

[Blank label]

LS

Hb
P 25,4°









6905

EX ORDINIS PHILOSOPHORUM MANDATO
RENUNTIANTUR
PHILOSOPHIAE DOCTORES
ET

ARTIUM LIBERALIUM MAGISTRI

RECTORE MAGNIFICO

LUDOVICO CAROLO THIERSCH

MEDICINAE DOCTORE CHIRURGIAE PROFESSORE P. O.

DECANO

LUDOLPHO KREHL

PHILOSOPHIAE DOCTORE LINGUARUM ORIENTALIUM PROFESSORE P. O.

PROCANCELLARIO

RUDOLPHO LEUCKART

MEDICINAE ET PHILOSOPHIAE DOCTORE ZOOLOGIAE ET ZOOTOMIAE PROFESSORE P. O.

INDE A DIE PRIMO MENSIS NOVEMBRIS A. MDCCCLXXVI USQUE AD
DIEM ULTIMUM MENSIS OCTOBRIS A. MDCCCLXXVII

CREATI.

*Praemissa est Ludolphi Krehlii dissertatio patrio sermone conscripta:
Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islâm.*



LIPSIAE

TYPIS A. EDELMANNI, TYPOGR. ACAD.



[Krehl, Ludolf] +

PHILOSOPHIAE DOCTORES

ARTIUM LIBERALIUM MAGISTRI

RECTORI MAGNifico

LUDOVICO CAROLO THIERSCHE

DECANO

LUDOLPHO KREHL

PROVINCIALIARIO

RUDOLPHO LEUCKART

IN DIE PRIMO MENSIS NOVEMBRIS A. MDCCCXXXII
DUM ULTIMUM MENSIS OCTOBRIS A. MDCCCXXXII

GRATI



LIPSIÆ



Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islâm.

Sehr häufig begegnet man der Meinung, dass der Islâm nichts weiter sei als ein starrer, lebloser Mechanismus, welcher, ohne sich auf eine ernste, durchgreifende Erziehung des inneren Menschen einzulassen, zunächst nur des äusseren Lebens desselben sich bemächtigt und dieses in die Fesseln ideenloser Formen und Gebräuche schlage, deren regelmässige und legale Erfüllung eine bequeme Selbstbefriedigung und das trügerische Bewusstsein, wie die eingebildete und falsche Sicherheit eines religiösen und scheinbar ganz nach den göttlichen Vorschriften eingerichteten Lebens gewähre. Mag auch der Islâm, wie er jetzt in vielen Ländern erscheint, dieser Darstellung mehr oder weniger genau entsprechen, so ist dennoch diese Art desselben nicht die ursprüngliche. Der Islâm hat im Laufe der Jahrhunderte und unter den verschiedenen Nationen, die sich zu ihm bekennen, grosse Veränderungen erlitten und die ursprüngliche Kraft hat sich unleugbar abgeschwächt, so dass er jetzt in mannichfacher Hinsicht wirklich ein anderer geworden ist, als er früher war, aber diese Veränderungen sind, zum Theil wenigstens, Verbildungen, die in den Ursprüngen desselben sich nicht finden.

Die staunenswerthen Erfolge, welche der Islâm in den ersten Jahrzehnten nach seinem Auftreten errang, und der tiefgehende Einfluss, den er Jahrhunderte lang in drei Welttheilen auf die Völker verschiedenster Race und verschiedenster Begabung ausgeübt hat und unleugbar



auch jetzt noch ausübt, das reiche, zum Theil wirklich tiefe Schriftthum, welches er hervorgerufen hat — Alles dies ist zu bedeutend, als dass man meinen könnte, es seien diese grossartigen Erscheinungen die Erzeugnisse einer nur mechanischen, nur auf äusserem Werkdienst basirenden Religion. Der oft schwülstige und oft ermüdende Styl des Korân scheint das sehr weit verbreitete abfällige Urtheil über den Islâm zu rechtfertigen. Die vielen Widersprüche dieses Buches erschweren ohne Zweifel die Lösung der Aufgabe, aus ihm scharf begrenzte religiöse Begriffe und Glaubenssätze mit Sicherheit zu deduciren. Trotzdem aber haben die islâmischen Exegeten und Dôgmatiker diese Aufgabe in bewundernswerther Weise gelöst. Mag man über ihre hermeneutischen Grundsätze urtheilen, wie man will, sind dieselben auch im Auslegen „hübsch munter“ gewesen und haben die sich ihnen entgegenstellenden Hindernisse in oft überraschend kühner Weise aus dem Weg geräumt oder einfach ignorirt, dennoch ist es ihnen gelungen, ein in sich festes und consequentes System der Dogmatik aufzustellen. Die Sunna, jene Sammlung von Aussprüchen und Erzählungen aus dem Leben des Propheten, auf welche sie sich fortwährend berufen, hat sie hierbei vielfach unterstützt. Ohne eine genaue Kenntniss derselben ist eine genaue Kenntniss der Ursprünge des Islâm nicht möglich. Ein wenn auch nur oberflächlicher Blick in die exegetische Literatur der Muḥammedaner beweist dies zur Genüge. Korân und Sunna stehen als gleichberechtigte Factoren vollkommen coordinirt, sich gegenseitig stützend und ergänzend, neben einander und man wird demnach bei der Darstellung aller Lehren des Islâm auf diese beiden Quellen zurückgehen müssen.

Im Gegensatz gegen das Heidenthum, welches entweder nichts über den Zweck der Welt weiss und aussagt, oder geradezu behauptet, dieselbe sei vom Uebel, geht der Islâm von dem Grundgedanken aus, dass die Welt von Gott geschaffen sei, damit Gott sich in ihr offenbare. In der Traditionssammlung des Buchârî wird erzählt, Gott habe dem Muḥammed geoffenbart: „Ich war ein verborgener Schatz und wollte erkannt sein, da schuf ich die Schöpfung, damit ich erkannt würde.“ In der geschaffenen Welt, die also die Offenbarungs-

stätte (mazhar) Gottes ist, giebt es nur ein Wesen, welches Gott zu erkennen vermag, das ist der Mensch. Aber seine geistigen Anlagen reichen nicht zu, um diese Aufgabe zu lösen. Um ihn nun dazu zu befähigen, hat Gott, der übrigens, wenigstens seiner Existenz nach, schon aus der Natur erkannt werden könnte, sich ihm wiederholt durch die Propheten des Alten Bundes und durch Jesus, und zuletzt durch Muhammed, den letzten der Propheten, den Gesandten Gottes geoffenbart. Diese Offenbarung ist zunächst nur an das auserwählte Volk, das der Araber, gerichtet und in seiner Sprache, der besten Sprache (Sur. 26, 195), geoffenbart, aber sie ist nicht auf dieses Volk beschränkt, sondern dazu bestimmt Weltreligion zu werden, weil sie die wahre Religion ist. Ihr objectiver Glaubensinhalt ist niedergelegt im Korân, welchem die Sunna theils ergänzend, theils erläuternd zur Seite steht. Beide enthalten somit die Glaubensregel (regula fidei) und die Vorschriften über die Art und Weise, in welcher der Mensch Gott verehren soll, sie bestimmen also den allein richtigen *modus Deum cognoscendi et colendi*.

„Gott ist der Erste und der Letzte, der Sichtbare und der Unsichtbare“ (Sur. 57, 3), für die Sinne erkennbar, sichtbar durch die Schöpfung, die der Mensch in ihren Theilen mit den Sinnen und dem denkenden Verstande erfassen und begreifen kann, unsichtbar aber seinem innersten Wesen nach, und darum für das wissenschaftliche Erkennen unerreichbar. Weil er das aber ist, und weil er auch seinem innersten Wesen nach erkannt werden will und soll, hat er sich eben geoffenbart und dem Menschen über dieses Unsichtbare in den Offenbarungsschriften Aufschluss gegeben.

Indem nun der Islâm nicht wie andere Religionen, z. B. der Buddhismus oder die Religion des Kong-fu-tse, Moral ohne Dogmatik, sondern Dogmatik und Moral ist, und Aufschluss über das Wesen Gottes an sich geben will, das nicht Gegenstand des sinnlichen Sehens und des sicheren Erfahrens, also nicht des Wissens ist, fordert er und zwar mit der allergrössten Energie und Dringlichkeit Glauben von denen, die sich zu ihm bekennen wollen, Glauben an die Wahrheit des



in Korân und Sunna niedergelegten objectiven Glaubensinhaltes, an die Lehre von der Einheit Gottes, an die Realität der Sendung des Propheten Muhammed, an die Lehre von dem Fortleben der Seele des Menschen in einem anderen Leben, welches dem irdischen Leben unmittelbar folgt, an die Auferstehung und ein dereinstiges Weltgericht, dessen Erfolg für den Einzelnen einzig und allein von seiner Lebensführung in dieser Welt und von der Gnade Gottes abhängt, und nach dessen Erfolg an dem Tage des Gerichtes für alle Ewigkeit das Los des entweder für die ewigen Freuden des Paradieses oder für die ewigen Qualen der Hölle bestimmten Menschen nach gerechtem Gerichte entschieden wird.

Es ist von höchster Bedeutung für die Erkenntniss des Wesens einer dogmatischen Religion und für die Erkenntniss des Maasses ihrer Fähigkeit, auf ihre Bekenner tiefer einzuwirken, dass man weiss, was dieselbe unter Glaube versteht. Dass, wenn man von religiösem Glauben spricht, nicht von einem schwankenden Meinen, sondern nur von einer festen Ueberzeugung die Rede ist, bedarf keines Beweises, und zwar von einer Ueberzeugung, welcher eine solche Kraft innewohnt, dass sie des ganzen Geistes sich bemächtigt und seine nach aussen gerichtete Thätigkeit bestimmt, die es dem Menschen ebensowohl zur Pflicht als zum Bedürfniss macht, sein ganzes Thun der Herrschaft dieser Ueberzeugung zu unterwerfen. Guizot charakterisirt in seinem tiefgedachten Essai (*Quel est le vrai sens du mot foi?*) diese eigenthümliche geistige Erscheinung ganz richtig, wenn er sie in folgender Weise schildert:

„La foi est un état intellectuel qui peut être le fruit non-seulement de l'exercice de la raison, mais d'une émotion forte, d'une longue obéissance à certaines pratiques, et au sein duquel, quand il s'est une fois développé, les trois grandes facultés humaines, la sensibilité, l'intelligence et la volonté, sont en effet actives et satisfaites en même temps: une telle situation de l'âme, une telle croyance exige en quelque sorte des occasions dignes d'elle, et ne doit se produire que sur des sujets qui embrassent tout l'homme, qui mettent en jeu toutes ses facultés, qui répondent à tous les besoins de sa nature morale et aient droit en retour à son dévouement.“



Glaube*) im religiösen Sinne genommen, bezeichnet also die völlige Hingabe an das Göttliche, eine Macht der religiösen Ueberzeugung, welche das innere sittliche Leben, das sittliche Bewusstsein und das Gewissen des Menschen in der tiefgreifendsten Weise beeinflusst und eine über jedes verstandesmässige Wissen hinausreichende Zuversicht in ihm begründet.

Eine solche Disposition des menschlichen Geistes, welche wir eben Glauben nennen, fordert im Grunde jede Religion, insofern sie den Menschen über sich selbst hinaus, zu einem Unendlichen über ihm, zu Gott erheben und ihn in ein reales Verhältniss mit Gott bringen will. Um in ein solches Verhältniss überhaupt treten zu können, muss der Mensch zunächst von der Realität der Existenz des über ihm stehenden Göttlichen überzeugt sein. Dieser Ueberzeugung gehen selbstverständlich gewisse Vorstellungen und Begriffe von der Natur und dem Wesen dieses Göttlichen voraus, auf welchen das Verhältniss des Menschen zu Gott als auf seiner wirklichen Grundlage beruht. Je vollkommener diese Vorstellungen von dem Göttlichen sind, desto inniger wird sich auch das angestrebte Verhältniss gestalten und einen desto tiefgreifenderen Einfluss wird dasselbe auf das religiöse Leben des Menschen, auf seine Frömmigkeit ausüben.

Diese Frömmigkeit äussert sich nun eines Theils in dem Verhalten des Menschen zu Gott, andern Theils in dem Verhalten des Menschen zu den Menschen.

Das erstere bethätigt sich zunächst in dem Gottesdienst, theils in der frommen Hingabe des ganzen Inneren an Gott, theils in den Formen, welche überhaupt als Mittel zur Mittheilung innerer Seelenzustände

*) Ueber die richtige Ableitung des Wortes, das mit *lubh* begehren, gern wollen, *lubet* (es beliebt), lieben zusammenhängt, und eigentlich „hingeneigt, günstig sein“ bedeutet, vgl. Weigand, Deutsches Wörterbuch I, 441 f. Vilmar (Dogmatik I, 26) sagt: „Glauben heisst an sich überhaupt nicht „für wahr halten“, sondern es bezeichnet ursprünglich „sich an etwas hingeben, sich an (in) etwas (Jemanden) ergeben, Jemandem vertrauen. *Glouben in* einen = sich hingeben. Das Wort ist mit lieben und leben eines Stammes. Zumal ist in dem *ge-lauben* der Begriff des: sich in den Schutz Jemandes hingeben, sich ihm anvertrauen“ u. s. w. Glaube würde also seiner ursprünglichen Bedeutung nach sich völlig mit dem Worte „*Islâm*“ (= sich hingeben an Jemand) decken.

dienen, nämlich entweder in äusseren Zeichen und Handlungen, d. h. in Acten der Huldigung, Weihe und Andacht (Opfer) oder in Worten, dem Gebet. Wie dem Gebet, welches, insofern es sich in Worten äussert, ein Theil des äusseren Cultus wird, die innerliche Gemüthsstimmung der Andacht zu Grunde liegt, und wie dasselbe ohne diesen geistigen Inhalt etwas völlig Leeres und Bedeutungsloses (Mechanisches) bleibt, so ist es auch mit dem Opfer der Fall, welchem derselbe innere Vorfall wie dem Gebete zu Grunde liegt. In ihm vollzieht sich, als in einer äusseren Handlung von symbolischer Bedeutung, die Selbsthingabe des Menschen an Gott.

Die Frömmigkeit bethätigt sich sodann in dem Verhalten des Menschen zum Menschen, in der Sittlichkeit, welche auf der religiösen Basis beruht. Wie keine auch nur einiger Maassen entwickelte Religion ausser dem in ihr liegenden esoterischen Glaubenselement ohne äussere Form ist, da keine der äusseren von der Religionsgemeinschaft beobachteten Gebräuche entbehren kann, in welchen das religiöse Gefühl zu einem sich selbst adäquaten, bestimmten Ausdruck kommen will und kommen soll, so muss nothwendig der religiöse Glaube an die Realität der Existenz des Göttlichen als das eigentlich Innerliche und die eigentliche causa movens derselben, auch bei den äusserlichen Handlungen des Gottesdienstes (Cultus) unmittelbar mit betheiligert sein, weil sie ohne diesen Inhalt zu einer völlig bedeutungslosen und leeren Form würden.

Auch der Islâm, welcher eine Anzahl solcher Cultushandlungen als nothwendige Bestandtheile des Gottesdienstes für seine Anhänger zur heiligen Pflicht gemacht hat, fordert für dieselben ganz unbedingt die Betheiligung des Glaubens, und wenn auch in gewiss unzähligen concreten Fällen bei der Vollziehung dieser Handlungen der eigentliche Inhalt geschwunden und nichts als die leere, todte Form geblieben ist, so ist das etwas Abnormes, das man bei der Beurtheilung des Islâm nicht als das Maassgebende ansehen darf, eine wie weite Verbreitung auch dieses Abnorme gewonnen haben mag. Der Islâm stellt im Gegentheil den Glauben nicht nur für das Verhältniss des Menschen zu Gott, sondern auch für sein Verhalten zu den Menschen als strengste Forderung und als

nothwendige Grundbedingung mit der grössten Consequenz in den Vordergrund, und gerade die Lehre vom Glauben ist etwas ihm besonders Charakterisirendes.

Eine genauere Bestimmung des Begriffes „Glaube“ wird man im Korân wie in der Sunna vergeblich suchen, denn die sogenannte Definition des Wortes und Begriffes, welche der Prophet gegeben haben soll und auf welche sich die Dogmatiker, wie z. B. al-‘Ígî (in den Mavâkif herausg. von Sörensen, p. ۲۷۵) wiederholt berufen, wird man doch schwerlich als eine wirkliche Definition ansehen wollen. Sie lautet: „Der Glaube besteht darin, dass man an Gott, an seine Engel, seine Offenbarungsschriften und seine Gesandten glaubt.“ Gewöhnlich erklärt man das Wort Ímân durch al-taṣḍîq bilḳalb (al-Ġurgâni, kitâb al-ta’rîfât ed. Flügel, S. 41) oder durch al-i’tikâd bilḳalb, d. i. im Herzen für wahr halten oder im Herzen fest überzeugt sein; oder Andere, wie z. B. al-Taftâzânî: erklären es durch „Anerkennung, Annahme und das für richtig Halten des Sinnes der Aussage“. Nach der Meinung vieler Dogmatiker ist aber mit dem Ímân zugleich das „Bekennen mit der Zunge“ (al-iḳrâr billisân) nothwendig verbunden, während Andere wieder wie z. B. al-Šâfi‘î (vgl. Navavî in s. Commentar zu dem Ṣaḥîḥ des Muslim ed. Bul. II, S. 70) behaupten, das letztere werde durch das Wort Islâm bezeichnet. Er sagt: al-islâm al-kalima vâl-‘imân al-‘amal. Man beruft sich hierbei auf die Korânstelle (49, 14), wo es heisst: „Die Wüstenaraber sagen: wir glauben (âmannâ). Antworte ihnen: ihr glaubt nicht. Saget vielmehr: wir bekennen uns (âusserlich) zum Islâm (aslamnâ), denn der Glaube ist noch nicht in euer Herz gedrungen.“ Ganz unleugbar hat Muḥammed selbst öfter (vgl. Buchârî I, 21, Z. 8 ff.) einen solchen Unterschied zwischen beiden Worten angenommen und unter Ímân den wahren, auf innerster Ueberzeugung beruhenden Glauben, unter Islâm das äussere Glaubensbekenntniss verstanden, wie er auch zwischen Mu‘min und Muslim in gleicher Weise



öfter unterscheidet. Allein etwas Ursprüngliches ist dieser Unterschied nicht, denn beide Begriffe gehören zusammen und bezeichnen nur verschiedene Seiten einer und derselben geistigen Disposition, welche vereint den wahren Glauben ausmachen, und wir sehen, dass Muḥammed selbst oft wieder beide Worte in ganz gleichem Sinne braucht (vgl. Sur. 51, 35. 36*). Trügt nicht Alles, so wird man annehmen können, dass Muḥammed in der älteren Zeit beide Worte promiscue in ganz gleicher Bedeutung nahm und gebrauchte, während er später, als sich bereits eine grössere muḥammedanische Gemeinde gebildet hatte und das Wort Islām schon für die Bezeichnung „der islāmischen Religion“ gebraucht wurde, zu der sich auch viele nur äusserlich bekannten, ohne deshalb wirklich innerlich von der Wahrheit aller Glaubenssätze überzeugt zu sein, in der That einen Unterschied zwischen Mu'min und Muslim machte.

Ímân bezeichnet nun zunächst soviel wie für wahr halten, von der Wahrheit einer Sache überzeugt sein; Islām dagegen das vertrauensvolle sich Hingeben an Gott und an die von ihm durch Vermittelung des Propheten im Korán mitgetheilte Offenbarung. Beide gehören zusammen, denn der, in dessen Herzen der Glaube eingezogen ist, sieht sich innerlich genöthigt, sich von Gott leiten zu lassen und sich dem Gebote Gottes zu unterwerfen (inḵijád vachuḍú') und sich ihm, als der Wahrheit, hinzugeben.

Überall wird das Herz als der eigentliche Sitz des Glaubens angesehen. Das Herz als Sitz des Verstandes und der Gefühle, ist der eigentliche Centralpunkt des gesammten geistigen Lebens im Menschen. „Im Körper“, sagt Muḥammed (Buchâri I, S. 22), „ist ein Stück. Ist dieses gesund, so ist der ganze Körper gesund, ist dieses aber krank, so krankt der ganze Körper.“ Die meisten Ausleger fassen den Ausspruch

*) Baiḍâvi zu d. St. stellt die Richtigkeit dieser Annahme in Abrede. Es ist hierbei vielleicht nicht unwichtig zu bemerken, dass die 51. Sure zu den mekkanischen, also zu den älteren, während die 49. Sure zu den späteren, den medinensischen, gehört. Dogmatiker wie z. B. al-Nasafi behaupten ausdrücklich, dass Ímân und Islām vollständig gleichen Sinn haben. Vgl. Taftâzânî's Šarh 'akâid (Ausg. v. Constantinopel S. 158), der sich auf die oben angeführte Koránstelle (51, 35. 36.) ausdrücklich beruft.

durchaus bildlich auf und bemerken, dass das Herz der Sitz des Verstandes und der Gotteserkenntnis (ma'rifa) sei, indem sie zugleich an einen andern Ausspruch Muḥammed's (Buchârî I, S. 13 al-ma'rifa fi'l-u-ḥalbi) erinnern, wo er sagt: dass die Erkenntnis Gottes eine That des Herzens sei. Sicher ist das Herz nach der Anschauung der Araber, ganz wie nach der der Hebräer (vgl. Delitzsch, Biblische Psychologie [2.] S. 248 ff.), Sitz der Affecte, der Empfindungen und der mannichfachsten Regungen, wie der Liebe, des Schmerzes, der Freude, des Muthes, aber auch des Verstandes, des Willens und des Entschlusses, man wird also, wenn nach Muḥammed der Glaube, die Gotteserkenntnis und die Religion überhaupt eine Sache oder That des Herzens ist, dies nicht unbedingt so auffassen können, als ob damit gemeint sei, dass der Glaube nur im Gefühl seine Wurzel habe, wie die Mystiker die Sache fassen. Der bei den Muḥammedanern überhaupt, und namentlich auch bei den jetzt lebenden Muḥammedanern in so hohem Ansehen stehende Dogmatiker al-Nasafi theilt dem Verstand (aḳl) eine sehr wichtige Rolle bei dem Glaubensleben zu, da durch diesen erst die Nothwendigkeit des Glaubens erkannt werde (vgl. die Ausgabe seiner 'Umdat aḳīdat-ahl al-sunna v. Cureton S. ۲۲).

Dass der Glaube eine Pflicht (فرض) sei, darin stimmen Alle überein (vgl. Nasafi's 'Umda S. ۲۲). Ist er dies nun, so muss sie selbstverständlich auch in diesem Leben erfüllt werden. „Wie sollen sie zu ihm (dem Glauben, in jenem Leben) gelangen?“ fragt Muḥammed (Sur. 34, 51). Das jenseitige Leben ist nur die Folge des diesseitigen, wer auf der Erde Glauben gehalten hat, wird dort der Freuden des Paradieses theilhaftig, wer aber hier dem Rufe des Propheten nicht gefolgt ist, der ist der ewigen Verdammnis verfallen. Die Nothwendigkeit dieser Pflicht nun muss der menschliche Verstand vermöge der in ihm wohnenden Kräfte erkennen, ebenso gut als er im Stande ist, Gottes Dasein in der Schöpfung zu erkennen. Es giebt keine Entschuldigung für ihn, wenn er behauptet, von Gott nichts wissen zu können, da Himmel und Erde ihm doch deutlich von Gottes Existenz sagen (al-Nasafi, 'Umda a. a. O.). Auch wenn Gott keinen Propheten gesandt hätte, müsste der



Mensch vermöge des ihm innewohnenden Verstandes von Gott Kenntniss haben können (al-Nasafi a. a. O.).

Der Glaube ist nach den völlig deutlichen und keinem Missverständniss ausgesetzten Aussprüchen des Muhammed eine That des Menschen. Er besteht (vgl. Buchâri I, 10 und 22) in Wort und Handlung (الايمان قولٌ وفعلٌ). Er besteht in Worten, insofern das Bekennen desselben mit der Zunge zu ihm wesentlich gehört und von allen Dogmatikern als *conditio sine qua non* angesehen wird; er besteht ferner in Handlungen, insofern er in der genauen Beobachtung der fünf religiösen Pflichten sich äussert. Er beruht auf diesen fünf Pflichten, sagt Muhammed (vgl. Buchâri I, 2), auf dem Gebet, dem Almosen, den Waschungen, dem Fasten und der Pilgerfahrt nach Mekka. Er ist also weder eine blosser *fides historica*, ein blosses Fürwahrhalten auf äussere Autorität hin, noch ein *fides mortua**), die, wie die al-Murgia behaupten, sich, ohne auf das sittliche Leben einzuwirken, mit einem sündigen Leben vereinigen liesse, sondern er ist durchaus praktisch, er ist selbst eine That.

Insofern aber alle Handlungen des Menschen, die guten wie die bösen, von Gott geschaffen sind (vgl. Nasafi's 'Umda S. 19), ist auch der Glaube eine Wirkung der schöpferischen Thätigkeit Gottes (vgl. Nasafi's 'Akâid, hrsg. v. Cureton, S. 3). Es unterliegt dem Alles bestimmenden Willen Gottes, ob der Glaube in das Herz eines Menschen einkehren soll oder nicht. Er kann nach Gottes Willen zunehmen oder abnehmen, sagt Muhammed bei Buchâri I, 10 u. ö., Muslim II, 146, vgl. Sur. 18, 12. 74, 31. 5, 5. Die Dogmatik (vgl. Nasafi's 'Umda S. ۲۳) stellt das vielfach in Abrede (vgl. al-Kastalâni's Comm. zu Buchâri I, S. 101 und al-Navavi's Comm. zu Muslim I, S. 70 f.); sie sagt die Substanz

*) Hiergegen spricht allerdings eine Aeusserung Muhammed's (vgl. Muslim I, S. 174), wonach Jeder, der die Einheit Gottes bekennt (لا يُشرك), in das Paradies eingeht, auch wenn er gesündigt hat (وان زنى وسرق). Demnach wäre der Glaube allein, an sich schon, rechtfertigend, ohne sich in der Tugend zu bethätigen, was aber in directem Widerspruch zu Sur. 29, 1. steht.

des Glaubens sei keiner Veränderung unterworfen und könne weder eine Abschwächung noch eine Verstärkung erleiden, sondern der Ausspruch des Propheten beziehe sich nur auf die im praktischen Leben zu Tage tretenden Aeusserungen und Bethätigungen des dem Menschen in das Herz gelegten Glaubens, auf die guten Werke (طاعات). Andere dagegen fassen den Ausspruch des Propheten wörtlich und erklären ihn demgemäss in folgender Weise: der Glaube wächst durch den Gehorsam, er nimmt ab durch Ungehorsam; er wird intensiv stärker dadurch, dass der Mensch beständig seine Gedanken zu Gott wendet, und Alles, was er thut, nur um Gottes willen thut (iḥtisāban), selbstverständlich wird er dadurch auch extensiv stärker, denn er äussert sich eben in guten Werken, deren Zahl desto grösser wird, je stärker die Macht des im Herzen wohnenden Glaubens ist. Der Glaube verliert aber an intensiver Kraft, er schwächt sich ab (ينقص), wenn der Mensch in guten Werken nachlässt (Muslim II, 159), wenn er die ihm in der sinnlichen Welt allenthalben entgegentretenden Versuchungen nicht flieht (al-firār min al-fitān ist eine Hauptbedingung für das Glaubensleben), sondern ihnen eine Gewalt über sich einräumt. Sobald dies geschieht, so verringert sich natürlich auch die Zahl der guten Werke (vgl. Muslim II, 194). Darum soll er eilen, gute Werke zu thun, noch ehe die Versuchungen an ihn herantreten (المبادرة بالأعمال قبل تظاهر الفتن) (Muslim II, 212).

Ganz unleugbar ist die Auffassung, wie sie sich in den klaren Worten Muḥammed's ausspricht, eine feinere und lebensvollere, als die eines grossen Theiles der die Möglichkeit einer Zu- und Abnahme des Glaubens leugnenden Dogmatiker, welche durch eine grosse Anzahl von Aussprüchen Muḥammed's, die in der Sunna sich finden, widerlegt werden. Muḥammed war in der ersten guten Zeit seines Wirkens selbst von der im Menschen wachsenden Macht des Glaubens zu fest überzeugt und ohne Zweifel selbst zu tief davon ergriffen, als dass er nicht hätte annehmen sollen, dass bei diesem psychologischen Process wirklich eine Steigerung oder eine Abschwächung stattfindet. Der Glaube, welcher wie

ein Keim in die Brust des Menschen gelegt ist, soll im Laufe des Lebens zu immer grösserer Entfaltung gelangen. Mag er seinen Sitz entweder im Verstande oder im Herzen oder in beiden zugleich haben, mag er ein Gegenstand der Erkenntniss oder des Herzens sein, in beiden Fällen muss er im Menschen, wenn er überhaupt Leben gewinnt, zunehmen oder sich abschwächen, er muss sich nothwendig entweder weiter entfalten oder er muss absterben. Hätte er diese Lebenseigenschaft nicht, wäre er nur eine *fides mortua*, deren Besitz allein schon hinreicht, dem Menschen das Anrecht auf das Glück in dem jenseitigen Leben zu verschaffen, dann hätten auch die *al-Murgia* Recht, wenn sie behaupten, dass der Glaube allein genüge und dass die guten Werke etwas vollständig Ueberflüssiges seien (vgl. *al-Kastalâni Comm.* zu *Buchâri I*, 158, und *Shahrastâni* [hrsg. v. Cureton] *I*, S. 104). Es ist fast ungläublich aber wahr, dass diese Lehren der *al-Murgia* unter den Bekennern des Islâm die weiteste Verbreitung fanden und eine grosse Macht erlangten. Dass dies der Fall war, erkennt man deutlich aus dem Umstande, dass die Dogmatik immer wieder gegen diese Lehren anzukämpfen bemüht ist, die am letzten Ende unleugbar mit der mechanischen Prädestinationslehre auf das Innigste zusammenhängen und den Glauben als ein unveräusserliches Gut auffassen, dessen nach dieser Auffassung durch Gottes ewigen Rathschluss gesicherter Besitz den Menschen in die gefährlichste Sicherheit einwiegt. Wollte man den Islâm nach diesen allerdings auch heutigen Tages weit verbreiteten Lehren, die doch immer nur als ein schädlicher Auswuchs zu betrachten sind, allein beurtheilen, so würde man ihn freilich vollständig verkennen. Seine grossen Schwächen und Mängel liegen auf einem anderen Gebiete, sie liegen in dem von ihm aufgestellten Gottesbegriff, in dem Deismus, in welchem er befangen ist, der es zu einem inneren Band zwischen Gott und Mensch eben doch nicht kommen lässt. (Vgl. H. Abeken, *das religiöse Leben im Islâm*, S. 32.)

Von einem todten Glauben weiss Muḥammed nichts. Im Gegentheil dringt er immer und immer wieder darauf, dass er in guten Werken sich bethätige. Er besteht, sagt er, im Handeln, aber es genügt hier-

bei nicht, dass der Mensch dann und wann einmal eine gute Handlung ausübe, sondern die Beständigkeit und Ausdauer (al-mudāvama) im Guten ist unbedingt nothwendig.

„Gott (oder nach der Erklärung Einiger: dem Propheten) ist die Frömmigkeit die liebste, bei welcher der Gläubige beharrt,“ Buchârî I, S. 19: *كان أحبَّ الدِّينَ إليه ما داوم عليه صاحبه* oder (vgl. Sujûti's al-Gâmi' al-ṣagîr I, p. 387): *إِنَّ أَحَبَّ الْعَمَلِ إِلَى اللَّهِ أَدْوَمُهُ*: *وَأَنَّ قَدْرَ* sagt Muḥammed. Auch die scheinbar oder an und für sich wirklich geringere gute und fromme Handlung gewinnt an Werth und wächst (vgl. al-Navavî im Comm. zu Muslim II, S. 163), so dass sie schliesslich die grosse, nur einmal in's Werk gesetzte oder unterbrochene Handlung an Werth bei weitem übersteigt. Und wie es mit den Glaubensäusserungen, den guten Handlungen des Menschen sich verhält, so verhält es sich auch mit dem Glauben selbst, denn er ist selbst ja eine That (vgl. Buchârî I, S. 14, und Muslim II, 163). Bei diesem Glauben soll der Mensch beharren und soll vor Allem sich hüten, in den Unglauben (kufr) wieder zurückzufallen. Es giebt drei Dinge, sagt Muḥammed (Buchârî I, S. 12), deren Vereinigung dem Menschen die Süssigkeit (ḥalâva) des Glaubens schmecken lässt: wenn Gott und sein Gesandter ihm über Alles lieb sind, wenn er Jemanden, den er sonst nicht liebt, doch um Gottes willen liebt, und wenn er sich scheut in den Unglauben zurück zu fallen, wie er sich scheut vor dem Gedanken, in das höllische Feuer geworfen zu werden.“

Die Beständigkeit und die Ausdauer im Glauben involvirt nun zugleich auch die Verpflichtung, gegen jeden Zweifel an der Richtigkeit der Offenbarung, die ja überhaupt nicht zu bezweifeln ist (Sur. 2, 1 u. ö.), anzukämpfen. Ein zweifelvoller Glaube ist ein schwacher Glaube, weil er der inneren Sicherheit entbehrt und den Menschen in Versuchung bringt, andere Mächte, die ja doch machtlos sind, anzuerkennen oder ihnen einen Einfluss zuzuschreiben, welchen sie nicht haben. Muḥammed glaubte in dieser Beziehung nicht streng genug gegen seine dem Aberglauben und dem Glauben an den Einfluss der Gestirne auch noch nach

ihrer Bekehrung zum Islām sehr vielfach unterworfenen Zeitgenossen sein zu können. Eine hierfür charakteristische Aeußerung des Muḥammed theilt Muslim in seiner Traditionssammlung (I, 156)*) mit. Er berichtet da nach der Ueberlieferung des Zaid b. Ḥālid al-Ġuhānī Folgendes: „Der Gesandte Gottes betete mit uns in al-Ḥudaibija das Morgengebet nach einem langen bis zum Morgen dauernden Nachtregen; nachdem er sich umgedreht hatte, wendete er sich zu den Leuten und sagte: ‚Wisst ihr, was euer Herz gesagt hat?‘ Sie erwiderten: ‚Gott und sein Gesandter wissen das am besten.‘ Er sagte, ‚Es giebt unter meinen Dienern Gläubige und Ungläubige. Wer sagt: Wir verdanken den Regen der Gnade und Barmherzigkeit Gottes (muṭīrnā bifadli ’llāhi), der glaubt an mich und verleugnet die Sterne. Wer aber sagt: Wir verdanken den Regen dem Aufgange des und des Gestirnes (muṭīrnā bi nau’i kadā vakadā), der verleugnet mich und glaubt an die Sterne.“ Aus den Bemerkungen des al-Navaṭī zu dieser Stelle ersieht man übrigens, dass die Gelehrten den Gebrauch der Redensart *مُطِرْنَا بِنُورِ كَذَا وَكَذَا* durchaus nicht so schwer nehmen und nicht für so heidnisch und verdammenswerth halten, als er dies nach dem Urtheile des Propheten war. Es scheint dies eben ein wahrscheinlich auch noch in bei weitem späterer Zeit viel gebräuchter und oft wiederholter Ausdruck zu sein, bei dessen Anwendung der Redende sich nicht viel, jedenfalls nicht an Gestirndienst im altheidnischen Sinne des Wortes dachte.

Dieser ausdauernde, jedes Schwanken und jeden Zweifel ausschliessende Glaube muss ferner rein, lauter und aufrichtig sein. Der Prophet wählt zur Bezeichnung dieser Eigenschaft den Ausdruck *al-nuṣḥ* oder *al-naṣiḥa*, oder *ṣidq* oder *iḥlās*. „Die Frömmigkeit besteht in (oder, wie Manche erklären: beruht auf) der Aufrichtigkeit gegen Gott, seinen Gesandten und die Gemeinde der Muslims,“ sagt Muḥammed (Buchārī I, 23, vgl. mit Muslim I, 144: *al-Ṣa’rānī* führt in s. *Kitāb kaṣf al-ḡumma* I, S. 18. einen Ausspruch des Muḥam-

*) Vgl. Ibn-Mālik’s *Muwaṭṭa* (Tunis, 1280), S. 65 und Zarḳānī’s *Comm.* zu Ibn-Mālik I, 346.



med an, der, wenn er ächt ist, deutlich zeigt, wie sehr er auf die Aufrichtigkeit und Reinheit (إخلاص) des Glaubens und die Frömmigkeit drang. Der Ausspruch heisst: **أَخْلِصْ دِينَكَ يَكْفِكَ الْعَمَلُ الْقَلِيلَ**. Sei aufrichtig fromm, dann genügt auch eine geringe Handlung (um dich der Gnade Gottes zu versichern). Die Aufrichtigkeit des Glaubenden in seinem Verhältniss zu Gott, welche auch im Korân ausdrücklich betont wird (vgl. Sur. 9, 92 u. ö.), besteht darin, dass er Gott nur solche Eigenschaften beilegt, welche ihm wirklich zukommen; dass er sich ihm und seinem Willen in allen Dingen unterwirft (chuḍû'), nicht nur äusserlich, sondern vor Allem auch innerlich*), also in seiner Gesinnung; dass er durch seine Handlungen nichts Anderes bezweckt als die Liebe Gottes und Alles vermeidet, was den Zorn Gottes erregen kann; dass er den gegen Gott und seinen Willen gerichteten Ungehorsam Anderer bekämpft (dshihâd). In dem Verhältniss des Gläubigen zu dem Gesandten Gottes bethätigt sich diese Aufrichtigkeit dadurch, dass er glaubt, dass Gott ihn zur Verkündigung der Offenbarung gesandt habe, dass er den objectiven Glaubensinhalt dieser Offenbarung gläubig annimmt, dass er ihn ehrt, dass er selbst die von ihm gegebenen Gebote lernt und zum Gegenstand seines eignen Wissens, wie des Wissens Anderer macht (تَعَلَّمَ وَتَعَلِيمًا), dass er sich die Lebensführung des Propheten aneignet (تَخَلَّقَ بِأَخْلَاقِهِ) und sich nach seinen Sitten richtet und sie befolgt und nachahmt (تَأَدَّبَ بِآدَابِهِ) dass er seine Angehörigen, seine Genossen, seine Anhänger und Freunde liebt.“

Wie erweist sich nun aber dieser ausdauernde, reine, aufrichtige und lautere Glaube im Leben des Muslim? Man nimmt gewöhnlich an, dass dies lediglich und ausschliesslich durch die pünktliche Be-

*) Baiḍāvî zu Sur. 9, 92 sagt das ausdrücklich, und al-Ḳaṣṭalânî in s. Commentar zu Buchârî I, S. 175 infr. erklärt die Aufrichtigkeit in folgender Weise: **وَيُرْغَبُ فِي النُّصِيحَةِ بِأَنْ يُؤْمِنَ بِهِ وَيُصَفِّهُ بِمَا هُوَ أَهْلُهُ وَيَخْضَعُ لَهُ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَيُرْغَبُ فِي مَكَابَتِهِ بِفِعْلِ طَاعَتِهِ وَيُرْغَبُ عَنِ مَسَاطِئِهِ بِتَرْكِ مَعْصِيَتِهِ وَيُجَاهَدُ فِي رَدِّ الْعَاصِيِينَ إِلَيْهِ.**

folgung der Gebote der Waschungen (وضوء und غسل), des kanonischen Gebetes, ferner der Abgabe des Almosens zum Zwecke der Unterstützung nicht nur der Armen, sondern auch des Gemeinwesens, des gewissenhaften Fastens und der Pilgerfahrt nach Mekka und der genauen Befolgung der für die Umwandlung der Ka'ba vorgeschriebenen Ceremonien zu geschehen habe.

Dass die Pflicht der Bethätigung des Glaubens in dieser zum mindesten sehr mechanischen und äusserlichen Weise jetzt vielfach so aufgefasst wird und in relativ schon sehr früher Zeit auch wirklich so aufgefasst worden ist, ist bereits bemerkt worden. Es hat aber zu allen Zeiten unter den Bekennern des Islâm tiefer denkende und sittlich strengere, ernstere Männer (wie z. B. al-Gazâlî) gegeben, welchen diese ganze Auffassung der Religion, dieses Veräusserlichen ihres positiven Glaubensinhaltes und der in Korân und Sunna gegebenen sittlichen Gebote in hohem Grade anstössig war und welche darum durch Schrift und Wort wie durch ihr eignes Beispiel gegen diese Flachheit mit der grössten Energie anzukämpfen suchten. Dieses Streben ist im Ganzen freilich nur selten, meist nur auf kurze Zeit und nur für kleinere Kreise, von einem tiefer wirkenden und durchgreifenden Erfolg begleitet gewesen. Die im Orient weit verbreitete vis inertiae, der unglückselige Glaube, dass man entweder zu den Auserwählten gehöre (electio) und dass es dann doch nicht weiter nöthig sei, sich hienieden besonders anzustrengen, oder dass man von Gott für die ewige Verdammniss bestimmt sei (reprobatio), und dass dann ja doch auch der beste Wandel nichts helfen könne (حبط عمله Buchârî I, S. 20, Muslim I, 195), alle diese Verhältnisse haben einen lähmenden Einfluss ausgeübt und mussten nothwendig, wie Döllinger (Muhammed's Religion nach ihrer inneren Entwicklung, S. 53) ganz richtig sagt, wie moralisches Opium auf den Islâm und seine Bekenner wirken. Dass aber in den frühesten Anfängen des Islâm sich unter seinen Bekennern ein frisches, bewegtes Leben regte, lag in der Natur der Verhältnisse. Die Gluth der ersten Begeisterung eines in äusserlich dürftigen Verhältnissen lebenden noch unverdorbenen, im Kampfe gegen die Feinde und gegen die Unwirthlichkeit eines unfruchtbaren Bodens gestählten, an

Entbehrungen aller Art gewöhnten Volkes, zeitigte edlere Früchte und befähigte zu grösserer Opferfreudigkeit, zu reinerer Hingabe an eine neue Idee. Das sieht man deutlich daraus, wie Muhammed selbst und seine ersten Anhänger das Verhältniss des religiösen Glaubens zu dem täglichen Leben ansahen.

Muhammed fasst durchaus den Glauben als eine feste innere Ueberzeugung von der Wahrheit der Einheit des allmächtigen, allherrschenden Gottes, welche das ganze Leben des Muslim so durchdringen soll, dass er bei allen seinen Handlungen, auch den scheinbar indifferentesten, nur an Gott denken, sie nur um Gottes willen (في الله oder لله oder لاجل الله) sind die Ausdrücke) ausüben soll. Gleich in einem der ersten Capitel der Bücher, welche sowohl Buchârî als auch Muslim an die Spitze ihrer Traditionssammlungen stellen, wird von beiden der Ausspruch des Muhammed angeführt: **الأعمال بالنية**, ein Ausspruch, der in verschiedener Weise erklärt wird, der aber doch nur bedeuten kann, dass der sittliche Werth der Handlungen des Menschen in den Absichten oder Zwecken besteht, welche der Handelnde selbst bei der Ausübung derselben verfolgt*). Muhammed kommt auf den Ausspruch und den in ihm enthaltenen Gedanken immer wieder zurück. Man begegnet ihm in dieser oder in einer etwas veränderten Gestalt in der muhammedanischen Litteratur, insoweit sie sich mit religiösen und ethischen Fragen beschäftigt, allenthalben. In dieser anderen Gestalt lautet der Ausspruch: **إتباع الأعمال بالنية والكسبة**

*) Es ist für den eigentlichen Sinn der Worte gleichgültig, in welcher Weise man die Präposition **ب** grammatisch fasst, ob man hier einen Begriff wie **صحيحة** oder **مكرأة** ergänzt und demnach erklärt: die Handlungen bestehen in Wahrheit in den Absichten, oder dieselben werden (von Gott) vergolten nach Maassgabe der Absichten, oder ob man etwas wie **كاملة** supplirt (vgl. die verschiedenen Erklärungsweisen bei al-Kastalânî Comm. zu Buchârî I, S. 61 ff.). Auch das ist von keinem Belang, ob man das Wort **أعمال** nur von rein körperlichen Handlungen versteht, — der Sinn ist nicht zweifelhaft. Die meisten Ausleger verstehen unter „Handlungen“ nicht nur das Gebet, die Wallfahrt, Almosen u. s. w., sondern überhaupt alle in die Aussenwelt tretenden Aeusserungen des freien selbstbewussten menschlichen Willens, ganz abgesehen von dem specifisch religiösen Charakter derselben.

(Buchârî I, 22 u. ö.) „der Werth der Handlungen besteht nur in der Absicht des Handelnden und in der hisba.“

Was versteht der Araber unter hisba? Das Wort bedeutet eigentlich „Rechnen, Berechnung“. Das Verbum, von welchem das Wort sich ableitet, hat in seiner Bedeutungsentwicklung einen ganz ähnlichen Weg eingeschlagen wie unser „rechnen“, es bedeutet (III.) mit Jemand abrechnen, ihn zur Rechenschaft ziehen (Sur. 2, 198. 84, 4.), ferner (VIII.) für sich auf etwas rechnen (Sur. 39, 48, z. B. ^عأَجْرًا auf Lohn) speciell: auf Gottes Lohn für etwas rechnen; das ist der Sinn von dem nom. act. ihtisâb, mit welchem dann das Nomen hisba in ganz gleichem Sinne gebraucht wird. Ursprünglich mag die Redensart gelautet haben: ^عاِحْتَسِبُ بِكَذَا أَجْرًا عِنْدَ اللَّهِ d. h. er hat für das und das auf Lohn bei Gott gerechnet, was dann abgekürzt worden ist in ^عاِحْتَسِبُ. Da nun der Mensch Gott unmöglich zwingen kann, dass er ihm den Lohn, auf den er als auf etwas ihm rechtlich Zukommendes sicher rechnen zu dürfen glaubt, auch wirklich zu Theil werden lasse, sondern da dies Rechnen von Seiten des Menschen doch immer nur ein sicheres Hoffen auf den versprochenen göttlichen Lohn sein kann und unter allen Umständen von dem Gefühl der Ohnmacht gegenüber dem allmächtigen göttlichen Willen begleitet ist und begleitet sein muss, so kommen hisba und ihtisâb, absolut gebraucht, geradezu zu der Bedeutung „dem göttlichen Willen anheimgeben, sich dem göttlichen Willen unterwerfen, aber so, dass diese Resignation zugleich mit der sicheren Hoffnung auf Gottes Lohn verbunden ist.“ So lautet z. B. die Ueberschrift eines Capitels des Kitâb al-ġanâiz (vgl. Buchârî I, S. 315): „Ueber den Werth eines Mannes, dem ein Sohn stirbt und welcher im Vertrauen auf Gottes Lohn (als Ersatz für den Verlust) sich dem göttlichen Willen mit Resignation unterwirft.“ Die Commentatoren erklären an dieser Stelle das ^عاِحْتَسِبُ (Var. ^عفَاِحْتَسِبُهُ) in folgender, mit dem dogmatischen Sprachgebrauche vollkommen übereinstimmender Weise: ^عاَيُّ صَبْرٍ رَاضِيًا بِقَضَاءِ اللَّهِ تَعَالَى رَاجِيًا فَضْلَهُ وَثَوَابَهُ so dass also das Verbum die beiden Bedeutungen der geduldigen Unterwerfung unter den göttlichen Willen und des

sicheren Hoffens auf die göttliche Gnade und den göttlichen Lohn in sich vereinigt*).

Wenn nun vom Menschen gefordert wird, dass er alle Handlungen „ih̄tisāban“ oder „hisbatan“ ausführen soll, so heisst das soviel als: er soll bei Allem was er thut, nur auf Gott und seinen Lohn rechnen, nur Gott im Auge haben, er soll den Lohn wie den Erfolg Gott, der ja gerecht und barmherzig ist, anheim stellen, er soll sich also ganz dem Willen Gottes anheimgeben. Wird nun aber bei dem Gebrauche des Wortes, wie das aus dem Zusammenhange der Stelle gewöhnlich deutlich hervorgeht, von der seiner Bedeutung zu Grunde liegenden Vorstellung des Rechnens auf Gottes Lohn als etwas ihm gesetzlich Zukommendes, wol meistens ganz abgesehen, so bekommt es allerdings geradezu dieselbe Bedeutung wie istaslama oder aslama (natürlich lillāhi) d. h. „sich und seine Sache Gott anheimstellen, sich ihm vollständig unterwerfen.“ Gewöhnlich wird istislām in gutem Sinne gebraucht und steht dann von dem sich Unterwerfen unter Gottes Willen aus innerlichster tiefster Ueberzeugung und aus vollem Glauben nicht nur an die Allmacht und Grösse, sondern auch an die verzeihende Gnade und Barmherzigkeit (rah̄ma) Gottes. Nur selten wird der Begriff in malam partem gewendet. Wo dies der Fall ist, wird das Wort nicht von dieser inneren, aus dem Glauben an Gott hervorgehenden, Unterwerfung, sondern von dem nur äusserlichen sich Unterwerfen gesagt, dessen Motiv die Furcht entweder vor der ewigen oder zeitlichen Strafe Gottes oder vor irgend welcher Gefahr ist. So z. B. findet man das Wort bei Buchārī (I, S. 14), wo der in malam partem gewendete Sinn sich leicht aus dem unmittelbaren Zusammenhang ergibt, wenn es da heisst: „wenn

*) Vgl. die interessante Ausführung E. Quatremère's über die Begriffsentwicklung des Wortes im Journal Asiatique III. Série. Vol. 2, S. 137 f. So oft ich احتساب bei Buchārī oder Muslim oder überhaupt in einer Traditionssammlung, wie z. B. in Sujūti's al-Gāmi' al-ṣaḡīr, oder bei Zarkāni in seinem Commentar zu dem Muvatta des Ibn-Mālik gefunden habe, wird es stets durch اراد (به) وجة الله oder durch ابتغى الله (به) erklärt. Der ursprünglich gröbere Sinn des Rechnens auf ... hat sich in den Sinn des sich Sehns nach ... verfeinert und veredelt.

das sich zum Islâm Bekennen nicht ein inneres, wirkliches ist, sondern nur auf einem äusserlichen Motiv, auf der Furcht vor der Ermordung beruht.“ Die Commentatoren erklären denn da auch ganz richtig istislâm durch: *انتقياد ظاهر ودخول في السلم* „sich nur äusserlich (scheinbar) unterwerfen, um auf diese Weise vor Gefahr sicher zu sein.“

Die wahre *hisba* ist natürlich von dieser heuchlerischen Art des Islâm oder des Istislâm völlig verschieden. Sie beruht allein auf dem reinen, durchaus lauterem und aufrichtigen Glauben, und wir finden demnach auch sehr häufig Glaube und fromme Ergebung in Gottes Willen (*إيمان واحتسابا*) als gegenseitig sich ergänzende, aber im innigsten und unauflöselichen Zusammenhange stehende Begriffe mit einander verbunden. Der Glaube und der Gedanke an Gott soll also das ganze menschliche Leben durchdringen und bei allen Handlungen der allein maassgebende sein. Indem Muḥammed dieses Gebot beständig von Neuem in den Vordergrund stellt, sucht er der nur zu leicht zu befürchtenden Gefahr einer nur äusserlichen Religionsauffassung entgegenzuwirken. Er hatte eine Anzahl Pflichten aufgestellt, die er als die Säulen des Islâm ansah. Eine grosse Anzahl seiner, noch an ganz äusserlichen Ceremonien-dienst und an eine ganz äusserliche, durch Opfer und Spenden, die sie ihren Göttern darbrachten, sich erweisende und zwar, wie sie glaubten, völlig genügend erweisende Gottheitsverehrung gewöhnten und in ihr ihre religiöse Befriedigung findenden, Zeitgenossen fassten die neue Religion in der gleichen Weise auf. Wir haben allerdings wenig direkte Beweise für diese Annahme, aber aus vielfachen Aeusserungen Muḥammed's, aus mancherlei an ihn gerichteten Fragen, wie sie uns in den Traditionensammlungen von Buchâri und Muslim wie in dem Muvattâ des Ibn-Mâlik berichtet werden, können wir mit Sicherheit schliessen, dass diese oberflächliche Auffassung eine auch schon zur Zeit des Propheten weit verbreitete war. „Wir geben regelmässig das Almosen, wir pilgern nach

*) Ausserdem findet man öfter noch *نِيَّة* hinzugefügt, so z. B. Buchâri I, S. 474, Z. 4 v. u. *إيمان واحتسابا ونِيَّة من صام رمضان*.

Mekka und vollziehen die für die Umwandlung der Ka'ba vorgeschriebenen Gebräuche, wir verrichten pünktlich und pflichtgemäss unsere Waschungen und unsere Gebete, wir fasten während des Monates Ramaḍān, damit haben wir genug gethan.“ So glaubten sie sich vor dem Propheten und ihrem eignen Gewissen rechtfertigen zu können. Ihnen entgegnete nun Muḥammed: Alle diese dem äusseren Scheine nach guten und gesetzmässigen Handlungen haben keinen Werth, wenn die Beweggründe und Absichten keine guten sind, denn *al-a'mālu bi'l-nijjāt wa'l-iḥtisāb*. Wenn ihr nicht bei Allem, was ihr thut, nur allein Gott im Auge und im Herzen habt, so ist es werthlos. Es wird erzählt, ein Anhänger des Propheten, der in seinem Gefolge die doch immerhin mit Gefahren verbundene Flucht von Mekka nach Medina unternommen, habe sich bei irgend welcher Gelegenheit zu seiner Rechtfertigung dieser scheinbar so höchst aner kennenswerthen That gerühmt und auf sie berufen*). Da habe denn Muḥammed ihn, von dem man allgemein wusste, dass er nicht aus Anhänglichkeit an den Propheten und sein Werk, sondern aus einem ganz weltlichen und dem Prophetenthume Muḥammed's vollständig fern stehenden Grunde dem Propheten gefolgt sei, zurecht gewiesen und ihn und die gerade Anwesenden belehrt, dass bei der sittlichen Beurtheilung der Handlungen und ihrer Verdienstlichkeit in den Augen Gottes nur das Motiv des Handelnden maassgebend sei. Die Zahl der Fälle, auf welche Muḥammed die Lehre nachweisbar anwendet, ist natürlich eine sehr grosse. Wie die Fragen oft in die kleinsten Details und in wirkliche Minutien eingehen, so ist es wieder mit den Antworten Muḥammed's der Fall. Nicht nur die grossen, auf das Gesammtleben des muslimischen Gemeinwesens sich beziehenden Pflichten wie das Almosen oder der Kampf gegen die Ungläubigen (vgl. Buchārī I, S. 17.), sondern auch die Pflichten der Höflichkeit und Wohlthätigkeit gegen die Glaubensgenossen**), wie die

*) Vgl. die auch sonst vielfach bekannte Erzählung von dem مهاجر أم قيس
im Commentar des al-Ḳaṣṭalānī zu Buchārī I, S. 65.

**) Buchārī I, S. 15 wird berichtet, dass Muhammed, befragt: أي الإسلام خير
أي الإسلام خير

Pflicht der alltäglichen Ausgabe für die Angehörigen (vgl. Buchâri I, S. 22) gehören in das Bereich der ḥisba, die für sie eine nothwendige Bedingung ist, die aber auch wiederum, wenn sie erfüllt worden ist, die Handlung zu dem Range einer wirklichen ṣadaqa (צדקה), einer Gott wohlgefälligen erhebt, so dass sie, weil sie dann als ein Ausfluss des Glaubens anzusehen ist, von Gott in das Schuldbuch des Gläubigen eingezeichnet wird. „Keine Ausgabe, bei der du an Gott denkst und bei welcher du nach dem Antlitz Gottes strebst, wirst du machen, ohne von Gott dafür belohnt zu werden, ja selbst den Bissen, welchen du in den Mund deiner Frau legst, nicht ausgenommen,“ sagt Muḥammed. (Buchâri I, 23 führt die Worte in folgender Weise an: **إِنَّكَ لَا تُنْفِقُ نَفَقَةً تَبْتَغِي** während sie bei Muslim IV, 85 etwas anders lauten: **كُنْتَ تُنْفِقُ نَفَقَةً تَبْتَغِي** *) **بِهَا وَجَهَ اللَّهُ إِلَّا أُجِرْتَ عَلَيْهَا حَتَّىٰ مَا تَجْعَلُ فِي فَمِ امْرَأَتِكَ** Wie kleinlich diese Casuistik auch erscheinen mag, jedenfalls beweist sie, dass von einer nur äusserlichen Auffassung des Glaubens bei Muḥammed nicht die Rede ist, wenigstens nicht in der Zeit, als er selbst noch der ganzen Grösse seiner prophetischen Aufgabe sich bewusst und von der Macht des Gottesgedankens erfüllt war und auch bei seinen nächsten Umgebungen diese Glaubensauffassung zum Durchbruch zu bringen sich alle Mühe gab.

Dass er selbst über die Aengstlichkeit und Peinlichkeit mancher seiner Zeitgenossen, die oft an das Lächerliche streifte, in vieler Beziehung erhaben war, beweisen die Traditionssammlungen allenthalben. Neben vielen groben, rohen und ungebildeten, innerlich durchaus unfeinen Naturen lernt man vielfach zart und fein angelegte kennen, deren

geantwortet habe: **تُطْعِمُ الطَّعَامَ وَتُقْرَأُ السَّلَامَ عَلَىٰ مَنْ عَرَفْتَ وَمَنْ لَمْ تَعْرِفْ** wozu die Commentatoren ausdrücklich bemerken, dass sich das lediglich nur auf die Muslim beziehe.

*) Einen interessanten Beleg dafür, wie die Ausleger sich dies zurecht legen, giebt Navavî in seinem Commentar zu Muslim IV, S. 85.

peinliche Gewissensscrupel die entschieden dominirende und hoch über den Verhältnissen stehende und über seine Zeitgenossen in den meisten Beziehungen weit hervorragende Persönlichkeit des Propheten oft in Staunen oder Verlegenheit gesetzt, jedenfalls aber nicht selten seine Ungeduld herausgefordert haben müssen. Ein charakteristisches Beispiel erzählt al-Sa'rânî (in seinem Kitâb kaśf al-ğumma 'an ġami' al-umma, Ausgabe v. Kairo I, S. 36) nach der Ueberlieferung der 'Âiša: Es kamen drei Männer zu den Wohnungen der Frauen des Propheten, um sich zu erkundigen, wie er Gott diene, damit sie dann seinem Beispiele folgen könnten. Als ihnen nun Alles auseinander gesetzt worden war, sagten sie: „wie gering sind wir doch im Vergleich zu dem Gesandten Gottes, dem Gott alle Sünden, die früheren wie die späteren, vergeben hat! Der eine rief aus: ich will nun immer die ganze Nacht hindurch beten. Der Andere sagte: ich will nun immer ohne Unterbrechung fasten. Der Dritte, ich will die Frauen meiden und nicht wieder heirathen.“ Da kam der Gesandte Gottes und fragte: „seid ihr die, welche so und so gesprochen haben? Ich bin der, welcher Gott am meisten fürchtet und die grösste Ehrfurcht vor ihm hat, viel mehr als ihr, aber ich faste (nur eine bestimmte Zeit) und höre dann auf; ich bete und schlafe dann und ich heirathe. Wer von meiner Weise abgeht, der gehört mir nicht an.“ — Zu einem, der sich selbst peinigte und kasteite, sagte er: „Die Deinen haben ein Anrecht an dich und du hast Pflichten gegen sie, du hast Pflichten gegen deinen Gast, und du hast Pflichten gegen dich selbst. Mache dich auf, schlafe, faste und höre dann (wenn du deiner Pflicht genügt hast) auf zu fasten. Du kannst nicht wissen, möglicher Weise lebst du noch lange, und bist dann (wenn du mit deinen Kasteiungen fortfährst) zu schwach.“ (Vgl. Buchârî I, 493. cap. 58).

Mit den ersten Anfängen der Bildung des engeren Kreises von gläubigen Anhängern und dem ersten festeren Anschliessen derselben an die Person und die Lehre Muḥammed's ist zugleich der erste Keim zu einem stärkeren Gegensatz gegen die gegebenen, welche dem Alten treu blieben und gegen die neue Religion sich entweder ablehnend verhielten, oder ihr activen Widerstand entgegen stellten, der sich in kurzer Zeit zu hef-

tiger Anfeindung steigerte. Muhammed suchte zunächst klug jeden Anlass zum Streit zu vermeiden und vermittelnd einzutreten, wo er nur konnte. Allein diese Klugheit reichte doch nicht hin, um den socialen Frieden immer aufrecht zu erhalten. In seinen eifrigen Anhängern brach sich das Bewusstsein einer geistigen oder geistlichen Ueberlegenheit über ihre noch im Götzendienst befangenen Landsleute überaus schnell Bahn. Sie fühlten sich im Besitz einer höheren Wahrheit, höherer Vorzüge und des Anrechtes auf ein ewiges Glück, das vielleicht schon hienieden eintreten konnte. Aber dieser Besitz involvirte zugleich die Pflicht des Kampfes gegen die Ungläubigen. Mochte man auch in den ersten Anfängen aus weiser Vorsicht und im Bewusstsein der eigenen numerischen Schwäche die Erfüllung dieser Pflicht des Kampfes gegen die Ungläubigen auf bessere Zeiten zu vertagen geneigt oder vielleicht auch genöthigt sein, so liess doch das stolze Gefühl der geistigen Superiorität sich nicht unterdrücken und brach oft in einer Weise durch, dass für das friedliche Zusammenleben der nicht zum Islâm sich bekennenden Araber mit den Anhängern Muhammed's die mannichfaltigsten Störungen zu befürchten waren, und dass diese Störungen auch thatsächlich nach Verlauf von sehr kurzer Zeit schon eintraten. Es bildete sich in den Herzen der Gläubigen die unangenehmste und unnatürlichste Art des Stolzes aus, der Glaubensstolz.

Hat Muhammed nun versucht, gegen diesen Glaubensstolz anzukämpfen? Oder hat dieser letztere im Islâm und durch denselben selbst erst recht seine Nahrung gefunden?

Die Beantwortung dieser Fragen ist schwieriger, als es auf den ersten Anblick scheint. Muhammed wechselte oft mit seinen Meinungen und widersprach sich häufig selbst. Der Glaube wird im Korân und in der Sunna ganz unzweifelhaft immer als ein Geschenk der freien Gnade Gottes angesehen. Gott legt den Glauben in das Herz, er giebt ihn, wem er will, er entzieht ihn, wem er will; er verdeckt die Augen und verschliesst die Ohren, wem er will, er führt in Irrthum, wen er will. Der Glaube ist andererseits wieder eine That des Menschen, aber alle Thaten der Menschen sind von Gott geschaffen (الأعمال مخلوقة). Es könnte demnach

von einem Stolz des Menschen auf den Glauben, als auf etwas von ihm selbst Errungenes, im Islām eigentlich nicht die Rede sein. Insofern aber der Glaube etwas dem Menschen von Gott Geschenktes ist, ist er doch auch wieder ohne allen Zweifel ein Zeichen der Erwählung (*electio*), die auch auf ihn vermöge des von Ewigkeit her gefassten göttlichen Rathschlusses sich bezieht, einer Erwählung, die ihn weit über das Niveau der Nicht-erwählten erhebt — Grund genug, um diesen, die man ja ohnedies allesammt mit Feuer und Schwert bekämpfen soll und muss, ihre Inferiorität in jeder Weise fühlbar zu machen, und sie so vielleicht zu zwingen, dass sie zu dem wahren Glauben sich bekennen und der Wohlthaten der Gemeinde der Gläubigen in dieser und in jener Welt theilhaftig werden.

Wenn diese Anschauung über das Verhältniss der Muslim zu ihren nicht zum Islām sich bekennenden Landsleuten schon in relativ früher Zeit bei den Anhängern Muḥammed's sich Bahn brach und zu harten Kämpfen mit den nichtmuḥammedanischen Arabern führte, so entsprach sie doch allem Anschein nach in der früheren Zeit nicht den eigenen Ansichten des Propheten. Er sagt ausdrücklich in der (zu Mekka geoffenbarten) zehnten Sure (v. 99): „Wenn dein Herr es wollte, so würden Alle auf Erden glauben. Willst du die Menschen zwingen, dass sie Gläubige werden?“ Wird nun durch diese Offenbarung jeder Zwang und jedes die Freiheit der Anderen beschränkende Auftreten und Gebahren in Glaubenssachen ausgeschlossen, so scheint dieser Offenbarung noch ein Ausspruch Muḥammed's zur Seite zu treten, welcher seinem Wortlaut nach die Pflicht der Nächstenliebe zu einer Pflicht des Glaubens machte, und als Ausspruch des Propheten zugleich als bestimmende Norm angesehen werden musste. Den Ausspruch überliefern Buchârî (I, S. 11 u. ö.) und Muslim (I, S. 133) im Wesentlichen übereinstimmend in folgender Gestalt: لَا يَوْمَن أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ. „Keiner von euch ist ein Gläubiger, wenn er nicht für seinen Bruder das wünscht, was er für sich selbst wünscht.“ So deutlich der Sinn dieses Ausspruches auch ist, so ist er doch vielfach missverstanden worden.

Zunächst fragt man sich natürlich, wen oder was Muḥammed unter

dem Ausdruck „Bruder“ verstanden habe? Sind es die Menschen überhaupt, die ja auch nach der Lehre des Korân Alle von Adam abstammen (vgl. Sur. 4, 1. 7, 171), also in gewissem Sinne doch von Muḥammed als Brüder bezeichnet werden könnten? Oder werden nur die Anhänger Muḥammed's, also die Glaubensbrüder derer, an welche die Worte unmittelbar gerichtet sind, darunter verstanden? Die Exegese spricht sich (jedenfalls mit Anschluss an Sur. 49, 10) unbedingt und ohne jede Meinungsverschiedenheit für das letztere aus. Sie erklärt لِأَخِيه durch الْمُسْلِمِ أَوْ الْمُسْلِمَةِ (vgl. al-Kaṣṭalâni a. a. O. I, 111 und al-Navavi a. a. O. I, 133*). Man kann in der That daran zweifeln, ob sie mit dieser Erklärung wirklich im Rechte ist. Auch das ändert an der Sache nichts, dass in einer anderen Ueberlieferung statt des Wortes لِأَخِيه der Ausdruck لِجَارِهِ, welchen Muslim a. a. O. als Variante anführt, vorkommt**). Es liesse sich eine grosse Anzahl von Stellen aus der Tradition anführen, in denen der Ausdruck „Bruder“ sich findet und wo derselbe als durchaus disputabel und mehrdeutig angesehen wer-

*) al-Navavi bemerkt a. a. O. قَالَ الْعُلَمَاءُ رَحِمَهُمُ اللَّهُ مَعْنَاهُ لَا يُؤْمِنُ الْإِيمَانُ التَّامُّ وَالْأَفْصَلُ الْإِيمَانُ يَحْصُلُ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ بِهَذِهِ الصِّفَةِ وَالْمِرَادُ يُحِبُّ لِأَخِيهِ مِنَ الطَّاعَاتِ وَالْأَشْيَاءِ الْمُبَاحَاتِ وَيَدُلُّ عَلَيْهِ مَا جَاءَ فِي رِوَايَةِ النَّسَائِيِّ فِي هَذَا الْحَدِيثِ حَتَّى يُحِبُّ لِأَخِيهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ. Abū 'Amr b. al-Salâh erklärt nach einer Bemerkung al-Navavi's a. a. O. لِأَخِيهِ durch لِأَخِيهِ فِي الْإِسْلَامِ (dem Bruder im Islâm).

**) Wenn man die Stelle Sur. 17, 28 (وَأْتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ) unbefangen liest, wird man allerdings versucht zu übersetzen: „und gieb dem Nächsten das, was ihm zukommt, und dem Armen und dem Wanderer, aber verschwendet euer Vermögen nicht.“ Allein ذُو الْقُرْبَىٰ bedeutet eben nicht den „Nächsten“ so allgemein genommen, sondern den „Verwandten“. Die Stelle Sur. 2, 77, wo sich das allgemein gehaltene Gebot: وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا „und saget den Menschen Schönes“ findet, enthält kein den Muslim gegebenes Gebot, sondern nur das historische Referat über einen Bund, den Gott mit den Israeliten geschlossen habe, an welche er diese Worte gerichtet.

den kann. Die nachstehenden Beispiele mögen statt vieler anderen genügen.

Nach der Ueberlieferung des Buchârî (I, S. 10) wird erzählt: Abû Darr habe einen Andern schwer beleidigt, indem er dessen Mutter geschmäht; das habe ihm der Prophet streng verwiesen und zu ihm gesagt: Hast du wirklich seine Mutter beschimpft? Wahrhaftig du bist ein Mann, in welchem noch das Heidenthum steckt. Eure Brüder*) sind das euch anvertraute Gut, das Gott euch in die Hand gegeben hat. Wem ein Bruder in die Hand gegeben ist, der speise ihn mit seiner Speise und kleide ihn mit seiner Kleidung. Leget ihnen nicht mehr Pflichten auf, als sie zu erfüllen vermögen. Wenn ihr ihnen aber Pflichten auferlegt, dann helft ihnen.“ An einer andern Stelle (Buchârî I, S. 13)**) heisst es: Drei Dinge giebt es, die denjenigen, in welchem sie sich vereinigen, die Süßigkeit des Glaubens schmecken lassen: wenn einem Gott und sein Gesandter lieber als alles Andere ist; wenn einer einen Knecht (عبدًا) liebt, und zwar nur um Gottes willen liebt; und wenn einer Scheu trägt, in den Unglauben wieder zurückzufallen, nachdem Gott ihn (daraus) befreit hat, wie er Scheu trägt, in das höllische Feuer geworfen zu werden.“

In beiden Fällen gebraucht Muhammed die Ausdrücke „Bruder“ und „Knecht“, welche ganz allgemein und an und für sich in weiterer Bedeutung genommen, also von Mitmenschen überhaupt verstanden werden

*) Die Worte lauten a. a. O. (vgl. mit Muslim I, S. 132): إِخْوَانُكُمْ حَوْلَكُمْ جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ وَلْيَلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ وَلَا تَكْلَفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعْيَنُوهُمْ

***) Buchârî a. a. O. (vgl. mit Muslim I, S. 132): ثَلَاثٌ مَنْ كُنَّ فِيهِ وَحِدٌ وَرَسُولُهُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِمَّا سِوَاهَا وَمَنْ أَحَبَّ عَبْدًا لَا يُحِبُّهُ إِلَّا لِلَّهِ وَمَنْ يَكْرَهُ أَنْ يَعُودَ فِي الْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْقَذَهُ اللَّهُ كَمَا يَكْرَهُ أَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ

können. Die Exegeten sind in dem ersten Falle über die Erklärung zweifelhaft, sie sagen das Wort „Brüder“ könne, in übertragener Bedeutung, auch von den „Menschen“ verstanden werden, insofern die Söhne Adam's wol als von einem Urvater abstammend so genannt werden könnten. Sie sagen: إخوانكم أي في الاسلام أو من جهة اولاد آدم فهو على سبيل المجاز. Allein sie stellen diese Erklärung entschieden erst in zweite Linie und verstehen unter den Brüdern nur die „Brüder im Islâm“. Im zweiten Falle verstehen sie das Wort: „Knecht“ oder „Diener“ ganz allgemein von dem „Nebemenschen“ überhaupt. (al-Ḳaṣṭalâni im Comm. zu Buchârî I, 132 sagt, es sei gleichbedeutend mit المرء, und al-Navavî zu Muslim I, S. 132 erklärt es durch الأدمي.)

Wollte man annehmen, dass Muḥammed sich wirklich einmal zu der Höhe einer solchen Universalität der Liebe, die alle Menschen umfasse, erhoben habe und dass der Satz: dass die „Liebe zu den Menschen um Gottes willen“ zu den nothwendigen Bedingungen des Islâm gehöre (vgl. Navavî's Commentar zu Muslim I, 132, Z. 19 des Comm.), sich wirklich auf die allgemeine Nächstenliebe beziehe, so würde diese Annahme auf sehr schwachen Füßen stehen. Jedenfalls wird man Sur. 49, 13 nicht als Beweisstelle anführen können, denn da liest man nur: „O Menschen, wir haben euch von einem Mann und einer Frau geschaffen und euch in Familien und Stämme getheilt, damit ihr euch unter einander kennet (لتعارفوا).“ Hier ist also von einem Verhältniss der Liebe der Menschen untereinander nicht die Rede.

Nach diesen und vielen anderen ähnlichen Stellen wird man auf das Bestimmteste behaupten können, dass der höhere christliche Begriff der Nächstenliebe, in diesem allgemeinen Sinne genommen, etwas dem Islâm und seinem Propheten Fremdes sei oder dass wenigstens, wenn sich vielleicht auch hier und da zerstreut Spuren desselben finden, dieser Begriff in keiner Weise zu einer weiteren Entwicklung gekommen ist. Ueberall, wo die Pflichten der Liebe, der Schonung, der Verträglichkeit, der Geduld vorgeschrieben werden, wird die Erfüllung derselben nur auf

die Bekenner des Islâm eingeschränkt. „Ein wahrer Muslim, heisst es (Buchâri I, S. 11), ist der, vor dessen Zunge und vor dessen Hand die Muslim sicher sind.“ Die Ausübung vieler anderer Tugenden wird zur Pflicht gemacht, aber als Object derselben werden immer nur die Muslim in's Auge gefasst. Aufrichtig soll der Muslim sein, aber nur gegen seine Glaubensgenossen (vgl. Buchâri I, 23). Ebenso verhält es sich mit der Höflichkeit und dem Grusse (إفشاء السلام Buchâri I, S. 11), ebenso mit der zum Glauben gehörigen Theilnahme des Muslim an den Begräbnissen (Buchâri I, S. 23). Es ist in der That charakteristisch, dass überall, wo Muḥammed nicht ausdrücklich sagt, ob diese Erweisungen der Höflichkeit u. s. w. den Menschen überhaupt, oder nur den Muslim gelten sollen, die Exegeten die Sache nur in particularistischem Sinne auffassen*), und diese Art der Auffassung wird vom islâmischen Standpunkte aus nur als eine völlig correcte, mit dem Geiste des Korân's und der Sunna im Wesentlichen übereinstimmende bezeichnet werden müssen.

Wie eng und particularistisch Muḥammed selbst das Verhältniss der Muslim zu ihren Nebenmenschen auffasste, zeigt sich überall. Als er mit der Verkündigung seiner neuen Lehre auftrat, herrschte unter den Arabern noch die alte Stammesfeindschaft, welche das Volk bisher zerklüftete und in fortwährende, grössere oder kleinere Kämpfe untereinander verwickelte. Dieser Hang zum Streit und zur Rauflust war tief im Volke begründet und schwer auszurotten. Muḥammed fand in dieser Beziehung,

*) So z. B. al-Navavî, der in seinem Commentar zu Muslim I, S. 140 sagt:

السلام أوّل أسباب التآلف ومفتاح استجلاب المودة وفي إفشائه تمكّن
 الفة المسلمين بعضهم لبعض واطهار شعارهم المميّز لهم من غيرهم من
 أهل الملل مع ما فيه من رياضة النفس ولزوم التواضع واعظام حرّمات
 المسلمين. Wir begegnen also auch hier derselben durchaus particularistischen Auf-
 fassung, nach welcher die Höflichkeit als Pflicht aufgefasst wird, welche nur dem Mus-
 lim gegenüber zu erfüllen ist, und diese gegenseitige Höflichkeit als ein charakteristisches
 Merkmal aufgefasst wird, welches sie von den Bekennern anderer Religionen vortheilhaft
 unterscheidet.

wenn er wirklich sittigend auf die Araber einwirken wollte, in der That ein reiches Feld. Er verbot auch wirklich den Streit, aber er beschränkte dies Verbot auf den Streit des Muslim gegen seine Glaubensgenossen — und that dies sogar noch zu einer Zeit, wo er in Medina sich selbst schon einen, wenn auch noch so kleinen Staat gegründet hatte, dem auch Andersgläubige angehörten. Sur. 49, 9 und 10 (die 49. Sure ist eine medinensische) heisst es: „Wenn zwei Parteien von den Gläubigen sich bekämpfen, so stiftet Frieden unter ihnen. Wenn die eine von ihnen ein Unrecht gegen die andere begeht, so bekämpfet die, welche im Unrecht ist, bis sie zu Gottes Gebot zurückkehrt. Geschieht dies, so stiftet Frieden zwischen beiden in gerechter Weise. Seid unparteiisch, denn Gott liebt die Unparteiischen. Die Gläubigen sind ja nur Brüder. Stiftet also Frieden zwischen euren Brüdern.“ Genau in demselben Sinne verbietet Muḥammed nur den Kampf der Muslim unter einander, wenn er (Buchârî I. S. 16) sagt: „Wenn zwei Muslim sich unter einander mit dem Schwert bekämpfen, so verfällt ebensowol der, welcher den Andern tödet, wie der, welcher (im Streite) fällt, dem höllischen Feuer.“

Es erklärt sich aus den genannten Erscheinungen demnach sehr leicht, dass sich bei den Muslim gegenüber ihren nicht zum Islâm sich bekennenden Volks- und Stammesgenossen, welche ausserhalb des Gesetzes standen, ein die Andern nur zu oft herausfordernder Glaubensstolz entwickelte, der in den Gemüthern um so tiefer Wurzel fassen konnte, je tiefer in gewissen Beziehungen Muḥammed den Begriff des Glaubens fasste. Das Gefühl der Demuth, die sich auch im Verkehr mit dem Nebenmenschen äussert, konnte trotz dieser unleugbar tiefer gehenden Auffassung des Glaubensbegriffes deshalb nicht aufkommen, weil es der Lehre Muḥammed's vollständig fern liegt, das Gefühl des Schuldbewusstseins in ihren Anhängern zu wecken und zu erzeugen. Das tiefste Wesen der Demuth liegt aber in der „Vernichtung jedes in dem Hinschauen auf seine reiche Begabung durch Gott so gern sich einstellenden Gefühls von Lieblingschaft und Auszeichnung, bei welchem Gefühle man sich einer geheimen Selbstgefälligkeit hingiebt.“ Dies Gefühl der Lieblingschaft und Auszeichnung war und blieb aber in den Muslim zu

mächtig, als dass es nicht in Stolz und Uebermuth gegen die der Gemeinde der Gläubigen nicht Angehörigen sich hätte äussern sollen. Diese mussten ja zu der Zahl der von Gott nach seinem ewigen Rathschluss Verworfenen (reprobati) gehören, deren ganzes den Islâm ablehnendes Verhalten den Anhängern Muhammeds um so verdammenswerther und unentschuldbarer erscheinen musste, als sie von der Lehre desselben ebenso gut, als die Gläubigen, Kenntniss erhalten hatten und also ebenso gut, wie diese letzteren, das ihnen dargebotene Heil zu ergreifen in den Stand gesetzt waren. Bei ihnen lag demnach augenscheinlich eine sträfliche Verstockung des Herzens vor, eine wirkliche Schuld, Grund genug für die Gläubigen, diesen hartnäckigen Verächtern der neuen Wahrheit ihre Missachtung fühlbar zu machen. Der Gründer der neuen Religion, der selbst unter und von dieser Verstocktheit seiner Widersacher zu leiden hatte, indem sie ihn als „Besessenen“ und „Wahnwitzigen“ mit Hohn und Spott — und die Araber haben einen beissenden Spott — überhäuft hatten, that wenig oder nichts der immer offener zu Tage tretenden Feindschaft zwischen den beiden schroff sich gegenüberstehenden Parteien Einhalt zu thun. Die Sittengesetze, die er gab, hatten nur für den Kreis und innerhalb des Kreises der Gläubigen Geltung. Muhammed gab kein Gebot, welches zum Frieden oder zur Achtung des Nächsten als Menschen aufforderte. Man durchsucht Korân und Sunna vergeblich nach einem solchen, und selbst die eine Stelle, in welcher man eine solche Spur finden zu können glaubt, gehört bei genauerer Betrachtung demselben engen Particularismus der Anschauung an, der sich überall bemerkbar macht.

Es ist dies die Stelle Sur. 5, 2. Muhammed sagt da: „O ihr Gläubigen, entweihet nicht die heiligen (Wallfahrts-) Gebräuche Gottes, noch den heiligen Monat, noch die Opferthiere und deren Schmuck; achtet die, welche zum heiligen Hause wallfahren (*'âmmîna al-baita al-ḥarâma*), um dadurch die Gnade und das Wohlgefallen ihres Herrn zu erlangen.“ Hier kann man unter den *'âmmîna al-baita al-ḥarâma*, d. i. „die, welche zum heiligen Hause (d. i. der Ca'ba) wallfahren“, meines Erachtens

nur die heidnischen Araber verstehen, welche ja in den ersten Jahren des Islâm zugleich mit den Muslim die von Muḥammed aus dem Heidenthum in den Islâm mit herübergenommenen Ceremonien bei der Pilgerfahrt beobachteten. Dass der Ausdruck auch schon früher von den Arabern selbst so verstanden worden ist, beweisen die von Zamachšari in seinem Commentar (herausg. von Nassau-Lees, S. 342) angeführten Worte des Ibn-ʿAbbâs*). Es entstand nämlich bei der Caʿba, dem eigentlichen Brennpunkt des religiösen Lebens der Araber, zur Zeit der Pilgerfahrt leicht grosses Gedränge, und es war bei diesen Gelegenheiten wiederholt zu Gewaltthätigkeiten zwischen den heidnischen und den muslimischen Arabern gekommen und dadurch die Andacht beider gestört worden. Muḥammed suchte nun dieser immer von neuem drohenden Gefahr zu steuern, indem er verbot die Pilger zu stören und wol gar gegen sie thätlich vorzugehen. Lag der Grund dieses Verbotes in der Achtung, welche das religiöse Gefühl auch der Andersdenkenden jedem feiner fühlenden und ernsteren Menschen abnöthigt, und welche auch bei Muḥammed vorausgesetzt werden könnte, oder nicht? Wer vermöchte diese Frage mit Bestimmtheit zu beantworten? Die Ausleger des Korân bejahen sie nicht. Sie scheinen auf diesen Gedanken, der ihnen selbst allerdings sehr fern lag, gar nicht zu kommen. Sie verstehen den in Frage stehenden Ausdruck nur von den Muslim, trotz Sur. 9, v. 1 u. 5, wo den Ungläubigen ausdrücklich eine solche auf Stipulationen beruhende bará'a (immunitas) während der heiligen Monate zugestanden wird. Nimmt man aber trotz der Korânexegeten an, dass der fragliche Ausdruck (Sur. 5, 2.) sich auf die heidnischen Araber bezieht, die man nicht in ihrer Andacht stören sollte, so ist es dennoch sehr fraglich, ob man als Motiv für das Verbot irgend welche rein humane Rücksicht ansehen soll oder darf, oder ob nicht Muḥammed hier nur die Seinigen im

وعن ابن عباس كان المسلمون والمشركون يجتمعون جميعا فنهي^{*)}
الله المسلمين أن يمنعوا احدا عن حج البيت بقوله لا تدخلوا الحرام.

Auge hatte und nur verhüten wollte, dass sie durch Gewaltthätigkeiten, während der, ja auch für die Muslim als heilige geltenden, heiligen Monate verübt, sich des Zornes Gottes schuldig machten. Die furchtbaren Worte (Sur. 9, 5): „Nach Ablauf der heiligen Monate tödet die Heiden, wo ihr sie trefft, nehmt sie gefangen, belagert sie und besetzt jeden Beobachtungsort. Wenn sie sich aber bekehren, das Gebet verrichten und Almosen geben, dann gebt ihnen Freiheit, Gott ist verzeihend, barmherzig,“ athmen wirklich nicht Humanität, sondern fordern zum schlimmsten Fanatismus auf.

Da nun Muhammed allem Anschein nach nichts that, um bei den Seinigen eine gewisse Indulgenz gegen Andersdenkende zu wecken, so war es sehr natürlich, dass bei ihnen das Gefühl der grössten Glaubenssicherheit, das stolze Bewusstsein, im alleinigen Vollbesitz der Wahrheit zu sein, sich rege machte und im höchsten Grade sich entwickelte. Man wird nicht verkennen können, dass dieses Gefühl ihnen die unbezwingliche und furchtbare Gewalt und ausdauernde Kraft verlieh, welche sie zu den siegreichen Kämpfen und Eroberungen befähigte und zu Beherrschern eines der grössten Weltreiche aller Zeiten machte.

Wie aber im Islâm sehr häufig die schroffsten Gegensätze ganz unvermittelt neben einander stehen, so findet sich auch neben diesem stolzen Uebermuth ein Gefühl der Unterwürfigkeit, das man sehr häufig mit der Tugend der Demuth identificirt hat. Unter Demuth versteht man gewöhnlich Mässigung in der Selbstschätzung, geringe Meinung von dem eignen Werth, eine Tugend, die in nächster Verwandtschaft mit der Bescheidenheit oder Nachgiebigkeit in den gerechten Ansprüchen auf eigne Ehre steht und gewöhnlich wieder mit der Werthschätzung und Achtung der Anderen verbunden ist, welche in den meisten Fällen fremde Anmassung in Schranken hält. Das A. T. kennt diese Tugend und nennt sie *עֲנָוָה*, es stellt sie zwar nicht in den Vordergrund, betrachtet sie aber doch als eine Vorstufe zur Ehre und Anerkennung (Prov. 15, 33. 18, 12); das N. T. dagegen nennt sie bezeichnender *ταπεινοφροσύνη* (Apostelg. 20, 19. Eph. 4, 2) und charakterisirt sie schon durch den Namen als eine



Gesinnung, welche in der Stelle 1. Joh. 1, 7—10 nach ihren Aeusserungen genauer geschildert wird.

Der im Korân und der Sunna übliche Ausdruck für eine ähnliche psychische Eigenschaft ist al-chuḏûc, der gewöhnlich durch Demuth übersetzt wird. Dass dieses al-chuḏûc mit zum Glauben gehöre, ist Lehre aller Moralisten und Dogmatiker des Islâm. Das Wort bedeutet nun so viel wie „sich (einem Andern) unterwerfen“ (sich leiten lassen = انقياد vgl. Baiḏavî zu Sur. 26, 3), es ist synonym mit taḏarru' und dieses bezeichnet das sich Beugen, sich Unterwerfen und zwar einer Macht, die man als eine höhere anerkennt und darum fürchtet. Es ist charakteristisch für die Auffassung des Begriffes, dass das Wort taḏarru' Sur. 7, 204 in den Worten: „denke in deinem Herzen an Gott mit Unterwürfigkeit und Furcht“ geradezu mit dem Worte „Furcht“ verbunden wird. Beide Begriffe, Furcht und sklavische Unterwürfigkeit, sind aber zusammengehörige, dem islâmischen Ideenkreis völlig adäquate Begriffe, von denen der erste das prius und die Ursache des zweiten ist. Weil der (islâmische) Gläubige sich fürchtet, beugt er sich vor der Gewalt seines Gottes, der für ihn ein unerreichbarer und unumschränkt gebietender Herrscher ist. Diese Furcht vor der unnahbaren Macht untergräbt aber die Freiheit des sittlichen Willens und der Gesinnung und erzeugt ein rein knechtisches Element, welches in dem, was wir Demuth zu nennen pflegen, entschieden nicht liegt. Diese nur sklavische Furcht nach der einen Seite, eigentlich unverträglich mit dem für die Sittlichkeit nothwendigen Gefühle innerer Würde und Selbstständigkeit, schlägt nach der anderen Seite in ihr Gegentheil um und erzeugt naturgemäss Hochmuth und unberechtigten Stolz, welcher gleichfalls mit dem, was wir Demuth zu nennen pflegen, unverträglich ist.

Durch das Gebot der unbedingten Unterwerfung unter Gottes Willen und des strengsten Gehorsams gegen ihn wird in dem Muslim das Gefühl der Abhängigkeit zur höchsten Entwicklung gebracht. Je stärker dies Gefühl den Muslim durchdringt, desto aufrichtiger muss er auch davon überzeugt sein, dass jedes Zuwiderhandeln gegen diese Gebote ihn unbedingt dem Zorne Gottes aussetzt und ihn so der Wohlthaten beraubt,

welche der Gläubigen und der sich Unterwerfenden warten. Tritt nun in seinem Glaubensleben eine solche den Zorn und die Strafe Gottes herbeiführende Unterbrechung oder Störung ein, so ist ihm in der Reue und Busse ein Mittel gegeben, das gestörte Verhältniss wieder herzustellen. Das Wort, welches zur Bezeichnung für diesen psychischen Process dient, ist tauba; dasselbe bedeutet, wenn es vom Menschen (z. B. Sur. 4, 20 und 21) gesagt wird, eigentlich Rückkehr (von dem falschen Weg auf den rechten)*). Eine tauba wird übrigens auch Gott zugeschrieben; in diesem Falle bezeichnet das Wort die Rückkehr Gottes von dem straffenden Zorne zur vergebenden Gnade oder Barmherzigkeit (vgl. Sur. 4, 20). Insofern „büßen“ in religiösem Sinne genommen den Begriff des „für begangene Sünden durch Reue und Besserung Genugthuung leisten“ mit in sich involvirt, decken sich eigentlich die Begriffe des arabischen tauba, das man gewöhnlich durch Reue oder Busse zu übersetzen pflegt, und des deutschen Busse oder Büssen nicht ganz, da die Busse durch die Rückkehr zunächst nur angebahnt wird. Tauba würde eher dem griechischen *μετάνοια* entsprechen, während Busse so viel wie *islâh* ist, wie diese beiden Worte z. B. Sur. 5, 43 mit einander verbunden vorkommen: „wer nach begangener Sünde bereut (تاب) und Busse thut (أصلح), zu dem wird Gott sich wieder wenden, denn Gott ist verzeihend, barmherzig.“

Die Nothwendigkeit der Reue und Busse wird im Korân immer wieder auf das Stärkste betont. Sie gehört zum Glauben. Wie tief dieser auch in dem Herzen des Muslim Wurzel geschlagen haben, wie sehr er auch zu einer sein ganzes Sinnen und Fühlen bestimmenden Macht geworden sein mag, so wird doch in seinem Leben öfter die Nothwendigkeit der tauba eintreten, da er in eine Welt gestellt ist, die ihn

*) Der islâmische Sprachgebrauch schliesst sich hier demnach ganz an den des A. T. an, denn auch das etymologisch verwandte Verbum *שיב*, zurückkehren, wird ohne Angabe des Zieles, wohin die Rückkehr sich wendet, also absolut gebraucht, von der Bekehrung zu Gott gesagt, Jer. 3, 12. 14. u. ö., und *توبة* entspricht durchaus dem hebr. *שיבה* Jes. 30, 15.

und sein Herz von Gott immer wieder hinweg und zu sich heranzuziehen sucht, deren Reize zu verlockend sind, als dass sie mit ihren Lüsten und Begierden ihm nicht beständig Versuchungen entgegenstellen sollte. Da er zu schwach ist, um den Kampf mit diesen Versuchungen (fitan) immer siegreich zu bestehen, ist eben das Glaubensleben vielfachen Störungen ausgesetzt, die, wie gesagt, nur durch die Rückkehr zu Gott (Reue) und durch Busse (iṣlāḥ) wieder ausgeglichen werden können und sollen. Zwar soll er die Versuchungen fliehen — es heisst ausdrücklich (Buchârî I, S. 12) *مِنَ الدِّينِ الْفِرَارُ مِنَ الْفِتَنِ* „zur Religion gehört es, vor den Versuchungen zu fliehen“ — um sich vor ihnen zu bewahren, aber nicht immer gelingt diese Flucht und der an und für sich schwache Mensch wird von ihnen erreicht und verfällt ihrer Macht und damit dem Irrthum und der Sünde.

Der Korân unterscheidet zwischen unbeabsichtigtem Irrthum, culpa (حَطَأٌ Sur. 33, 5), und vorsätzlichem Vergehen, der eigentlichen Sünde, dolus (جُنَاحٌ). Sobald der Muslim sich des Begehens derselben bewusst wird, macht sich bei ihm das Gefühl der Scham (al-ḥajâ = αἰδώς) geltend, und auch dieses Gefühl gehört nach der Lehre des Islâm zum Glauben. Nach den fast gleichlautenden Ueberlieferungen bei Buchârî (I, S. 11 und 14) und bei Muslim (I, S. 128) hat der Prophet gesagt: *الْحَيَاءُ مِنَ الْإِسْلَامِ* die Scham gehört zum Islâm. Der Sinn und die Bedeutung des Wortes kann nicht zweifelhaft sein. Wie der Glaube und die Frömmigkeit (vgl. Sur. 7, 25. 20, 119 und die merkwürdige Stelle bei Buchârî I, S. 14, Muslim 5, S. 146*)

*) Muhammed erzählt an den angef. Stellen, er habe ein Traumgesicht gesehen, in diesem seien ihm Menschen erschienen, welche mit Hemden bekleidet gewesen wären, von denen die einen nur bis an die Brust gegangen, deren andere noch kürzer gewesen wären, unter ihnen habe sich auch 'Omar b. al-Khaṭṭâb befunden, dessen Hemd so lang gewesen sei, dass es geschleppt habe.“ Da frugen ihn die Leute, wie er das erkläre und er antwortete: es ist die Religion.“ Die Religion ist demnach das die menschliche Blösse bedeckende Gewand (vgl. al-Ḳaṣṭalâni zu d. St. Die Religion wird so genannt:

لأنه يستر عورة الانسان). Sinnig erklärt al-Navavi (Comm. zu Muslim V, 146) das Schleppen des Kleides des 'Omar, den man bekanntlich den Paulus des Islâm

u. ö.) wiederholt mit einem Kleide verglichen werden, welches die Blösse des Menschen bedeckt, so muss das Bewusstsein, dieses schützenden und bedeckenden Kleides zu entbehren, nothwendig mit dem Gefühl der Scham verbunden sein. Muhammed hat also eine ganz richtige Vorstellung von dem Vorgange des psychischen Processes, welcher in dem Gläubigen vor sich geht. Trifft man nun hier auf der einen Seite auf eine wirkliche Feinfühligkeit des Propheten, so muss man freilich auf der andern Seite wieder erstaunen, in welcher Weise die Dogmatik und Exegese immer derartige feinere und tiefere Begriffe und Anschauungen verflacht und geradezu verwässert, oder durch Umdeutungen, durch Verbindungen mit ganz anderen Begriffen und Anschauungen vollständig alterirt hat. Dies ist auch bei der Ausdeutung des Begriffes „Scham“ wenigstens bei den meisten Dogmatikern der Fall gewesen, während allerdings andere noch das Richtige herauszufinden verstanden.

Al-Navavî (Comm. zu Muslim I, S. 127) führt unter Anderem an, dass al-Kuśairî das Wort al-ḥajâ (Scham) in folgender Weise erklärt habe: *رؤية الآلاء اى النعم ورؤية التقصير فيتولد بينهما حالة الحياء*, d. h. al-ḥajâ entsteht im Menschen, wenn er auf der einen Seite der göttlichen Wohlthaten, auf der anderen aber seines eigenen Unvermögens (dieselben zu erlangen) sich bewusst wird.“ Das ist sicher richtig, denn der Ausdruck Unvermögen u. s. w. kann doch kaum anders gefasst werden, als dass er identisch ist mit dem Gefühle der Unwürdigkeit, der göttlichen Gnadengaben theilhaftig zu werden, denn sonst wäre al-ḥajâ nichts weiter als Verlegenheit.

In gewisser Beziehung verschieden hiervon ist eine andere Definition

genannt hat, in folgender Weise: *القبيص في النوم معناه الدين وجره يدل على* *بقائه آثاره الجميلة وسننه الحسنة*, „wenn von dem Heimd ausgesagt wird, dass es schleppt, so bezieht sich dies auf die schönen Spuren, welche die Religion, die damit verglichen wird, dauernd hinterlässt und auf das Bestehen der von ihr aufgestellten Gesetze.“ Ich glaube durch das Schleppen des Kleides soll nur die Länge, also Grösse desselben bezeichnet werden.

des Begriffes, welche al-Kaṣṭalānī in seinem Commentar zu Buchārī (I, S. 125) anführt und welche mit der später in der Dogmatik geltenden nach einer Seite hin allerdings völlig übereinstimmt, insofern sie den an und für sich völlig fremden Begriff der Furcht vor Gottes Strafe*) in den Begriff der ḥajâ (Scham) mit hineinträgt. Diese Definition lautet: الحياءُ تغيُّرٌ وانكسارٌ عند خوفٍ ما يُعاب أو يُدَمَّمُ, d. h. man versteht unter al-ḥajâ einen Sinneswandel (also = *μετάνοια*) und ein Gebrochensein (= Zerknirschung, contritio, des Herzens natürlich), welche bei der Furcht vor Tadel eintritt.“ Dass die spätere Dogmatik den Begriff der Furcht vor Gottes Strafe bei der Erklärung des in Rede stehenden Wortes geradezu in den Vordergrund stellt, beweist die von Ġurgānī (Kitāb al-taʿrīfāt ed. Flügel S. 100) gegebene Definition, nach welcher die religiöse Scham das Gefühl ist, welches den Menschen von Thaten des Ungehorsams abhält, weil er sich vor Gott fürchtet (خوفاً من الله). Der Gebrauch des Wortes ḥauf verbietet hier, das sich vor Gott fürchten im Sinne von Ehrfurcht zu nehmen. Ḥauf bezeichnet durchaus nur die Furcht vor dem Eintreten der Gefahren, welche durch die göttlichen Strafen drohen, die Furcht vor dem zornigen, strafenden Gott (vgl. Sur. 2, 36. 59. 106. 264. 275. 3, 164 u. ö. und تخويفاً Sur. 17, 61 im Sinne von intimider, in Furcht versetzen). Für den Begriff Ehrfurcht hat der Korān kein ganz adäquates Wort, höchstens könnte man

*) Charakteristisch für den Islām ist es, dass ein so tiefer, von dem Gedanken der Gottesliebe durchdrungener Denker wie al-Gazālī (in seinem Iḥjâ al-ʿulūm, Bulaker Ausg. IV, S. 139) dennoch in einem besonderen Capitel über die Vorzüge der Furcht spricht und die Furcht vor Gott und seinen Strafen ein Feuer nennt, welches die sinnlichen Gelüste zerstört, von den Thaten des Ungehorsams (المعاصي) abhält und zu den Thaten des Gehorsams (الطاعات) antreibt. Er sagt: لا يمكن ترك المشتبهات الا بقمع الشهوات ولا ينقمع الشهوة بشيء كما تنقمع بنار الخوف فالخوف هو النار المكفرة للشهوات فان فضيلته بقدر ما يحرق من الشهوة ويقدر ما يكف عن المعاصي ويحث على الطاعات. Im Brahmanismus ist von einer Selbstverbrennung des Menschen durch die Gluth (tapas) der Askese die Rede.

in dem Sur. 48, 9. vorkommenden **تَقْوَى** diesen Begriff suchen. **تَقْوَى** ist etwas ganz anderes*).

Indem nun die Dogmatik und Exegese die Scham als eine durch die Furcht vor dem strafenden Gott (metus poenarum) bedingte und mit Zerknirschung des Herzens verbundene Sinnesänderung ansehen, erklären sie den in ihm liegenden Begriff entschieden nicht richtig. Die Scham ist allerdings eine Sinneswandlung, verbunden mit einer contritio cordis, welche aber aus der freien Anerkennung der göttlichen Gesetze, aus der inneren Ueberzeugung von der Richtigkeit derselben und von der Pflicht ihnen zu gehorchen, aus der Liebe zu Gott und aus freiem Ehrgefühl entspringt; sie besteht in dem beängstigenden Gefühl und dem Schmerz, Gott beleidigt zu haben, sie ist an und für sich nicht „dolor de peccato e metu poenarum“, sondern „contritio (caritate formata), dolor de peccato e dilectione oriundus.“

Eine andere Frage ist freilich die, ob die Dogmatik, indem sie den Begriff der Furcht in den Begriff der Scham mit einführt, consequent und dem ganzen dogmatischen System gemäss verfährt. Man wird diese Frage unbedingt bejahen und somit allerdings zugeben müssen, dass hier doch der von ihr vorausgesetzte Grad von Sittlichkeit der niederste Grad derselben ist, denn zu diesem niedersten Grade gehört eine Sittlichkeit, welche nur auf die Furcht vor Strafe basirt ist. Die Scham ist also nach islāmischer Auffassung nicht eigentlich Schrecken vor der Sünde als solcher, als einer That, durch welche Gott beleidigt wird, sondern im Wesentlichen nur Furcht vor den Folgen dieser Sünde. Man wird ferner zugeben müssen, dass der an sich feine Gedanke Muḥammed's, der darauf schliessen lässt, dass er gelegentlich einmal eine wirklich richtige Ahnung von dem Wesen der wahren Sittlichkeit gehabt hat, nur eben

*) **تَقْوَى** wird von al-Ḳaṣṭalāni (im Comm. zu Buchāri I, S. 103) ganz richtig in folgender Weise definiert: **التقوى وقاية النفس عن الشرك والأعمال السيئة والمواظبة على الأعمال الصالحة** es bedeutet so viel als sich des Polytheismus und der schlechten Handlungen enthalten und sich beständig guter Handlungen befeissigen.

ein ganz vorübergehender gewesen und von ihm nicht weiter verfolgt worden ist.

Ist nun durch die Erkenntniss der Sünde das Gefühl der Scham (al-ḥajâ) in dem Muslim erweckt, gewinnt dieses so viel Kraft in ihm, dass er sich zur Rückkehr auf den rechten Weg und zur Besserung seines Lebenswandels bestimmen lässt, ist jede Störung des Verhältnisses zwischen Gott und ihm und Alles, was sein Herz in Erregung setzt*), beseitigt, dann tritt die völligste Ruhe des Herzens ein (اطمأنت), dann bemächtigt sich der Glaube dieses Herzens und er lernt die Süßigkeit dieses Glaubens schmecken, wie es bei al-Navavî (Comment. zu Muslim I, S. 132) heisst: ذاق طعم الايمان من رضى بالله رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد صلعم رسولاً وذلك انه لا تصح المكبة لله ولرسوله حقيقةً وحب الآدمى في الله ورسوله صلعم وكراهة الرجوع الى الكفر الا لمن قوى بالايمان يقينه واطمأنت به نفسه d. h.: „Wer Gott als den wahren Herrn und den Islâm als die wahre Religion und Muhammed als Gottes Gesandten mit Freuden anerkennt, der schmeckt die Süßigkeit des Glaubens.“ Das bedeutet so viel als: „Die wahre Liebe zu Gott und zu seinem Gesandten und die wahre Liebe zu dem Menschen um Gottes willen und die wahre Scheu vor der Rückkehr zum Unglauben lebt nur in dem, in dessen Herzen der Glaube die Macht des gewissen Wissens erlangt, dessen Gemüth im Glauben und durch ihn ruhig geworden ist, dessen Brust sich diesem Glauben eröffnet, und dem der Glaube in Fleisch und Blut übergegangen ist. Dieser ist es, der die Süßigkeit des Glaubens ganz empfindet.“ Diese Empfindung der Ruhe, diese Sicherheit vor

*) Vgl. den Ausspruch des Ibn-'Omar (Buchâri I, S. 10, Z. 12): لا يبلغ العبد حقيقة التَّقوى حتى يدع ما حاكى في الصدر „der Muslim erlangt nicht die wahre Gottesfurcht, bis er das lässt, was seine Brust bewegt.“

Furcht und Trauer (vgl. Sur. 2, 36), die den Gläubigen nun nie mehr heimsuchen, erzeugt zugleich in dem Herzen eine Freudigkeit (بشاشة) vgl. Buchâri I, S. 21), die dem wahren Gott-Ergebenen das höchste innere Glück schon in diesem Leben verleiht.

Die Art des Glückes, welche ihm im anderen Leben erwartet, das Paradies mit seinen sinnlichen Freuden, ist zu oft beschrieben worden, als dass es nöthig wäre, auf eine Erörterung desselben hier näher einzugehen. Diese im Korân gegebenen Schilderungen als Wahrheit anzusehen, gehört freilich ebenso gut zum Glauben des Islâm, wie es dazu gehört, an die Einheit Gottes, an das Prophetenthum Muḥammed's, an das ewige Leben und an die Auferstehung des Leibes zu glauben.

Man wird zugestehen dürfen, dass der Glaube, wie er von Muḥammed aufgefasst worden ist, nicht ein blosses Fürwahrhalten mit dem Verstande, sondern eine That des Herzens ist, welche in ihren Wirkungen alle Verhältnisse und das ganze Denken, Fühlen und Wollen des Muslim durchdringen und in ihm sich äussern soll. Ohne Zweifel hat Muḥammed denselben zu einer Macht erhoben, welcher Alles im Leben des Menschen unterworfen sein soll, zu einer inneren Macht, welche, je tiefer sie den Menschen ergreift, auch desto mehr an Kraft gewinnt, expansiv zu wirken. Das hat sich in der Geschichte der ersten Jahrhunderte des Islâm in wahrhaft staunenswerther Weise gezeigt. Solche Erfolge wären nicht möglich gewesen, wenn nicht ein mächtiges Feuer des Glaubens die Bekenner des Islâm durchglüht hätte.

Wer den Islâm genauer betrachtet, kann nicht verkennen, dass der Gottesbegriff desselben dem Bilde eines mit unnachsichtlicher, unbeschränkter und despotischer Gewalt regierenden Herrschers gleicht, welchem der Unterthan sklavischen und blinden Gehorsam schuldet. Die Folge dieser Grundanschauung ist eine fortwährende, den inneren Menschen niederhaltende und hemmende Furcht vor der Uebermacht des Göttlichen (während die Religion das menschliche Wesen über sich selbst und seine



Unvollkommenheit emporheben soll), ein beständiges Gebundensein des Menschen durch die fatalistische Macht des Göttlichen, welche jede freiere Regung in den ethischen Anschauungen erschwert oder verhindert.

Aus dieser Grundanschauung erklären sich die meisten Schwächen des Islâm, in welchem demgemäss statt der freien Liebe und Hinneigung zur Gottheit nur die Furcht vor zeitlicher Strafe oder vor einem schlimmen Zustande nach dem Tode herrscht, wie dies fast überall im Heidenthum der Fall ist. Nirgends begegnet man der Vorstellung von dem gottebenbildlichen Wesen des Menschen, der im Stande wäre sich von der Furcht zu befreien und zur Ehrfurcht zu gelangen, und so in ein, auch das Gefühl der Liebe erregendes und anregendes, Verhältniss zu dem Gott, den er anbetet, zu treten. Diesen Standpunkt hat Muhammed, der auf dem besten Weg dazu war, ihn zu überwinden, nie überwunden, weil er das Heidenthum in sich selbst nicht zu überwinden vermochte, und so ist in dem Islâm ein starkes heidnisches Element geblieben.

Ist der Ausspruch des Statius (Theb. III, 661) „Primus in orbe deos fecit timor“ wahr, ist die Annahme von Göttern oder Gottheiten nur ein Ergebniss der Furcht vor den Wesen, denen die Menschen eine Einwirkung auf ihre Geschicke zuschrieben, dann erklärt sich auch die Art des Einflusses, den diese Art der Gottesverehrung auf den Menschen ausgeübt hat*). Die Idee der Furcht vor der göttlichen Macht ist im Islâm die herrschende und für das Verhältniss des Menschen zu Gott durchaus maassgebende geworden, so dass das Motiv zum Gehorsam allein in dem Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von der göttlichen Macht liegt, und so wird es erklärlich, dass das Verhältniss beider zu einander, Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott nicht als eine innerlich nothwendige Folge aus dem Wesen Gottes und des Menschen angesehen wird. In Folge dessen wird die Sittlichkeit nur zur Legalität, die nicht auf der Vorstellung von der Wesensverwandtschaft beider und nicht auf der Idee der Freiheit und Gottebenbildlichkeit des Menschen beruht.

Wie mangelhaft auch diese Auffassung des Verhältnisses zwischen

*) Vgl. Fr. Schultze, der Fetischismus, S. 113 ff.

Gott und Menschen ist und der des Heidenthums sich nähert, dennoch unterscheidet sich der Islâm wieder sehr wesentlich von dem letzteren durch seine Lehre vom Glauben, seinem Wesen und seiner Nothwendigkeit für das religiöse Leben. Trotz seines fest gegliederten Cultus strebt er mit allen Kräften gegen jede äusserliche Werkheiligkeit an. Diese letztere beruht im Grunde nur auf dem Naturalismus, für welchen das irdische Dasein des Menschen die wahre Wirklichkeit ist, auf welche sein ganzes Denken und Streben sich richtet und in welcher dasselbe aufgeht. Für Muḥammed dagegen und nach seiner Lehre ist der Gedanke an Gott und das ewige Leben, also der Glaube, der tiefste und wirklich centrale Gedanke des menschlichen Religionsbewusstseins, das nicht in diesem „Hause der Vergänglichkeit“ (دار الفناء), wie das irdische Leben genannt wird, sondern in dem „Hause der Ewigkeit“ (دار البقاء) die wahre, ächte Wirklichkeit erkennt, für welche der Mensch geschaffen ist. Freilich trifft man bei der Schilderung der Freuden des ewigen Lebens wieder auf den rohesten und sinnlichsten Materialismus. Denn die im Korân geschilderten Freuden dieses ewigen Lebens sind durchaus nichts anderes als eine Potenzirung der sinnlichen Freuden und Genüsse des irdischen Daseins. Zwar soll der Gläubige dort „Gott schauen“ (رؤية الله), aber die Schilderung dieses geistigen Glückes tritt hinter den anderen mit den glühendsten Farben aufgetragenen Schilderungen vollständig in den Hintergrund. Nur die muḥammedanische Mystik bemächtigte sich dieses geistigen Gedankens, während die starre und geistlose Dogmatik sich durch die in Aussicht gestellten Genüsse völlig befriedigt zeigte und in ihnen ein annehmbares Aequivalent für die hinieden zu erduldenen Entbehrungen und Kasteiungen erblickte.

So finden wir im Islâm neben einem wirklichen Spiritualismus einen groben Materialismus, der übrigens in der Sunna bei weitem nicht so stark auftritt, wie im Korân, und welcher bei Muḥammed mit den Jahren immer mehr zunimmt.

Unstreitig gehören die tieferen Gedanken und die schönsten Aussprüche desselben der früheren Zeit seiner Entwicklung an, während in

der späteren Zeit, wo er nicht mehr, wie dies bisher geschehen war, mit den mannichfachsten Hindernissen zu kämpfen hatte, sondern im Besitze einer wirklichen Herrschermacht war, entschieden an Gedankentiefe, an Innigkeit des Glaubens und aufrichtiger Frömmigkeit verloren hatte. An ihre Stelle war eine Starrheit und ein Selbstbewusstsein getreten, welches einen ganz anderen Geist athmet und für die Entwicklung des Islâm leider von entscheidendem Einfluss gewesen ist. Die deutlichsten Beweise dafür haben wir in der neunten Sure, welche nach einem Bericht bei Buchârî (III, S. 249), die letzte Sure ist, welche dem Muḥammed offenbart wurde. Es ist diese Sure gleichsam das letzte Testament des Propheten, welches die strengsten Vorschriften über die Pflicht des Kampfes gegen alle Nichtgläubigen enthält.

Die Dogmatik des Islâm hat zunächst an die Strenge dieser letzten Zeit Muḥammed's angeknüpft, und dadurch einen Rigorismus genährt, der für die Entwicklung des Islâm ganz entschieden von nachtheiligen Folgen gewesen ist. Die Bestrebungen feinerer und geistigerer Elemente, welche lange Zeit hindurch sich Geltung zu verschaffen und das Glaubensleben zu vertiefen suchten, sind entweder spurlos vorübergegangen oder wenigstens ohne jede nachhaltige Wirkung geblieben. So ist der Islâm allerdings in den meisten Ländern, in welchen er herrscht, zu einer Religion geworden, deren Bekenner sich nur zu leicht mit der Erfüllung der äusserlichen Religionspflichten begnügen. Aber dennoch ist derselbe nicht ohne eigenthümliches Leben. Wer die Völker des muḥammedanischen Orients kennen lernt, ist erstaunt zu sehen, dass das tägliche Leben derselben geradezu mit religiösen Beziehungen und Empfindungen durchwirkt ist, und zu beobachten, mit welcher Pünktlichkeit, aber scheinbar auch mit welcher Inbrunst sie ihre Gebete verrichten, wie streng sie fasten*) und überhaupt alle Gebote ihrer Religion erfüllen. Man sieht daraus, dass die Religion und der Glaube bei ihnen noch eine grosse Gewalt über die Gemüther ausübt.

*) Vgl. die interessante Schilderung bei H. Abeken, Das religiöse Leben im Islâm, S. 7 ff.



Es liegt in diesem unerschütterlichen Glauben die ungeheure — man darf es sich aber nicht verhehlen, auch gefährliche — Macht des Islâm, welche er Jahrhunderte hindurch ausgeübt hat und die er sicher noch heute auszuüben im Stande ist, sobald er sich in Kämpfe mit denen verwickelt sieht, welche ausserhalb des Islâm stehen und von jedem gläubigen Muslim als Feinde desselben angesehen werden müssen. In Zeiten der vollkommenen Ruhe und Sicherheit tritt allerdings leicht eine Erlahmung des tieferen von Muḥammed angebahnten Glaubenslebens ein und der Gläubige begnügt sich wol mit der mechanischen Erfüllung der äusserlichen Religionspflichten. Es entsteht dann den Andersgläubigen gegenüber ein Indifferentismus, welcher dem ungeübten Auge sicher leicht wie Tolerantismus erscheint. Bietet ja doch der Korân neben den strengsten Vorschriften in Bezug auf das Verhalten gegen die Ungläubigen zugleich eine Anzahl von Bestimmungen (Sur. 9, 29), welche den Nichtmuslim (Juden und Christen) gegen die Abgabe einer erniedrigenden Kopfsteuer (جزيّة)* den Aufenthalt und die ungehinderte Ausübung ihrer Religion im Bereich des Islâm gestatten. Der muslimische Staat als solcher hat allerdings auch lange Zeit hindurch unter den vom Korân gegebenen Bestimmungen eine gewisse Toleranz bewiesen. Aber im Grunde genommen ist dieselbe dem wahren Islâm vollständig fremd, weil sie gegen seine eigentlichen Grundprincipien verstösst. Während das Christenthum sagt: „Gehet hin und lehret alle Völker“, ruft der Islâm: „Auf, bekämpfet die Ungläubigen, kämpfet, damit Gottes Wort (d. i. der Korân) siege (قاتلوا لتكون كلمة الله هي العليا), kämpfet, bis Alle, die ihm widerstehen, getödet sind.“ Dieser Ruf wird, sobald der Islâm in seinen, bisher lange von jeder Erregung unberührt gebliebenen, Tiefen wieder in Bewegung gesetzt wird, unausbleiblich von Neuem ertönen und in den Ohren und Herzen seiner zu neuem religiösen Selbstbewusstsein erwachten Anhänger überall aller Wahrscheinlichkeit nach ein mächtiges Echo finden, in Ostindien ebenso wie in dem osmanischen Reich.

*) Vgl. Tornauw, Das Moslimische Recht, S. 51. Mâverdi, Constitutiones politicae. Ed. Enger. S. 245 ff.



Hierin liegt die grosse, zur Zeit allerdings wol noch latente, Gefahr der Macht des muslimischen Glaubens, denn jeder Glaube, welcher auf einem falschen religiösen Princip beruht, welcher nicht den Menschen als Nächsten ansieht und in ihm nicht die Menschenrechte achtet, sondern nur particularistisch ist und bleibt, wird, sobald er expansive Kraft gewinnt, zu einem gefährlichen, blinden Fanatismus, welcher aller wahren Cultur mit Vernichtung droht. Wenn der Islâm oder der islâmische Staat gegen die nicht-muslimischen Bewohner seines Reiches Jahrhunderte lang augenscheinlich tolerant gewesen ist, so hat er entweder nur einem äusseren Machtgebot gehorcht, das ihn aus Staatsraison zu einem Waffenstillstand mit den Andersgläubigen gezwungen hat, oder er ist aus Indifferentismus duldsam gewesen, d. h. es hat sich in ihm das eigentlich islâmische, durchaus particularistische Religionsbewusstsein zeitweilig abgeschwächt und man hat es aus diesem Grunde unterlassen, eines der höchsten Gebote des Korân zu befolgen, welches den Kampf gegen die Nichtmuslim befiehlt. Wird aber der — man täusche sich darüber nicht — unter der Asche noch immer fortglühende Funke wieder angefacht, dann tritt das in den Augen der Muslim noch heute zu Recht bestehende Wort des Korân (Sur. 47, 4): „Wenn ihr auf Ungläubige trefft, dann schlaget ihnen die Köpfe ab*), bis ihr eine grosse Niederlage unter ihnen angerichtet habt und machet (für die Gefangenen) fest die Fesseln“ wieder in seine volle Kraft. Der Muslim befolgt demnach nur ein Gebot des Korân, ein nach seiner innersten und festesten Ueberzeugung gött-

*) Diese das menschliche Gefühl in der empfindlichsten Weise beleidigende und rohe Art des Kampfes, welche durch den Korân also geradezu sanctionirt ist, wird durch spätere gesetzliche Bestimmungen nicht verboten (vgl. Mâverdi, Constitutiones politicae ed. Enger, S. 82), sondern unterliegt nur insofern einer gewissen Beschränkung, als es den Soldaten untersagt ist, Frauen (mit Ausnahme der fürstlichen Frauen), Greise, Kinder, Blinde, Lahme (dafern dieselben nicht selbst durch Rath und That am Kriege Theil nehmen) und Geistesranke zu töden (vgl. al-Kudûri, Institutiones juris Muhammedani circa bellum contra eos qui ab Islâmo sunt alieni, Ed. Rosenmüller, S. 4, No. 8). Die Verstümmelung der Feinde ist aber verboten (al-Kudûri a. a. O.). Frauen wandern unbedingt in die Sklaverei. Vgl. Tornaw, Moslemisches Recht, S. 52 und 177 ff.

liches Gebot, wenn er im wüsten Schlachtenlärm ohne jede Barmherzigkeit vernichtet, was in seine Gewalt kommt und wenn er mit Todesverachtung sich dem Feinde entgegenstürzt, in welchem er als gläubiger Muslim nach seiner Anschauung nur den Feind seines Glaubens und seines Propheten und den Feind des Rechtes und der Wahrheit überhaupt sieht und sehen muss. Den Tod braucht er nicht zu scheuen, denn sein Korán sagt ihm (Sur. 47, 5 ff.), dass er für ihn die Pforte des Paradieses ist, wo den Märtyrer die herrlichsten Freuden erwarten.

September, 1877.



Iam transeamus ad id, cuius causa haec praemisimus, ad renuntiandos doctores philosophiae artiumque liberalium magistros, qui inde a primo die mensis Novembris a. MDCCCLXXVI usque ad diem ultimum mensis Octobris a. MDCCCLXXVII creati sunt.

Semisaeculares suos honores ordo philosophorum gratulatus est viris clarissimis optime meritis (die 1. mensis Martii MDCCCLXXVII):

AUGUSTO SCHREY

philosophiae doctori et artium liberalium magistro, verbi divini antistiti maxima cum laude emerito;

AEMILIO KUHN

philosophiae doctori et artium liberalium magistro, de accuratiore antiquitatis Romanae iurisque Romanorum scientia optime merito;

FRIDERICO FERDINANDO RUEDIGER

philosophiae doctori et artium liberalium magistro, verbi divini antistiti maxima cum laude emerito.

Sequuntur nomina eorum, qui rogatu suo explorata probataque dignitate doctores philosophiae et artium liberalium magistri creati sunt, secundum tempus creationis enumerata, adiectis titulis dissertationum inauguralium, quibus ordini philosophorum doctrinam suam probaverunt.

Anno MDCCCLXXVI.

1. die 4. mens. Novembris SIEGFRIDUS SCHAFFNER, Keilhaviensis, tradita dissertatione, quae inscribitur „De tertia adversus Aphobum oratione vulgo Demosthenis nomini addicta“ et examine superato die 8. mens. Augusti.
2. die 9. mens. Novembris PAULUS KLENGEL, Lipsiensis, t. d. q. i. „Zur Aesthetik der Tonkunst“ et examine superato die 10. mensis Octobris.
3. die 15. mens. Novembris SEELIGMANNUS BAER, Mosbaco-Bibrichensis, scholae iudaicae Bibrichensis praeceptor, qui de linguae hebraicae grammatica accuratius pervestiganda deque textu librorum Veteris Testamenti secundum leges artis criticae constituendo insigniter meritus est, sine examine.

4. die 5. mens. Decembris CAROLUS ROBERTUS WENCK, Lipsiensis, t. d. q. i. „Die Wettiner im 14. Jahrhundert, insbesondere Markgraf Wilhelm und König Wenzel“ et examine superato die 1. mens. Augusti.
5. die 20. mens. Decembris RUDOLPHUS IHLE, Fribergensis, t. d. q. i. „Ueber Kresole und Kresotinsäuren“ et examine superato die 29. mens. Novembris.
6. die 28. mens. Decembris HERMANNUS WELDE, Lipsiensis, t. d. q. i. „Zur Kenntniss der Sulfodicarbonsäuren“ et examine superato die 29. mens. Novembris.
7. die 28. mens. Decembris PAULUS BEHREND, Gedanensis, t. d. q. i. „Ueber Sulfurylchlorid und sein Verhalten gegen Alkohole“ et examine superato die 8. mens. Decembris.
8. die 28. mens. Decembris FRIDERICUS NAUMANN, Dessaviensis, t. d. q. i. „De $\Omega\Sigma$ particulae apud Aeschylum vi et usu“ et examine superato die 8. mens. Augusti.
9. die 30. mens. Decembris LEONHARDUS MASING, Osiliensis, t. d. q. i. „Die Hauptformen des Serbisch-Chorwatischen Accents“ et examine superato die 5. mens. Augusti 1875.

Anno MDCCCLXXVII.

10. die 12. mens. Ianuarii IOANNES FRIDERICUS FICKEL, Thumensis, t. d. q. i. „Ueber die Anatomie und Entwicklungsgeschichte der Samenschalen einiger Cucurbitaceen“ et examine superato die 1. mens. Martii 1876.
11. die 17. mens. Ianuarii EDUARDUS LOTHARUS WALTER, Litchfieldiensis, t. d. q. i. „Rhotacism of the old Italian languages“ et examine superato die 12. mens. Decembris 1876.
12. die 24. mens. Ianuarii FRIDERICUS STEBLER, Safneranus, t. d. q. i. „Untersuchungen über das Blattwachsthum“ et examine superato die 29. mens. Iulii 1875.
13. die 26. mens. Ianuarii PAULUS GUSTAVUS SCHOENFELD, Dresdensis, t. d. q. i. „Ovids Metamorphosen in ihrem Verhältniss zur antiken Kunst“ et examine superato die 21. mens. Decembris 1876.
14. die 30. mens. Ianuarii HORSTIUS KOHL, Waldheimiensis, t. d. q. i. „Zehn Jahre ost-gothischer Geschichte“ et examine superato die 20. mens. Decembris 1876.
15. die 1. mens. Februarii HERMANNUS ADOLPHUS GRIESBACH, Schwartawiensis, t. d. q. i. „Ueber den Bau des Bojanus'schen Organes der Teichmuscheln“ et examine superato die 9. mens. Augusti 1876.

16. die 1. Mens. Februarii CAROLUS GIBSONIUS BENNETT, Threeriversensis, t. d. q. i. „Das allgemeine Stimmrecht in den Vereinigten Staaten von Nord-America“ et examine superato die 10. mens. Ianuarii.
17. die 5. mens. Februarii ADOLPHUS VON DEN VELDEN, Moeno-Francofurtensis, t. d. q. i. „Beiträge zur Kenntniss der drei isomeren Oxybenzoesäuren“ et examine superato die 17. mens. Ianuarii.
18. die 15. mens. Februarii NICOLAUS DIMITRIEWICZ, Walawensis ex Buckowina, t. d. q. i. „Die Methoden der Samenprüfung landwirthschaftlicher Culturpflanzen“ et examine superato die 11. mens. Augusti 1876.
19. die 27. mens. Februarii HERMANNUS MAURITIUS WERNER, Friedrichsgruenensis, t. d. q. i. „De Polybii vita et itineribus quaestiones chronologicae“ et examine superato die 18. mens. Decembris 1876.
20. die 28. mens. Februarii CAROLUS SCHLAU, Rigensis, t. d. q. i. „Die Acten des Paulus und der Thecla und die ältere Thecla-Legende“ et examine superato die 19. mens. Decembris 1876.
21. die 15. mens. Martii GUILIELMUS CONRAD, Chemnitiensis, t. d. q. i. „Beiträge zur Kenntniss der Hippursäure und ihrer Derivate“ et examine superato die 21. mens. Februarii.
22. die 17. mens. Martii ERNESTUS KATZER, ex oppido Lauenstein, Archidiaconus ecclesiae primariae Pirnensis, t. d. q. i. „Der moralische Gottesbeweis nach Kant und Herbart.“ Sine examine.
23. die 19. mens. Martii IULIUS RICARDUS MUELLER, Camentiensis, t. d. q. i. „Untersuchungen über die Einwirkung kohlen säurehaltigen Wassers auf einige Mineralien und Gesteine“ et examine superato die 16. mens. Decembris 1876.
24. die 28. mens. Martii GUILIELMUS GRASSHOFF, Stendaliensis, t. d. q. i. „Symbolae ad doctrinam juris Attici de hereditatibus“ et examine superato die 27. mens. Octobris 1876.
25. die 31. mens. Martii FRANCISCUS FRIDERICUS ARMINIUS KNOCHE, Dessaviensis, t. d. q. i. „Vergilius quae Graeca exempla secutus sit in Georgicis“ et examine superato die 23. mens. Decembris 1876.
26. die 6. mens. Aprilis IOHN IAMES MACKENZIE, Canadensis, t. d. q. i. „Ueber die Absorption der Gase durch Salzlösungen“ et examine superato die 28. mens. Octobris 1876.
27. die 7. mens. Aprilis OSCARUS IHM, Gothanus, t. d. q. i. „Ueber den Begriff der Platonischen $\Lambda O \Xi A$ “ et examine superato die 14. mens. Iunii 1876 et die 24. mens. Ianuarii 1877.
28. die 9. mens. Aprilis CAROLUS DE PULSZKY, Pestiensis, t. d. q. i. „Beiträge zu Raphaels Studium der Antike“ et examine superato die 27. mens. Februarii.



29. die 10. mensis Aprilis ALBINUS ARNO BERGMANN, Obertitiensis, t. d. q. i. „Zur Geschichte der socialen Stellung der Elementarlehrer und Grammatiker bei den Römern“ et examine superato die 24. mens. Ianuarii.
30. die 17. mens. Aprilis RICARDUS GRASSHOFF, Calbensis, t. d. q. i. „Die briefliche Zeitung des 16. Jahrhunderts“ et examine superato die 1. mens. Martii.
31. die 20. mens. Aprilis IACOBUS KLANG, Leopoltanus, t. d. q. i. „Das ungarische Handelsgesetz und das Versicherungswesen“ et examine superato die 20. mens. Aprilis.
32. die 21. mens. Aprilis CAROLUS PERSEKE, Czuchoviensis, t. d. q. i. „Ueber die Formveränderung der Wurzel in Erde und Wasser“ et examine superato die 31. mens. Ianuarii.
33. die 24. mens. Aprilis FRIDERICUS GUSTAVUS HAHN, Anhaltinus ex vico Glauzig, t. d. q. i. „Ueber die Beziehungen der Sonnenfleckenperiode zu meteorologischen Erscheinungen“ et examine superato die 4. mens. Martii 1876.
34. die 26. mens. Aprilis BERTHOLDUS HATSCHKE, Marahensis ex oppido Kirwein, t. d. q. i. „Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Lepidopteren“ et examine superato die 2. mens. Maii 1876.
35. die 26. mens. Aprilis HERMANNUS SCHMIDT, Livonus, t. d. q. i. „Die Steuerfreiheit des Existenzminimums“ et examine superato die 16. mens. Martii.
36. die 30. mens. Aprilis RICARDUS WAENTIG, Gross-Schoenaviensis, t. d. q. i. „De Vulcano in Olympum reducto“ et examine superato die 16. mens. Martii.
37. die 12. mens. Maii HENRICUS DE CHRZANOWSKI, Posnaniensis ex oppido Stanislawowo, t. d. q. i. „Die Lohnsysteme der ländlichen Arbeiter“ et examine superato die 19. mens. Februarii.
38. die 14. mens. Maii FRANCISCUS GEUER, Dusseldorpiensis, t. d. q. i. „Die Kirchenpolitik des Kanzlers Michel de l'Hospital“ et examine superato die 29. Aprilis 1876.
39. die 14. mens. Maii HENRICUS THOMAE, Nassoviensis ex vico Dienehtal, t. d. q. i. „Die Chronik des Otto von St. Blasien“ et examine superato die 13. mens. Martii.
40. die 15. mens. Maii AUGUSTUS CHORY, Zauditzensis, t. d. q. i. „Ementationum Silianarum specimen“ et examine superato die 13. mens. Martii.
41. die 18. mens. Maii EPHRAIM EMERTON, Americanus ex oppido Salem, t. d. q. i. „Sir William Temple und die Tripelallianz vom Jahre 1668“ et examine superato die 7. mens. Augusti 1876.

42. die 19. mens. Maii ROBERTUS FOWLERUS LEIGHTON, Americanus ex civitate Mainensi, t. d. q. i. „Historia critica M. Tullii Ciceronis epistularum ad familiares“ et examine superato die 7. mens. Februarii.
43. die 28. mens. Maii WOLFGANG BAUER, Monacensis, Professor et Regii gymnasii Guilelmi Monacensis Rector, qui et editionibus nonnullarum Euripidis tragoediarum et commentationibus poetae interpretationem multis locis promovit, sine examine.
44. die 4. mens. Iunii AUGUSTUS GUILIELMUS WOLF, Saxo ex vico Spitzkunnendorf, t. d. q. i. „Ueber den Durchgang des elektrischen Stromes durch eine Kugelcalotte“, sine examine.
45. die 4. mens. Iunii FRANCISCUS MAIXNER, natus Mursae in Croatia, Universitatis Zagrabiensis Professor, t. d. q. i. „De infinitivi usu Vergiliano“, sine examine.
46. die 9. mens. Iunii OTTO RICHTER, Misniensis, t. d. q. i. „Die Organisation und Geschäftsordnung des Basler Concils“ et examine superato die 1. mens. Martii.
47. die 9. mens. Iunii IOANNES FUERCHTEGOTT BAUNACK, natus in oppidulo Trebsen prope Grimmam, t. d. q. i. „Schedae grammaticae“ et examine superato die 3. mens. Martii.
48. die 15. mens. Iunii FRIDERICUS SCHAEFER, Fridbergensis, t. d. q. i. „Quid Graeci de origine philosophiae a barbaris ducenda existimaverint secundum Laertii Diogenis prooemium exponitur“ et examine superato die 15. mens. Martii.
49. die 18. mens. Iunii GEORGIUS HASSENSTEIN, Regimontanus, t. d. q. i. „De syntaxi Ammiani Marcellini“ et examine superato die 19. mens. Maii.
50. die 21. mens. Iunii ROBERTUS BARTH, Lipsiensis, t. d. q. i. „Guido de Columna“ et examine superato die 19. mens. Maii.
51. die 7. mens. Iulii OSCARUS LOEW, Redwitiensis, t. d. q. i. „Ueber die Einwirkung des Cyans auf Albumin“ et examine superato die 18. mens. Maii.
52. die 7. mens. Iulii OSCARUS HARTMANN, Heidenheimensis, t. d. q. i. „Ueber Derivate der Paroxybenzoësäure“ et examine superato die 18. mens. Maii.
53. die 9. mens. Iulii WOLDEMARUS MOHR, Stendaliensis, t. d. q. i. „Quaestiones Grammaticae ad cognomina Romana pertinentes“ et examine superato die 7. mens. Martii.
54. die 10. mens. Iulii CAROLUS FRIDERICUS WILDE, Saxo-Borussus ex vico Gross-Lissa, t. d. q. i. „Untersuchungen über den Kaumagen der Orthopteren“ et examine superato die 15. mens. Decembris 1876.

55. die 18. mens. Iulii THEODORUS HULDRICUS SCHUNKE, Petersbergensis, t. d. q. i. „Geographische Vertheilung des Viehbestandes im deutschen Reiche“ et examine superato die 5. mens. Augusti 1876.
56. die 19. mens. Iulii CONSTANTIUS DE IECKLIN, Rhaeto-Curiensis, t. d. q. i. „Zu des Strickers Karl“ et examine superato die 1. mens. Maii.
57. die 20. mens. Iulii FRIDERICUS HOMMEL, Onoldinus, t. d. q. i. „Die Namen der Säugethiere bei den Südsemiten“ et examine superato die 29. mens. Maii 1876.
58. die 20. mens. Iulii WILLIAM I. M. SLOANE, Pittsburgensis, t. d. q. i. „The poet Labid, his life, times and fragmentary writings“ et examine superato die 5. mens. Augusti 1876.
59. die 21. mens. Iulii HENRICUS REICHENBACH, Moeno-Francofurtensis, t. d. q. i. „Die Embryonalanlage und erste Entwicklung des Flusskrebses“ et examine superato die 28. mens. Februarii.
60. die 21. mens. Iulii HARRY IOHN SMITH, Glasgoviensis, t. d. q. i. „Beiträge zur Kenntniss der drei isomeren Oxybenzoësäuren“ et examine superato die 23. mens. Iunii.
61. die 24. mens. Iulii HERMANNUS BRUNO MEHNER, Saxo e vico Zaukerode, t. d. q. i. „Die Porphyre und Grünsteine des Lennegebietes in Westphalen“ et examine superato die 16. mens. Decembris 1876.
62. die 4. mens. Augusti RICARDUS LOEBELL, Borussus orientalis ex vico Gruenheida, t. d. q. i. „Quaestiones de perfecti Homerici forma et usu“ et examine superato die 19. mens. Iulii 1876.
63. die 4. mens. Augusti CAROLUS WEISER, Czernowitiensis, t. d. q. i. „Pope's Einfluss auf Byron's Jugendsdichtungen“ et examine superato die 30. mens. Maii.
64. die 4. mens. Augusti MAGNUS DE LINGEN, Petropolitanus, t. d. q. i. „Die Wurzeln *AET* (sammeln) und *AEX* (liegen) im Griechischen“ et examine superato die 28. mens. Aprilis.
65. die 10. mens. Augusti COSSMANN WERNER, Posnaniensis ex oppido Rogasnia, t. d. q. i. „Iohann Hyrkan“ et examine superato die 23. mens. Iunii 1876.
66. die 11. mens. Augusti EDUARDUS E. SHEIB, Baltimorensis, t. d. q. i. „The public schools in the United States of America“ et examine superato die 4. mens. Augusti 1875.
67. die 11. mens. Augusti IOANNES PROTODICOS, Parius, t. d. q. i. „De aedibus Homericis“ et examine superato die 4. mens. Iulii.
68. die 11. mens. Augusti RICARDUS STECHE, Lipsiensis, t. d. q. i. „Hans von Rothfelder, ein Beitrag zur Kunstgeschichte Sachsens“, sine examine.

69. die 13. mens. Augusti ALEXIUS ZAMARIAS, Epirotes, t. d. q. i. „Die Grundzüge der Aristotelischen Erziehungstheorie“ et examine superato die 20. mens. Iunii.
70. die 21. mens. Augusti HENRICUS GEORGES, Gothanus, t. d. q. i. „De elocutione M. Velleii Paternuli“ et examine superato die 23. mens. Decembris 1876 et die 16. mens. Iunii 1877.
71. die 21. mens. Augusti MARTINUS FICKELSCHEERER, Glauchaviensis, t. d. q. i. „De theoricis Atheniensium pecuniis“ et examine superato die 21. mens. Iulii.
72. die 29. mens. Augusti OTTO HERMANNUS SCHRADER, Vimariensis, t. d. q. i. „Quaestionum dialectologicarum graecarum particula“ et examine superato die 3. mens. Martii.
73. die 31. mens. Augusti GUSTAVUS ADOLPHUS BIRCH-HIRSCHFELD, Kiloniensis, t. d. q. i. „Die Sage vom Gral“ et examine superato die 11. mens. Martii.
74. die 6. mens. Septembris WILLIAM O. SPROULL, Pittsburgensis, t. d. q. i. „An extract from Ibn Kutaiba's Adab-al-Kâtib“ et examine superato die 7. mens. Augusti.
75. die 6. mens. Septembris OTTO LADISLAUS MUELLER, Kaschaviensis Hungarus, t. d. q. i. „Beiträge zur Kenntniss der Entwicklungsgeschichte und Verbreitung der Lenticellen“ et examine superato die 22. mens. Decembris 1876.
76. die 6. mens. Septembris CONSTANTINUS D. DIMITRESCO, Iassyensis, t. d. q. i. „Der Schönheitsbegriff, eine psychologisch-ästhetische Studie“ et examine superato die 28. mens. Iulii.
77. die 13. mens. Septembris CONRADUS GANZENMUELLER, Bavarus ex vico Zoltingen, t. d. q. i. „Thibet nach den Resultaten geographischer Forschungen früherer und neuerer Zeit“ et examine superato die 26. mens. Februarii.
78. die 19. mens. Septembris FRIDERICUS MAURITIUS GEHRE, Saxo ex vico Kleinwolmsdorf, t. d. q. i. „Ueber die europäische Colonisation in der südlichen Hälfte des tropischen Africa“ et examine superato die 11. mens. Iulii.
79. die 22. mens. Septembris WALTERUS KLOTZ, Lipsiensis, t. d. q. i. „Ueber die Quellen zur Geschichte Phocions“ et examine superato die 6. mens. Augusti.
80. die 6. mens. Octobris CONRADUS GODOFREDUS DIETRICH, Dahlensis, t. d. q. i. „Beiträge zur Kenntniss des römischen Staatspächtersystems“ et examine superato die 3. mens. Augusti.
81. die 9. mens. Octobris THEODORUS GAERTNER, Burcaviensis, t. d. q. i. „Neopythagoreorum de beata vita et virtute doctrina ejusque fontes“ et examine superato die 13. mens. Iulii.

82. die 9. mens. Octobris AUGUSTUS MORGEN, Borussus orientalis ex vico Clemmenhof, t. d. q. i. „Ueber den Assimilationsprocess in der keimenden Kresse“ et examine superato die 4. mens. Augusti.
83. die 9. mens. Octobris RICARDUS GUSTAVUS BECK, Dresdensis, t. d. q. i. „Quaestionum in Ciceronis pro C. Cornelio orationes capita IV“ et examine superato die 9. mens. Iunii.
84. die 10. mens. Octobris OTTO EDUARDUS SCHMIDT, Ricobacensis, t. d. q. i. „De epistulis et a Cassio et ad Cassium post Caesarem occisum datis quaestiones chronologicae“ et examine superato die 3. mens. Augusti.
85. die 13. mens. Octobris THILO OSSWALD, Arnstadiensis, t. d. q. i. „Untersuchungen über Moorcultur“ et examine superato die 19. mens. Maii.
86. die 22. mens. Octobris ROBERTUS LEMPE, ex vico Strahwalde, t. d. q. i. „Magister Wolfgang Fues, ein Beitrag zur Geschichte der Einführung der Reformation in Sachsen“ et examine superato die 25. mens. Novembris 1876.
87. die 25. mens. Octobris CAROLUS LUCIANUS GAUTIER, Genevensis, t. d. q. i. „Ad-Dourra al-Fâkhira, la perle précieuse de Ghazâli“ et examine superato die 29. mens. Ianuarii.
88. die 27. mens. Octobris IOANNES IULIUS EUGENIUS GUENTHER, Dresdensis, t. d. q. i. „Die Politik der Churfürsten von Sachsen und Brandenburg nach dem Tode Gustav-Adolfs“ et examine superato die 16. mens. Maii.
89. die 29. mens. Octobris CAROLUS WALTER, Freienbessingensis, t. d. q. i. „Emendationum in Sophoclis fabulas specimen“ et examine superato die 9. mens. Iunii.

Quadraginta candidatorum petitiones per idem tempus prosperum eventum non habuerunt.



82. Am 9. März, Octobri ALBERTUS BORNEM, hactenus generalis in
 die...
 83. Am 10. März, Octobri LUCIANUS GUSTAVUS BECK, hactenus in
 die...
 84. Am 11. März, Octobri OTTO EDUARDUS SCHMIDT, hactenus in
 die...
 85. Am 12. März, Octobri ERICH GOSWALD, hactenus in
 die...
 86. Am 13. März, Octobri ROBERTUS LEHME, hactenus in
 die...
 87. Am 14. März, Octobri GABRIEL LUCIANUS GALTNER, hactenus in
 die...
 88. Am 15. März, Octobri JOHANNES FERDINANDUS QUENTNER,
 hactenus in die...
 89. Am 16. März, Octobri GABRIEL WALTER, hactenus in die...
 90. Am 17. März, Octobri... hactenus in die...







Hb 825. 7^o



ULB Halle
001 932 845

3/1



6905

EX ORDINIS PHILOSOPHORUM MANDATO

RENUNTIANTUR

PHILOSOPHIAE DOCTORES

ET

ARTIUM LIBERALIUM MAGISTRI

RECTORE MAGNIFICO

LUDOVICO CAROLO THIERSCH

MEDICINAE DOCTORE CHIRURGIAE PROFESSORE P. O.

DECANO

LUDOLPHO KREHL

PHILOSOPHIAE DOCTORE LINGUARUM ORIENTALIUM PROFESSORE P. O.

PROCANCELLARIO

RUDOLPHO LEUCKART

MEDICINAE ET PHILOSOPHIAE DOCTORE ZOOLOGIAE ET ZOOTOMIAE PROFESSORE P. O.

INDE A DIE PRIMO MENSIS NOVEMBRIS A. MDCCCLXXVI USQUE AD
DIEM ULTIMUM MENSIS OCTOBRI A. MDCCCLXXVII

CREATI.

*Praemissa est Ludolphi Krehlii dissertatio patrio sermone conscripta:
Beiträge zur Charakteristik der Lehre vom Glauben im Islām.*



LIPSIAE

TYPIS A. EDELMANNI, TYPOGR. ACAD.

