schafft, dann will ich nicht aufhören zu beten, so lange am Himmel ein Blitz zuckt.

Aber das Gebet dessen, der übel dran ist, ist Schwindel²."

Im Westen stellte das schwankende Kriegsglück unerhörte Anforderungen an die Glaubenstreue der Leute. Als die Byzantiner im Jahre 322/934 Malatia eroberten, soll ihr General zwei

¹ Kit. al-'ujûn IV, fol. 207 b. ² Jâq. Iršâd II, 81.

Zelte haben errichten lassen, eines davon trug ein Kreuz. Zu diesem sollten sich diejenigen Einwohner flüchten, die zum Christentum übertreten und dadurch Weib und Kind und Geld bewahren wollten. Zu dem anderen diejenigen, die Muslims bleiben wollten; ihnen wurde nur das Leben zugesichert. Die meisten wandten sich zum Kreuz¹. Nachdem der Bezirk von Laodicea wieder in die Hand der Griechen gekommen war, wanderten viele Muhammedaner aus, viele aber blieben dort, und jetzt war an ihnen die Reihe, Kopfsteuer zu zahlen: „Ich denke, sie werden zum Christentum übergehen aus Abneigung gegen diese Erniedrigung und aus vom Zwang unterstützter Gier nach Ehre und Wohlleben².“ Im Herzen des Reiches war aber der Widerhall der Siege der Ungläubigen sehr dünn, man war Allâhs, des Herrn der Welt, zu sicher. Die Erklärung des Unglücks ist die übliche; es dient sogar zum Beweis für die Wahrheit des Islâms, daß er ob der Sünden seiner Bekenner also leiden müsse³.

20. Die Sittlichkeit.

In der altorientalischen und in der byzantinischen Welt hatte die Sitte für den vornehmen Haushalt Eunuchen verlangt⁴. Der Islâm verpönte sie. Koran und Tradition verbieten streng, Menschen oder Tiere zu verschneiden; es war Pflicht des Gewerbeinspektors (Muhtasib), darüber zu wachen⁵. Auch hier dringt um das Jahr 200/800 über das zurücktretende Arabertum hinweg altorientalische Sitte in den Islâm ein, gegen das ausdrückliche Verbot des Propheten. Der Chalife Emîn, der Sohn Hârûns, war derart versessen auf die Verschnittenen, „daß er sie überall zusammenkaufte, sie bei Tag und Nacht, bei Essen und Trinken, bei den Regierungsgeschäften um sich hatte und von den Frauen — freien und unfreien — nichts wissen wollte. Die Weißen nannte er seine Heuschrecken, die Schwarzen seine Raben⁶. Ein Dichter seiner Zeit höhnt:

„Er hat die Verschnittenen eingeführt, er hat die Religion der Impotenz eingeführt,

Und alle Welt richtet sich nach dem Fürsten der Gläubigen⁷.“

¹ Ibn al-Athîr VIII, 221. ² Ibn Hauqal, S. 127. ³ es-Subkî, *Tabaqât* II, 184. ⁴ Ihr Ursprung ist fromm. Den Göttern zuliebe ist dieses „dritte Geschlecht“ erstanden; seiner höheren religiösen Wertung hat § 1 des Nicänums ebensogut wie Muhammed entgegengetreten müssen. Sachau, *MSOS* 2, S. 83f. ⁵ Mâwerdî, *Constitutiones politicae* ed. Enger, S. 431. ⁶ Tabarî, *Annales* III, 950f. ⁷ Abû Nuwâs bei Tabarî III, 965.