MUḤAMMED ʿABDUH

Eine Untersuchung
seiner Erziehungsmethode zum Nationalbewußtsein
und zur nationalen Erhebung in Ägypten

DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER HANSISCHEN UNIVERSITÄT

vorgelegt
von

Muḥammed El-Bahay
aus Asmanija (Ägypten)

HAMBURG 1936

MUḤAMMED ʿABDUH

Eine Untersuchung
seiner Erziehungsmethode zum Nationalbewußtsein
und zur nationalen Erhebung in Ägypten

DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
DER PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT
DER HANSISCHEN UNIVERSITÄT

vorgelegt
von

Muḥammed El-Bahay
aus Asmanija (Ägypten)

HAMBURG 1936

Referent: Prof. Dr. H. Noack

Korreferent: Prof. Dr. R. Strothmann

Tag der mündlichen Prüfung: 2. Mai 1936

Druck von J. J. Augustin in Glückstadt - Hamburg - New York

INHALTSVERZEICHNIS

EINLEITUNG

MUḤ. ʿABDUH ALS GEGENSTAND DER FORSCHUNG

Es ist nicht das erstemal, daß man Muḥ. ʿAbduh's Lehre oder seine Weltanschauung auf verschiedenen Gebieten außerhalb Ägyptens in Deutschland oder in anderen fremden Ländern erforscht. Schon bald nach seinem Tode ist Muḥ. ʿAbduh ein Gegenstand der Forschung geworden. Aber diese Forschung ist zum großen Teil biographisch-historische Darstellung; zum Teil auch eine einseitige, wissenschaftliche Behandlung seiner Lehre.

In Ägypten hat der Schüler Muḥ. ʿAbduh's, Rašīd Riḍā, seine Biographie unter dem Titel[1] *Tārīch al-Ustāḏ al-Imām Muḥ. ʿAbduh* zusammengefaßt und in drei Bänden herausgegeben. Der erste Band erschien erst 1931, die beiden letzten Bände dagegen schon kurz nach dem Tode Muḥ. ʿAbduh's, 1905. Diese Verzögerung ist auf politische Gründe zurückzuführen. Das Buch gilt als Hauptquelle zum Studium des national-politischen Wirkens Muḥ. ʿAbduh's, aber es ist im großen und ganzen keine kritisch-wissenschaftliche Darstellung; vielmehr ist es eine Sammlung von einzelnen und zerstreuten Schriften und Notizen von und über Muḥ. ʿAbduh. Jedoch sind die Bemühungen Rašīd Riḍā's so grund-

[1] Ich werde das Buch in meiner Arbeit einfach als Rašīd Riḍā bezeichnen.

legend, daß jede weitere Forschung über Muḥ. ʿAbduh ihm verpflichtet ist.

Der Engländer Adams ist der einzige Europäer, der nicht einseitig Muḥ. ʿAbduh als Philosoph, Politiker, Pädagog usw. behandelt hat. Sein Buch[1] *Islam and modernism in Egypt* faßt die Biographie, die Lehre und die Weltanschauung Muḥ. ʿAbduh's ausführlich zusammen. Der Verfasser hat vielleicht nur die Absicht, Muḥ. ʿAbduh dem englischen Kreis bekannt zu machen und deshalb beansprucht sein Buch nicht, unmittelbar wissenschaftliche Forschung zu sein. Zudem folgt er Rašīd Riḍā sachlich wie auch im Werturteil. Darüber hinaus hat Adams nur an wenigen Stellen wissenschaftlich Stellung gegen Horten genommen. Horten ist der Meinung, daß[2] „die Philosophie für ihn, Muḥ. ʿAbduh, fast ein Abfall vom Glauben ist". Adams weist die Ansicht Hortens zurück, indem er sagt:[3] „Nach Horten galt ihm die Beschäftigung mit Philosophie soviel wie Abfall vom Glauben. Das ist aber zu viel gesagt, wenngleich sich Stellen beibringen lassen, wo er ziemlich abfällige Bemerkungen macht über die Unfähigkeit der Schulen, allgemein überzeugende Lehren aufzustellen. Er entlehnt aber selbst den Philosophen ihre Methode, z. B. da, wo er die Unzulänglichkeit der Substanz für unser Erkenntnisvermögen dartun will. Hätte er je Beschäftigung mit Philosophie an und für sich für einen Abfall vom Glauben gehalten, dann hätte er nicht in der Jugend, zumal

---

[1] London Oxford University Press 1933.

[2] Beiträge zur Kenntnis des Orients, Bd. XIII, S. 85.

[3] Islam and modernism in Egypt, S. 121, 2.

während der Zusammenarbeit mit Ǧamāl ad-Dīn[1], so begeistert für die Philosophie sein können. Die orthodoxe Theologie machte ihnen beiden ja gerade zum Vorwurf, daß sie den Versuch unternommen hätten, die Philosophie wieder zu beleben, und von seinen Freunden und Bewunderern wurde er als ihr führender moderner Exponent betrachtet. In einem seiner frühen Artikel in der Zeitung *Al-Ahrām* über spekulative Philosophie und das Verlangen nach zeitgenössischer Wissenschaft bricht er eine Lanze für das Studium der Logik und der Philosophie. Er schreibt:[2] ‚Die Wissenschaft der Logik ist zu dem Zweck entwickelt worden, um zu beweisen und die Idee zu entwickeln und um zu zeigen, wie die Vordersätze angeordnet werden müßten, um zu Schlüssen zu kommen. Eine solche Wissenschaft verdient dann als ein Mittel angesehen zu werden, wenn man sich den dogmatischen Wissenschaften nähern will...".

Adams kritisiert Horten noch an folgenden Stellen. Horten schreibt:[3] „Bei Muḥ. ʿAbduh sieht man nur das Ausscheiden des durch den Geistesfortschritt Überwundenen, nicht aber den Aufbau einer neuen Gedankenwelt... Jedoch wäre es eine große Ungerechtigkeit, von einem Orientalen fertige Resultate auf Gebieten zu verlangen, auf denen das Abendland selbst noch weit von solchen entfernt ist. Muḥ. ʿAbduh mußte zudem mit seiner Umwelt rechnen und war von ihr abhängig. Die übergroße Rückständigkeit derselben läßt uns das Werk unseres Reformators in um so hellerem Licht erscheinen und ihm manche Mängel verzeihen." Dagegen

[1] Der afghanische Philosoph, gest. 1314/1897, vgl. u. S. 16ff., 24, 110ff.

[2] Entnommen aus Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 38.

[3] Beiträge, Bd. XIV, S. 128.

führt Adams die folgende Bemerkung an:[1] "Er berücksichtigt zu sehr, fast einzig den theoretischen Gedankengehalt des Lebens Muḥ. ʿAbduhs... Die Schätzung wäre gerechter, wenn man die praktische Arbeit Muḥ. ʿAbduh's in Betracht zieht. Er war kein Stubengelehrter, kein Mönch oder wenigstens, er war das nur zu Anfang; wäre er es geblieben, so wäre sein philosophisches Gedankengebäude besser ausgearbeitet worden. Bei ihm aber beeinflußte und behinderte die praktische Tätigkeit in hohem Maße die schriftstellerische."

Goldziher hat in seinem Buch[2] „Die Richtungen der islamischen Koranauslegung" die Methode Muḥ. ʿAbduh's zur Koraninterpretation historisch entwickelt. Diese Darstellung ist als wissenschaftlich-systematische Abhandlung zu betrachten. Obgleich Goldziher hauptsächlich die Ansicht Muḥ. ʿAbduh's über die Koranauslegung beleuchtet, wirft er doch einen Blick auf seine reformatorisch-religiöse Idee und schließt daraus, daß Muḥ. ʿAbduh der Schöpfer des islamischen Modernismus sei. Er schreibt:[3] „Dieser Schüler Ǧamāl ad-Dīn's ist als der eigentliche Schöpfer des von Ägypten ausgehenden islamischen Modernismus zu betrachten."

Horten hat sich näher mit seiner Philosophie beschäftigt. Einen Aufsatz über sein Leben und einen andern über seine Gedankenwelt veröffentlichte er als „Beiträge zur Kenntnis des Orientes..."[4]. Horten faßt ganz kurz die philosophischen Gedanken von Muḥ.

---

[1] Siehe S. 105 „Islam and modernism in Egypt".

[2] Leiden 1920.

[3] a. a. O. S. 323.

[4] Halle 1916, Bd. XIII u. XIV.

ʿAbduh zusammen und schließt daraus, daß „Muḥ. ʿAbduh kein Geist wie Avicenna“[1] sei. Wie er ihn weiter charakterisiert, haben wir oben (S. 8f.) gesehen. Von seiner Vaterlandsliebe schreibt er: „Seinem glühenden Patriotismus und seinen Werken nach hat er als einer der ägyptischen Freiheitshelden zu gelten, die, dem äußeren Zwang folgend, sich in unvermeidliche Verhältnisse fügten und in ihren Worten und ihrem Auftreten zwar vorsichtig waren, aber in ihrer innersten Gesinnung nie die Hoffnung auf eine Befreiung Ägyptens aufgaben.“[2]

Die Betrachtung der Gedankenwelt Muḥ. ʿAbduh's durch Horten ist bloße Darstellung und Zusammenfassung seiner philosophischen Lehre, die in seinem Werk zerstreut ist.

In der Einleitung zur französischen Übersetzung seiner *Risālat at-Tauḥīd*“[3] (Abhandlung der Einheitslehre Gottes) haben B. Michel und der Scheich M. ʿA. ar-Rāziq sein Leben und seine Tätigkeit geschildert. Sie haben auch seine religiöse Reform, seine ethischen Ideen und seine sozialen Bestrebungen erwähnt.

Josef Schacht geht in seinem Aufsatz[4] über Muḥ. ʿAbduh nicht über M. Michel und Goldziher hinaus.

Allen diesen Arbeiten ist gemeinsam, daß sie sich mit den Einzelheiten der Lehre und Ansichten Muḥ. ʿAbduh's beschäftigen. Aber noch keiner hat versucht, den Zusammenhang zwischen seinen theo-

---

[1] a. a. a. O. Bd. XIV, S. 128.

[2] a. a. O. Bd. XIII, S. 85.

[3] Rissalat al-Tawhid. Exposé de la religion musulmane, trad. par B. Michel et Moustapha Abdel Razik, Paris 1925.

[4] In der Enzyklopädie des Islam, Bd. III, S. 731—33.

retischen Gedanken und seinem praktischen Wirken aufzuzeigen und darzustellen. Noch keiner hat untersucht, was Ziel und was Mittel in den weltanschaulichen Bemühungen Muḥ. ʿAbduh's ist.

Muḥ. ʿAbduh hat zwar seine Gedanken nicht in einem Buch zusammengefaßt; er hat vielmehr einzelne Aufsätze geschrieben und verschiedene Themen behandelt, aber letzten Endes richten sie sich doch auf ein bestimmtes Ziel und münden in ein und dasselbe Meer. Und weil die Themen, die er behandelt hat, verschiedenen Gebieten zugehören, — er beschäftigt sich z. B. mit Religion, Moral, Philosophie, Staatslehre usw. — haben diejenigen Forscher, die sich bis jetzt mit ihm beschäftigt haben, entweder ein einzelnes Gebiet bloß zusammengefaßt oder einen Überblick über alle diese Gebiete gegeben, ohne jedoch nach dem inneren Zusammenhang zu fragen. Manche von ihnen haben jedoch durch solche Zusammenfassung bzw. durch solchen Überblick ein Werturteil über die Gesamtentwicklung seiner Geistigkeit und seiner Leistung zu gewinnen geglaubt. Es fehlt aber dabei doch der Versuch, den Sinn des Ganzen und die Punkte, um die sich alles bei Muḥ. ʿAbduh dreht, heraus zustellen.

Diesem Versuch gilt die folgende Arbeit; sie will eine Untersuchung der Erziehungsmethode zum Nationalbewußtsein und zur Nationalerhebung bei Muḥ. ʿAbduh sein.

ERSTES KAPITEL

DER WERDENDE NATIONALIST UND REFORMER MUḤ. ʿABDUH

Die Motive, die Muḥ. ʿAbduh zum Nationalisten und Reformer gemacht haben

Um die Frage, deren Antwort als Grundlage für die Gestaltung und das Verständnis der national-reformatorischen Idee Muḥ. ʿAbduh's gilt, zu beantworten, muß man die Motive herausstellen, die ihn dazu geführt haben. Die Motive liegen in seinem Leben begründet. So muß auch ich Muḥ. ʿAbduh's Leben schildern, nicht weil ich eine Biographie Muḥ. ʿAbduh's geben will, sondern nur als Mittel dazu, die Grundlage seiner Idee klarzustellen. Man darf überhaupt in der Betrachtung nicht die Folge von ihrer Voraussetzung trennen und den Zusammenhang übersehen. Ähnlich untrennbar sind Werden und Entwicklung eines Denkers mit seinen Gedanken verknüpft.

1. Die damalige Lage Ägyptens

Muḥ. ʿAbduh stammt aus einer Bauernfamilie und ist in „Maḥallat Naṣr" in Nordägypten im Jahre 1848 geboren. Auch seine Familie hatte mehrmals ihren Wohnort wechseln müssen, um sich vor den Verfolgungen und der Unterdrückung zu schützen, die die Beamten, um Gelder für die außerordentlichen Ausgaben der Regierung zu erpressen, damals durchführten. Diese Beamten waren

zum großen Teil Fremde, meistens Türken. Die Steuerzahler aber waren lauter Arbeiter und Bauern: Ägypter. Diese Lage könnte man als diejenige bezeichnen, in der die „Elite“ auf Kosten und durch das Unglück des Volkes glücklich wird.

Als Kind besuchte Muḥ. ʿAbduh die Schule seines Geburtsortes. Dort wurde, als in einer Elementarschule, nur Schreiben, Lesen und Koranauswendiglernen gelehrt. Er fand damals keine andere Schule für sich, weil die besseren für die Kinder der „Elite“, der Beamten und der Regierenden, bestimmt waren.

Von der erwähnten Verfolgung und Unterdrückung hat Muḥ. ʿAbduh natürlich durch seine Eltern und Verwandten erfahren. Das wirkt besonders auf die Seele eines Kindes sehr stark und erzeugt Haß gegen die Fremdherrschaft wie überhaupt gegen den Despotismus, wie man es später bei Muḥ. ʿAbduh besonders ausgeprägt findet. So könnte man das als eines der Motive bezeichnen.

2. Muḥ. ʿAbduh's Erziehung

Zwei Jahre nach seinem Schulbesuch im Heimatort sandte ihn sein Vater nach Ṭanṭā, damit er da die Aḥmadī-Schule besuche Auch diese Schule, obwohl eine höhere Stufe, war für die Bildung der Untertanen, der Bauernschichten, bestimmt. Sie gehört mit anderen zu der alten al-Azhar-Universität in Kairo nach Schulungsart und Fächern.[1] Er hielt es nur kurze Zeit dort aus; denn die

[1] Die Schulungsart war eine scholastische. Sie legte den Wert allein auf die Form. Sie fesselte das Denken an die Tradition nur als solche und dadurch war freie Forschung ausgeschaltet.

Schulungsmethode war damals unfruchtbar und die Lebensverhältnisse für die Studenten ganz primitiv. Über die Methode des dortigen Unterrichts sagt Muḥ. ʿAbduh selbst[1]: „Ich bin $1^1/_2$ Jahre dort geblieben, aber doch habe ich nichts verstanden, weil die Schulart schlecht war."

Er ging in seinen Geburtsort zurück. Dort äußerte er dem Vater seinen Wunsch: er wolle keine Schule mehr besuchen, sondern, wie seine Brüder, dem Vater im Ackerbau helfen, weil die Schule ihm nichts nützen könne. Hier ging er mit einem Ṣūfī (Mystiker) um, der ihn anregte, das Leben als Ṣūfī zu genießen, und der ihm vorschlug, Bücher über Sufismus zu lesen. Muḥ. ʿAbduh las und las, dann fand er sich plötzlich im Leben der Ṣūfīs, im Leben der Begeisterung und der Loslösung von der konkreten Welt. Diese Wirkung auf ihn war so groß, weil sie ihn die Eindrücke vergessen ließ, die er durch die unfruchtbare Schulungsart empfangen hatte. „Ich sah mich fliegend in eine andere Welt[2], die anders war als die mir vertraute. Was mir zu eng war, wurde weit, was mir zu groß im konkreten Leben, wurde klein. Was mir hier klein erschien an Erkenntnis und Neigung der Seele zu Gott, wurde mir dort groß. Die Seelenqualen lösten sich von mir, es blieb nur eins: vollkommen zu werden in der Erkenntnis und Erziehung der Seele."

---

[1] Rašīd Riḍā, Bd. I, S. 20.

[2] In seiner Selbstbiographie, enthalten in der „Gedächtnisfeier für den verstorbenen Professor Muḥ. ʿAbduh im Haus der ägyptischen Universität am 11. Juli 1922" *(Iḥjā Ḏikrā al-Marḥūm al-Ustāḏ al-Imām Muḥ. ʿAbduh)*, erschienen Kairo, al-Manār 1922, S. 14.

Sein Vater entschloß sich aber nochmals den Sohn nach Ṭanṭā zu schicken, um ihn dadurch dem Ṣūfī-Leben zu entziehen. Muḥ. ʿAbduh gehorchte, aber lustlos.

Kurz danach fuhr er nach Kairo, um in die al-Azhar-Universität, die damals wie noch heute die Hauptlehrstätte der islamischen Welt war, einzutreten.

Die Schulungsmethode dieser Universität war noch bedeutend unfruchtbarer. Muḥ. ʿAbduh fand auch dort keinen Anreiz, um seine strebsame junge Seele zu befriedigen, keinen Reiz, der ihn zwingen konnte, das Ṣūfī-Leben aufzugeben. Im Gegenteil, er vertiefte sich noch mehr darin, so daß sein Ṣūfī-Führer Angst hatte, daß der Junge sich der blinden Begeisterung preisgeben könne. Er versuchte, ihn allmählich dieser Begeisterung zu entreißen und ihn in das gesellschaftliche Leben einzuführen. Eine Wendung aber trat erst ein, als er Ǧamāl ad-Dīn im Jahre 1871 zum ersten Male traf. Muḥ. ʿAbduh besuchte ihn ab und zu, um seinem Unterricht beizuwohnen. Er fing an, Lust zum Studium zu bekommen, da er in Ǧamāl ad-Dīn's Methode etwas Reizvolles fand. Er fühlte, daß er dadurch in ein neues Leben, ein Leben des geistigen Genusses, eintrete. Sein Interesse für das Ṣūfī-Leben wurde immer geringer, so daß er auf einmal ganz und gar wieder zum öffentlichen Leben zurückkehrte.

Die Lehrmethode der al-Azhar-Universität und der ihr zugehörigen Schulen, die das Schicksal Muḥ. ʿAbduh's in diesem zweiten Schulungsstadium geprägt hat, die bei allen ihren Verdiensten um die Erhaltung der alten Überlieferung die Erziehung vieler Generationen unfruchtbar machte, die den Geist vieler Bauernsöhne an

der überlieferten, den modernen Erfordernissen nicht[1] angepaßten Tradition festhielt, deren Bestehen damals ein Merkmal für die Nachlässigkeit und Sorglosigkeit der Regierung, der Fremdherrschaft gegenüber dem Volk, den Untertanen, war — das könnte man als zweites der Motive bezeichnen, die Muḥ. ʿAbduh dazu getrieben haben, das Nationalbewußtsein im Volke zu erwecken, die soziale Lage zu verbessern und das Volksrecht zur Anerkennung zu bringen.

3. Muḥ. ʿAbduh's Verbindung mit Ǧamāl ad-Dīn

Ǧamāl ad-Dīn klärte Muḥ. ʿAbduh sowohl in der Religion als auch in der Philosophie auf. Nebenher besuchte dieser jedoch die Universität weiter, aber so, daß er nur das annahm, was der Vernunft entsprach. Die Tradition als solche, die das Hauptprinzip für das Lernen, für die Bildung, für die Erziehung an dieser Universität war, durfte für ihn keine Rolle spielen.

Ǧamāl ad-Dīn erkannte seine große Begabung, er sorgte für ihn, legte auf ihn besonders großen Wert. Er gab ihm den Rat, vor die Öffentlichkeit zu treten, und zwar mit Vorträgen und Veröffentlichung von sozialwissenschaftlichen Aufsätzen in Zeitungen, Zeitschriften usw. Muḥ. ʿAbduh folgte dem Rat seines Lehrers und begann, trotz seiner Jugend — wenn auch nur in kleinem Kreise — öffentlich zu wirken.

Ǧamāl ad-Dīn war nicht nur in der Religion, in der Philosophie, in den Geistes- und Naturwissenschaften und der Medizin erfahren, er war auch Politiker mit ganz bestimmten Ansichten über die

[1] Vergl. die weiter unten geschilderten Vorschläge Muḥ. Abduh's zur Reform der al-Azhar-Universität.

Erhebung *(nahḍah)* des Islam. Diese Ansicht verbreitete er unter seinen Schülern und seinen Bekannten. Ǧamāl ad-Dīn war der Mann, welcher der englischen Politik in Indien so unbequem war, daß sie ihn zwang, seinen dortigen Aufenthalt abzubrechen. Ǧamāl ad-Dīn war der Mann, gegen den der englische Konsul in Ägypten bei dem Khediven, Taufiq Pascha, intrigierte, nachdem die englische Regierung erkannt hatte, daß das ägyptische Volk erwachte und seine Ansprüche auf die Kontrolle über die Tätigkeit der Regierung stellte, da es eingesehen hatte, daß die Auslandsschulden das Land an den Rand des Abgrundes brachten, nämlich durch die Einmischung der englischen und französischen Politik in rein ägyptische Angelegenheiten. Der Khedive verbannte Ǧamāl ad-Dīn Anfang 1879 für ewig aus Ägypten.

Ǧamāl ad-Dīn's Politik beschreibt Muḥ. ʿAbduh in seiner Biographie, in der Einleitung zur „Widerlegung der Ansicht der Atheisten"[1] *(ar-radd ʿalā ad-dahrīǰīn)* wie folgt: „Das politische Ziel Ǧamāl ad-Dīn's, auf das er seine Gedanken richtete und dem er seine Bestrebungen, solange er lebte, widmete und für dessen Verwirklichung er viel Schlimmes erlebte, ist erstens die Erhebung des islamischen Reiches *(ad-daulah)* aus seiner Schwäche und die Belebung seiner Kräfte, damit es für seine Angelegenheiten selbst sorgen und sich den andern mächtigen Völkern einreihen könne. Zweitens die Vernichtung der englischen Herrschaft in den orientalischen Ländern und die Beseitigung ihres Schattens, der sich auf die islamischen Völker gelegt hatte."

[1] S. 14, entnommen der Übersetzung von Muḥ. ʿAbduh, 3. Aufl. 1903 Kairo.

Muḥ. ʿAbduh hat, trotzdem er die Schulmethode der al-Azhar-Universität haßte und sich dagegen auflehnte, dort seine Schlußprüfung abgelegt, und obgleich die Gelehrten dagegen Einspruch[1] erhoben hatten, weil sie ihn im Verdacht eines Freidenkers, Kritikers und Aufrührers hatten. Das Freidenken, die Kritik und die fanatische Wahrheitsforschung galten damals diesen Gelehrten als Mangel und Schande bei einem dieser Universität angehörenden Studenten. Aber seine Denkreife und sein Können überwanden das alles.

Diese enge Verbindung mit Ǧamāl ad-Dīn und die Begeisterung für seinen Geist und seine Ansichten haben in Muḥ. ʿAbduh den Geist erweckt und den Wunsch nach dem Versuch, die Fesseln zu sprengen, unter denen damals alle Schichten des Volkes litten. Wir können also Muḥ. ʿAbduh's Verbindung mit Ǧamāl ad-Dīn und seine Begeisterung für dessen Ideen als das dritte der Motive betrachten, das ihm zu seinen Reformbestrebungen Anlaß gegeben hat.

Jetzt (1877) war das öffentliche Studentenleben Muḥ. ʿAbduh's abgeschlossen. Jetzt hatte die Stunde der Betätigung geschlagen. Jetzt wollten seine Ideen verwirklicht werden.

Muḥ. ʿAbduh fand ein Leben des Zwiespaltes, der Ungerechtigkeit und der Unterdrückung vor. Das Volk war rechtlos, unter den Regierenden herrschte Gewalt und Ungerechtigkeit, die Fremden sogen das Blut der Einheimischen aus. Die Schulden häuften sich immer mehr. Die französische und englische Politik wollte diese Gelegenheit benutzen, um sich noch fester zu setzen und so den Boden und das Volk Ägyptens noch besser ausnutzen zu können. So war die Lage nach der Verbannung Ǧamāl ad-Dīn's.

[1] Vergl. Rašīd Riḍā, Bd. I, S. 102—103.

Diese Erkenntnis Muḥ. ʿAbduh's steigerte seine seelische Unruhe und veranlaßte ihn noch mehr, den Kampf um die Reform, die Änderung und die Wiederherstellung des ägyptischen Lebens aufzunehmen.

4. Muḥ. ʿAbduh's Veranlagung

Nun fragen wir uns, ob all diese Motive und Faktoren, die zum Teil auf die Gesamtlage des Volkes, zum andern Teil auf seine Erziehung zurückzuführen sind, genügen, um Muḥ. ʿAbduh's Persönlichkeit zu erklären. Wenn diese Faktoren und die Motive allein genügten, dann hätten wir doch eine Reihe anderer Männer gefunden, mit ebensolcher Schulung wie Muḥ. ʿAbduh und Zeitgenossen derselben Epoche. Ja, aus dieser Zeitepoche sind für die ägyptische Nation geistige und politische Führer hervorgegangen, wie z. B. Saʿd Zaġlūl, der Führer der ägyptischen Revolution von 1919 und Mitarbeiter Muḥ. ʿAbduh's.

Muḥ. ʿAbduh aber stammte, im Gegensatz zu anderen Führern, direkt aus dem unterdrückten Volk. Seine innere Veranlagung und der von seinem Vater ererbte Mut, sowie die Geduld, die dieser den Geschehnissen, den Ungerechtigkeiten und der Gewalt gegenüber stets geübt hatte, haben sicherlich ebenso in ihm gewirkt wie die äußeren Umstände. Ferner hatte er eine große innere Festigkeit und die richtige Schätzung den Menschen und Geschehnissen gegenüber durch sein Leben als Ṣūfī gewonnen, wo er nur Gott als absoluten Herrscher und alles andere als nebensächlich und unwichtig anzusehen gewohnt gewesen war.

ZWEITES KAPITEL

DER GEWORDENE NATIONALIST UND REFORMER MUḤ. ʿABDUH

Die Erscheinungen seines inneren Dranges nach Reform und Erweckung des Nationalbewußtseins in der Nation

Jetzt fragen wir, in welcher Form die Ansätze seiner Idee erschienen und welches der Weg war, den er sich gebahnt hat.

1. Als Lehrer

Das Jahr 1878[1] brachte den Anfang seines praktischen Lebens. Er trat in die Schlacht des Reformkampfes ein. Er führte gleich anfangs die Seelen der Jugend, er rief sie von seinem Katheder aus auf, sich zu opfern für die Rettung der unterdrückten Nation, deren Erbschaft sich die Fremden vor den Augen der Bürger teilten. Er forderte sie auf, sich vorzubereiten, um die nationale Reform zu erfüllen. Heute seien sie Jugend, morgen würden sie Männer sein. Das predigte er in der Schule „Dār al-ʿUlūm".

Er lehrte an der al-Azhar-Universität, die als Stätte der nationalen Bewegung zu jeder Zeit seit ihrem Bestehen galt und noch gilt, daß der Geist von den Fesseln der Tradition und dem starren

[1] In diesem Jahr ist er zum Lehrer der Geschichte und der Soziologie in der Schule *Dār al-ʿUlūm*, auch zum Lehrer der arabischen Sprache in der Khedivialschule ernannt worden. Er wurde auch beauftragt, Religionsunterricht in der al-Azhar-Universität zu erteilen.

Festhalten an ihr befreit werden müsse, und wies auf die Philosophie als Hilfsmittel hin.

In der Khedivial-Schule kämpfte er gegen das Überhandnehmen der Fremdsprachen und verlangte, daß das Hauptgewicht auf die Muttersprache gelegt werde.

Dieser Aufruf war, trotz seiner ruhigen Kühle, wirkungsvoll genug, um die despotische Herrschaft zu stören.

Muḥ. ʿAbduh hatte seinen Posten nicht länger als ein Jahr inne. Dann wurde ihm befohlen, seinen Posten aufzugeben, Kairo zu verlassen und in seine Heimat zurückzukehren, um dort zu bleiben. Er wurde dadurch ein ganzes Jahr lang daran gehindert, seinen Weg weiter zu gehen. Im Jahre 1880 kam der Ministerpräsident (Rijāḍ Pascha) aus Europa zurück. Er versuchte, Muḥ. ʿAbduh wieder einen Posten zu geben, und zwar als Schriftleiter an der offiziellen Zeitung der Regierung. Muḥ. ʿAbduh hatte seine Verbannung mit ruhigem Herzen hingenommen. Die Stärke seines Willens war hierdurch nicht vermindert worden. Es hatte ihn nicht veranlaßt, sich der despotischen Herrschaft zu unterwerfen. Muḥ. ʿAbduh fand in diesem Geschehnis einen Grund, seinen Weg weiter zu gehen und in seiner Methode fortzufahren, aber mit einem Geist, den dieses Erlebnis stärker und härter gemacht hatte.

2. Als Schriftleiter

Seine Ernennung zum Schriftleiter (später Hauptschriftleiter) des Regierungsorgans gab ihm die Möglichkeit, von nun an noch weit intensiver auf das Volk einzuwirken. Und dafür war er von Ǧamāl ad-Dīn geschult worden. So konnte er der Nation seine Gedanken

und Ansichten diktieren. Er kritisierte die Regierenden und Beamten scharf. Er erhob den Anspruch darauf, eine kritische Kontrolle über die Tätigkeit der Behörden zu führen. Er klärte die Nation darüber auf, daß sie berechtigt sei, eine Regierungsabrechnung zu verlangen, sowie Fragen zu stellen und Kontrolle zu führen. Er säte den Samen der Feindschaft gegen die Fremden und ihre Herrschaft in die Seelen des Volkes. Das alles geschah gegen den Willen des Khediven, jedoch mit Hilfe Rijāḍ Pascha's. So erfuhr das Volk, daß es ein Volksrecht und ein Gemeinwohl der Nation gibt und lernte erkennen, daß jeder Volksgenosse neben seinem Bruder stehen muß.

Muḥ. ʿAbduh kennzeichnet[1] die Aufgabe dieser Zeitung folgendermaßen: „Die Zeitung sprach zum Volk, die Regierung vertretend, sprach aber auch zur Regierung, das Volk vertretend... Dadurch war der Geist des Volkes geweckt worden. Dadurch begann das Gemeinschaftsleben *(al-ḥajāh al-iǧtimāʿījah)* in den Geist des Volkskörpers *(ǧism al-ummah)* einzudringen, der vorher durch Ungerechtigkeit und Unterdrückung zerrissen war. Jetzt begann das Volk, seine Forderungen zu stellen."

Die Nation und das ägyptische Heer wurden unruhig. Das Heer forderte von der Regierung, die Ehre des ägyptischen Soldaten zu schützen und die fremden Elemente zu entfernen. Das Heer zog unter Führung von ʿArābī Pascha zum Khediven-Palast und forderte das Recht der Nation. Als der Khedive nicht sofort nachgab, brach ein Aufstand aus, der allerdings nach wenigen Tagen von

---

[1] Rašīd Riḍā, Bd. I, S. 180.

den Engländern und Türken gemeinsam unterdrückt wurde. Gleich darauf besetzten die Engländer (1882) Ägypten. Es wurde ein Militärgericht einberufen und Muḥ. ʿAbduh verbannt, aber nicht in seinen Heimatsort, sondern ins Ausland. Im Jahre 1882 reiste er nach Syrien, Ende dieses Jahres weiter nach Paris, wo er mit seinem Lehrer Ǧamāl ad-Dīn zusammentraf. Hier fühlte er erst, wie sehr sein eigenes Volk geknechtet war. Um so größer war sein Wille, den Kampf um die Freiheit seines Volkes weiter zu führen.

3. *Als Mitarbeiter Ǧamāl ad-Dīn's*

Gemeinsam mit Ǧamāl ad-Dīn gab er eine Zeitschrift, *al-ʿurwa al-wuṯqā* (der feste Handgriff), heraus, die in Indien, Ägypten und allen islamischen Ländern verbreitet wurde. Sie vertrat den Freiheitsanspruch für alle islamischen Völker. Sie kämpfte gegen die Kolonisation, gegen die Fremdherrschaft und Versklavung der Menschen, die doch alle frei geboren seien und das Recht hätten, frei zu leben. Aber schon nach zehn Monaten wurde sie in Indien und Ägypten, den beiden Hauptländern der islamischen Welt, verboten.

Jetzt verabschiedet sich Muḥ. ʿAbduh von seinem Lehrer Ǧamāl ad-Dīn; dieser fährt nach Rußland, Muḥ. ʿAbduh nach Tunis, um die dortige islamische Welt näher kennen zu lernen. Auch hier versuchte er, für die Freiheit der islamischen Welt zu kämpfen. In Vorträgen und Reden wies er darauf hin, wie vorteilhaft die gegenseitige Hilfe sei, wenn alle orientalischen Nationen zusammen arbeiteten. Er blieb aber nicht lange Zeit, sondern ging bald wieder nach Syrien. Dort wirkte er als Lehrer und Redner, bis er 1888 die Erlaubnis erhielt, wieder nach Ägypten zurückzukehren.

Die Erlaubnis dazu erteilte derselbe Khedive Taufīq Pascha, der ihn vorher verbannt hatte. Das geschah aber durch den damaligen Oberkommissar für Ägypten, Lord Cromer, während die Verbannung Muḥ. ʿAbduh's auf Veranlassung des englischen Konsuls in Ägypten geschehen war.

4. Als Richter und Mufti

Muḥ. ʿAbduh kehrte nach Ägypten zurück. Aber er erhielt weder den Lehrstuhl noch seinen Schriftleiterposten, sondern wurde zum Richter an einem Zivilgericht außerhalb Kairos ernannt. Zwei Jahre später wurde er als Rat in das Oberlandesgericht in Kairo berufen. Er übernahm dieses Amt, aber unwillig, weil es ihm keine Möglichkeit bot, mit seinem Volk in Verbindung zu bleiben; er wollte doch lehren. Er sagte selbst: „Ich bin geschaffen, um Lehrer zu sein."[1] Aber die Furcht, die den Khediven Taufīq dazu getrieben hatte, ihm seinen Lehrposten beim erstenmal zu entziehen, blieb stets der Grund, ihn davon fern zu halten.

Obwohl er sich für höhere Aufgaben berufen fühlte, fand er auch hier Gelegenheit, Mängel in der Rechtsprechung aufzudecken und sie zu verbessern.

Hier auf dem Gebiet des Rechts löste er sich los von der Tradition, von dem Buchstaben des Gesetzes. Das Gesetz war für ihn das Gewissen der Richter. Es soll der Erkenntnis der Wahrheit dienen. Das ist ein sehr wichtiges Prinzip in juristischen Angelegenheiten, aber es gehört Mut und großes Selbstvertrauen dazu, zumal

---

[1] Rašīd Riḍā, Bd. I, S. 420.

gegenüber den heiligen Gesetzen, andererseits ist es absolut wichtig für die Geltendmachung des menschlichen Geistes, der ja auch das Gesetz schafft.

Im Jahre 1899 fand er wieder Veranlassung, seinen Blick auf die Nation zu lenken, aber dieses Mal von dem höchsten Amt Ägyptens aus, nämlich dem Amt eines Mufti. In demselben Jahre wurde er zum Mitglied des Senats der al-Azhar-Universität und zum Mitglied der Nationalversammlung ernannt. In diesen drei Ämtern versuchte Muḥ. ʿAbduh, seine nationalen Gedanken zu verwirklichen. Aber am 11. Juli 1905 ereilte ihn der Tod.

DRITTES KAPITEL

MUḤ. ʿABDUH'S NATIONALE IDEE UND DIE METHODE ZU IHRER VERWIRKLICHUNG

1. Die Idee

Ein Mann, der schon als Kind nur von der Unterdrückung seines Volkes hörte, als Erwachsener sie dann selbst erlebte und der noch dazu als Lehrer einen solchen Vorkämpfer für die Freiheit wie Ǧamāl ad-Dīn fand, der wird für nichts anderes kämpfen und arbeiten können, wird nichts fordern können als die Freiheit für sein Land, sein Volk.

Die Freiheit ist nichts anderes als die Anerkennung der Menschenrechte und die Bestimmung der Menschenpflichten sowohl sich selbst als auch dem Volk gegenüber, die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Selbst, dem Volk und seiner Regierung. Die Freiheit ist nichts anderes als das, was Muḥ. ʿAbduh selbst sagt: „Hier ist etwas anderes, das ich forderte und von dem alle Menschen in blinder Entfernung lebten. Aber es ist die Grundlage, auf der deren soziales Leben ruht. Und weil ihr Leben leer von ihr war, waren sie unterdrückt, gedemütigt, schwach. Es ist das Bewußtsein davon, was der Regierung an Gehorsam des Volkes gebührt und was dem Volk an Gerechtigkeit von der Regierung gebührt. Ja, ich war einer derjenigen, die die ägyptische Nation darauf aufmerksam

machten, daß sie ihr Recht auf den Herrscher erkennt... Ich rief sie zu der Überzeugung auf, daß der Herrscher, obgleich ihm Gehorsam geleistet wird, nur einer der Menschen ist, die auch falsch handeln, die den menschlichen Leidenschaften unterliegen und von ihren falschen Leidenschaften und Handlungen abgehalten werden nur durch die Aufmerksamkeit der Nation und deren Rat... Ich habe dies laut ausgesprochen in einer Zeit, wo die Gewalt in ihrer Blüte stand und die Ungerechtigkeit die Zügel straff in eiserner Hand führte, wo die Menschen in den Händen des Unterdrückers Sklaven waren. Und was für Sklaven!"[1]

Diese Forderung galt der Freiheit und der Gerechtigkeit, sie wollte zum Bewußtsein bringen, daß jeder Mensch seine Ehre hat; allgemein gesagt: sie diente der sozialen Erhebung der Nation, der Erhebung einer Nation, die ihr Herrscher und seine Leute nur mit Gewalt beherrscht hatten, deren Vermögen und Produkte die Fremden mühelos für sich ausgebeutet hatten, deren Angelegenheiten vernachlässigt worden waren.

2. Die Erziehung als das einzige Mittel dazu

Solche Erhebung wird der Nation von den Fremden nicht geschenkt. Sie selbst muß sie sich erwerben und ihre Last tragen. Aber mit welchen Mitteln? Mit Krieg? Das war unmöglich, da die Führer und die höchsten Offiziere des Heeres Fremde waren. Als die Türken fort waren, kamen an ihrer Stelle die Briten. ʿUrābī Pascha hatte versucht, Ägypten gewaltsam zu befreien und ihm

---

[1] Selbstbiographie „Gedächtnisfeier" (s. o.) S. 27.

eine Nationalversammlung zu geben. Aber er wurde besiegt, da der Khedive Taufīq Pascha England und die Türkei zu Hilfe rief. Dieser Hilferuf des Khediven an England war der Grund zur Besitzergreifung Ägyptens seitens Englands im Jahre 1882.

Mit Revolution? Das Volk lebte in Unwissenheit und wenn ein solches Volk Revolution macht, dann nur mit Leidenschaft und ohne Vernunft. Wird dann diese Revolution mit Waffengewalt unterdrückt, so bleiben ihre Schrecken so lange Zeit haften, daß es sich kaum zu einer neuen Revolution mehr erheben kann, weil die Furcht die Vorherrschaft behält.

Saʿd Zaġlūl Pascha leitete im Jahre 1919 eine Revolution gegen England und dessen Herrschaft in Ägypten, nachdem England sich geweigert hatte, sein Versprechen einzuhalten, Ägypten frei zu machen, wenn es ihm seine Hilfe im Weltkrieg gewähren würde. Durch diese Revolution hat Ägypten wohl einige seiner Rechte erhalten, jedoch hat das Volk noch heute einen starken Abscheu gegen einen neuen Aufstand, nachdem der letzte so grauenhaft unterdrückt worden war.

So bleibt die Erziehung des Volkes das einzige Mittel. Sie wirkt nicht rasch, aber sie ist erfolgreich, wenn ihre Bedingungen erfüllt werden.

In dieser Erziehung seines Volkes, die er als Vorstufe zu seinem höchsten Ziel — seinem Lande die soziale Lage zu verschaffen, auf die es nach seiner vieltausendjährigen Kultur Anspruch hatte — betrachtete, sah Muḥ. ʿAbduh seine eigentliche Aufgabe.

Das ist der natürliche, vernünftige Weg zur menschlichen Entwicklung und zu sozialem Fortschritt, ist der vernünftige Weg zur

Befreiung eines unterdrückten Landes von der Fremdherrschaft und ihrer Gewalt. „Eine Nation, deren Glieder die Habsucht zerrissen hat, in der jeder einzelne sich nur um sich kümmert, für sich lebt und das Wohl des Ganzen vernachlässigt, eine solche Nation besitzt keine Mittel, um dem Unterdrücker Widerstand zu leisten. Ihr Herrscher muß anfangen, sie zu erziehen, ihren Charakter zu bessern, so daß ihr das Selbstvertrauen und das Bewußtsein ihres eigenen Wertes ersteht und das Interesse am Ganzen das eigene überwiegt.“[1]

Gegen diejenigen, die damals meinten, dem Volk eine Verfassung und ein Parlament als Mittel zur nationalen Erhebung schaffen zu müssen, wendet sich Muḥ. ʿAbduh, indem er erklärt, daß die Zeit dazu noch nicht reif sei. „Es ist nicht angebracht, das Land mit einer Angelegenheit zu überraschen, bevor die Nation dafür vorbereitet ist. Es wäre gerade so, als wenn ein Vormund seinem Mündel sein Vermögen gäbe, bevor dieser die Reife hat, es zu verwalten und richtig zu verwenden. Das Mündel wird das Vermögen verschwenden und sich zugrunde richten. Wir müssen uns jetzt erst einige Jahre um die Bildung und Erziehung der Nation kümmern. Wir müssen auch an die Regierung die Forderung einer gerechten Verwaltung stellen. Wir müssen auch anfangen, die Regierung dafür zu interessieren, daß sie in jeder Provinz einen Senat und Räte einsetzt, so daß die Willkürherrschaft beschränkt wird. Das wäre ein Ansatz zu dem, was gewollt wird.“[2]

Er wendet sich auch gegen diejenigen, die für die Freiheit Ägyp-

[1] Rašīd Riḍā, Bd. I, S. 215.

[2] a. a. O. Bd. I, S. 217.

tens und die Befreiung von jeder Fremdherrschaft schreien in einer Epoche, wo die Unwissenheit und Anarchie vorherrschte. ‚Wer denkt, daß der Name des Staates und das Interesse des Landes und ähnliche Schlagworte *(al-alfāẓ aṭ-ṭannānah)* als Ersatz für die Erziehung der Nation zur Erweckung und Erhebung und als Antrieb zum gesteckten Ziel dienen können, der befindet sich auf dem falschen Wege.“[1]

I. Die Art der Erziehung

Was und wie beschaffen ist also diese Erziehung, die Muḥ. ʿAbduh zu seinem Ziele machte? Machen wir es den zivilisierten Nationen nach, übernehmen wir ganz einfach ihre Zivilisation, ihre Kultur, ihre Erziehung, ihre Sitten und bringen wir das alles dem ägyptischen Volke, das eine andere Natur, eine andere geographische Lage, andere Sitten und Gebräuche hat? Kann das ägyptische Volk das alles tragen, wenn es ihm auferlegt wird? Nein. Das entspricht nicht der natürlichen Entwicklung. Das ist eine gefährliche, radikale Umwälzung. Der Unterschied der beiden Kulturen ist groß und der plötzliche Sprung zu einer bloß gedachten Entwicklung einer Nation ist gerade ein starker Faktor zu ihrem Untergang, wie Muḥ. ʿAbduh zu denjenigen, die von der europäischen Nachäfferei ergriffen waren, sagt: „Manche Gebildete der Nation, die vieles aus Büchern durch wissenschaftliche Sitzungen *(maǧālis ʿilmījah)* erworben haben, stellen sich vor, daß es leicht wäre, die Menschen zu ihren Ansichten zu zwingen und dazu, ihren Weg zu

[1] a. a. O. Bd. II, S. 506.

beschreiten. Sie stellen sich auch vor, daß es nur einen Moment dauert, bis eine Nation zum Fortschritt und zur Vollkommenheit gelangt, ohne Mühe und ohne Schwierigkeiten. Das ist keine richtige Ansicht, weil die Nation ein Ganzes und die Summe von Einzelnen ist. Ein Kind zu erziehen und einen Erwachsenen zu einer anderen Überzeugung zu bringen, sowie auch ihn zu zwingen, fremden Sitten und Gebräuchen zu folgen, erfordert Zeit und dabei auch eine gute Methode in der Erziehung und der Raterteilung, wenn damit Gelingen und Erfolg gezeitigt werden sollen. So braucht die Entwicklung einer Nation auch — sie besteht ja aus Personen, die verschiedenen Charakter, verschiedene Temperamente und verschiedene Potenzen und Fähigkeiten haben — eine Abstufung und allmähliches Fortschreiten von einem Stadium zu einem dem vorangegangenen naheliegenden, aber höheren usw. Und so schreitet das Volk immer weiter fort zu dem, was ihm schon einigermaßen vertraut ist. Es scheut jetzt nicht mehr davor zurück und mißversteht es auch nicht.“[1]

Das erläutert Muḥ. ʿAbduh an Hand des folgenden Beispiels. Wenn ein Denker, ein Reformer einem Volk die republikanische Ordnung bringen will, das vorher nur monarchistisch regiert worden ist, dann muß er vorher die Natur dieses Landes studiert haben und die erwähnte Neuformung ganz allmählich einführen. Das muß auch mit jeder Ordnung geschehen, die den Menschen vorher unbekannt und daher nicht vertraut war. Sonst wäre es ein Bau ohne Grundlage, der bald zusammenstürzt und das

---

[1] a. a. O. Bd. II, S. 119—22.

Volk mit seinen Bausteinen trifft. In Ägypten[1], sagt er, wollte die sogenannte Elite Europa, sein freies Denken, seinen Freiheitsbegriff nachahmen. Sie wandte diese Nachahmung aber falsch an. Sie folgte der Leidenschaft und der Wollust. Das geschah aber darum, weil die ägyptische Gesellschaft noch nicht reif war, den Sinn der Freiheit richtig aufzufassen. Sie wurde nur dazu getrieben. Wenn die nachahmende Nation ihrem Vorbild im Wesen nicht nahesteht, dann führt die auf einmal erfolgende, plötzliche Nachahmung, das Hinüberspringen dazu, daß die Nation ihr Volkstum verliert und daß damit das Land ganz vernichtet wird.

Nun fragt man sich, was meint Muḥ. ʿAbduh dann mit der Erziehung, die er für das richtige Mittel zu seinem Ziel hält, wenn die bloße Nachahmung Europas zum Nachteil Ägyptens führt? Muḥ. ʿAbduh meint damit die islamische Erziehung. „...Sie besteht darin, nur den Grundsätzen zu folgen, die die Propheten gebracht haben... Die bürgerlichen Gesetze aber, die die Strafe für das Verbrechen, für die Widersetzung enthalten, sind nicht diejenigen, die die Nation erziehen und ihre Angelegenheiten verbessern. Solche Gesetze sind in der ganzen Welt nur für besondere Ausnahmen und Sonderfälle geschaffen worden. Aber diejenigen, die für das Allgemeinwohl gelten, sind für jede Nation die Gesetze der religiösen Erziehung."[2]

---

[1] Vergl. a. a. O. Bd. II, S. 128—130.

[2] a. a. O. Bd. II, S. 469 u. 470.

II. Die Gründe der Bestimmung dieser Erziehungsart

Warum hat Muḥ. ʿAbduh die religiöse Erziehung, die islamische, als Grundlage für die Erziehung des Volkes, für seine nationale Erhebung, für die Beseitigung der Anarchie, für die Schaffung der Menschenrechte, für die Bekämpfung des Despotismus, für die nationale Selbstverwaltung, für das Nationalbewußtsein, für die Verteidigung und den Schutz des Volkes gewählt?

Meint er, wenn der Islam der einzige Faktor zum Entstehen des arabischen Reiches, seiner Kultur, seiner Herrschaft war, dann könnte er auch ein Faktor sein zur Erhebung der ägyptischen Nation, die ja als islamisches Volk zu betrachten ist?

Oder meint er, daß der Islam die Kultur sei, die die ägyptische Nation vom arabischen Volk ererbt hat und die als solche vorhanden ist, obgleich sie gereinigt werden muß, so daß man also keine neue Kultur erst zu schaffen braucht, was lange Zeit in Anspruch nehmen würde, ehe sie dem Volke vertraut wird?

a) Der Islam als Weltanschauung

Muḥ. ʿAbduh sagt dazu: „Die islamische Religion erhob eine Nation, die tiefer in der Wildheit, der Grausamkeit und der Rohheit stand als die anderen Völker, und brachte sie in einer kurzen Epoche auf die höchste Stufe der Weisheit und der Kultur. Diese Nation ist die arabische.“[1]

An einer andern Stelle sagt er ferner: „Wird der Leser staunen, wenn ich sage: die wahren religiösen Grundsätze, an denen keine

---

[1] a. a. O. Bd. II, S. 233.

Neuerung[1] haftet, erzeugen bei den Völkern die Macht zur Vereinigung, der Verbindung aller und den Grundsatz, die Ehre über den Lebensgenuß zu stellen, und geben den Nationen den Anlaß dafür, die Tugenden zu erwerben, die Kenntnisse zu erweitern und bringen die Nationen letzten Endes zum höchsten Ziel in der Zivilisation. Wenn der Leser hierüber nun erstaunt, so muß ich mich über sein Erstaunen selbst wundern. Hat er die Geschichte der arabischen Nation und ihre Lage vor der islamischen Mission, der islamischen Botschaft, vergessen? Hat er die Lage vergessen, die als die der Zerrissenheit, der Anarchie, der Unsittlichkeit zu bezeichnen war, bis der Islam kam und sie vereinigte, erzog, aufklärte und ihren Charakter aufrichtete,..., so daß sie die Welt beherrschte. Während vorher die arabische Nation die Erfordernisse der Zivilisation nicht beachtet hatte, hat er ihren Blick auf sie gerichtet, so daß sie sich eine große Kultur und Zivilisation geschaffen hat. Und so geht es jeder Nation, die ihre Macht und ihre Kultur auf solchem Wege erreicht hat: sie erreichte es nur dadurch, daß sie den religiösen Grundsätzen folgte."[2]

b) Der Islam als das vorhandene Kulturgut

Zu dem zweiten Grund sagt Muḥ. ʿAbduh: „Die religiöse Erziehung ist der notwendige Weg, den man zur Verbesserung der Lage beschreiten muß. Wenn man aber die von der Religion losgelöste Erziehung einführt, dann baut man ein neues Gebäude, von

[1] Man bezeichnet mit „Neuerung" *(bidʿah)* in der arabischen Literatur eine Erfindung, im islamischen Recht eine unechte Lehre.

[2] a. a. O. Bd. II, S. 236.

dessen Material wir nichts besitzen und zu dessen Ausführung wir keine Arbeiter bekommen können. Wenn die Religion aber genügt zur Verbesserung des Charakters, des Handelns, zur Überzeugung der Menschen, die Glückseligkeit auf dem richtigen Wege zu erstreben, wenn ihre Anhänger mit ihr gut vertraut sind, wenn sie vorhanden ist und die Anstrengung, sie zu ihr zurückzuführen, geringer, als die Schaffung einer Sache, von der ihre Anhänger keine Ahnung haben, warum wendet man sich dann von ihr ab?"[1]

c) Der Islam und seine Einwirkung auf die Seele des ägyptischen Volkes

Ferner führt Muḥ. ʿAbduh einen andern psychologischen Grund dafür an, die Religion zur Grundlage für die Erziehung in Ägypten zu machen: er sagt: „...Die ägyptische Seele ist von der Religion ganz erfüllt, sodaß sie nicht mehr von ihr zu lösen ist. Wenn also jemand die ägyptische Nation ohne Religion erziehen und verbessern will, so gleicht er einem Landmann, der einen Samen in ihr nicht entsprechende Erde pflanzt. Die Saat geht nicht auf und die mühsame Arbeit des Landmannes ist umsonst, seine Bestrebungen gehen verloren."[2]

d) Der Islam als ethische Lehre

Außerdem sieht Muḥ. ʿAbduh in der Religion, in ihrer Lehre, in ihrer Ethik das Mittel zur Erziehung des Individuums, der Familie, der Nation und der Erweckung der Vaterlandsliebe. „Wir beschwe-

[1] a. a. O. Bd. II, S. 460.
[2] a. a. O. Bd. II, S. 537.

ren uns — sagt er — über die Willensschwäche, über die Zerrissenheit, über die Zwiespältigkeit der Neigungen, über die Vernachlässigung des Gemeinwohls. Dabei haben wir doch alle ein gemeinsames Bestreben, nämlich die Bildung der menschlichen Seele, die Ethik. Jede Erziehung der Seele ist in der Religion enthalten. Was wir verloren haben, ist die Erweiterung und die Vertiefung in die Religion, und was wir in uns fühlen, ist das Bedürfnis zum Studium des Heiligen. Ich will aber nicht, daß wir eine theoretische, sondern eine praktische Lehre studieren. Was in den Religionen an Ethik und Tugenden enthalten ist, ist in seiner Wahrheit von keinem bestritten, auch nicht von demjenigen, der meint, daß er keiner Religion folgt. Wenn die Seele nach der Ethik der Religion erzogen ist, dann erkennt sie ihre Stellung im Dasein, dann erkennt sie den Wert der Wahrheit zum Wohl der Welt, so daß sie sich erhebt für ihren Sieg und davon überzeugt ist, daß sie ihrer Volks- und Glaubensgenossen *(mušārikūhā fi-l-waṭan wa-l-millah)* bedarf. Dann erwirbt sie die Tugend, die alle Tugenden in sich schließt, nämlich die Liebe zum Vaterland, zum Staat, zur Religion (Gemeinde). Wir wollen mit dieser Liebe aber keine phantastische Tendenz bezeichnen, vielmehr wollen wir eine praktische Tendenz, eine Tendenz, die zur Leistung und Tätigkeit führt."[1]

So also sieht Muḥ. ʿAbduh in der Religion einen genügenden Antrieb zum Zusammenhalt des Volkes, und dieser Zusammenhalt ist ja die Grundlage der Erhebung. Weiter sieht Muḥ. ʿAbduh in

---

[1] a. a. O. Bd. II, S. 352—353.

ihr einen Erziehungsweg für die menschliche Seele und ihren Charakter, und dieses ist auch ein Faktor zum erstrebten Fortschritt. „Die Religion ist der erste Lehrer und der beste Führer für die Seelen zum Erwerb der Wissenschaften und zur Erweiterung der Kenntnisse. Sie ist der mildeste Erzieher und weitestblickende Denker, der die Seelen zu den höchsten Tugenden, zu den besten Charakteren heranbildet."[1]

3. Die Auseinandersetzung Muḥ. ʿAbduh's mit Hanotaux und Kimon

Aber wie paßt die Stellung Muḥ. ʿAbduh's zum Islam und sein Glaube an ihn, der so stark ist, daß er in ihm (dem Islam) den Träger der nationalen Erhebung, ja sogar den Hauptfaktor, den einzigen Träger sieht, zu dem, was manche europäischen Politiker und Historiker behaupten? Hanotaux[2] z. B. sieht ganz im Gegenteil im Islam den Faktor zum Rückschritt der Orientalen. Dieser Rückgang ist nach ihm nicht etwa auf einen Fehler des orientalischen Geistes, sondern auf den Glauben, und zwar den islamischen zurückzuführen; denn, wenn es umgekehrt wäre, hätte das japanische Volk, das ja als orientalisches zu betrachten ist, seinen riesigen Fortschritt nicht gemacht, bzw. die anderen orientalischen Länder wären ebenso fortgeschritten.

---

[1] a. a. O. Bd. II, S. 253.

[2] In seinem Aufsatz „Der Islam und die islamische Frage" (1899 im Journal Parisien). Arabische Übersetzung in *al-Muʾajjad* (1899); abgedruckt in Rašīd Riḍā Bd. II S. 401—14.

Kimon[1] vertritt sogar die Ansicht, daß der Islam um des Friedens und des Fortschritts willen ganz beseitigt werden müsse.

Der Leser könnte noch die Frage aufwerfen: Warum herrscht noch heute bei den islamischen Völkern politische und religiöse Zerrissenheit, wenn der Islam wirklich nach Vereinigung strebt? Warum sind die islamischen Herrscher so tief in Ungerechtigkeit und in Eigennutz geraten, wenn der Islam dazu anleitet, die Tugend, besonders Gerechtigkeit und Vaterlandsliebe zu üben?

Für Muḥ. ʿAbduh ist auch das kein Grund, seinen unerschütterlichen Glauben an den Islam aufzugeben. Er weist aber jene Behauptungen und Fragestellungen zurück, indem er die Motive, die zum Rückgang der islamischen Nation führten, aus einer andern Quelle abzuleiten versucht; die Motive hierfür seien nicht wirtschaftlich-politischer Art, sondern lägen, nach Muḥ. ʿAbduh, lediglich im Mißverstehen der religiösen Grundsätze, oder in Neuerungen, die dem wahren Wesen des Islam nicht entsprechen. Er sagt:[2]

1. Der Muslim mißverstand das Gottvertrauen und die Prädestination, sodaß er zur Trägheit und zum Fatalismus neigte. Er überließ seine Angelegenheiten dem Schicksal, sodaß dieses über sie verfügen und nach Belieben regeln konnte. Er meinte, daß er dadurch gottgefällig lebe und den Pflichten der Religion nachkäme.

2. Der Muslim mißverstand solche Grundsätze der Religion wie z. B. „Ihr seid die beste Gemeinde, die für die Menschen hervorgerufen ist“ (Koran, ägypt. Ausg., Sure III, 110) dahin, daß die Muslime die beste Nation seien, oder den Satz „Es ist unsere

[1] In seiner „Pathologie des Islam“ (nach Rašīd Riḍā, Bd. II S. 409).

[2] Vergl. Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 457ff.

Pflicht, den Gläubigen zum Siege zu verhelfen" (Koran XXX, 47) dahin, daß ihre Religion ewig von Macht und Herrschaft begleitet sein werde, indem er glaubte, es genüge, nur Muslim zu sein, auf daß es ihm wohlergehe, und daß die Macht dem bloßen Muslim anhafte, ohne daß er die in diesem Namen ausgesprochene Aufgabe durch die Tat verwirklichte. Wenn er von einem Unglück betroffen wird, dann tröstet er sich mit dem Wort Prädestination und wartet darauf, was das Schicksal zu dessen Beseitigung tun wird, ohne selbst ein Mittel zu ergreifen oder sich zu einer Tat aufzuraffen. Diese Mißverständnisse setzen den Muslim in Widerspruch zum Koran und zur Tradition des Propheten.

3. Der Muslim mißverstand den Sinn des Gehorsams gegen den Herrscher und der Befolgung der Vorschriften, so daß er dem Regierenden die Zügel der Verfügung über seine Angelegenheiten überließ. Er ging davon und dachte, daß die Regierung alle Angelegenheiten, die politischen sowohl als auch die nichtpolitischen, ohne seinen Rat und seine Unterstützung als Hilfe zu erhalten, ordnen müsse, wenn er nur seine ihm auferlegten Steuern bezahlte...

4. Die Regierenden aber haben unter Regieren nur das verstanden, daß sie die Untertanen zwangen, nach ihren Leidenschaften zu arbeiten und ihre Seelen ihrer groben Herrschaft zu unterwerfen, Gelder aus ihnen herauszupressen, um sie für ihre Lüste wieder zu verjubeln. Sie berücksichtigten dabei keine Gerechtigkeit, zogen kein Buch (d. i. der Koran) zu Rate, folgten keiner Tradition. Sie verdarben den Charakter der Masse durch Heuchelei, Lüge, Betrug und auch dadurch, daß diese ihnen in ihrer Ungerechtigkeit folgte

und in dergleichen Eigenschaften mehr, die zum Untergang einer Nation führen, wenn sie in sie eingedrungen sind.

5. Es gehört dazu auch die Entstehung der verschiedenen Glaubensrichtungen, der entgegengesetzten Ansichten in der Religion und des blinden Autoritätsglaubens.

6. Hierzu kommt die katastrophale Erscheinung, daß die Muslime das Vertrauen zu sich selbst und zur Religion verloren. Sie dachten, daß, wenn die Masse verdorben sei, es kein Mittel zur Heilung gäbe. Sie dachten, daß das Unglück, wenn es sie betroffen hat, nicht beseitigt werden könne. Sie dachten, daß der nächste Tag schlimmer würde als der vorherige. Dies ist eine Krankheit, die in ihre Seele eingedrungen ist und sich in ihren Herzen eingenistet hat, weil sie sich von der Eindeutigkeit *(al-maqṭūʿ)* ihres „Buches" und der Tradition des Propheten abwandten, weil sie sich zu der unwahren Tradition bekannten oder auch die wahre falsch auslegten. Dieses ist die schlimmste Krankheit, die die Seele, den Geist vernichtet. Wie schlimm sie ist, kann man aus folgendem Koranvers erkennen: „Nur die Ungläubigen sind es, die am Geist Gottes (seiner Hilfe) zweifeln" (Koran XII, 87).

Durch nichts war der Islam so ins Unglück geraten wie durch die Neuerung der ihm Zugehörigen und durch das, was die Fanatiker *(al-ġulāt)* an Unwahrheiten erfunden haben. Das führte zum Verderben des Geistes der Muslime und zum Mißtrauen der Andersgläubigen gegen die wahre Religion."[1]

So ist es zu verstehen, daß Muḥ. ʿAbduh dennoch bei seiner Überzeugung von dem erzieherischen Wert des Islam geblieben ist.

[1] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 347.

Nun müssen wir untersuchen, wie die Religion selbst als Grundlage der Erziehung gelten kann, und insbesondere müssen wir unseren Blick darauf richten, wie sich die islamische Religion zum Menschengeist, zur Zivilisation, zu Staat und Regierung, zu Gesellschaft und Gemeinschaft verhält; denn es gehört zum Wesen einer allgemeinen Erziehung, daß sie sich auf alle diese Gebiete erstreckt und sowohl das Individuum wie auch das Ganze erfaßt.

VIERTES KAPITEL

WIE VERHÄLT SICH NACH MUḤ. ʿABDUH'S AUFFASSUNG DER ISLAM DEM MENSCHEN, DER ZIVILISATION, DEM STAAT, DER GESELLSCHAFT GEGENÜBER?

Einleitung

Bevor ich auf die Anschauungen Muḥ. ʿAbduh's über den Islam hinsichtlich der Erziehung eingehe, möchte ich eine Bemerkung machen, die zum Verständnis dieser Auffassung in europäischen Kreisen notwendig ist.

Die islamische Religion betrachtet die Menschen konkret wie sie sind und nicht wie sie sein sollen. Der vollkommenste Mensch bleibt nach ihr noch immer ein Mensch, der ebenso seinen leitenden Geist wie seine Schwäche und seine Leidenschaft besitzt. Sie nimmt in sich die Polarität von Mutter Erde und Vater Himmel auf. Sie kümmert sich sowohl um die Seele des Einzelnen, wie auch um die Seele des Ganzen, nämlich um den Staat. Sie kennt die Trennung der Kirche vom Staat nicht. Der Herrscher ist nach ihr der Machthaber auf allen Gebieten und in allen Beziehungen des Lebens. Er soll sich in seiner Herrschaft, seiner Haltung lediglich auf sie stützen. Von ihr kann nicht behauptet werden, daß sie „eine

Sache für sich" sei, eine Sache des Einzelnen und nicht der Gemeinschaft.

Paul Natorp z. B. gibt in seinem Buch „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität"[1] die Meinung der französischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts über die Religion in bezug auf die Erziehung wieder, um ihr seine eigene Auffassung entgegenzustellen; er sagt dort u. a.: „...so wird es denn auch geradezu ausgesprochen, daß Religion an sich die denkbar persönlichste Sache des Einzelnen, bloß eine Sache Einzelner, und allenfalls erst in zweiter Linie auch Gemeinschaftssache sei; ihr Reich ist ja „nicht von dieser Welt"... Religion gilt als schlechthin individuelle Angelegenheit eines jeden; sie ist das ‚Trennende', Sittlichkeit allein das Einigende unter den Menschen. So sagten die besten französischen Aufklärer des 18. Jahrhunderts, die deswegen schon die gänzliche Ausschließung der Religion vom öffentlichen Bildungswesen, ebenso wie die radikale Trennung von Kirche und Staat überhaupt forderten..."[2] Aber dies trifft für die islamische Religion ebensowenig wie für die christliche zu. Sie greift positiv und unmittelbar in das Seelenleben, in die Gemeinschaft, in den Staat ein.

Nun will ich darauf eingehen, wie Muḥ. ʿAbduh selbst den Islam hinsichtlich dieser Gebiete und Richtungen sieht.

1. Religion und Mensch

Wie ist die Haltung des Islam zum Menschengeist; läßt er ihn gelten; überläßt er es ihm, die Angelegenheiten, die Probleme des

[1] 2. Aufl. 1908 in Tübingen.

[2] S. 14 und 15.

Lebens zu lösen, hat er Vertrauen zu seiner Fähigkeit, zu seinem Können, über diese Angelegenheit allein zu verfügen, oder ist dieses Vertrauen noch nicht vollständig, sodaß der Islam zum Menschengeist eine Stellung einnehmen muß, die der Stellung des Vormundes zu seinem Mündel ähnlich ist, und er ihn lediglich ohne eigenes Denken an dem kulturellen, auch dem heidnischen, Erbgut seiner Vorfahren festhalten und ihnen sklavisch folgen läßt?

Muḥ. ʿAbduh erklärt, daß der Islam den menschlichen Geist gelten läßt, insofern er sich auf die Vernunft bezieht. Er überläßt es ihm, das Leben anzuschauen und kennen zu lernen, um den materiellen Wert zu ermitteln und zum Glauben selbst zu kommen. Der Menschengeist steht zu hoch, als daß man ihm den Glauben diktieren und ihn inspirieren dürfte, wie es früher — vor dem Islam — geschah. „Das Buch (der Koran), sagt Muḥ. ʿAbduh[1], befiehlt, anzuschauen, den menschlichen Geist anzuwenden bei dem, was an Manifestationen des Kosmos vorhanden ist, und was an Feinheiten der Natur erreicht werden kann, um die Wahrheit durch ihn (den Geist) zu erwerben. Er verbietet uns, den Glauben einfach zu übernehmen. Der *Taqlīd* (Hinnahme, Autoritätsglaube) ist ein Irrtum, der beim Tier zu entschuldigen, aber beim Menschen nicht angebracht ist.. Der Islam rief den Menschengeist auf. Sein Anruf hat diesen in seinem Schlaf gestört, indem er lange befangen gewesen war... Er sprach klar aus, daß der Mensch nicht geschaffen sei, um am Zügel geführt zu werden, sondern er sei geschaffen, um durch Kenntnis, Wissenschaft und Erfahrung den richtigen Weg zu finden."

[1] *Risālat at-Tauḥīd.* (etwa Dialektik). 1. Aufl. Kairo 1896, S. 15 u. 101.

Dadurch gab der Islam dem menschlichen Geist sein Recht zurück, nämlich die Selbständigkeit im Handeln, Wollen und Denken, die die Grundlage jeder Zivilisation und der Suche nach Wahrheit ist. Die Selbständigkeit gilt nicht nur für die Menschen im allgemeinen, sondern für jeden einzelnen und auf jedem Gebiet, dem religiösen wie dem wissenschaftlichen. „Der Geist hat dadurch seine Herrschaft wiedergewonnen und die Schranken, besonders des *Taqlīd*, niedergerissen. Der Islam brachte den Geist wieder in sein Reich zurück, um dort durch seine Weisheit zu regieren."[1]

Aber bis zu welchem Grad kann der Mensch sein Denken üben, bis zu welchem Grad kann die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis reichen? Kann er so selbständig sein, alle Probleme des Lebens richtig zu erfassen? Kann er im Kosmos nur nach seinem Willen, seiner Freiheit handeln, oder wird er von der Prädestination geleitet?

I. Die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis

Der Mensch ist, nach Muḥ. ʿAbduh, fähig, die Dinge zu erkennen und ihre Gesetze zu erschließen. Aber zum Wesen selbst kann sein Erkennen nicht gelangen. Das Wesen zu erforschen setzt die genaue Kenntnis der einfachsten Substanzen voraus, aus denen die Dinge zusammengesetzt sind. Diese Kenntnis aber liegt außerhalb des menschlichen Denkvermögens. „Das äußerste an Vollkommenheit, was der menschliche Geist erreichen kann, ist die Kenntnis der Akzidentien mancher Dinge, die innerhalb unserer Sinnen-, Gefühls- und Denksphäre liegen, und dadurch die Kenntnis ihrer

[1] a. a. O. S. 102.

Ursache und ihrer allgemeinen Definition und mancher Gesetze, die ihre zufälligen Erscheinungen erklären. Aber die Kenntnis des Wesens an sich liegt außerhalb des menschlichen Denkvermögens, weil diese das Einfachste zu kennen fordert, und das ist selbstverständlich unerreichbar."[1] So z. B. beim Licht. Die Naturwissenschaftler haben viele Gesetze vom Licht aufgestellt.[2] Sie vermochten aber das Wesen selbst, das, was das Licht ist, nicht zu definieren. Sie haben vom Licht nur erklärt, was jeder, der Augen hat, weiß. Der Mensch beispielsweise beschäftigt sich mit dem Wesen seiner Seele selbst seit uralter Zeit, trotzdem es ihm an nächsten liegt — aber es ist ihm noch nichts weiter gelungen zu erkennen, als daß der Mensch ein Lebewesen ist, daß er Wollen und Gefühl besitzt, d. h. er kennt nur die Akzidentien, die Eigenschaften. Jedoch die Erforschung der Seele selbst hat nur zu Meinungsverschiedenheiten geführt. Daraus schließt Muḥ. ʿAbduh, daß der Mensch nicht fähig sei, das Wesen des höchsten notwendigen Seins — Gott — zu definieren. Es liegt nur in seinem Vermögen, das Geschaffene zu erforschen, um dadurch zum Schöpfer, zu seinen Eigenschaften zu gelangen.

II. Wissen und Handeln

Hier erklärt Muḥ. ʿAbduh, wie das Denken ein Ding erfaßt und erkennt und der Mensch danach handelt wie folgt:

Das Wissen ist der Eindruck der Seele, den sie durch die Erscheinungen der Außenwelt erhält, die ihr durch die Sinne mitgeteilt

[1] a. a. O. S. 29.

[2] a. a. O. S. 29—30.

werden.[1] Diese Eindrücke, Vorstellungen finden sich auch im Bewußtsein und stimmen mit den Erscheinungen der Dinge überein. Und wie in der Außenwelt neue Gestalten durch Zusammensetzung entstehen und durch irgendwelche Motive auch auseinanderfallen, so auch in der Innenwelt. Weil der Körper, nach Muḥ. ʿAbduh, der Repräsentant *(al-maẓhar)* des Geistes ist, an dem die Eindrücke zum Ausdruck gebracht werden, die dieser durch die Außenwelt empfängt, und weil das Wollen lediglich der Befehl des Geistes ist, der in seiner Bewegungsform erscheint, und weil dieser Befehl der Widerhall der Eindrücke ist, die durch den Außenreiz erzeugt werden, so ist im Wissen und im Handeln danach das Wahrnehmen der Dinge enthalten, insofern es zum Wollen und dann zur körperlichen Bewegung wird. Mit andern Worten: das Ding erscheint einmal in einer seelischen Gestalt, ein anderes Mal in der Gestalt des Wollens und ein drittes Mal in einer körperlichen Bewegung.

Diese körperliche Bewegung soll aber nicht immer von einem Denkakt begleitet werden, wenn die Disposition dazu einmal da ist. Diese Disposition *(malakah)* entsteht aber durch oftmalige Wiederholung des Wahrnehmens. Die körperliche Bewegung beruht nach ihm auf Gewohnheit. Die Fähigkeit oder die *malakah* kann nach ihm auch durch inneren Reiz entstehen, sie braucht also nicht immer einen unmittelbaren, äußeren Anlaß. Das ist der Fall z. B. bei der Fähigkeit zur Politik.

Und weil die seelischen Eindrücke auf Grund der äußeren Reize entstehen, so sind sie auch immer verschieden, sogar bei zwei Menschen, die zusammen leben. Was der eine schön findet, findet der

[1] Vgl. Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 176ff.

andere vielleicht häßlich. Das ist hauptsächlich bedingt durch Ort, Milieu, sowie durch andere Wirkungen der Natur.

Die Gewohnheit, bzw. die körperliche Bewegung, durch die die Fähigkeit entsteht, soll immer vom Wollen begleitet sein. Nur richtet sich das Wollen immer nach der Fähigkeit, ohne in die geistigen Vorstellungen einzudringen und die eine der anderen vorzuziehen. Und das ist gemeint, wenn man sagt, daß die Fähigkeit eine feste Vorstellung in der Seele ist, durch die die körperlichen Bewegungen ohne Denken, ohne Wollen entstehen.

Jedoch gibt es einige Fähigkeiten, die nicht vom Handeln begleitet werden, wie z. B. die Formen und Gestalten manches Wissens, das bloß als solches im Bewußtsein ist. Wenn nun ein Eindruck von außen her kommt, dann kann sich der Geist, die Seele entscheiden, zu welchem Wissen dieser neu empfangene Eindruck gehört. Und solange das Wissen nur das Wissen selbst zum Ziel hat, bleibt es ohne Begleitung vom Wollen, von körperlichen Bewegungen, vom Handeln. So ist z. B. das Wissen von einer anderen Religion, um nur ihre Grundsätze zu betrachten, nicht etwa um sich zu ihr zu bekennen, eine Fähigkeit ohne Wollen, ein Wissen ohne Handeln. Solche Fähigkeiten ohne Wollen, solches Wissen ohne Handeln sind minderwertig. Für einen Gelehrten, der sich nur mit der politischen Wissenschaft beschäftigt, ist dieses ein Eingeständnis zu seiner Unwissenheit, wenn er nicht auch die Geschäfte des Staates führen kann.

Die Fähigkeiten, die vom Wollen begleitet werden, entweder in Form einer körperlichen Bewegung oder eines Denkaktes, haben Gewißheit. Die anderen dagegen sind Phantasien. Die letzteren

tauchen von Zeit zu Zeit im Bewußtsein auf, wenn ein Anlaß dazu von außen eintritt, ohne eine ständige Wirkung zu haben. Die Verschiedenheit der Fähigkeiten, der Gewohnheiten der Menschengattung ist darauf zurückzuführen, daß die Eindrücke, die von außen in die Denkzentrale eindringen, einmal von der Verschiedeheit der Außenwelt, einmal von der Verschiedenheit der inneren Veranlagungen des Menschen bedingt sind.

Die Verschiedenheit der inneren Veranlagung beruht auf dem Bau des Körpers und seiner Struktur. Demzufolge wird die Seele vom Außenreiz graduell ganz verschieden, stark oder schwach, ergriffen. Daß sich die Ergriffenheit der Seele in ihrer Qualität nach der Verschiedenheit der Natur, des Klimas, richtet, ist zweifellos. Der Nordländer z. B., der in einem kalten Klima lebt, in einem Land, wo es viel Wälder und wilde Tiere gibt, ist anders in bezug auf Gewohnheiten und Eigenschaften als der Südländer, der in einer heißen Zone lebt, in einem Land, wo es leicht ist, das tägliche Brot zu verdienen. Dem ersteren eignet überwiegend Mut und Tapferkeit, also die Fähigkeit, die Schwierigkeiten des Lebens zu ertragen. Er besitzt ein großes Talent und Kenntnis, um sich zu verteidigen oder den Feind anzugreifen, während der andere mehr Freigebigkeit, klaren Charakter, eindeutige Gesinnung, Mangel an Bosheit und Habsucht besitzt. Dies ist daraus zu erklären, daß die Natur im Norden den Menschen dazu zwingt und in ihm solche Fähigkeiten schafft, die die Selbsterhaltung gewährleisten. Dem andern dagegen gewährleistet die Natur Erhaltung von vornherein und erspart es ihm, danach zu streben. Sie bietet ihm sogar die Mittel zum Luxus so reichlich an, daß die erwähnten Eigenschaften

bei ihm entstehen, die alle in einer, nämlich in der Gutmütigkeit, enthalten sind, während die des nordischen Menschen sich in der Härte ausdrücken.

Daraus schließt Muḥ. ʿAbduh, daß solche menschlichen Eigenschaften und ferner die Denkarten vom Milieu, von der ersten Erziehung abhängig sind, indem er sagt: „Sie — die Eigenschaften — sind Deposita, die bei den Vätern, den Müttern, den Stämmen und den Mitmenschen aufbewahrt werden.“[1] Aber der körperliche Bau, das Ortsklima und der Erzieher üben ihren Einfluß nur im Bereich der inneren Veranlagung aus. „Der Mensch[2] ist in seinem Geist, in seinen Eigenschaften, in seiner Seele eine künstliche Welt.“[3]

Muḥ. ʿAbduh neigt also sehr zum Empirismus.

III. Freiheit des Menschen und Prädestination

Trotzdem Muḥ. ʿAbduh den Menschen in bezug auf die Erwerbung von Gewohnheiten und Eigenschaften als eine gemachte, eine „künstliche Welt“ bezeichnet hat, ist er hinsichtlich des menschlichen Handelns der Meinung, daß der Mensch in ihm frei sei. Er erkennt die Freiheit des menschlichen Handelns im weitesten

---

[1] a. a. O. Bd. II, S. 238.

[2] a. a. O. Bd. II, S. 238.

[3] Dieser Auffassung ist die von al-Fārābī ähnlich oder gleich. T. J. de Boer in seinem Buch „Geschichte der Philosophie im Islam“, S. 108 drückt die Auffassung von al-Fārābī so aus: „Als Anlage oder Potenz ist nun der Geist in der Seele des Kindes vorhanden. Indem er dann die Körperformen mittelst der Sinne und der Vorstellung in der Erfahrung erfaßt, wird er auch wirklich zum Geiste.“

Sinne an. Was der Mensch tut, geschieht durch die Kraft seines Willens. Was aber ohne sein Wollen geschieht, ist letzten Endes auf die Weltmacht, die über alles verfügt, zurückzuführen. „Wie der an Geist und Sinnen gesunde Mensch selbst fühlt, daß er existiert und daß er hierzu keinen Beweis, keinen Lehrer braucht, so selbstverständlich fühlt er, daß er selbst sein Tun und Handeln aus freiem Willen erzeugt. Er überlegt, er prüft die Folgen mit dem Geist, er bestimmt sein Tun mit seinem Willen und setzt das Gewollte dann durch seine Kraft in die Praxis um. Er sieht in der Leugnung dieses Prozesses in der gleichen Weise wie in der Leugnung seiner Existenz selbst eine Abwendung von dem, was dem Geist anschaulich gegeben ist. Wer die Freiheit leugnet, der leugnet die Glaubensstätte in sich selbst, nämlich den Geist, der dadurch geehrt wird, daß Gott ihn in seinen Vorschriften anredet. Trotzdem aber der Mensch sein Handeln bestimmt, kommt er doch dazu, daß es im Kosmos noch eine Macht gibt, die so hoch ist, daß seine Kraft sie nicht umfaßt, daß es noch eine Herrschaft gibt, die die seine nicht erreicht.“[1]

Indem Muḥ. ʿAbduh dem Menschen die Freiheit in seinem Tun und Handeln zuschreibt, meint er damit, daß der Mensch, insofern er aus freiem Willen handelt, lediglich die Macht, die Kraft, die ihm Gott gab, ausübt. „Wie der Gläubige, sagt er, notwendigerweise zugeben muß, daß die Macht des Schöpfers die des Geschöpfes übertrifft, so gibt er selbstverständlich auch zu, daß er in seinem freien, ideellen oder körperlichen Handeln die Kraft in ihrer na-

[1] Risālat at-Tauḥīd, S. 36.

türlichen Richtung ausübt, die ihm Gott geschenkt hat."[1] Das freie Handeln ist also nach Muḥ. ʿAbduh die natürliche Anwendung und die Ausübung der Kraft, der Anlage, der Besonderheit des Menschen, die mitgeschaffen ist, und mit der er ausgerüstet ist. Es ist nichts anderes, wenn der Mensch frei handelt, als daß er, im Gegensatz zum Tier, seine geschaffene Besonderheit zum Ausdruck bringt. So führt Muḥ. ʿAbduh an einer anderen Stelle aus: „Es gehört zu der höchsten Weisheit, daß sich alle Gattungen im Kosmos, wie man sehen kann, von einander absondern. Diese Absonderung zeigt sich an den jeweils eigenen Eigenschaften aller Gattungen in gleicher Weise daran, daß auch die Einzelnen in den Gattungen sich voneinander unterscheiden. Der Schöpfer gibt allen Gattungen und den Einzelnen ihre Existenz. Wo Existenz vorhanden ist, da ist sie immer artbestimmte Existenz. Der Mensch gehört zu einer bestimmten Gattung. Er ist dadurch von den anderen Lebewesen abgesondert, daß er denkt, daß er frei handelt. Die Freiheit im Handeln, das Denken ist die Sonderheit seiner Existenz. Wenn er dieser beraubt würde, dann wäre er ein anderes Lebewesen. Aber wir setzen doch immer voraus, daß er Mensch sei. Das Geschenk der Existenz enthält also keinen Zwang zum Handeln."[2]

Diese Freiheit ist, nach Muḥ. ʿAbduh, dem Menschen als solchem, als Glied des Ganzen zugewiesen. Das Ganze aber richtet sich nach beständigen Gesetzen, nach den Gesetzen der Natur. Diese sind von dem hohen Notwendig-Seienden determiniert. „Der Vernünftige

[1] a. a. O. S. 37.

[2] a. a. O. S. 39.

sieht den klaren Unterschied der Freiheit im menschlichen Handeln, die im Gefühl bestätigt wird, von dem, was die Völker an Verschiedenheiten des Charakters, der Eigenschaften u. dgl. besitzen. In diesem Bereich hat keiner Freiheit. Es ist so geschaffen, genau wie Himmel und Erde."[1]

Der Islam, sagt Muḥ. ʿAbduh, bestätigt diese Ansicht. In 64 Versen vom Koran findet man die Lehre von der Freiheit des menschlichen Handelns. Der Koran tadelt ja sogar die Deterministen, wenn sie sagen: „Wenn Gott es gewollt hätte, dann hätten wir und auch unsere Väter keine Vielgötterei getrieben..."[2] (Koranvers). Wenn der Koran, so sagt Muḥ. ʿAbduh, aber etwas lehrt, was auf den ersten Blick dagegen zu sprechen scheint, so bezieht sich das auf die allgemeinen Gesetze des Kosmos, des Ganzen als solchem und nicht auf das Handeln des Einzelnen, wie z. B. in dem folgenden Vers[3]: „Wenn der Herr es gewollt hätte, hätte er alle Menschen als eine Nation geschaffen."[4]

Obgleich Muḥ. ʿAbduh nicht Determinist ist, sieht er doch in

---

[1] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 422.

[2] Koran XVI 148.

[3] Koran XI 118.

[4] Die Auffassung Muḥ. ʿAbduh's, daß der einzelne Mensch in seinem Bereich frei handelt, und sich im Bereich des Ganzen, etwa des Volkes, den Gesetzen der Natur unterwirft, erinnert an die Idee von Krieck in seinem Buch „Nationalpolitische Erziehung" 17. u. 18. Aufl. 1934, Armanen-Verlag Leipzig. Krieck ist der Meinung, daß das Individuum in seinem Kreis frei denkt, frei handelt; es soll sich aber den dem Staat, dem Ganzen auferlegten und durch das Schicksal bestimmten Aufgaben unterordnen.

dem Determinismus eine Veranlassung zur Opferbereitschaft, zur Hingabe, zum Kampf sowohl für den Glauben als auch für das Vaterland. Aber die Lehre von der Vorherbestimmung darf nach ihm keineswegs zum Fatalismus, zur Trägheit führen. Muḥ. ʿAbduh sagt: Wenn der Mensch weiß, daß der Tod auf irgendeine Weise vorherbestimmt ist, d. h. wenn er an die Vorherbestimmung in dieser Beziehung z. B. glaubt, dann opfert er sich aufrichtig und mit Liebe für Gott und Vaterland.[1]

Nunmehr läßt sich die Stellungnahme des Islam zum Menschen nach der Auffassung Muḥ. ʿAbduh's noch einmal zusammenfassen:

1. Der Islam läßt den Menschengeist allein, vor allen Dingen im Bereiche des Glaubens, in der für jede Religion wichtigsten Frage, entscheiden.

2. Der Islam schreibt dem Menschen Freiheit in seinem Handeln zu, obgleich er den Naturgesetzen und ihrer Entwicklung untergeordnet ist.

IV. Die Notwendigkeit der Botschaft des Propheten

Wenn der Mensch so frei handelt und ihm die Entscheidung für einen Glauben so frei steht, wozu braucht er dann die Botschaft des Propheten? Ist sie für ihn nicht der Beweis für seine Unselbständigkeit und die Unfreiheit seines Denkens und Handelns?

Muḥ. ʿAbduh stellt fest, daß die Religion als Lehre und Botschaft durch die Propheten sowohl für den einzelnen Menschen als auch für die Menschheit, für die Gesellschaft, für das Allgemeinwohl des Volkes und für die Schaffung der Ordnung notwendig ist.

[1] Vgl. Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 263.

a) für den Menschen

Der Mensch ist ein denkendes Lebewesen. Sein Denken bleibt nicht bei einer bestimmten Grenze stehen. Dementsprechend sind seine Meinungen und Ansichten auch ganz verschieden voneinander, einmal richtig, einmal falsch, einmal hoch und einmal niedrig. „Er — der Mensch — ist in seiner Beschaffenheit ein Wunder. Manchmal steigt er kraft seines Geistes und seines Denkens bis zum höchsten Grad der Herrschaft und zum höchsten Gipfel der Macht auf, manchmal wird er aber klein, schwach, niedrig und sinkt hinab bis zur tiefsten Stufe der Demut und Hingabe, wenn ihm etwas begegnet, dessen Grund und Ursache er nicht kennt.“[1] Er ist nicht wie das Tier, welches allein durch die Intuition geleitet wird. Es verknüpft die Wirkung mit der Ursache gemäß der „Gewohnheit“ und es tritt kein Denken hinzu, wodurch die Verschiedenheit der Meinung entsteht. Ferner weiß jeder Mensch, was nützlich und was schädlich ist. Aber der Einfluß seines Milieus, seiner Erziehung, aus denen die Vielzahl der Eigenschaften folgt, führt auch zur Verschiedenheit in der Einschätzung des Nützlichen und Schädlichen in irgendeiner Art und Weise. „Die Menschen stimmen darin überein, daß es Schädliches und Nützliches, Gutes und Böses gibt. Die Vernünftigen und die unter ihnen, die richtig sehen, können ihren Unterschied erkennen. Sie definieren übereinstimmend, daß das Gute das ist, was auf die Dauer nützlich ist, wenn es auch in der Gegenwart weh tun kann, und ferner, daß das Böse das ist, was zum Verderb derjenigen Ordnung führt, die den Einzelnen betrifft oder auch seine Mitmenschen umfaßt, wenn es auch im

[1] Risālat S. 67.

Augenblick großen Genuß gewähren kann. Die Begriffe Gut und Böse sind ihnen also bekannt. Die Handlungen der Menschen weichen dennoch voneinander ab. Jeder geht von seinem Standpunkt aus, von seinem Interesse, und diese sind von seiner körperlichen Struktur, seiner Rasse, von seinem Stamm und von seiner Umwelt bedingt. Deshalb neigen sie alle zum Bösen, trotzdem jeder glaubt, daß er das Gute fördere. Darum ist der menschliche Geist unfähig, allein den Menschen zur Glückseligkeit in diesem Leben zu führen... Er bedarf also eines Helfers, eines Führers, um seine körperlichen und geistigen Kräfte zum Guten zu führen!"[1]

b) für die Gesellschaft

In der Gesellschaft bedarf jedes Glied aber des anderen gemäß der Natur und kraft des Gemeinschaftstriebes. Dieses Bedürfnis läßt jeden Einzelnen fühlen, daß seine Selbsterhaltung von der Erhaltung des Ganzen abhängig ist, und daß das Ganze als eine der Kräfte gilt, die ihm dienen und durch die er sich verteidigt. Dieses Bedürfnis ist auch ein Grund der Liebe zu den Mitmenschen. Diese Liebe zum Mitmenschen beschränkt sich nicht auf ihren natürlichen Bereich, d. h. sie bleibt nicht nur die Grundlage des gegenseitigen Nutzens, sie geht darüber hinaus und wird zur Habsucht und Selbstsucht. Diese aber ist ein Grund zu Streit und Zwiespalt. „Der Mensch sieht in seinem Mitmenschen den Helfer für die Befriedigung seiner Bedürfnisse. Er geht aber darüber hinaus und träumt vom Genuß der Habsucht, die sich auf das richtet, was im Besitz des Mitmenschen ist. Er läßt sich nicht davon überzeugen,

[1] a. a. O. S. 48 u. 50.

daß er mit seinem Mitmenschen den Nutzen seiner Arbeit austauschen muß. Er findet vielleicht sogar einen Genuß darin, daß er alles für sich nimmt, ohne etwas zu leisten. Er sieht vielleicht das Wohl darin, daß er, anstatt zu arbeiten, sich den Kopf zerbricht, um auf Kniffe zu kommen, alles für sich zu erhalten, obwohl er niemals Nutzen bringt. Diese Selbstsucht bemächtigt sich seiner so, daß er sich einbildet, es wäre ihm gleichgültig, wenn er allein die Existenz erhalten und seinen Gegenkämpfer in die Sphäre des Nichtseins bringen könnte, nachdem er ihn seiner Rechte beraubt hat. Und jedesmal, wenn ihn seine Phantasie dazu bringt, eine Gefahr abzuwehren oder eine Wollust zu genießen, dann öffnen ihm seine Überlegungen das Tor zu einer List und schaffen ihm ein Mittel zur Gewaltanwendung. Dann tritt die Beute an die Stelle des Geschenks und dann tritt der Zwiespalt an die Stelle der Zusammenarbeit; dann wird die Regel des menschlichen Verhaltens entweder die Gewalt oder die List... Darum kann der Geist nicht allein die Glückseligkeit der Völker, der Gemeinschaft, ohne göttlichen Führer erreichen."[1]

Die Botschaft oder die Religion als Lehre gilt also nach Muḥ. ʿAbduh für den Menschen als unentbehrliches Sinnesorgan *(ḥāssah)*. Für die Gemeinschaft aber gleicht sie dem Geist bei den einzelnen Menschen oder dem Wegweiser. „Wie das Tier, um seine Umwelt wahrnehmen zu können, nicht allein des Auges, sondern auch des Gehörs bedarf, so bedarf auch der Geist, um den Weg der Glückseligkeit richtig zu finden, der Religion als allgemein führenden Organs."[2]

[1] a. a. O. S. 63.

[2] a. a. O. S. 82 u. 83.

An einer andern Stelle sagt er ferner: „Wir haben schon gesagt, daß die Stelle der Propheten in der Gemeinschaft der des Geistes bei einer Person oder der des Wegweisers auf einem gebahnten Weg gleicht..."[1] Trotzdem hat der Geist die erste Instanz für jede Entscheidung. „Der Geist hat aber den Primat und damit die Fähigkeit zum Entschluß, dieses Organ anzuerkennen und es in der ihm entsprechenden Richtung anzuwenden. Gleichzeitig muß er jedoch auch den Glauben und die Bestimmungen aufnehmen, die zu dessen Glauben gehören."[2]

Und so hat der Geist doch den Vorrang und die Oberherrschaft, die Religion schränkt seine Freiheit nicht ein.

Wenn der Mensch frei denkt, aus seinem eigenen Willen handelt, dann ist er ein lebendiges Glied der Gemeinschaft; ein leistungsfähiger Arbeiter in dem Ganzen, der immer vorwärtsstrebt, weil seine Neigung unbegrenzt ist. Die Lebendigkeit des Einzelnen und seine Leistungsfähigkeit sind ja von wesentlicher Bedeutung im Bau des Staates. Wenn die Religion den Menschen auf diese Wahrheit hinweist, und seinen Blick darauf richtet, dann ist sie selbst ein starker Faktor für den Aufbau und die Erhaltung der Nation.

2. *Religion und Zivilisation*

Was am klarsten die Zivilisation einer Nation zum Ausdruck bringt, sind Wissenschaft und Kunst. Sie sind das Gepräge der allgemeinen Kultur, der Ausdruck des menschlichen Denkens und der Kernpunkt, von dem aus die Entscheidung über den Fort-

[1] a. a. O. S. 81.

[2] a. a. O. S. 83.

schritt oder den Verfall eines Volkes erfolgt. Wie ist nun die Stellung der Religion zur menschlichen Zivilisation, bzw. zur Wissenschaft und Kultur? Ist sie ihnen feindlich oder freundschaftlich? Steht sie ihrem Fortschritt im Wege oder strebt sie danach, diesen zu verbreiten?

Muḥ. ʿAbduh hält in dieser Beziehung an dem Standpunkt fest, daß die Religion und die Wissenschaft sich vertragen und sich ganz friedlich zueinander verhalten. Wenn die Religion den menschlichen Geist befreit von den Fesseln des *Taqlīd*, von den Schranken der Glaubenshinnahme, der Glaubensautorität, wenn die Religion den menschlichen Geist auffordert, die Natur anzuschauen, wenn sie ihn anregt, das Denken in dieser Welt anzuwenden, um diese Welt auszunutzen, wenn es so ist, dann ist dies selbst ein Anlaß dafür, die Wissenschaft zu erwerben und nach Kenntnis zu streben. So schließt Muḥ. ʿAbduh und erklärt das an der Geschichte der Araber und ihrem wissenschaftlichen Aufschwung, besonders in der Zeit der Abbasiden.

Wie erklärt sich nun aber der Zusammenstoß, der zwischen Religion und Philosophie am Ende des Reiches der Abbasiden erfolgte? Stellt sich in ihm die Freundschaft dar, die nach Muḥ. ʿAbduh zwischen Religion und Wissenschaft besteht, oder ist er als Zusammenstoß der Freiheit des Denkens mit den Schranken der Religion und ihrer Lehre zu verstehen?

Muḥ. ʿAbduh bleibt trotz dieses Zusammenstoßes bei seiner Meinung, daß Religion und Wissenschaft einig sind. Er gibt dem Geist der Vernunft immer den Vorrang, wenn sich ein scheinbarer Widerspruch mit der Religion ergibt. Was am Ende des Reiches der Ab-

basiden zwischen Religion und Wissenschaft geschah — so erklärt Muḥ. ʿAbduh — sei kein Zusammenstoß zwischen Religion und Philosophie, sondern zwischen den Philosophen und den Anhängern der islamischen Sekten. Dieser Zusammenstoß entstand durch die Einmischung mancher Philosophen, die eine Partei vor der andern unterstützten, trotzdem die Bildung solcher Parteien der Religionslehre zuwider ist. Die Religion verbiete, daß sich ihre Anhänger um ihretwillen spalten; sie selbst darf nicht als Mittel dazu benutzt werden, die Nation in Parteien und Sekten zu spalten. Ein Vers im Koran lautet: „Er — Gott — schrieb euch vor, was er Noah empfahl und was wir Abraham, Moses und Jesus empfohlen haben, daß ihr den Sinn der Religion erfüllen sollt und daß ihr um ihretwillen euch nicht zerspalten dürft.“[1] Hieraus ist der Aufruf der Religion zu einem einzigen Gott zu erklären. Er gilt als Symbol für die Haltung der Einigkeit im Volk. „Der Glaube Aller an einen Gott vereinigt die Seelen in ihrem Streben zu einem alleinigen Herrscher, dem alle gehorchen. Darin steckt auch der Sinn ihrer Brüderlichkeit, die die Grundlage ihrer Glückseligkeit ist und das Ziel ihres Wohls, zu dem ihr Glaube — wenn auch nach langer Zeit — führt.“[2]

Muḥ. ʿAbduh kommt dann nochmals auf die Erklärung jenes Zusammenstoßes der Religion mit der Philosophie zurück. Er sagt[3]: am Ende des Reiches der Abbasiden sind die Ansätze der Philosophie, besonders der griechischen, deutlich hervorgetreten. Das

[1] Koran XLII 13.

[2] Risālat, S. 51.

[3] Vgl. S. 12 u. 13 u. 14 a. a. O.

Volk gab durch seine Unterstützung den Philosophen die Möglichkeit der Forschung und Untersuchung zum Besten der Nation. Es stützte sich in dieser Hinsicht auf den Koran selbst, der zur Anwendung des Geistes anregt. Der Geist muß danach allein als die Instanz für die Entscheidung zur Glückseligkeit und als die entscheidende Kraft für die Erkenntnis der Wahrheit gelten. Die Philosophie steht, in ihrer Hauptaufgabe, nach Wahrheit zu streben, mit der Religion in engstem Zusammenhang.[1] Die Philosophen stehen also auch im höchsten Rang; ihr Platz ist auf einem Berggipfel im Vergleich zu den anderen Ständen der Muslime. Nachdem sie einen so hohen Rang in der Nation erworben haben, haben sie sich in die religiösen Streitigkeiten eingemischt und haben sich dadurch an einigen Parteien gestoßen. Manche Parteianhänger griffen die Philosophen sehr scharf an, bis al-Ġazālī kam. Er sammelte mit seinen Schülern alles, was die islamischen Philosophen gesagt, und was sie von Aristoteles und Platon übernommen hatten. Al-

---

[1] In diesem Sinne wurde in der Sitzung des Abū Sulaimān as-Siǧistānī gelehrt, der in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in Bagdad die Gelehrten seiner Zeit um sich versammelte. T. J. de Boer schreibt in seinem Buch „Geschichte der Philosophie im Islam" S. 115 wie folgt: „Eben deswegen gibt es auch keinen Zwiespalt zwischen Religion und Philosophie, wie heftig man es auch von beiden Seiten behaupten möge. Die Philosophie bestätigt vielmehr die Lehren der Religion, wie diese die Resultate jener vervollkommnet. Ist die philosophische Erkenntnis Wesen und Ziel der menschlichen Seele, so ist der religiöse Glaube ihr Leben oder der Weg zu dem Ziel. Da nämlich die Vernunft Gottes Statthalter auf Erden ist, so ist es unmöglich, daß Vernunft und Offenbarung sich widersprechen."

Ġazālī und seine Anhänger kritisierten sehr scharf und übertrieben, so daß die Wertung der Philosophen dadurch sank; die Masse wandte ihnen den Rücken. Aber diese Kritik allein hätte vielleicht nicht zu solchen Folgen geführt, wäre nicht zugleich eine geistige Umwälzung in dieser Zeit erfolgt. In dieser Epoche haben sich die Empörungen wegen des Kalifats vermehrt. Diejenigen, die danach strebten, hatten keine Neigung zur Wissenschaft; sie ließen die Lage, wie sie war, so daß geistige Anarchie sich unter den Muslimen verbreitete. Wenn der Islam also, nach Muḥ. ʿAbduh, die Liebe zur Wissenschaft besitzt, so ist er ein Faktor für den Fortschritt der Zivilisation und gleichzeitig für die Erhaltung des Staates.

3. *Religion und Staat.*

Kurze Beschreibung der politischen und wirtschaftlichen Lage Ägyptens in Muḥ. ʿAbduh's Zeit

Man kann die Stellung des Islam einer Regierung gegenüber nicht bestimmen, wenn man die Art der Regierung nicht vorher klargestellt hat. Die Art der Regierung folgt aus der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lage des Landes. Deshalb ist es angebracht, den Zustand, in dem Ägypten damals war, noch einmal klarzumachen und an die Art der Regierung, die Muḥ. ʿAbduh als notwendig für die Wiederherstellung und den Aufbau Ägyptens ansah, zu erinnern. Dann erst können wir die Stellungnahme des Islam zu dieser Regierung darlegen, wie Muḥ. ʿAbduh sie sieht.

In Ägypten herrschte damals Unwissenheit und Charakterlosigkeit, es herrschte eine despotische Regierung, deren Beamte — zum großen Teil Fremde — den Untertanen Unterdrückung und De-

mütigung brachten. Unter der Bevölkerung entstand große Armut und bei der Regierung finanzielle Verwirrung, so daß es zur Einmischung europäischer Völker in die finanziellen und auch politischen Angelegenheiten kam.

Ismāʿīl Pascha — er wurde 1879 gezwungen abzudanken — wollte Ägypten europäisieren. Er verschwendete, aber nicht für das Wohl Ägyptens; er herrschte diktatorisch, aber nicht mit Gerechtigkeit und zum Wohl des Volkes. Er rief die Fremden zu seiner Hilfe in das Land. Eben dies war von schlimmster Folge für ihn und für das Land. Er ließ durch seine Beamten die Untertanen auspressen, um seine verschwenderischen Ausgaben möglich zu machen.

Die nationale Einheit war gebrochen, die Tapferkeit verschwunden, jeder war froh und glücklich, wenn der Beamte ihn übersah, mochten auch seine Angehörigen verfolgt werden. Die Furcht vor dem Herrscher ergriff die Menschen und machte sie feige. „Die Herrschaft, sagt Muḥ. ʿAbduh, hat in dieser Zeit einen Vorhang der Furcht über den Geist und das Denken gebreitet; denn sie konnte ihr Ziel, über alles zu verfügen und ihre persönlichen Wünsche zu erfüllen, nur dann erreichen, wenn sie die Untertanen blind und unwissend ließ, so daß diese kein Recht erkennen konnten, das sie hätten fordern können, und kein Unrecht, das sie hätten zurückweisen können..., obgleich die Regierung verschiedene Dinge, wie Schulen, Zivilisation usw. eingeführt hat, sind das doch für uns Namen ohne Bedeutung. Wenn der Geist sie prüft, dann sind sie Trugbilder."[1]

[1] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 145.

Die Regierungszeit seines Nachfolgers, Taufīq Pascha, war nicht besser.[1] Vielmehr hat das Gefühl der Nation für Freiheit, Gerechtigkeit, Selbstverwaltung in seiner Zeit zur Entstehung einer Revolution geführt, nachdem sie unter der Regierung Ismāʿīl Pascha's durch die Unterdrückung hervorgerufen war, dann durch die Lehre Ǧamāl ad-Dīn's und seiner nationalen Partei anwuchs und durch die Einmischung der Fremden in die Verwaltung, Finanz, Politik und die Heeresangelegenheiten gestärkt wurde. Die Folge der Revolution war, daß England Ägypten besetzte, auf die Bitte Taufīq Pascha's ihm zu helfen und ihm den Thron zu erhalten. Taufīq Pascha war sich bewußt, daß diese Besetzung von größter Gefahr für die Nation sein mußte, aber das war ihm unwesentlich im Hinblick darauf, daß er so seinen Thron behalten würde.

In dieser Zeit war von Muḥ. ʿAbduh nichts anderes zu erwarten, als daß er seinen Aufruf an die Nation richtete und sich die Aufgabe stellte, die Nation zu verteidigen. Dieser Aufruf ist für das Verständnis von Muḥ. ʿAbduh's Anschauung so entscheidend, daß er einer genauen Analyse bedarf.

1. Muḥ. ʿAbduh fordert die Einigung und die Zusammenarbeit der Nation und die Pflichterfüllung jedes einzelnen dem Volk gegenüber.

2. Er verlangt absolute Gerechtigkeit, Garantie für die Freiheit jedes einzelnen und Beseitigung des Despotismus und der Anarchie. Diese beiden Forderungen stehen im Mittelpunkt des Aufrufs.

---

[1] Vergl. die Biographie von Ismāʿīl Pascha und Taufīq Pascha bei Haikal in seinem Buch *Tarāǧim miṣrījah wa-ġarbījah*, erschienen in Kairo 20. 12. 1929, S. 54ff.

I. Forderung der Einheit des Volkes

Er erhoffte die Einigung der Nation also davon, daß man das Nationalgefühl wachruft und das Allgemeinwohl sowie die Vaterlandsliebe dem Volk bewußt macht, für die jeder einzelne sich mit seinem Leben einsetzen muß, und ferner von einer vorläufigen diktatorischen, aber gerechten Regierung.

a) Vaterland

„Die einzige, immer fest bleibende Grundlage für die Einigung des ganzen Volkes ist das Vaterland *(al-waṭan)*; denn das ist unbestritten."[1] Der religiöse Glaube aber soll die zweite Stelle nach der Nationalität einnehmen. Jeder Ägypter muß aus gemeinsamer Vaterlandsliebe heraus neben seinem Bruder stehen. Hier müssen wir die Fehler übersehen, die von manchen Anhängern der einen oder der andern Konfession begangen werden, solange diese die Ehre des Vaterlandes nicht berühren und den Stolz des Volkes nicht verletzen. „Es[2] ist nicht angebracht, daß sie — die Zeitungen der ägyptischen Muslime — die Konfession (Muḥ. ʿAbduh meinte die Kopten), die unser Land auch mitbewohnt, beleidigen, weil ein Mann oder einige Männer aus ihren Reihen dies verdient haben.

---

[1] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 194.

[2] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 362, in einem Aufsatz, den Muḥ. ʿAbduh veröffentlicht, um die Kopten gegen die Angriffe einiger Zeitungen der ägyptischen Muslime zu verteidigen, da ein Minister der koptischen Konfession seine Glaubensgenossen im Staatsdienst berücksichtigte, ohne auf das Allgemeininteresse Rücksicht genommen zu haben.

Es pflanzt nur Feindschaft in die Tiefen der Herzen und verursacht Bosheit. Wenn sich die Konfessionen getrennt haben, dann beschäftigt sich jede damit, das Ansehen der anderen herabzusetzen. Dadurch führt also das Bestreben jeder Konfession zum Verderb des Vaterlandes... Solch ein Angriff ist zudem der Empfehlung des Propheten zuwider, der eine gute Behandlung der ägyptischen Christen verlangt, wenn die Muslime Ägypten erobert haben werden."[1]

Muḥ. ʿAbduh[2] betont die Liebe zum Vaterland, die allein zur Vereinigung des Volkes führt, indem er die Gründe zusammenstellt, die diese Liebe erzeugen. Für die Liebe zum Vaterland, sagt er, und für seine Verteidigung gibt es drei Gründe:

1. Das Vaterland ist der Wohnsitz, in dem man seine Nahrung, seine Angehörigen, seine Kinder und seine Freunde findet.

2. Es ist der Ort der Rechte und Pflichten, die der Drehpunkt des politischen Lebens sind.

3. Es ist die Stätte der Zugehörigkeit, auf die man entweder stolz sein darf oder um deretwillen man von den andern verachtet wird.

Trotzdem die ägyptische Nation gewohnt war, die Ungerechtigkeit und Unterdrückung zu erdulden, trotzdem sie ihrer Freiheit lange Zeit beraubt war, — die Freiheit ist das Vaterland und das

---

[1] Wie ernst und tatkräftig Muḥ. ʿAbduh in dieser Hinsicht war, zeigt sein Vortrag bei der Eröffnungssitzung eines koptischen Vereins, des „Vereins für Wohlfahrtspflege" (vgl. Strothmann in seinem Buch „Die koptische Kirche in der Neuzeit", Tübingen 1932, S. 40).

[2] Vgl. Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 195.

Vaterland ist die Freiheit, „denn Vaterland gibt es nur da, wo Freiheit ist, weil die Freiheit das Recht zur Pflichterfüllung ist, wenn sie nicht vorhanden ist, dann ist auch da Vaterland nicht vorhanden; denn dann fehlt das Recht zur Pflichterfüllung“[1] —, gab Muḥ. ʿAbduh niemals die Hoffnung auf, das Nationalbewußtsein zu beleben. Er wendet sich mit fester Überzeugung gegen die Wankelmütigen, die Zweifel in sich tragen und ihn auch in der Nation zu verbreiten suchten. „Sie behaupten, sagt er, daß wir gewohnt sind, die Unterdrückung auszuhalten, daß uns die Sklaverei vertraut ist, so daß wir niemals zu einer gemeinsamen Meinung kommen und den Weg der Freiheit nicht einschlagen können. Sie tun das, als ob sie keine Ahnung davon hätten, daß die Menschen des Westens auch gewohnt waren, solche Ungerechtigkeit ertragen zu müssen. Sie waren sogar verschiedenen Arten von Sklaverei und Demütigungen unterworfen. Die Welt bestand dort aus zwei Parteien. Eine war die der unterdrückenden Herrscher, während die andere die der gehorsamen Untertanen war. Gab es in Frankreich vor unserer Epoche nicht verschiedene Gattungen von Sklaven, die sich für andere mit Ackerbau beschäftigt haben und die zu verkaufen waren? Hat Voltaire in der Mitte des 18. Jahrhunderts nicht gesagt: In unserem Lande gibt es noch ca. 60 oder 70000 Sklaven für Mönche?“[2]

b) Bildung einer diktatorischen Regierung

Obgleich Muḥ. ʿAbduh im allgemeinen dafür war, eine demokratische Regierung zu schaffen, in der das Volk ein Wort zu sagen

[1] a. a. O. Bd. II, S. 194. [2] a. a. O. Bd. II, S. 196.

hat, obgleich er sagt, daß das Gesetz, das durch einen Volksrat geschaffen ist, ein gerechtes Gesetz sei, weil dieses dann von dem ganzen Volk durch die Person seiner Abgeordneten geschaffen wird, und weil jeder einzelne Kenntnis davon nimmt, obgleich er Muḥammed ʿAlī Pascha, den Stammvater des heutigen Herrscherhauses, scharf kritisierte,[1] weil er diktatorisch herrschte und das Volk nicht im Geiste einer Volksvertretung erzog, dachte er doch an die Bildung einer diktatorischen Regierung, die wenigstens 15 Jahre im Volke herrschen sollte. Nach dieser Zeit, meinte er, müsse man anfangen, die Ordnung einer Volksvertretung einzuführen. Eine solche Regierung soll dazu dienen, die Reihen der Nation zu vereinigen, und zwar, wenn es nicht durch Lenkung und Ermahnung geht, dann durch Gewalt. Die Einigkeit des Volkes ist die Grundlage für eine demokratische Regierung, d. h. für eine Regierung der Volksvertretung. Die Volksvertretung hat erst dann Bedeutung, wenn eine gemeinsame Meinung im Volk herrscht und die Neigung aller einzelnen sich auf das Allgemeinwohl richtet. Wenn die Nation aber zerrissen ist, und ihre Glieder sich von ihren eigenen Meinungen beherrschen lassen, wenn die einzelnen noch kein Einheitsbewußtsein haben, sondern wenn jeder nach seiner eigenen Glückseligkeit strebt und das Wohl des andern übersieht, dann hat eine Volksvertretung keinen Sinn und keine Bedeutung; denn sie ist nur da sinnvoll, wo es Gemeinsames gibt, sie gedeiht nur bei denen, die von einem gemeinsamen Ziel geleitet werden.

Alles, was eine solche Regierung tut, um das Ziel der Vereinigung zu erreichen, ist, nach Muḥ. ʿAbduh's Ansicht, berechtigt. „Nur

[1] Vgl. a. a. O. Bd. II, S. 386.

derjenige, der den Orient hebt, ist ein gerechter Diktator, und der diejenigen, die sich selbst verloren haben, zwingt, sich wieder zu erkennen, der die zerrissenen Familienbande in gegenseitiger Barmherzigkeit wieder zusammenfügt und die Nachbarn zur Duldsamkeit veranlaßt, der alle Leute zur Anerkennung seiner Meinung in ihrem eigenen Interesse auch durch Gewalt zwingt, wenn sie nicht aus eigenem Willen dazu gelangen. Ein solcher Herrscher muß ein gerechter Herrscher sein, der jeden Schritt nur im Hinblick auf das Volkswohl macht, seine Privatinteressen an zweite Stelle setzt, weil er mehr dem Volk als sich selbst gehört."[1] Nach Ablauf dieser Zeit, in der der gerechte Diktator alle Maßnahmen trifft, um das Volk zu vereinen, ob sie auch scharf und grob seien, „kann dieser den Menschen die Nahrung der Freiheit erlauben, aber nur in dem Maße, in dem derjenige sie zu beißen vermag, der schwache Zähne hat, und in dem der genesende Mensch sie verdauen kann."[2] Diese Freiheit kann sich zuerst in Form eines Senates und nach einigen Jahren in Gestalt der Verwaltungskammer darstellen, die aber nicht etwa als Instrument benutzt werden darf, sondern die wirklich und positiv der Beratung dienen soll. Dieser Kammer folgt später die Volksversammlung.

b_1) Die Bedingungen zur Wahl des Staatsmannes

Aber wer kann dieser Diktator oder allgemein gesagt: wer kann der Mann des Staates sein?

Muḥ. ʿAbduh ist der Ansicht, daß die Wahl solches Mannes dem Naturgesetz entsprechen muß. Wenn dieses Gesetz in der Wahl

[1] a. a. O. Bd. II, S. 390. [2] a. a. O. Bd. II, S. 390.

der Männer des Staates — so wie bei allen menschlichen Handlungen — nicht berücksichtigt wird, dann führt eine solche Wahl meistens zu Fehlern in den Angelegenheiten der Nation. „Wenn der Vernünftige einen Blick auf die Arten der Fehler wirft, die in der menschlichen Welt vorgekommen sind, wenn er die Ursachen dieser verschiedenen Arten zu wissen fordert, dann findet er als Grund dafür nur das Abweichen vom Naturgesetz und die Entfernung vom Gesetz des Schöpfers."[1] Der Mann, der die Geschäfte des Staates verwaltet, muß eines von beiden sein: entweder ein Mann, der mit dem Staat und dem Volk durch Rasse verbunden ist, und in dessen Adern das gemeinsame Blut fließt, oder ein Mann, den eine Religion mit dem Volk verbindet, deren Band so mächtig ist wie das der Rasse, wenn nicht noch mächtiger. Dem ersteren ist das Nationalgefühl, die Tapferkeit, der Stolz, zu seinen Landsleuten zu gehören, angeboren. „Er berücksichtigt seine Beziehungen zum Volk und die des Volkes zu sich selbst. Er findet diese nicht außerhalb seiner. Deshalb nimmt er seine Blutsbrüder in seinen Schutz und verteidigt sie genau so wie sein Eigentum und seine Familie. Er folgt also dem Naturgesetz, das jeder voll und ganz versteht. Er ist ferner sich dessen bewußt — da er ein Glied seiner Nation ist — daß er teilnimmt an dem Nutzen, der seiner Nation zukommt, daß er von dem Schaden getroffen wird, den sein Volk erleidet, und daß er vom Ansehen des Landes in den Augen fremder Nationen ebenso wie von dessen Verachtung berührt wird."[2]

[1] a. a. O. Bd. II, S. 298.

[2] a. a. O. Bd. II, S. 298.

Der andere, der durch das Band der Religion — des Islam — mit dem Volk, das er regiert, verknüpft ist, hat nicht weniger Gefühl, Wachsamkeit und Streben für den Staat und seinen Schutz als der erstere.[1]

Dies ist das natürliche Gesetz für die Wahl der Männer des Staates. In dessen Berücksichtigung liegt die Erhaltung des Reiches, und von ihm hängt die Achtung fremder Nationen ab. Der Fremde, der keine dieser beiden Beziehungen zum Volk in sich trägt, dessen Zügel er führt, gleicht, wie Muḥ. ʿAbduh es ausdrückt, einem Arbeiter beim Bau eines Hauses, der sich nur um seinen Lohn kümmert, dem es aber gleichgültig ist, ob das Haus stehen bleibt oder von einer Überschwemmung fortgeschwemmt oder von einem Vulkan niedergerissen wird. Wer die Geschichte verfolgt, sagt Muḥ. ʿAbduh, die uns die Geschicke der vergangenen Völker darstellt, der sieht, daß eine Nation ihr Gedeihen, ihre Machterweiterung den Männern zu verdanken hat, die das Recht ihrer Nation anerkannten, und die dann auch die Nation als ihre Führer anerkannte. Er sieht, daß die Nation keine Fremden mit ihren Angelegenheiten betraut hat. Wer die Geschichte der Staaten durchschaut, der findet auch, daß ein Staat seinen Zerfall, seinen Untergang nur durch fremde Elemente erfährt, die sich in seine Angelegenheiten gemischt haben und die mit den höchsten Ämtern bekleidet waren. Diese Einmischung fremder Elemente ist immer das Zeichen der Vernichtung und Verwüstung eines Staates.

Wenn Muḥ. ʿAbduh aber die religiösen Beziehungen in der gleichen Weise wie das Band des Blutes als Grundlage für die Wahl der

[1] Vgl. a. a. O. Bd. II, S. 299.

Männer des Staates ansieht, so scheint mir das bedenklich. Denn in Wahrheit ist die Nationalität, das Festhalten am Stamm und an der Rasse die erste und auch die einzige Grundlage für den Aufbau eines Staates, für seine Macht und für seine weitere Erhaltung. Die Gründung eines Staates beruht, wie Ibn Chaldūn[1] sagt, allein auf der Herrschaft.[2] Diese kommt aber nur in natürlicher Weise durch die Nationalität, durch fanatische Liebe zum Stamm zustande. So ist es auch bei der Erhebung einer Nation; denn die Erhebung einer Nation bedeutet den Übergang aus einem Zustand der Schwäche in einen Zustand der Stärke. Und dieser Übergang bedarf der Nationalität, des Stammesbewußtseins und dergleichen genau so wie die Neugründung eines Staates.

Wenn die Gründung eines Staates sowohl als auch die Erhebung einer Nation der Nationalität und des Stammesbewußtseins usw. bedarf, so heißt das, daß sie ein Mittel zur Einigung braucht. Ist diese Einigung erreicht, so bedarf sie wiederum eines Mittels zu ihrer Erhaltung. Und dieses findet sie nun in der Religion, weil sie[3] dem Menschen als sichtbares Ziel die Gemeinschaft und den

---

[1] Ein arabischer Historiker und Geschichtsphilosoph, gestorben 1406.

[2] Vgl. den 3. Teil von dem 1. Kapitel, S. 129, der *Muqaddimah* von Ibn Chaldūn, Staatsdruckerei Kairo (Būlāq 1284).

[3] So sagt Hegel in seiner „Philosophie der Geschichte" (Reclamausgabe S. 89) folgendes: „Wir sehen somit eine Vereinigung, die an sich ist, zwischen der objektiven Seite, dem Begriff und der subjektiven Seite. Die objektive Existenz dieser Vereinigung ist der Staat. ..... Alles geistige Tun hat nur den Zweck, sich dieser Vereinigung bewußt zu werden.... Unter den Gestalten dieser gewußten Vereinigung steht die Religion an der Spitze. In ihr wird

Allgemeinnutzen setzt. In diesem Sinne wäre also Muḥ. ʿAbduh's These dahin einzuschränken, daß die Religion als Hilfsmittel bei der Erhaltung einer bereits gegründeten Nation zu gelten hat.

Die Geschichte selbst, auf die sich Muḥ. ʿAbduh immer bei seinen Darlegungen stützt, hilft ihm dieses Mal nicht. Im Gegenteil, sie zeigt ihm, daß die Beziehungen der Religion die der Rasse *(al-ǧins)*, des Blutes *(ad-dam)* nicht ersetzen kann, wenn es um Erhaltung und Verteidigung der Nation geht. Als Beispiel dafür kann man die Geschichte Ägyptens in Muḥ. ʿAbduh's Zeit selbst nehmen. Der Grund dafür, daß Ägypten in Armut, in Unwissenheit und in Ungerechtigkeit geraten war und daß eine sowohl der Religion wie der Rasse nach fremde Herrschaft sich über Ägypten erstreckte, war allein der, daß das ägyptische Nationalgefühl in die Herrscher und Regierenden Ägyptens als Stammesfremde nicht eindringen konnte, obgleich sie doch eine gemeinsame religiöse Überzeugung mit dem ägyptischen Volk verband.

Ich glaube, daß Muḥ. ʿAbduh dazu kam, die religiöse Stellung als Grund für die Berechtigung zur Verwaltung der höchsten Ämter in der Nation der Verbundenheit des Blutes zumindest gleichzustellen, weil seine Seele vom Geist Ǧamāl ad-Dīn's erfüllt war. Ǧamāl ad-Dīn's Bestrebungen waren darauf gerichtet, die Einigung der islamischen Länder unter dem Banner des Kalifats durch-

---

der existierende, der weltliche Geist sich des absoluten Geistes bewußt, und in diesem Bewußtsein des an und für sich seienden Wesens entsagt der Wille des Menschen seinem besonderen Interesse..."

zuführen. Er war also Panislamist oder besser der Gründer des Panislamismus.

„Sein politisches Ziel, sagt Muḥ. ʿAbduh, war der Wiederaufbau eines islamischen Reiches...“[1] Die islamischen Völker gehören aber zu verschiedenen Rassen. Ihre Vereinigung verlangt also, daß man nur ihre religiöse Verbundenheit in Betracht zieht. Dies war die Ansicht Ǧamāl ad-Dīn's; gleichzeitig enthält sie die Stellung des Islam zur Rassenfrage.

II. Forderung der Gerechtigkeit

Die absolute Gerechtigkeit, die Garantie der Freiheit für jeden Menschen und die Beseitigung des Despotismus und der Anarchie kann allein eine demokratische Regierung geben. Die demokratische Regierung kann man also als die der Natur der Menschheit am meisten entsprechende bezeichnen. Die Stellung der Religion zu einer solchen Regierung enthält deshalb die entscheidende Stelle der Religion auch zum Staat überhaupt.

a) Die demokratische Regierung als Pflicht

Muḥ. ʿAbduh[2] ist hier der Ansicht, daß, wenn die Nation bereits eine gemeinsame Meinung, ein gemeinsames Ziel hat, d. h. wenn sie einig ist, dann eine demokratische Regierung *(šūrā)* notwendig, ja, sogar Pflicht ist; eine Pflicht, die sowohl für die Untertanen als auch für den Herrscher gilt. Das heißt: Der Herrscher muß dem Volk diese Regierung geben, das Volk hingegen muß sie von

[1] *ar-radd ʿalā ad-dahrījīn* S. 14.

[2] Vgl. Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 197 ff.

ihm fordern. Diese Pflicht findet ihre Unterstützung sowohl in der Vernunft als auch im Recht der Religion.

a_1) für den Herrscher

Die Vernunft verlangt vom Herrscher die oben genannte Regierung, weil der Mensch von Leidenschaften und persönlichen Tendenzen erfüllt und umgeben ist, die ihn zur Befriedigung von verschiedenen Seiten her anreizen. Solche Leidenschaften und persönlichen Tendenzen spitzen sich bei dem Herrscher auf Grund seiner Macht noch mehr zu. Der Mensch muß sich also eine Hilfe schaffen, um diese Leidenschaften abwehren oder wenigstens abschwächen zu können. Diese Hilfe findet sich in der herrschenden Meinung des Volkes; denn sie hat zweifellos die Macht, solche Leidenschaften zu überwältigen, so wie z. B. ein Mensch, der zu etwas Bestimmtem neigt, es nicht ausführen kann, wenn er auf Widerstand bei der herrschenden Meinung stößt. Außerdem verlangt die Vernunft vom Herrscher eine solche Regierung darum, weil der Mensch, trotzdem er auf der höchsten Stufe des Denkens steht, trotzdem er eine hohe Geschicklichkeit in der Politik besitzt und reich an Erfahrung ist, doch unfähig ist, die Geschäfte der Nation, so wie sie sein sollen, allein zu bestreiten und ihre Angelegenheiten zu verwalten.

a_2) für die Nation

Für die Untertanen bzw. für die Nation gilt diese Pflicht aber, weil die Nation dem Herrscher die Zügel übergeben hat und ihn nun nicht allein und wie einen Blinden im Dunkeln tappen lassen

darf. Sie muß ihm vielmehr helfen, indem sie ihm Ratschläge gibt, wie sie ihm ja auch ihre Söhne zur Verfügung stellen soll im Falle der Abwehr des Feindes. Es wäre ungerecht, den Herrscher mit allen seinen Obliegenheiten ohne Unterstützung zu lassen, da sie ein Mensch allein nicht bewältigen kann.

Man könnte die Beziehungen zwischen dem Herrscher und seinem Volk nach Muḥ. ʿAbduh also im Sinne eines Vertrages verstehen, aber nicht im Sinne von Hobbes, nach dem die gewählte Person bzw. der Herrscher, absolutes Recht hat, so daß es ihm erlaubt ist, über die Vermögen der andern, ja, sogar über sie selbst — trotzdem er sie gegen den Feind schützen muß — zu verfügen, ohne daß das Volk einen Einwand machen darf, weil er durch die Wahl solch ein absolutes Recht erworben hat; vielmehr ist die Auffassung Muḥ. ʿAbduh's Lockes Vertragsgedanken ähnlich, nach welchem der Herrscher abgesetzt werden kann, wenn er nicht nach dem Rat des Volkes regiert, nach welchem er aber alles, was die Macht betrifft, vom Volk verlangen darf, um es selbst schützen zu können. Die Beziehungen zwischen dem Herrscher und dem Volk zeigen aber nach Muḥ. ʿAbduh's Erklärung noch ein weiteres Moment, nämlich, daß es sich um eine gegenseitige, natürliche, vernunftmäßige Pflichterfüllung handelt. Wenn die Nation oder der Herrscher diese Pflicht erfüllen, dann geschieht das nicht, weil ihnen jemand diese auferlegt hat, sondern es geschieht, weil die Nation, resp. der Herrscher, diese Pflicht selbst auf sich genommen haben.

b) Die Stellung der Religion zur demokratischen Regierung als Pflicht der Nation wie auch des Herrschers

Muḥ. ʿAbduh faßt sie, wie folgt, zusammen: „Wir haben als Beweis die Geschichte Omars[1] und seiner Untertanen. In einer Versammlung hielt Omar eine Rede, in der er u. a. sagte: ‚O Leute, wer von euch an mir etwas Krummes sieht, der soll es gerade machen.‘ Darauf stand ein Araber auf und sagte: ‚Ich schwöre bei Gott, wenn wir dich krumm finden, so müssen wir das mit dem Schwert abwehren.‘ — Darauf erwiderte Omar: ‚Gott sei gelobt dafür, daß er denjenigen geschaffen hat, der den Fehler des Omar mit seinem Schwert abwehrt.‘“[2]

Muḥ. Abduh faßt diese Unterredung dahin auf, daß die Abwehr in diesem Fall die Aufmerksamkeit und die Anleitung zum geraden Weg bedeutet. Er schließt daraus, daß die Volksvertretung *(maǧlis aš-šūrā)*, von der Religion aus gesehen, eine rechtmäßige Pflicht sowohl seitens des Herrschers als auch seitens der Nation sei. Die Aufforderung des Kalifen Omar an seine Untertanen, eine Abweichung von der geraden Linie bei ihm abzuwehren, bedeutet die Pflicht, eine Ratsregierung oder eine parlamentarische Regierung seitens des Herrschers zu errichten. Die Antwort des Genossen auf Omars Aufforderung weist auf dieselbe Pflicht seitens des Volkes hin; denn die Gewalt darf erst nach erfolgter Warnung, Mitteilung, Wegweisung und Kenntnisnahme angewandt werden.

---

[1] Omar ist der zweite Kalif in der ersten islamischen Periode. Die Taten der ersten vier Kalifen haben im Islam den Wert eines Grundsatzes im Koran.

[2] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 199.

Obgleich die Methode, Aufmerksamkeit auf die Stimme des Volkes zu richten, während Omars Zeit anders als heute war, behält obige Schlußfolgerung doch ihre Richtigkeit und Geltung; denn es handelt sich hier um die Idee selbst und nicht um die Form und ihre Äußerungsweise.

„Die gegenwärtige Beratungsmethode — nämlich die Volksversammlung, ist, wie Muḥ. ʿAbduh sagt — die einzige Methode geworden, die großen Erfolg hat; denn sie ist die Trägerin der Gerechtigkeit und der Ausdruck des Wohlergehens in den Staaten. Der Erfolg der Beratungen ist jedoch abhängig von der heutigen Methode. Die Beratungsweise der Vorfahren reichte damals dafür aus, das Ziel der Beratung selbst zu verwirklichen; denn sie war jener Zeit angemessen."[1] Muḥ. ʿAbduh meint also — modern gesprochen — die parlamentarische Methode. Er legt den Wert auf die Verwirklichung des Volkswillens in der Regierung und in deren Verwaltung. Die Form dieser Verwirklichung spielt keine so große Rolle. Er sagt: „Die parlamentarischen Gestalten und Formen sind nur Mittel, die nicht an und für sich erstrebt werden sollen."[2]

III. Die Abhängigkeit der Gesetzgebung von dem Lande und seinen Sitten

Muḥ. ʿAbduh neigt aber trotzdem nicht dazu, die anderen Völker in ihrer Gesetzgebung nachzuahmen. Er macht die Ratgeber darauf aufmerksam, daß sie in der Gesetzgebung die Ge-

[1] a. a. O. Bd. II, S. 199 u. 200.

[2] a. a. O. Bd. II, S. 200.

bräuche des Landes und dessen Religion berücksichtigen müssen, wenn ein gerechtes Gesetz erzielt werden soll. „Man darf nicht glauben, daß das gerechte, auf Freiheit aufgebaute Gesetz dasjenige sei, das mit den bürgerlichen Prinzipien und dem politischen Prinzip der anderen Länder übereinstimmt. Die Länder unterscheiden sich hinsichtlich der geographischen Lage, der wirtschaftlich-biologischen Verhältnisse; und so unterscheiden sich auch die Einwohner bezüglich der Gebräuche, der Sitten und des Glaubens.... Dementsprechend dürfen die Ratgeber keinem anderen als ihrem eigenen Land bei der Gesetzgebung folgen. Sie müssen die Lage ihres Landes und die gegenwärtigen Verhältnisse der Bürger ins Auge fassen, wenn sie ein gerechtes Gesetz entwerfen wollen."[1]

Die Gesetze sind demnach abhängig von den Sitten, Gebräuchen und der Lage des Landes. Wenn man diese Gesetze ändern will, so muß man erst eine Änderung der Sitten und Gebräuche vornehmen. Dieses darf aber nur langsam und durch Erziehung geschehen, so daß sich die Bewohner allmählich an das Neue gewöhnen. „Die Gestalt der bürgerlichen Ordnung einer Nation ist nur ein Abbild von den Gewohnheiten, die die einzelnen Glieder der Nation durch Erziehung erworben haben. Ganz gleichgültig, ob diese Gewohnheiten gut oder schlecht sind, dürfen die Gesetze des Landes von diesen nicht getrennt werden. Darum versuchen die Vernünftigen, zuerst die Gewohnheiten des Volkes und dessen Sitten zu ändern, wenn sie eine sichere Ordnung für die Gesellschaft

---

[1] a. a. O. Bd. II, S. 204.

schaffen wollen. Sie ziehen die wahre Erziehung jedem andern Mittel zur Erreichung dieses Zieles vor.“[1]

So erkennt die Religion die demokratische Regierung an, die die sicherste der Regierungsarten für den Bestand der Gerechtigkeit und Freiheit unter den Menschen ist. Denn Gerechtigkeit und Freiheit sind die Säulen für jede nationale Erhebung und für das Streben nach der Selbständigkeit des Landes.

4. Religion und Gesellschaft

Die Stellung der Religion zur Hebung, zur Verbesserung der Gemeinschaft ist nun, nach alledem, sichtbar. Die Gemeinschaft besteht aus einzelnen Personen, die durch gemeinsame Beziehungen aneinander gebunden sind. Wenn die Religion es aber, nach Muḥ. ʿAbduh, auf sich nimmt, den einzelnen Menschen zu verbessern, zu erziehen, ihn in die Gemeinschaft zu treiben, ihn zu veranlassen, außer seiner persönlichen Aufgabe auch einen Teil von der Last der Gemeinschaft auf sich zu nehmen, dann verstärkt sie damit die gemeinsamen Beziehungen, die die Grundlage der Gemeinschaft sind.

---

[1] a. a. O. Bd. II, S. 163.

FÜNFTES KAPITEL

DIE RELIGIÖSE UND SPRACHLICHE REFORM

1. Religiöse Reform

Einleitung

Im Laufe der Zeit hat sich der Islam entwickelt. Seine Grundsätze sind zum Gegenstand der Diskussion geworden, nachdem sie in der ersten Zeit einfach hinzunehmen und auch für den Geist der Araber klar zu verstehen waren. Diese Diskussion wurde bisweilen notwendig, um den neuen Aufgaben, die sich aus der Anknüpfung an schon vorher kultivierte Völker wirtschaftlich und politisch ergaben, gerecht werden zu können. Sie diente manchmal aber auch, von den Wissenschaftlern und Theologen aus gesehen, dem Zweck, den Islam zu prüfen und festzustellen, in welchem Zusammenhang er mit den in der islamischen Welt neu bekannt gewordenen philosophischen Gedanken und Theorien steht; oder sie diente dazu, ihn mit den anderen religiösen Lehren zu vergleichen oder ihn gegen die Angriffe derjenigen zu verteidigen, die zwar Muslime nach außen hin, innerlich aber anders gesonnen waren. Diese Diskussion war der Anlaß, daß Bücher verfaßt wurden, die neben religiösen Gegenständen auch Logik und Philosophie u. a., wie es die Lage damals verlangte, enthielten, wie z. B.

die Bücher der Dialektik. Dies führte meistens zu Verwirrung. Dazu kam, daß die Masse die klassische Sprache nicht mehr so wie früher beherrschte, um zu unterscheiden, was zum Wesen des Islam gehörte, und um zu verstehen, wie die Lehre der Religion aus ihrer Quelle direkt abzuleiten war. So mußte sie sich, um zum Verständnis ihres Glaubens zu gelangen, zu den Gelehrten begeben und sich auf ihre Lehren verlassen. Zu der Zeit hatte die eigentliche Forschung aufgehört. Was die Vorgänger geschrieben hatten, wurde nur kommentiert oder ohne Verständnis kombiniert. Und beides, besonders aber die Kombination, führte zu großen Mißverständnissen. T. J. de Boer kennzeichnet das wissenschaftliche Treiben in dieser Zeit, besonders im 13. und 14. Jahrhundert, wie folgt: „Auf keinem Gebiet ging man über das Alte hinaus, dazu waren die Geister zu schwach. Die literarische Produktion stockte und den Vielschreibern der folgenden Jahrhunderte gebührt nur das Verdienst der schönen Auswahl... Es war die Zeit gekommen der Kompendien, der Kommentare, der Glossen und der Superglossen. Damit vertrieb die gelehrte Welt sich in der Schule die Zeit, während die gläubige Menge sich immer mehr der Führung der Derwischorden unterstellte."[1] Der Autoritätsglaube *(taqlīd)* war die Folge. Das Denken ist dadurch eingefroren; das Vertrauen zu der geistigen Fähigkeit der jüngeren Generation, über ihre Angelegenheiten dem Bedürfnis der Nation entsprechend und gemäß der Zeit selbst zu verfügen, war verloren gegangen. Die bloße Wiederholung der Tradition als solcher war das einzige

[1] „Die Geschichte der Philosophie im Islam", S. 151, Stuttgart 1901.

Prinzip geworden, auf das sich die weitere Forschung stützte. Das Ergebnis waren lediglich Kompendien und Sammlungen.

Diese Verwirrung und Verdunklung des überlieferten Kulturgutes dauerte an und nahm zu bis in die Zeit Muḥ. ʿAbduh's. Und das war der Grund, weshalb Muḥ. Abduh im Zusammenhang mit der religiösen Reform die Analyse und Kritik des islamischen Bildungsgutes aufnahm. Den Sinn dieser Analyse sieht Muḥ. ʿAbduh

1. in der Rückkehr zu dem, was an allgemeinen Prinzipien für die Lösung der religiösen, politischen und wirtschaftlichen Probleme und Fragen aus der Zeit des Urislams, d. h. aus der Zeit des Propheten und seiner vier Kalifen, erhalten war. Diese Rückkehr bedeutet, daß diese Prinzipien für die Entscheidung von ähnlichen Problemen in der Gegenwart geltend gemacht werden sollen. Er sieht ihn

2. in der Aufhebung[1] des blinden Festhaltens an der Tradition als solcher. An ihre Stelle setzt er die freie Forschung, um die ganz neuen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme, wie sie dem Bedürfnis der neuen Zeit entsprechen, nach jenen religiösen Grundprinzipien lösen zu können, die der Koran, die Tradition des Propheten und die Anerkennung der 4 Kalifen aufstellen.

Dadurch soll die Religion mit der Gegenwart Schritt halten und der neuen Situation entgegenkommen können.

---

[1] Goldziher bemerkt in seinem Buch „Die Richtungen der Koranauslegung" (S. 326), daß schon al-Ġazālī forderte, den Autoritätsglauben zu beseitigen und dem Koran und der Tradition des Propheten zu folgen.

a) Rückkehr zum Urislam

Hinsichtlich der Rückkehr zum Koran, zum Urislam, schreibt Muḥ. ʿAbduh in seiner Selbstbiographie: „... Ich rief dazu auf, daß man das Denken von der Fessel des *Taqlīd*, des Autoritätsglaubens befreien und die Religion auf die Art der Vorfahren, die vor dem religiösen Zwiespalt lebten, verstehen sollte. Ich rief dazu auf, die Kenntnis der Religion von ihren Grundquellen abzuleiten."[1] Ferner sagt er: „Wird nicht für uns die Zeit kommen, in der wir uns zu den bekannten Prinzipien bekennen, die unsere Vorfahren befolgt haben, so daß wir wieder neu belebt werden, wie sie neu belebt worden sind? Wird nicht für uns die Zeit kommen, in der wir alles beiseite lassen, was die Nachkommen durch ‚Neuerung' zugefügt haben und was sie und uns zugrunde gerichtet hat?"[2] Ferner: „Die Nation kann sich nicht erheben, solange sie die Bücher — Lehrbücher der al-Azhar-Universität — benutzt. Sie kann sich nur durch den Geist erheben, der in der ersten Periode geherrscht hat, nämlich durch den Koran. Alle Lehren, die außerhalb des Koran liegen, bilden eine Scheidewand zwischen diesem einerseits und den Leistungen und der Wissenschaft andererseits."[3] Muḥ. Abduh bekräftigt seine Meinung dann noch einmal durch die Auslegung des Verses „Gott ist alleinherrschend"[4]: „Er[5] —

---

[1] Rašīd Riḍā Bd. I, S. 11.

[2] a. a. O. Bd. II, S. 481.

[3] a. a. O. Bd. II, S. 644.

[4] Koran Sure 112, 2.

[5] Koran-Interpretation von Muḥ. ʿAbduh, Auslegung des Teiles *ʿAmma*, 1. Aufl. S. 178, Staatsdruckerei Kairo.

Gott — bestimmt die Maßnahmen für die allgemeinen Handlungen, er stellt die Grundprinzipien des Rechts auf. Was strittig ist, muß auf den Koran zurückgeführt werden. Es ist nicht erlaubt, es auf das, was ein anderer sagt, zurückzuführen, wenn das Buch Gottes ausdrücklich dagegen spricht. Alle Menschen müssen in ihren Entscheidungen auf den Koran zurückgehen. Wenn sie ihn nicht kennen, so sollen sie sich an jemanden werden, der mit ihm vertraut ist. Sie müssen sich aber bemühen, aus dem Koran ihre Glaubens- und Handlungsprinzipien abzuleiten. Tun sie das nicht, so entstehen Meinungsverschiedenheiten. Und diese stellen eine Wand vor dem Koran auf, so daß dieser nach und nach abbröckelt und den Sinn der Offenbarung verliert, weil die Muslime nun Anhänger einer Lehre von nichtunfehlbaren Menschen geworden sind und die Führung des Unfehlbaren außer acht lassen, so als ob sie nie eine Botschaft bekommen hätten. Sie folgen jetzt Führern, die für die Berechtigung ihres Führertums keine Beweise liefern können. Sie bekennen sich also zu dem, was nicht von Gott offenbart ist. Sie werden sowohl im Diesseits als auch im Jenseits in die Tiefe versinken.“

Wie dieses Zurückgehen auf den Koran im einzelnen zu geschehen hat, sagt Muḥ. ʿAbduh nicht ausdrücklich. Als das Leitmotiv, das der Tradition gegenüber angewandt werden muß, schlägt Muḥ. ʿAbduh folgende vor: „Man darf den Geist vor nichts anderem demütigen als vor der Wahrheit. Die Demütigung vor der Wahrheit aber bedeutet Macht. Wer Wissen sucht, darf die Anleitung dazu bei seinem Vorgänger suchen, ob dieser nun noch unter den Lebenden sei oder nicht; aber er muß sein Denken

kritisch anwenden. Wenn er das von ihm Überlieferte als richtig anerkennt, so kann er es annehmen, wenn nicht, dann muß er es ablehnen."[1]

b) Aufhebung des Prinzips der Tradition

Hinsichtlich der Aufhebung des Prinzips der Tradition als solcher sagt Muḥ. ʿAbduh: „Das richtige Denken entsteht durch den Mut. Es setzt einmal die Aufhebung aller Prinzipien aus blindem Autoritätsglauben voraus und ferner die Aufstellung eines Prinzips, das als das Kriterium gilt, durch das allein jede Idee und jede Ansicht ihre Anerkennung erhält. Dadurch wird man ganz frei von der Sklaverei der anderen und wird nur Sklave der Wahrheit allein."[2]

Diese Theorie bedeutet eine radikale Umwälzung, sie rührt an die Tradition, welche von den Menschen Jahrhunderte lang als wahr anerkannt und empfunden wurde und an welcher sie so lange schon festhielten.

Um seine Theorie durchgreifend, schnell und bleibend zu verwirklichen, brachte Muḥ. ʿAbduh eine Hilfe. Diese konnte er allein in der Reform der al-Azhar-Universität finden.

c) Die al-Azhar-Universität und ihre Reform

Diese Universität ist die größte Schule in der islamischen Welt; sie pflegt die Tradition, einmal durch ihr Studium, ferner durch ihre Verteidigung, in der sie ihre eigentliche Aufgabe sieht, und

[1] Rašīd Riḍā, Bd. I, S. 762.

[2] a. a. O. Bd. I, S. 763.

durch die sie ihren Weltruhm erhalten hat. Darum mußte sie die Hilfe für Muḥ. ʿAbduh's Idee sein. Hätte er neben ihr eine neue Schule für denselben Zweck gegründet, so wäre diese bestimmt erfolglos geblieben; denn die Gelehrten der al-Azhar-Universität besaßen, kraft ihrer religiösen Eigenschaft, eine gewaltige Macht über das Volk. Wenn sie diese Macht gegen eine solche neue Schule angewandt hätten — und sie hätten das unbedingt getan, um sich ihren Ruhm und ihre Macht weiter zu erhalten —, dann hätten sie sie schon im Keim erstickt. Andererseits hätte eine solche Schule, selbst wenn sie sich gehalten hätte, niemals den Weltruhm[1] der

[1] Die al-Azhar-Universität ist die älteste und größte Schule im ganzen Orient. Sie wird von Hunderten von ausländischen Studenten besucht, um die islamische Religion und die arabischen Wissenschaften zu studieren. Es bestehen viele Stiftungen zu ihrer Aufrechterhaltung, besonders für die Unterbringung der ausländischen Studenten. Um die al-Azhar-Moschee herum befinden sich viele Flügel zur Unterbringung hauptsächlich der ausländischen Studenten; es sind auch Flügel da für die inländischen bedürftigen Studenten. Diese Flügel tragen meistens besondere aus- und inländische Namen. Die Bilanz der al-Azhar-Universität beträgt gegenwärtig jährlich über $^1/_3$ Millionen Pfund (ca. 6 Millionen Mark). Sie war und ist noch heute der Ausgangspunkt politischer Bewegungen. Sie hat immer eine entscheidende Rolle in der Geschichte des ägyptischen Volkes gespielt. Es ist beispielsweise zu nennen die Haltung, die sie im Oktober 1798 gegen Napoleon Bonaparte einnahm, auf dessen politische Richtung sie einen starken Einfluß ausgeübt hat. Ferner die Haltung ihrer Gelehrten und Studenten 1919 gegen die Gewaltmaßnahmen der englischen Herrschaft; sie wirkte mit am stärksten für die Rückkehr Saʿd Zaġlūl's aus seiner Verbannung.

al-Azhar-Universität erreicht, der so mächtig ist, daß, wenn er in den Dienst eines religiösen Gedankens gestellt wird, dieser einen starken Widerhall nicht nur in Ägypten, sondern in der ganzen islamischen Welt findet.

Muḥ. ʿAbduh mußte sich also die al-Azhar-Universität dienstbar machen und sie reformieren, damit sie seinen Zweck erfülle. Er versuchte dies, aber nicht allein, um ihren Ruhm und ihre Macht für die Verbreitung seiner Idee auszunutzen, sondern, weil, wie er sagt, „ihre Reform eine große Leistung für den Islam selbst wäre; denn die Reform der al-Azhar-Universität bedeutet den Aufschwung der Muslime, ebenso wie ihre Vernachlässigung auch gleichzeitig zum Verderben derselben führt."[1]

Er hat dies auch in anderem Zusammenhang dem Khediven ʿAbbās II. gegenüber zum Ausdruck gebracht; als dieser empört

---

Der Sinn der Gründung der al-Azhar-Universität, wie er bis heute in der Geschichte bekannt ist — war die Verbreitung der schiitischen Richtung in Ägypten, um die Dynastie der Fatimiden dort zu erhalten. Die ideelle Macht der al-Azhar-Universität hat nie ein Herrscher übersehen. Darum unterstellt sich auch deren Rektor nach der Verfassung 1930 ausdrücklich nur dem König und nicht beispielsweise dem Ministerium.

Die al-Azhar-Universität hat schon sehr viele Reformen, und zwar sehr mächtige, erfahren, besonders in der Zeit von König Fuad, so daß sie auf einem hohen kulturellen Niveau steht, und deshalb eine große Welt- und Staatsgeltung beanspruchen darf. Sie hat aber die Höhe, die ihr Muḥ. ʿAbduh geben wollte, trotzdem noch nicht erreicht.

[1] a. a. O. Bd. I, S. 425.

war über die Einmischung der englischen Herrschaft in jede, auch die kleinste Angelegenheit des Staates und die Verhinderung seiner reformatorischen Entwürfe durch sie, sagte ihm Muḥ. ʿAbduh: „Seine Majestät hat allein drei Ämter — er meint die al-Azhar-Universität, die nach dem Religionsrecht entscheidenden Gerichtshöfe und das Waqf-Amt (Amt der Stiftungen) —. Seine Majestät kann durch deren Reform die ganze Nation erheben."[1] Rašīd Riḍā, der Schüler Muḥ. ʿAbduh's, erklärt, daß eine erfolgreiche Reform der al-Azhar-Universität im Sinne Muḥ. ʿAbduh's nicht allein für Ägypten, nicht nur für die islamische Welt, sondern auch für die ganze Welt, d. h. auch für die Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Orient und dem Occident Bedeutung habe. Er sagt: „Sein — Muḥ. ʿAbduh's — Geist veranlaßte ihn, nach der Reform der al-Azhar-Universität zu streben.[1] Er glaubte, daß ihre Reform eine Verbesserung bedeute, eine Verbesserung der Lage der Muslime und auch gleichzeitig der ihrer Mitbewohner. Er glaubte, daß sie das beste Mittel[2] für die gegenwärtige Fühlungnahme zwischen Orient und Occident sei, die beste Verbindung zwischen der alten und der neuen Zivilisation. Er hat schon erfahren, daß der Grund für dies Mißverständnis zwischen Europa und den Muslimen — des Orients — in der Unkenntnis der Euro-

---

[1] a. a. O. Bd. I, S. 427.

[2] Muḥ. ʿAbduh sagt selbst (a. a. O. Bd. II, S. 462): „Wenn die Muslime auf ein höheres ethisches Niveau durch die religiöse Erziehung gebracht worden sind, dann werden sie mit den Europäern wetteifern, Wissenschaften und Kenntnis zu gewinnen, und dann werden die beiden sich besser verstehen."

päer vom Wesen des Islam und in der Unfähigkeit der Muslime, ihnen dieses Wesen verständlich zu machen, liege. Denn die Muslime sind selbst mit dem Wesen des Islam nicht vertraut, ebensowenig theoretisch, wie ethisch oder praktisch. Dieses Mißverhältnis liegt ferner in der Unkenntnis der Muslime vom Wesen der europäischen Zivilisation und von den Ursachen, die Europa wirtschaftlich und kulturell so hoch gebracht haben. Wenn die al-Azhar-Universität verbessert würde, so würden sich die Muslime erheben, um die wahren Wissenschaften und die Zivilisation zu studieren, wie sie es schon früher getan haben. Sie haben damals die Wissenschaften des Altertums, besonders die der Inder und der Griechen, neu belebt. Jetzt würde für sie nur Europa mit seinen lebenden Wissenschaften übrig bleiben. Sie würden dann besser verstehen, daß Europa und dessen Zivilisation die beste Hilfe für die Vollendung ihrer eigenen Zivilisation sei und Europa und der Orient würden sich kennen, anstatt sich zu verkennen. Wenn aber die Politik diesem Sichkennenlernen entgegentritt, dann wird es beiden Teilen leichter sein, durch dieses Verstehen ihr entgegenzutreten."[1]

Muḥ. ʿAbduh wollte in dieser Universität eine lebendige Schule schaffen, die darum besorgt wäre, fähige Köpfe auszubilden sowohl für den Lehrberuf der arabischen Wissenschaften und der Religion in der al-Azhar-Universität selbst und in den Staatsschulen, als auch für die Bekleidung des Richteramtes in den nach dem Religionsrecht entscheidenden Gerichtshöfen (*al-maḥākim*

---

[1] a. a. O. Bd. I, S. 543.

aš-šarʿījah), und ferner für die Prediger-, Aufklärungs- und Rednerämter. Die al-Azhar-Universität soll so der Förderung der religiösen und sprachlichen Erziehung der Nation, der *maḥākim šarʿījah*, wie der Moscheen, deren Aufgabe die religiöse Volksaufklärung ist, dienen. Dadurch würde die al-Azhar-Universität die Führung der ganzen Nation gewinnen, die der Jugend durch die Schulen, der Familie durch die erwähnten Gerichtshöfe und schließlich der Masse durch die Moscheen.

Trotz der Größe einer solchen Reform war Muḥ. ʿAbduh von ihrer Möglichkeit überzeugt. Er hat eine reformatorische Ordnung eingeführt, z. B. die Ordnung einer Verwaltungsoberkammer im Jahre 1895 durch die Verkündigung eines Dekrets, ebenfalls eine Ordnung für den Lehrplan 1896, deren § 22 strengstens die Glossen und Superglossen in den vier ersten Studienjahren verbietet.[1]

Muḥ. ʿAbduh ist jedoch durch die Trübung seines Verhältnisses zu dem Khediven ʿAbbās Pascha II. verhindert worden, seine Reform planmäßig durchzuführen. Er gab am 19. März 1905 seinen Posten als Staatskommissar in dieser Kammer auf. Kurz darauf starb er.

Sein Schüler, Rašīd Riḍā, faßt die von Muḥ. ʿAbduh angestrebte Reform der al-Azhar-Universität wie folgt zusammen: „Die Reform der al-Azhar-Universität, nach der Muḥ. ʿAbduh strebt, zerfällt

1. in eine formelle und
2. in eine ideelle Reform.

---

[1] Vgl. Revue des Études Islamiques I 45—116.

Die formelle erstreckt sich:

a) auf eine Ordnung zur Beseitigung der Anarchie in der Erziehung und in der materiellen Gemeinschaft der Studenten und Gelehrten;

b) auf Erweiterung der Wissenschaftsgebiete;

c) auf den Aufschwung der Sprache.

Die ideelle Reform erstreckt sich:

a) auf die Bestrebung, den Geist und die Vernunft zur Selbständigkeit in der Forschung und im Denken zu erziehen;

b) die Blickrichtung auf die Erhebung der Nation zu lenken;

c) auf eine ethische Verbesserung des Ganzen.

Zur Grundlage der formellen Reform war die Schaffung von Gesetzen, Lehrplänen usw. vorgesehen.

Als Vorbild in der ideellen Reform gilt hauptsächlich der Unterricht Muḥ. ʿAbduh's in der al-Azhar-Universität und besonders in seiner Koraninterpretation, der Ägypter beider[1] Konfessionen beigewohnt haben."[2]

d) Reform der Gerichtshöfe[3]

Muḥ. ʿAbduh betrachtet also die al-Azhar-Universität als die wissenschaftliche Quelle und die theoretische Stätte seines reformatorischen religiösen Planes. Die praktischen Stellen, an denen

---

[1] So erzählt sein Schüler, Rašīd Riḍā, a. a. O. Bd. I, S. 766.

[2] Rašīd Riḍā Bd. I, S. 567.

[3] Es sind diejenigen, die mit Familienangelegenheiten zu tun haben und die ihre Entscheidungen auf Grund des Religionsrechts (*šarīʿah*) abgeben.

diese Studien und Theorien ausgeübt werden, und die der Reform auch sehr bedurften, sind die Gerichtshöfe, das Predigts- und das Aufklärungsamt.

Da die Gerichtshöfe gemäß dem Recht der Religion die Aufgabe der Entscheidungen in den Familienangelegenheiten haben, müssen sie der Repräsentant der göttlichen Gerechtigkeit sein, die nur verwirklicht werden kann durch genaue Kenntnis des Rechts und durch die Fähigkeit, diese im praktischen Leben anzuwenden. Erst dann können sie ihre schwierige Aufgabe in der Familie erfüllen. „Sie — die Gerichtshöfe — kümmern sich um Mann und Frau, Vater und Kind, Vormund und Mündel und um die Rechte der engeren und ferneren Verwandten. Sie haben das Recht, über die innersten und geheimsten Familienangelegenheiten zu entscheiden. Der Richter eines solchen Gerichtshofes verhört in den delikatesten und intimsten Angelegenheiten, über die man sonst mit niemandem sprechen kann. Denn so wie die Gerichtshöfe die Träger der Gerechtigkeit sind, so sind sie auch das Depot der Geheimnisse — und was für Geheimnisse! Sie haben ihre Stellung gleich nach der Familienliebe und den verwandtschaftlichen Beziehungen. Wenn die Familienliebe schwach und die verwandtschaftlichen Beziehungen locker geworden sind, dann sind diese Gerichtshöfe die nächste Instanz, die Ordnung wieder herzustellen.“[1]

Der Aufschwung eines Volkes beruht ja zu einem hohen Grade

---

[1] *Taqrīr muftī ad-dijār al-maṣrījah Muḥ. ʿAbduh fī iṣlāḥ al-maḥākim aš-šarʿījah* (Protokoll des Mufti des ägyptischen Landes für die Hebung der religionsrechtlichen Gerichtshöfe.) Manār-Druckerei Kairo 1900. S. 2.

auf dem Zusammenhalt in der Familie, sowie ihr Auseinanderfallen einer der wichtigsten Gründe zu seinem Untergang bedeutet. Die Reform der Gerichtshöfe stellt also gleichzeitig die Garantie für die Ordnung und die Wahrung des Zusammenhaltens in der Familie dar. „Es ist klar, daß sich das Volk aus Familien zusammensetzt; die Grundlage jeder Nation sind die Familien, weil das Ganze sich nur durch seine Glieder aufrecht erhält. Da die Entscheidung der Angelegenheiten in den Familien in ihren engsten Beziehungen von diesen Gerichtshöfen abhängt, wie es heute der Fall ist, so wird es deutlich, wie groß das Bedürfnis nach Reform dieser Gerichtshöfe im Interesse der Erhebung der Nation ist. Es wird auch klar, daß ihre Stellung im Bau der ägyptischen Regierung der einer Säule gleicht, deren Schwäche sich auf den ganzen Bau überträgt... Wenn diese Gerichtshöfe in ihrer Repräsentation erscheinen, wie sie sein sollen, und dem Weg des Religionsrechts folgen, dann würden sie die Prinzipien der Ordnung in die kleinsten und selbstverständlich auch in die größten Familien bringen. Sie würden durch ihre väterliche Gerechtigkeit das wiederherstellen, was die Leute an Ordnung im Umgang miteinander verloren haben."[1]

Ihre ideelle Reform verlangt nur die Hebung des wissenschaftlichen und ethischen Niveaus und die Beseitigung des Grundes, aus dem ihr Tiefstand folgt. Dieser ist immer auf das Festhalten an der Tradition als solcher und auch auf das Prozeßverfahren zurückzuführen, das der Gegenwart nicht entspricht. „Die Entschuldigung der Regierung — sagt Muḥ. ʿAbduh, die Vernach-

[1] sagt Muḥ. ʿAbduh a. a. O. S. 3.

lässigung der Gerichtshöfe seitens der Regierung erklärend — ist, daß die Richter dieser Gerichtshöfe an Gebräuchen festhalten, die sie als Religionsrecht erklären, obgleich sie nichts von Religion enthalten. Sie folgen ferner Bestimmungen und Verfahren, die für die heutigen Fälle nicht immer passen."[1]

Muḥ. ʿAbduh sieht die Verwirklichung der Reform der Gerichtshöfe und die Hebung ihres Niveaus darin, daß eine starke Auslese stattfindet, indem man nur die zu Richtern zuläßt, die an der al-Azhar-Universität bereits im neuen Geist ihrer Reform erzogen worden sind.

e) Reform des Predigts- und Aufklärungsamtes

Dies ist die zweite Stelle, an der die theoretische Schulung in der al-Azhar-Universität ins Praktische übersetzt wird. Sie ist von großer Bedeutung und Wichtigkeit, weil die Masse mit ihr in Berührung kommt. Die Träger dieses Amtes müssen tiefes Verständnis für die Religion und erzieherische Fähigkeit zur Aufklärung des Volkes besitzen; denn ihre Aufgabe liegt in der ethischen Bildung und wissenschaftlichen Aufklärung derjenigen, die keine Gelegenheit zum Besuch einer Schule hatten oder derjenigen, die noch weitergehendes Interesse an den Kenntnissen haben, aber die geregelten Forderungen einer staatlichen Schule nicht erfüllen können. Dem Staat jedoch liegt hier die Pflicht ob, für sie Sorge zu tragen, so daß sie durch die Erziehung Fähigkeiten erlangen, die für die Erfüllung ihrer eigenen sowie der staatlichen Aufgaben notwendig

---

[1] a. a. O. S. 5.

sind. „Die große Masse — sagt Muḥ. ʿAbduh — der Bevölkerung der Dörfer und die Nomaden, die über das ganze Reich wandern, u. dgl. sehen die Notwendigkeit der Erziehung ihrer Kinder nicht ein. Sie schätzen auch die Erziehung nicht so ein, wie es sein muß. Die Verbesserung der Erziehungspläne hat also für sie keine Bedeutung. Ihre Kinder haben demnach keinen Nutzen davon und ebensowenig diejenigen in der Masse, die schon über das Schulalter hinaus sind. Aber auch diese sind Glieder am Körper der Nation und haben gleichfalls Aufgaben, deren Erfüllung von ihnen gefordert wird. Es muß also Rücksicht darauf genommen werden, wie man ihre Seelen leitet, so daß der Staat nützliche Mitglieder der Körperschaft der Nation aus ihnen macht."[1]

Diese Stelle darf aber nicht so aufgefaßt werden, als ob dort geistlich im engsten Sinn gepredigt wird, d. h. nur für das Jenseits gesprochen wird unter Vernachlässigung des Diesseits. Es wird dort vielmehr eine Schulung für die Aufklärung[2] der Masse vorgenommen. Der Prediger oder der Aufklärer erfüllt sein Amt durch zweierlei Momente. Einmal durch den Unterricht und dann durch die Freitagspredigt. Diese darf aber nicht nur vom Jenseits sprechen, sondern sie muß die gegenwärtige Lage sozial, wirtschaftlich und auch politisch behandeln, auf Grund der Religion. Sie gilt als

---

[1] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 519.

[2] Das ägyptische Innenministerium hat 1929 dieses Amt sehr hoch eingeschätzt für die Bekämpfung des Verbrechertums und für die Garantie der Sicherheit der Bevölkerung. Es hat infolgedessen in Oberägypten mit Einverständnis des Rektors der al-Azhar-Universität für jedes Polizeigebiet einen Prediger ernannt.

Ersatz für die elementare Schulung. „Die Muslime — sagt Muḥ. ʿAbduh — sehen in der Freitagspredigt einen Ersatz für die elementaren Wissenschaften.“[1] Deshalb legt Muḥ. ʿAbduh großen Wert auf die Freitagspredigt und betont strengste Auslese derjenigen, die diese Predigt halten müssen. „... Darum muß schnell damit begonnen werden, die Predigt in der Freitagsmoschee zu reformieren und nur diejenigen damit zu betrauen, die wirkliches und großes Verständnis dafür haben. Sie müssen in diese Predigt das hineinbringen, was die Situation der Masse in ihrem alltäglichen Leben berührt. Sie müssen ihr — der Masse — die Schäden der Verdorbenheit klar machen und sie auf den richtigen Weg führen, wie es der Sinn des Gesetzgebers war, als er die Freitagspredigt auferlegt hat. Die Freitagspredigt ist für die Verbesserung der gemeinschaftlichen Lage von großer Bedeutung. Wenn man dafür sorgt, dann dürfen wir große Hoffnungen auf den Nutzen und das Wohl der Gemeinschaft legen.“[2]

Muḥ. ʿAbduh hat die Bedeutung und die Wirksamkeit, die diese Aufklärung besonders für die Erziehung der Masse und für die Hebung ihres ethischen Zustandes haben wird, sobald dieses Amt in der Lage ist, seine Aufgaben zu erfüllen, wohl erkannt. Die Erfüllung dieser Aufgabe sah Muḥ. ʿAbduh in der Reform des Stiftungsamtes, das zur Aufklärung der Masse eingerichtet worden ist. Dieses Stiftungsamt sah aber bis damals seine Aufgabe in der Errichtung neuer Moscheen oder im Erwerb von neuem Land, um sein Einkommen zu vermehren. Muḥ. ʿAbduh kritisiert es im

[1] a. a. O. Bd. II, S. 520.

[2] a. a. O. Bd. II, S. 520.

Journal Officiel scharf und lenkt seinen Blick auf wichtigere Seiten, und zwar auf die Stiftungen für das Erziehungswesen. „Dadurch, sagt Muḥ. ʿAbduh, kann das Stiftungsamt Großes für die Nation leisten, anstatt daß es seine Ausgaben zwischen Lehm und Wasser — Erwerbung von Land — und den Bau von Moscheen teilt, in denen sich kaum jemand aufhält. Es hätte hierdurch göttliche Tempel in den Herzen der Gläubigen und auf diese Weise die Zahl der wahren Anbeter vermehrt."[1] Er sieht sie ferner in der Ausbildung der mit dem Aufklärungsamt betrauten Personen. Sie sei eine der wichtigsten Aufgaben der al-Azhar-Universität.

So wird also mit der Reform der al-Azhar-Universität gleichzeitig die Wirksamkeit des für die Masse eingerichteten Aufklärungsamtes und der für die Familien eingesetzten religionsrechtlichen Gerichtshöfe andererseits mitgetroffen.

Wenn Muḥ. ʿAbduh sagt, die Religion allein genüge für die Erweckung des Nationalbewußtseins und für die Erhebung des Volkes, dann ist dies keine Phrase. Er erfaßt durch sie — wie wir gesehen haben — die Jugend, die Familie, die Masse, d. h. alle Glieder des Volkes.

2. Die Bemühungen um die Wiedergeburt der Sprache

Da seine religiöse Reform hauptsächlich auf der Rückkehr zum Urislam und gleichzeitig auf der Beseitigung des Autoritätsglaubens

[1] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 181.

beruht, mußte sich Muḥ. ʿAbduh um die arabische Sprache bemühen, denn sie ist eines der wichtigsten Mittel zum Verständnis des Urislam, nämlich des Koran. „Der Koran muß, wie er sagt, von seiner einfachsten Seite her verstanden werden, damit sein Ruf den gleichen Widerhall findet, wie er ihn bei den Schaf- und Kameltreibern gefunden hat, in deren Sprache der Koran offenbart war.“[1]

Wenn Muḥ. ʿAbduh sich um die Sprache bemühte, dann tat er dies, um sie verständlich zu machen. Ihr Stil war in der letzten Periode so kompliziert geworden, daß er besonders in den wissenschaftlichen Büchern große Unverständlichkeit und Vieldeutigkeit im Verhältnis zum Stil des Urislams erfahren hatte. Sein Bestreben war, diese Unverständlichkeit und Vieldeutigkeit dadurch zu beseitigen, daß man vorläufig leichtere Bücher für Wissenschaft und Religion an Stelle der bisher benutzten setzt und Maßnahmen trifft, um eine stilistische Änderung zu schaffen, und zwar durch Vereinfachung des Stils sowohl in den Schulen und auf der Universität als auch in der Presse.

Muḥ. ʿAbduh beschäftigte sich bei seiner Reform der al-Azhar-Universität ganz intensiv mit deren Bibliothek. Er belebte sie neu, ließ sie nach praktischen Gesichtspunkten ordnen und ergänzte sie vor allen Dingen durch ältere, aber leicht verständliche Bücher in verschiedenen Fächern. Daneben nahm er stark Anteil an der Gründung der „Gesellschaft für die Belebung der arabischen Wissenschaften“. Später wurde er dort zum Vorsitzenden gewählt und blieb es bis zu seinem Tode. Die Hauptaufgabe dieser Gesellschaft

---

[1] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 515.

war, nach älteren[1] Büchern zu suchen und die meisten wieder drucken zu lassen.

In seinem Amt als Redakteur des Regierungsorgans veranlaßte Muḥ. ʿAbduh die Regierung, das heute bekannte Pressegesetz gemäß seinem Entwurf herauszugeben. Dieses Gesetz führte zu einer bedeutenden und vorteilhaften Änderung im Stil der Korrespondenz. Es war der wichtigste Anlaß für die Hebung des Sprachniveaus. Die Zeitungen und Zeitschriften, die früher nur für eine bestimmte gebildete Klasse zugänglich gewesen waren, wurden nun auch für die Masse verständlich. Die Maßnahmen, die in dem Gesetz enthalten waren, waren gegen diejenigen, die mit geringer Sprachkenntnis in die Laufbahn des Presseberufs eingetreten waren, so hart, daß sie entweder diesen Beruf aufgeben oder an den Abendsprachkursen teilnehmen mußten. Diese Abendkurse waren nach dem Vorschlag Muḥ. ʿAbduh's eingerichtet worden, in denen er selbst freiwillig und eifrigst unterrichtete.

Muḥ. ʿAbduh beschreibt[2] selbst den Erfolg seines Schrittes wie folgt: „Das *Journal Officiel* hat von jeher die Art der Korrespondenz, die in den Ministerien und in den Verwaltungen gebräuchlich war, kritisiert und ihre Schäden für das Verständnis des gemeinten Sinns aufgezeigt. Gleichzeitig hat es die beste Methode für dieArt der Korrespondenz deutlich gemacht. Nach Verlauf von wenigen Monaten erschienen schon Beamte vor der Regierung, die große

---

[1] Von den durch die Vermittlung dieser Gesellschaft neu gedruckten Büchern sind in der Rhetorik zu nennen: *Dalāʾil al-iʿǧāz* u. *asrār al-balāġah*.

[2] Rašīd Riḍā, Bd. I, S. 177.

Sprachkenntnis besaßen. Sie wurden von ihren Chefs bevorzugt und beauftragt, die Korrespondenz mit dem *Journal Officiel* zu führen, damit die Mängel der Verwaltungssprache verschwänden. Die Presseleute, die keine Kenntnis der Sprache und der Korrespondenz besaßen, mußten entweder Privatlehrer zu sich rufen oder die Abendschule besuchen, um die Art der Korrespondenz besser kennen zu lernen. Und so haben die Zeitungen miteinander gewetteifert, um jede dem Presseamt, bzw. dem, der in diesem Amt arbeitet — er meint sich selbst — die Vorzüglichkeit ihrer Korrespondenz zu zeigen. Dadurch wurde der Stil der Zeitungen, die sich vorher um die Auslese der Redewendungen nicht gekümmert hatten, verbessert. Dadurch haben die Federn miteinander darin gewetteifert, die Worte auszusuchen... Dadurch wurde der Gedankenaustausch erleichtert. Dadurch entstand zwischen den Menschen eine Art von Beziehung, die das Gefühl der Spracheinheit hervorgerufen hat."

Muḥ. ʿAbduh legte so großen Wert darauf, die Stilistik in der al-Azhar-Universität einzuführen und zu pflegen, daß er jährlich Preise aussetzte.

SECHSTES KAPITEL

ZUSAMMENFASSUNG

VERHÄLTNIS VON IDEE UND METHODE BEI MUḤ. ʿABDUH

„Es gibt keine Politik ohne Macht, Macht ohne Hilfsbereitschaft, Hilfsbereitschaft ohne Einigkeit, Einigkeit ohne Gehorsam, Gehorsam ohne Glauben, Glauben ohne lebendige Religion, keine lebendige Religion ohne Erziehung.“[1]

Hierin faßt Muḥ. ʿAbduh selbst kurz den Leitgedanken seiner Weltanschauung zusammen.

Den Aufruf, den Muḥ. ʿAbduh erließ, um das Nationalbewußtsein in der Nation zu beleben, um ihren Blick auf den Sinn der Einheit und der Gemeinschaft zu richten und um jedem einzelnen Glied seinen Wert, seine Ehre und seine Beziehung zum Volk im allgemeinen vor Augen zu führen, könnte an sich jeder verfassen, dessen Seele von der Liebe zum Vaterland erfüllt ist, und der sich dessen bewußt ist, daß er ein unabtrennbares Glied des Ganzen ist. Das Entscheidende liegt aber allein in der Wirkung des Aufrufs, und diese Wirkung hängt von der Methode ab, die bei diesem Aufruf angewandt wird. Der beste Führer wird stets der sein, dessen Leistung eng mit dem allgemeinen Ziel der Nation verknüpft ist.

[1] Rašīd Riḍā, Bd. II, S. 518.

Demzufolge ist die ganze Bedeutung Muḥ. ʿAbduh's erst an dem Weg zu erkennen, den er sowohl politisch als auch sozial im Dienst der Erhebung der Nation eingeschlagen hat.

Die Methode, durch die er die Erreichung des Zieles gewährleisten will, ist

1. die Erziehung der Jugend nach bestimmter Art und
2. die ethische Verbesserung der Gemeinschaft.

Muḥ. ʿAbduh rief, wie die anderen Führer der Nation, zur Selbständigkeit Ägyptens usw. auf. Er richtete seinen Blick zuletzt allein auf den Weg, der für ihn zur Nationalerhebung führt, nämlich auf die Erziehung. Die Beschäftigung mit der Politik nach außen hin gab er später auf.

Sein Rücktritt aus dem öffentlichen politischen Leben entspricht einer seelischen Haltung, die man vielleicht als Folge aller der Erlebnisse bezeichnen kann, die er durch die politische Verfolgung gehabt hatte. Er wollte seine Leistung für die Nation nicht auf dem Weg fortführen, auf dem eine Regierung, die in der Beschäftigung mit der Politik ein gesetzlich strafbares Verbrechen und in einem Aufruf für die Selbständigkeit des Landes eine unerlaubte Herausforderung des Herrschers sah, ihn gehindert hätte.

Er fand vielleicht auch, daß das Streben für die Nation durch den politischen Weg, solange die Lage des Volkes wie oben beschrieben ist, ein Bau ohne Grundlage ist.[1] „Die Angelegenheit der Regierung und der Untertanen, sagt Muḥ. ʿAbduh, habe ich dem Schicksal und Gottes Hand überlassen..., da ich erfahren habe, daß die Erreichung des Zieles der Nation einer Frucht gleicht, die

[1] a. a. O. Bd. I, S. 12.

die Nation von einem Baum pflückt, den sie selbst pflanzt und für den sie lange Jahre sorgen muß. Und um das Wachstum dieses Baumes muß man sich kümmern.“ Jedenfalls setzte er seine Kraft zuletzt fast ausschließlich für die Erziehung ein.

Es gilt für ihn allein die religiöse, die islamische Erziehung, also die Erziehung, die dem Volk vertraut und mit seinen Gebräuchen so verwachsen ist, daß bei ihr die Gefahren für das Volk vermieden werden, die mit dem plötzlichen Übergang zu etwas ihm vollkommen Fremden verbunden sind. Es gilt für ihn, für sein Ziel für die Erhebung der Nation und Befreiung des Landes von der Fremdherrschaft die Erziehung, die sich auf die Religion stützt, in deren Lehre die Warnung vor Demut und Beugung gegenüber dem Fremdherrscher enthalten ist. „Die Abneigung gegen die Fremdherrschaft, sagt Muḥ. ʿAbduh, ist dem Menschen instinktiv von der Natur aus mitgegeben. Die Ablehnung der Fremdherrschaft ist ein menschliches Gefühl, das auch bei der unkultiviertesten Nation zum Ausdruck kommt... Was die Muslime an religiösen Predigten empfangen, warnt sie vor der Ergebenheit gegenüber der Herrschaft desjenigen, der ihnen der Rasse und Religion nach nicht gleich ist.“[1] So meint Muḥ. ʿAbduh mit der Erziehung immer diejenige, die auf dem islamischen Kulturgut und auf der islamischen Weltanschauung aufgebaut werden muß.

Eine solche Erziehung tut nach Muḥ. ʿAbduh der Bildung des Volkes Genüge und dient der Verwirklichung seines nationalen

[1] In seiner Antwort auf die Frage des englischen Kriegsministers in London 1884 hinsichtlich der ägyptischen Frage, Rašīd Riḍā, Bd. I, S. 398.

Strebens, ohne daß andere Wissenschaften eingeführt werden müssen wie jene, die die europäische Zivilisation auf Grund der Bedürfnisse ihrer Bürger oder ihrer geographischen Lage fordert; denn sie entsprechen nicht dem Wesen des Orients und den Sitten und Gewohnheiten seiner Bevölkerung. „Wir brauchen, sagt Muḥ. ʿAbduh, keine Lehre von den Fremden zu übernehmen, um die Wissenschaft zu gewinnen, durch die unsere Seele wach und lebendig wird, und durch die wir das Nationalgefühl wieder empfinden. Es genügt uns, wenn wir zu dem zurückkehren, was wir achtlos verlassen haben. Unsere religiösen und literarischen Bücher enthalten mehr als das, was wir brauchen und fordern. Was aber in den Büchern der anderen über den Gehalt der unseren hinausgeht, geht auch über unseren Bedarf hinaus. Wie wir unsere Existenz durch die Fortpflanzung unserer Väter erhalten haben, so muß für uns auch die Lebendigkeit der Seele das geben, was unsere Väter uns an Wissenschaft und Literatur als Erbschaft hinterlassen haben."[1]

Das islamische Kulturgut, auf dem die Erziehung aufgebaut werden muß, stellt sich in verschiedenen Disziplinen von Wissenschaften dar und drückt sich aus in einem ethischen Maßstab, dessen letztes[2] Ziel das Streben für den allgemeinen Nutzen der Nation und dessen sichtbares Bild die Vereinigung des Volkes und die gegenseitige Hilfe der Glieder der Gemeinschaft ist.

---

[1] a. a. O .Bd. II, S. 353.

[2] Muḥ. ʿAbduh sagt: (a. a. O. Bd. II, S. 644) „Die tiefste Religiosität ist der Gipfel des Ehrgeizes; der größte Ehrgeiz ist das Streben für das Allgemeinwohl der Nation und für den Nutzen des Menschen."

Die Gemeinschaft ist, wie Muḥ. ʿAbduh sagt[1], die Eigentümlichkeit, die der Mensch allein hat und durch die er sich vom Tier unterscheidet. Denn die Fortpflanzung und die Selbsterhaltung sind ihm mit dem Tier gemeinsam. Wenn die Gemeinschaft also eine menschliche Eigentümlichkeit ist, so sind ihre Herstellung und der Dienst an ihr das Ehrenvollste für den menschlichen Geist. Auf sie muß er gerichtet sein und nach ihr muß er streben. Die gegenseitige Hilfe und die Vereinigung sind also das Ziel der Ethik und darin steckt ihre wichtigste Aufgabe. Demnach ist jedes Mittel, das dieser Vereinigung dient, eine Tugend und jedes Motiv, das zur Zerrissenheit führt, ein Laster. Eine Eigenschaft wird also gelobt oder getadelt, je nachdem sie für oder gegen dieses Ziel gerichtet ist. „Die wahre Wissenschaft, sagt Muḥ. ʿAbduh, ist diejenige, die den Menschen die Beziehungen zwischen ihm und den anderen in seiner Gemeinde, seiner Nation lehrt. Sie lehrt den Menschen also, wer er und wer sein Mitmensch ist. Daraus wird ein einziges Gefühl und eine einzige Beziehung gebildet. Diese ist die sogenannte Solidarität *(al-ittiḥād)* ... Diese Solidarität ist die Frucht eines Baumes, der Zweige, Blätter, Stamm und Wurzel hat, d. h. eine Frucht der Ethik mit ihren verschiedenen Stufen. Die Muslime müssen sich also nach islamischer Art erziehen, wenn sie Vereinigung und Solidarität erreichen wollen. Dann erst können sie jene Frucht pflücken. Ohne dies ist jede Hoffnung ein Trugbild, jeder Wunsch Traum oder Phantasie und jeder Protest machtlos."[2]

---

[1] Vgl. a. a. O. Bd. II, S. 269ff.

[2] a. a. O. Bd. II, S. 470/71.

Wenn Muḥ. ʿAbduh die Erziehung als Grundlage für seine Erhebung fordert, dann fordert er dadurch die innerliche Befestigung, das Zusammenstehen der Glieder der Nation und die Überordnung des außenpolitischen Kampfes.

Wenn er die Religion zur Grundlage der Erziehung macht, dann baut er diese auf dem eigenen Kulturgut auf und berücksichtigt dabei die Gegebenheit des Volkes, die Gebräuche und Sitten, so wie es notwendig ist, damit diese Erziehung erfolgreich sei.

Der Zusammenhang zwischen der religiösen Erziehung als Mittel und der völkischen Erziehung als Zweck bedeutet also keinen Zusammenhang zwischen einem absoluten Mittel und absoluten Zweck. Er ist vielmehr bestimmt, insofern die beiden Pole, das Mittel und der Zweck, auch bestimmt sind. Der Zweck ist hier die Erhebung eines Volkes, welches ein besonderes Kulturgut und besondere Sitten und Gebräuche ererbt hat, das Mittel ist die Bildung dieses Volkes, und darum baut sie sich auf den Gegebenheiten und dem überlieferten Kulturgut des Volkes auf.

Wenn Muḥ. ʿAbduh die Reform der Religion, d. h. die Reinigung des islamischen Kulturgutes fordert, dann verlangt er dieses alles nur, um die Fruchtbarkeit der Erziehung zu sichern.

Wenn er danach strebt, die al-Azhar-Universität umzustellen und zu reformieren, dann geschieht das, um die erwähnte Reinigung zu gewährleisten und um diese Universität zum Ausgangspunkt für die Verbreitung seiner Idee und zum Propagandamittel bei der Aufklärung des Volkes zu machen.

Wenn er die arabische Sprache zu beleben versucht, dann geschieht das, weil er ihren großen Wert und den großen Anteil, den

sie an der Reform ihrer Religion selbst hatte, erkennt. Denn das Verständnis des Koran, der Hauptquelle der Religion, beruht mehr oder weniger auf der Sprachkenntnis. Außerdem ist die Sprache für ihn[1] „der klare Ausdruck der Kultur, der Zivilisation jedes Volkes in jeder Zeit. Sie ist der Maßstab, an dem man den Grad des ethischen Fortschritts oder des Rückganges einer Nation und deren Tendenz und Neigung in jeder Generation mißt.“[2]

Der Weg seiner Idee ist so zu verstehen: sozial-nationale Erhebung, religiöse Erziehung, Reinigung des überlieferten Kulturguts, Ausbildung von Propagandisten — durch die al-Azhar-Universität nach ihrer Reform —, dann die Einpflanzung dieses Kulturgutes in die Seele der Jugend und damit die Führung der Gemeinschaft nach dem ethischen Maßstab, nach dem Streben für das Allgemeinwohl.

Daran kann man sehen, daß es sich bei Muḥ. ʿAbduh gar nicht darum handelt, eine blasse philosophische spekulative neue Theorie aufzustellen. Es ist also kein Mangel in seiner Weltanschauung und in seinem Ideensystem, wenn er in der Ausbildung seiner Reformideen einige Gedanken und Lehren von anderen islamischen Denkern übernommen hat. Er bleibt dennoch immer der Träger der Synthesis zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen. In ihm einigen sich Praxis und Theorie.

---

[1] In diesem Sinne schreibt Krieck in seinem Buch: „Die nationalpolitische Erziehung“ S. 147: „Sprache ist nicht bloß äußere Form, gute Sprache nicht Schmuck des Lebens, sondern Ausdruck der völkischen Denkform und Denkweise. Darum bedeutet Zucht der Sprache zugleich Zucht des Denkens und des Charakters.“

[2] Rašīd Riḍā Bd. 2, S. 103.

ANHANG

ǦAMĀL AD-DĪN'S EINFLUSS AUF MUḤ. ʿABDUH

1. Ǧamāl ad-Dīn und seine Idee

Ǧamāl ad-Dīn ist ohne Zweifel der erste Mann, der die Saat der nationalen Erhebung in die ägyptische Nation gepflanzt hat. Er richtete das Streben auf die Forderung der Selbständigkeit, auf die Befreiung von der despotischen Herrschaft, auf Freiheit und Gerechtigkeit. Ǧamāl ad-Dīn ist der Mann, der die islamischen Völker zur Emanzipation von der Fremdherrschaft aufrief. Er rief auf zur Vereinigung der Muslime unter einem einzigen Banner. Er versuchte bis zu seinem Lebensende diesen Ruf zu verwirklichen.

Ǧamāl ad-Dīn sah in der Religion die Grundlage für die Verbindung der islamischen Völker. Sein Aufruf war mehr religiös als national bestimmt. Sein höchstes Ziel galt dem Aufbau eines orientalisch-islamischen Reiches, welches alle in der Welt zerstreuten Gruppen der Muslime umfassen, und welches den westlichen Völkern in völliger Freiheit und Gleichberechtigung gegenübertreten sollte.

Der Aufbau eines solchen Reiches war eine schwierige Aufgabe, denn sie setzte voraus:

1. die Befreiung von dem illegalen Herrscher und

2. die Vereinigung der verschiedenen Rassen zu einer einzigen Einheit.

Trotzdem verließ sich Ǧamāl ad-Dīn auf die Religion, um die Gemüter gegen den unrechtmäßigen Herrscher aufzustacheln. Er benutzte die agitatorische Seite der Religion, d. h. er benutzte alle die Vorschriften, die die Vereinigung der Muslime und die Beseitigung einer nichtmuslimischen Herrschaft verlangen.

Die Zeitschrift *Der feste Handgriff* war der Repräsentant seines aufregenden Aufrufes. Sie veröffentlichte im ganzen 20 Artikel, 13 darunter galten dem Sinn je eines Koranverses, der die Forderung entweder zur Vereinigung aller Muslime oder zur Ablehung der Fremdherrschaft aufstellt, wie z. B. der Vers „Haltet zusammen fest am Band Gottes“[1] oder „Gehorchet Gott und seinem Propheten und zerspaltet euch nicht, denn durch die Zerspaltung fallet ihr auseinander und verliert ihr eure Macht“[2], oder „O Gläubige, knüpft keine intime Freundschaft mit den Ungläubigen die immer versuchen, euch zu verderben, die euch gern in Not sehen und deren Haß gegen euch schon deutlich geworden ist“[3]. Sie benutzte jede Gelegenheit, um die Muslime gegen den illegalen Herrscher aufzuhetzen. Ein Beispiel: Der englische Kriegsminister verlieh in der Unterredung mit Muḥ. ʿAbduh 1884 hinsichtlich der ägyptischen Frage seiner Vorstellung von den Ägyptern Ausdruck. Diese Vorstellung war nicht ganz zutreffend. Ǧamāl ad-Dīn veröffentlichte in der Zeitschrift *Der feste Handgriff* diese Unter-

[1] Koran III 103.

[2] Koran VIII 46.

[3] Koran III 118.

redung mit der folgenden Forderung: „Die Ägypter werden vor die Alternative gestellt: entweder stehen sie zueinander, Schulter an Schulter, und opfern sich und ihr Vermögen, um ihre menschliche Ehre und ihre arabische Würde zu wahren, um die Pflicht ihres Glaubens zu erfüllen und um sich selbst von der Sklaverei derjenigen zu befreien, die sie wie Tiere betrachten, — wenn die Ägypter dazu greifen würden, dann würden sie von ihren muslimischen Brüdern große Hilfe erwarten können — oder sie müssen sich der menschlichen Eigenschaften entledigen, den Schmuck des Glaubens ablegen, die Last der Sklaverei tragen, das Schicksal des Tieres teilen und sich für das Elend und die Demut vorbereiten. Das letztere ist die niedrigste und schwierigste der beiden oben erwähnten Möglichkeiten. Ich nehme aber an, daß kein Ägypter sich diese wählen würde..."[1]

Ǧamāl ad-Dīn wendet sich ferner in einem Artikel, der den Titel *Die Ehre* trägt, an diejenigen Muslime, die ihre Ehre nur im Tragen eines fremden Ordens und im Dienste einer fremden Herrschaft sehen. Er sagt u. a.: „Diejenigen, die wegen der Verteidigung der Ehre ihrer Gemeinde Wunden davon getragen haben, sind die, deren Andenken verehrt und nie vergessen wird. Habt ihr noch nie Kenntnis davon genommen, daß nur diejenigen, die ihr ganzes Leben in der Dunkelheit eines Kerkers für die Forderung eines geraubten Rechtes oder für die Wahrung ihrer Ehre verbracht haben, diejenigen sind, deren Andenken bis zur Sonne und darüber hinaus leuchtet und deren Namen über den Sternen stehen?"[2]

---

[1] Rašīd Riḍā Bd. I, S. 339.

[2] a. a. O. Bd. II, S. 309.

Er kritisiert weiter scharf an den Muslimen die Widerstandslosigkeit gegen die Fremdherrschaft. Er schreibt in einem Artikel *Einheit und Herrschaft* wie folgt: „Lassen wir es uns gefallen, trotzdem wir die Gläubigen sind und die höchste Macht besaßen, daß uns Demütigung und Elend auferlegt wird, und daß über unser Land und unser Vermögen despotisch regiert wird von jemandem, der nicht in unserer Richtung geht und nicht zu unserem Brunnen kommt, der unser Recht nicht achtet, sondern dessen Hauptzweck es ist, seine Heere über uns hinwegzuführen, um unsere Länder von uns zu befreien und seine Landsleute an unsere Stelle zu setzen?"[1] Und anderes mehr, was in Stil und Wirkung noch schärfer ist.

Er war dabei in seinem religiösen Streben der erste Kritiker des 19. Jahrhunderts, der seine Kritik wegen des blinden Festhaltens der Muslime an der Tradition gegen diese Tradition richtete. Er war nach al-Ġazālī der erste Mann, der versuchte, den Autoritätsglauben zu beseitigen und statt dessen die freie Forschung einzuführen. Er rief dazu auf und stützte sich auf das, was der Islam selbst für die Freiheit des menschlichen Geistes und für die Selbständigkeit des Denkens und für die Beseitigung des Autoritätsglaubens gebracht hat.

2. Die Abweichung Muḥ. ʿAbduh's von Ǧamāl ad-Dīn

Muḥ. ʿAbduh dagegen war mehr Ägypter als Orientale. Der Geist Ǧamāl ad-Dīn's wirkte auf ihn, aber er ägyptisierte ihn. Er kennt in seinen Schriften nicht wie Ǧamāl ad-Dīn die Notwendigkeit, alle

[1] a. a. O. Bd. II, S. 287.

islamischen Völker unter eine einzige Herrschaft zu bringen. Er war nur für die gegenseitige Hilfe der islamischen Völker, vertrat aber die Ansicht, daß jedes Volk für seine Selbständigkeit auf seinem Boden und unter seinem Himmelstrich eintreten solle: „Die Idee, das Denken aller Muslime, solange sie sind wie sie sind, zu vereinigen, ist keinem eingefallen — er meint diejenigen, die den Islam reformieren und die Muslime erheben wollten. Wenn jemand dazu aufriefe, dann gebühre es ihm, in eine Irrenanstalt gebracht zu werden."[1, 2]

Muḥ. ʿAbduh bekannte sich nicht zu dem, wozu Ǧamāl ad-Dīn aufrief. Er sieht dagegen[3] in der Erziehung der Nation und in ihrer

---

[1] a. a. O. Bd. II, S. 461.

[2] In seinen Aufsätzen, die er in der Zeitschrift *Der feste Handgriff* veröffentlichte, findet man, daß er zur Vereinigung aller Muslime unter einem Banner aufrief. Dies ist vielleicht so zu erklären, entweder daß er die Ansicht Ǧamāl ad-Dīn's vertrat — es ist bekannt, daß er die Meinung Ǧamāl ad-Dīn's während ihrer gemeinsamen Arbeit in Paris schriftstellerisch in dieser Zeitschrift zum Ausdruck brachte — oder es kann so erklärt werden, daß er zuerst selbst dieser Meinung war, durch Erfahrung aber die Absurdität dieser Anschauung erkannt hat. Die Zeitspanne zwischen diesen beiden Meinungen erstreckt sich über 16 Jahre. Seine erste Meinung datiert von seiner Zusammenarbeit mit Ǧamāl ad-Dīn im Jahre 1884 zu Paris. Seine zweite Meinung veröffentlichte er in seiner Widerlegung, die er gegen den Angriff schrieb, den Hanotaux gegen den Islam im Jahre 1900 erhob. Bei dieser letzten Ansicht blieb Muḥ. ʿAbduh bis zu seinem Tode.

[3] So hat auch Adams (Islam and modernism in Egypt, S. 62) das gesehen. Er schreibt: „Wenn man aber einen Blick auf seine Laufbahn im ganzen wirft und den roten Faden in seinen Schriften ver-

Bildung, und zwar in einer der Politik fernliegenden Sphäre das einzige Mittel, um die Befreiung der Nation von der Fremdherrschaft und ihre Erhebung zu erreichen. Diese Erziehung muß notwendig auf dem überlieferten Kulturgut der Nation aufgebaut werden, das vom Volk stammt und daher im Volk und für das Volk seinen Nutzen bringen muß.

Muḥ. ʿAbduh ist allerdings von dem nationalen Geist Ǧamāl ad-Dīn's beeinflußt worden, aber er beschränkt sich nur auf die eigene Nation, und von dieser Beschränkung aus sah er, daß man, um erfolgreich und fruchtbringend wirken zu können, eine andere Methode als Ǧamāl ad-Dīn zur Erreichung der nationalen Erhebung des Volkes anwenden müsse.

Die Ansicht Muḥ. ʿAbduh's über die Reform der Religion, mit anderen Worten über die Reinigung des überlieferten islamischen Kulturgutes ist im allgemeinen auch Ǧamāl ad-Dīn's Ansicht. Aber Muḥ. ʿAbduh übertraf ihn in seiner reformatorischen Leistung, wie sie sich in der Reform der al-Azhar-Universität und der Sprache darstellte. Er ging weiter in dieser Idee, indem er für die arabische Sprache sorgte und sie zur Grundlage einer freien Forschung in der Religion sowie zur Grundlage einer besseren Anwendung des nationalen überlieferten Kulturgutes machte.

So hat Ǧamāl ad-Dīn seinen Einfluß auf Muḥ. ʿAbduh ausgeübt. Muḥ. ʿAbduh verdankt seinem Lehrer diese ewig lebendige Wirkung, wie er selbst zum Ausdruck bringt: „Mein Vater schenkte

---

folgt, so kommt man zu der Überzeugung, daß Muḥ. ʿAbduh ein Reformer war, der mehr auf reformatorische und neue Erziehungsmethode baut als auf Agitation und Revolution."

mir ein Leben, an dem meine Brüder teilnahmen. Ǧamāl ad-Dīn aber schenkte mir ein Leben, durch das ich teilhabe und hinauf gelange zu Mohammed, Abraham, Moses, Jesus und den Heiligen..."[1]

Wenn Muḥ. ʿAbduh dennoch einen andern Weg gegangen ist als Ǧamāl ad-Dīn, so spielt dabei, wie ich vermute, auch die Verschiedenheit dieser beiden Naturen eine große Rolle, die wiederum durch die Naturverschiedenheit ihrer Geburtsländer und ihres Milieus bedingt ist. Ǧamāl ad-Dīn war unbeugsam, ja heftig, wenn es sich um Forderungen des Rechtes handelte. Er sah nicht ein, daß er sich der Gewalt unterordnen und die Gelegenheit abwarten müsse, in der er in Ruhe der Unterdrückung Widerstand leisten konnte. Er sah nur, daß man rasch und plötzlich angreifen müsse. Er reflektierte nicht. Von ihm sagt Muḥ. ʿAbduh: „Oftmals hat die Heftigkeit das, was die Vernunft aufgebaut hat, wieder niedergerissen."[2] Diese Wesensart gehört zu einem Menschen, der in einem Gebirgslande geboren wurde, das noch ziemlich unberührt von fremder Eroberung geblieben und dessen Regierung als eine völkische *(qabalījah)* zu betrachten ist.

Muḥ. ʿAbduh dagegen war ruhig, überlegend. Er entstammt einer Zeit, in der man gewohnt war, dem Herrscher blind zu gehorchen, nämlich der Zeit des Despotismus und der Unterdrückung. Seine Seele war mit der Furcht[3] vor dem Herrscher vertraut, wenn auch

---

[1] Rašīd Riḍā, Bd. I, S. (T).

[3] a. a. O. Bd. I, S. 897.

[2] Nur anhangsweise sei bemerkt, daß Horten's Ansicht (Beiträge zur Kenntnis des Orients, Bd. XIII, S. 94) dieses furchtvolle Sich-

nur bis zu einem gewissen Grade. Diese Furcht war begleitet von einem gewissen friedlichen Widerstand, d. h. er setzte sich trotz allem doch für die Wahrheit und seine Meinung ein. Seine Seele war einerseits stark beeindruckt von der damaligen sozialen Lage, der Unterdrückung usw. und andererseits von den revolutionären und aufhetzenden Lehren für das Recht der Nation, wie sie Ǧamāl ad-Dīn vertrat. Durch diese beiden Faktoren bedingt, entstand eine seelische Haltung, die sich in seiner Tätigkeit klar ausdrückte. Er strebte danach, die Herrschaft des Despotismus zu beseitigen, aber er bewahrte die Achtung vor dem Herrscher. Er versuchte, das Nationalgefühl zu beleben und die nationale Ehre ins Bewußtsein zu bringen, aber auf dem Wege der Erziehung und nicht durch Gewalt.

Vielleicht haben auch seine Erfahrungen und Erlebnisse ihren Teil zu dieser seelischen Haltung beigetragen.

In Reibungen mit der Politik und der Regierung sieht Muḥ. ʿAbduh keinen erfolgreichen Weg, um sein Ziel zu erreichen. Diese Reibungen waren oftmals der Grund dafür, seine Tätigkeit zu unterbrechen und ihn zur Einsamkeit und Verbannung zu zwingen. So ist sein berühmter Ausspruch zu verstehen: „Mischt sich die Politik in eine Sache, so wird sie verdorben.“

---

zurückziehen vor der Herrschaft sei auf allgemein-islamische Grundsätze zurückzuführen, sich schon durch einen Hinweis auf Ǧamāl ad-Dīn's Haltung widerlegen läßt, der doch womöglich noch eifriger als Muḥ. ʿAbduh war, die Pflichten der Religion zu erfüllen.

QUELLEN- UND LITERATURVERZEICHNIS

A. Quellen:

1. *ar-radd ʿalā ad-dahrījīn.* 3. Aufl. Kairo 1903.
2. *Iḥjā ḏikrā al-marḥūm al-Ustāḏ al-Imām Muḥammed ʿAbduh.* Verlag al-Manār. Kairo 1922.
3. *Risālat at-tauḥīd.* 1. Aufl. Kairo 1896.
4. *Tafsīr ǧuzʾ ʿamma.* 1. Aufl. Kairo (1322).
5. *Tārīch al-Ustāḏ al-Imām Muḥammed ʿAbduh* (Rašīd Riḍā.) Verlag al-Manār. I. Bd. Kairo 1931. II. Bd. 2. Aufl. Kairo 1925.
6. *Taqrīr muftī ad-dijār al-miṣrījah Muḥammed ʿAbduh fī iṣlāḥ al-maḥākim aš-šarʿījah.* Kairo 1900.

B. Literatur:

Adams, C., Islam and modernism in Egypt. Oxford University Press, London 1933.

Boer, T. J., de, Geschichte der Philosophie im Islam. Stuttgart 1901.

Enzyklopädie des Islam. Herausgegeben von M. Th. Houtsma, T. W. Arnold, R. Basset u. R. Hartmann. Leiden 1913 ff.

Goldziher, J., Die Richtungen der islamischen Koran-Auslegung. Leiden 1920.

Hegel, H., Philosophie der Geschichte. Reclamausgabe.

Haikal, Ḥ., *Tarāǧim miṣrījah wa ġarbījah.* Kairo. 20. 12. 1929.

Horten, M., Beiträge zur Kenntnis des Orients. Halle 1916.

Ibn Chaldūn, *al-muqaddimah.* Kairo, Būlāq. (1284).

Krieck, E., Nationalpolitische Erziehung. 17. u. 18. Aufl. 1934. Armanen-Verlag Leipzig.

Michel, B. et Moustapha Abd el Razik, *Rissalat al Tawhid*. Exposé de la religion musulmane, trad. par B. Michel et Moustapha Abd el Razik. Paris 1925.

Natorp, Paul, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. 2. Aufl. Tübingen 1908.

Revue des Études Islamiques. (ed. p. L. Massignon. Paris, Geuthner.)

Strothmann, R., Die koptische Kirche in der Neuzeit. Tübingen 1932.

LEBENSLAUF

Als Sohn des Kaufmanns und Gutsbesitzers Muḥammed Korkor El-Baḥay wurde ich, Muḥammed El-Baḥay, am 23. August 1905 in Asmanija (Provinz *el-Beḥēra*, Ägypten) geboren. Nach Besuch der Volksschule in meiner Heimat trat ich 1917 in das „Wissenschaftlich-Islamische Gymnasium" in Alexandria ein. 1919 und 1921 fiel der Schulbesuch für mich ganz aus, da infolge der Revolution für die Freiheit und Selbständigkeit Ägyptens sämtliche Schulen geschlossen waren.

Nach Ablegung der Schlußprüfung 1926 konnte ich meine Absicht, an der Dār al-ʿUlūm-Hochschule in Kairo zu studieren, nicht ausführen, da ich das für die Aufnahme vorgeschriebene Alter um 6 Monate überschritten hatte. Aus diesem Grunde habe ich das Vierjahrsstudium der al-Azhar-Universität privat durchgeführt und im Juli 1928 das Staatsexamen in Kairo bestanden. Es umfaßte drei wissenschaftliche Gebiete: Islamisches Recht und seine Prinzipienlehre, Philosophie (Metaphysik und Logik) und die Rhetorik der arabischen Literatur.

Nach einer Aufnahmeprüfung wurde ich 1929 an der al-Azhar-Universität in die Sonderhochschule aufgenommen, die erst nach der Reform 1931 in den drei Fakultäten für Islamisches Recht, Theologie und Philosophie und die Wissenschaften der arabischen Literatur aufging. Als Hauptfach wählte ich das Studium der arabischen Literatur, als Nebenfach Psychologie und Pädagogik. Auf Grund meiner Arbeit „Untersuchung der Einflüsse des philosophischen Denkens auf das arabische Denken in der Dichtung und in der Prosa durch die Übersetzung der wissenschaftlichen Bücher der alten kultivierten Völker (Griechen, Perser und Inder) ins Ara-

bische während der Abbasiden-Zeit" habe ich das „Sonderzeugnis" erworben. Für diese Arbeit war eine eingehende Beschäftigung mit der griechischen und orientalischen (persischen und indischen) Philosophie erforderlich gewesen.

1931 wurde ich vom Staat für das Studium der Philosophie und Psychologie in Deutschland und zwar in Hamburg ausgesucht; befürwortet wurde es vom Senat meiner Heimatprovinz al-Biḥīra, der jährlich zur Ehrung des Gedächtnisses von Muḥammed ʿAbduh zwei Studenten ins Ausland schickt.

Am 10. Oktober 1931 kam ich nach Berlin, wo ich an der dortigen Universität im Institut für Ausländer zunächst die deutsche Sprache erlernte.

Im November 1932 habe ich mich an der Hamburgischen Universität immatrikulieren lassen. Außer den von mir gehörten philosophischen und psychologischen Vorlesungen nahm ich Privatunterricht in beiden Fächern. Während der vier letzten Semester habe ich hauptsächlich bei den Herren Professoren Dr. Noack Philosophie, Dr. Deuchler Psychologie und Dr. Strothmann Islamistik gehört. In den beiden Seminaren, dem philosophischen und dem orientalischen, habe ich an den Übungen der Herren Prof. Dr. Noack und Prof. Dr. Strothmann teilgenommen und Referate gehalten.

Nach Rücksprache mit Herrn Prof. Dr. Noack wählte ich das Thema vorliegender Arbeit und sage ihm aufrichtigen Dank für die von ihm empfangenen Anregungen. Ebenfalls danke ich Herrn Prof. Dr. Strothmann für die mir erteilten methodischen Ratschläge und für sein väterliches Bemühen um mein Studium der arabischen Wissenschaft sowie Herrn Dr. Ritter für die sprachliche Korrektur.