

# MOSLEMISCHE REVUE

HERAUSGEGEBEN VON { MAULANA SADR-UD-DIN  
AL-HADSCH DR. S. M. ABDULLAH  
Ehemals Professor zu Lahore (Indien)

14. Jahrgang

Schawwál 1357 A.-H.

Heft 3

Dezember 1938

## INHALT:

1. Die 112. Sure . . . . . Seite 65  
Uebersetzt von Alfred Bach
2. Id-ul-Fitr-Predigt . . . . . „ 65  
Von Nazir-ul-Islam
3. Der Islam und das naturwissenschaftliche Zeitalter . . . . . „ 68  
Von Dr. S. M. Abdullah
4. Die Wohltätigkeit nach islamischen Maßstäben . . . . . „ 73  
Von H. I. Schneider
5. Opferung . . . . . „ 92  
Von Alfred Bach
6. Kundgebung für Palästina . . . . . „ 93
7. Zuschriften . . . . . „ 94
8. Bücherbesprechungen . . . . . „ 94

Erscheint dreimal jährlich // Bezugspreis: jährlich RM 3.—, je Heft RM 1.—

B E R L I N - W I L M E R S D O R F

BRIENNER STRASSE 7, MOSCHEE // FERNRUF: 871930

# MOSLEMISCHE REVUE

HERAUSGEGEBEN VON { MAULANA SADR-UD-DIN  
DR. PHIL. S. M. ABDULLAH  
Ehemals Professor zu Lahore (Indien)

Erscheint dreimal jährlich // Bezugspreis jährlich RM 3.—, je Heft RM. 1.—  
Berlin-Wilmersdorf, Brienner Straße 7, Moschee // Telefon: 87 19 30

---

14. Jahrgang

1357 A.-H. 1938

3 Hefte

---

## INHALT:

### HEFT 1

- |  |         |
|--|---------|
| 1. Dr. Azeez Mirza . . . . .   | Seite 1 |
| 2. Mohammed als Mensch . . . . .   | „ 3     |
| Von Dr. Azeez Mirza  |         |
| 3. Das Blutgeld . . . . .  | „ 9     |
| Eine Novelle von Ömer Seyfettin<br>Aus dem Türkischen übersetzt von Otto Spies |         |
| 4. Id-ul-Fitr . . . . .  | „ 19    |
| Von Alfred Bach  |         |
| 5. Gedanken zu Id-ul-Fitr . . . . .  | „ 20    |
| Von Dr. Bruno Hiller   |         |
| 6. Heilphänome . . . . .   | „ 27    |
| Von Fritz O. Beyer   |         |
| 7. Die muslimische Frömmigkeit und die<br>Forderungen der Gegenwart . . . . .  | „ 30    |
| Von Omar Rolf Ehrenfels  |         |

## HEFT 2

1. Unser Indien (frei nach Iqbal) . . . . Seite 33  
Von Alfred Bach
2. Nachruf auf Iqbal . . . . . „ 34  
Von Dr. S. M. Abdullah
3. Die muslimische Frömmigkeit und die  
Forderungen der Gegenwart . . . . . „ 38  
Von Omar Rolf Ehrenfels  
(Fortsetzung und Schluß)
4. Blick in die islamische Welt . . . . . „ 43  
Von Hadsch Dr. S. M. Abdullah
5. Hauptzüge des Moslemischen Eherechts . . . . . „ 51  
Von Dr. D. M. Kauschansky
6. Ein Moslem über das neue Deutschland . . . . . „ 59  
Von Dr. Zeki Kiram
7. Zum Tode Professor Leo Frobenius . . . . . „ 60  
Von Dr. Bruno Hiller
8. Ein Wort über die Ritterlichkeit im Islam . . . . . „ 61
9. Palästina-Resolution . . . . . „ 64

## HEFT 3

1. Die 112. Sure . . . . . Seite 65  
Uebersetzt von Alfred Bach
2. Id-ul-Fitr-Predigt . . . . . „ 65  
Von Nazir-ul-Islam
3. Der Islam und das naturwissenschaftliche  
Zeitalter . . . . . „ 68  
Von Dr. S. M. Abdullah
4. Die Wohltätigkeit nach islamischen  
Maßstäben . . . . . „ 73  
Von H. I. Schneider
5. Opferung . . . . . „ 92  
Von Alfred Bach
6. Kundgebung für Palästina . . . . . „ 93
7. Zuschriften . . . . . „ 94
8. Bücherbesprechungen . . . . . „ 94

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## IM NAMEN GOTTES, DES BARMHERZIGEN, ALLERBARMENDEN MOSLEMISCHE REVUE

14. Jahrgang

Schawwâl / 1357 A.-H.  
Dezember 1938

Heft 3

### DIE CXII. SURE

Sprich: Er, dein Gott, ist Einer,  
der Gott, vor Dem sich alles beugt.  
Er zeugte nicht, ward nicht gezeugt,  
vergleichbar Ihm ist keiner.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ  
اللَّهُ الصَّمَدُ  
لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ  
وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ

Alfred Bach

### ID-UL-FITR-PREDIGT

VON NAZIR-UL-ISLAM

Meine lieben Brüder im Islam! Wir feiern heute das Id-ul-Fitr, das Fest des Fastenbrechens. Dieses Fest bildet den Abschluß des Fastenmonats Ramasan. Der Ramasan ist jener Monat, an dem Gott uns Moslems den heiligen Koran herabgesandt hat. Und unser Fasten reinigt uns gleichsam körperlich und seelisch, um dieser hohen Gabe würdig zu sein. Nach dem Fasten wird in unseren Häusern an jedem Tage des Ramasan ein Abschnitt aus dem heiligen Koran verlesen. Beides, das Fasten und das Studium der Offenbarung, ist dazu angetan, in uns Moslems jene Stimmung der Weihe, Andacht und Besinnlichkeit zu bereiten, in der alle guten Gedanken wurzeln. Denn keineswegs ist es für uns Moslems mit dem Fasten allein getan, sondern im Islam trägt alles, was wir tun, Frucht und Wirkung über sich hinaus. Und die Fastenzeit soll eine Zeit sein, wo wir rückwärts- und vorwärtsblicken, wo wir in uns hineinblicken und uns selbst überprüfen. Zurück geht unser Blick in Heimat und Elternhaus, wir denken

an unseren Vater, an unsere Mutter und suchen ihr Bild uns stark vor die Seele zu stellen. Denn mit ihm und unserer Jugendzeit sind ja so viele gute Gedanken und Vorsätze verknüpft, die wir einst gehabt haben. Und alljährlich stellt die Fastenzeit an uns die Frage: Wie hast du dich im laufenden Jahre bewährt, bist du besser geworden, bist du deinen Vorsätzen von einst treu geblieben, bist du deinen Zielen näher gekommen? Bist du ein vollkommenerer Moslem geworden?

Was ist ein Moslem, und wie soll er sein? Der Moslem ist kein Individualist, sondern der Moslem lebt in der Gemeinschaft, in der großen Bruderschaft des Islam. Gerade die Fastenzeit lehrt uns das, denn im Zustand der Enthaltbarkeit, wo wir alle in gleicher Weise Speise und Trank entbehren, da ist der Reiche gleich dem Armen. Und da lernt der Reiche den Armen verstehen, dem das Schicksal nur karge Güter und karge Nahrung zugemessen hat. Und es entbindet sich in jedem, der es vermag, der Wunsch, seinen notleidenden Brüdern zu helfen. Aber das ist nur eine der Forderungen, die der Islam an uns als Glieder der islamischen Bruderschaft stellt. Diese Bruderschaft, die bei der Familie und beim leiblichen Bruder beginnt, und die bei der Menschheit als ganzer endet, erfordert von uns, daß wir in jeder menschlichen Beziehung ganz Moslems seien. So werden wir die Ramasan-Zeit benutzen, um alle jene Gefühle der Seelennähe, Treue und Zärtlichkeit in uns wiederherzustellen, die wir je für unsere geliebte Gattin oder für unseren Gatten empfunden haben. Der Mann wird sich in Dankbarkeit aller jener Momente erinnern, wo ihm sein Weib Stütze war im Kampf des Lebens, wo sie ihn durch ihr Wesen erfreut, durch ihr Lächeln gestärkt hat. Es ist ja so, daß im Alltag, unter dem Drange der Geschäfte die zartesten Regungen der Seele verschüttet werden. Aber am Feiertag sollen wir sie wieder wachrufen. So wird das Weib in ihrem Gatten wieder den treusorgenden Ernährer der Familie, den Vater ihrer Kinder sich vergegenwärtigen. Sie wird sich erinnern, wie oft er eigene Wünsche wortlos zurückgestellt hat, um den Wünschen der Seinen gerecht zu werden, wie oft er ihr neben den Sorgen auch Freude ins Haus gebracht hat. An alles Gute, was Menschen im Laufe der Jahre miteinander und aneinander erlebt haben, sollen sie sich im Ramasan erinnern. Und es soll in dieser heiligen Zeit seine Auferstehung feiern und wieder zu leuchten und zu duften anfangen. Denn nichts ist tot, was je uns von einem geliebten Menschen kam, als was wir selber sterben lassen.

Von seinem Weibe wird der Moslem den inneren Blick auf seine Kinder lenken. Er wird sich fragen: Warst du ihnen auch immer ein verständnisvoller, gütiger Vater? Und er wird sich erinnern, daß Güte und

Verständnis dann am meisten fühlbar werden müssen, wenn man einmal **gezwungen** ist, eine Bitte abzuschlagen oder eine Forderung zu stellen, die hart ankommt, oder wenn es gilt, schöne und doch unmögliche Pläne der Jugend auf das rechte Maß zurückzuführen. Wie wundervoll ist ein Vater, der es versteht, in Güte zu führen. Aber auch das Kind, der Sohn, wird sich zur Ramasan-Zeit überprüfen, ob er auch immer das rechte Verhältnis zum Vater gesucht und gefunden hat. Wie so unbegreiflich ist der Jugend oft die Erfahrung der reiferen Jahre, wie nüchtern erscheint ihr alles, was das Leben doch fordert, und was infolgedessen auch die Eltern von früh an fordern müssen. Wie leicht tut sich da eine unüberbrückbare Kluft auf. Doch gilt es nun an die Eltern zu glauben, auch wenn man manchmal nicht einsehen kann, warum sie dieses oder jenes wollen, und die Kindesliebe stärker sein zu lassen, als alle Bedenken. Ueberhaupt ist im Familienleben, der Ort, wo der Toleranz, die der Islam lehrt, sehr viel Platz zukommt. Wieviel Toleranz schulden z. B. Geschwister einander, der Bruder dem Bruder, die Schwester der Schwester. Gemeint ist hier, daß man etwas einfach nicht tut, weil man weiß, daß es den Bruder verletzt: auch wenn man nicht begreift, weshalb ihn das verletzen kann! Man stellt sich also als Bruder, als Schwester nicht immer auf den Boden des Rechtes, sondern man übt Rücksicht. Solche Rücksicht, sie ist die Grundlage des Lebens in der engsten Gemeinschaft, die es gibt, der Familie. Und die Familie ist es, die uns schult für die größere Bruderschaft, der Gemeinde der Moslems.

Welch ein Segen, meine Glaubensbrüder, ist für den Moslem die moslemische Gemeinschaft. Daß er in ihr lebt, ihr angehört, wird ihm vielleicht nicht sonderlich fühlbar in guten Zeiten, wo alles seinen glatten Gang geht. Aber wenn harte Zeiten kommen, ein schweres Schicksal zu tragen ist, da ist die moslemische Gemeinde da und stellt sich mit allen ihren Gliedern hinter den Einzelnen. Die Last, die für den Einzelnen zu schwer zu tragen ist, die wird auf die Schultern aller gehoben und von ihnen getragen. Das ist die moslemische Gemeinde, wie sie sein soll, wie sie im frühen Islam zur Zeit des Propheten und der Kalifen beschaffen war und wieder gestaltet werden muß. Aber damit sie so sein kann, wie sie sein soll, muß jeder Moslem das Nötige beitragen. Ein gesundes Gemeindeglied erfordert, daß jedes Gemeindeglied die echte moslemische Tugend der Großzügigkeit besitzt. Der Moslem darf nicht kleinlich sein, er muß über geringe Anstöße hinwegzusehen verstehen. Wenn ihm etwas mißfällt, so muß er nicht nur fragen: Ist das denn richtig?, sondern auch: Ist das denn wichtig? Nicht jede Kleinigkeit verlohnt, daß man sie zum Gegenstand des Streitens und der Spaltung in der Gemeinde mache. Und

wir wissen aus der Geschichte leider, wie sehr im Islam die Neigung, aus kleiner Ursache eine radikale Spaltung abzuleiten, vorwiegt. An sich ist das die Schattenseite einer Tugend. Es gibt fromme Moslems, denen ist infolge ihrer Frömmigkeit auch das Kleinste in der Religion unendlich wichtig. Und sie können nicht darüber hinwegkommen, wenn dagegen verstoßen wird. Und doch lehrt uns der heilige Prophet: Wichtiger als jedes Einzelgebot, wichtiger als jede Einzelschrift, jede bloße Form ist die Brudergemeinschaft des Islam. Sie hat voranzugehen. Und hinter ihr hat jeder Streit um Einzelheiten zurückzustehen. Wenn wir unsere Feiertagsbetrachtung ihrem Ende zuführen, so nicht, ohne daß wir auch diesen Grundsatz voll in unsere Besinnung aufnehmen.

Denn was ist der Höhepunkt unserer Ramasan-Feier? Wenn wir nun miteinander gebetet haben, dann umarmen wir uns glückwünschend. Auch diese Umarmung aber soll keine leere Form sein, denn diese Umarmung soll nicht nur die Freundschaft zwischen Freunden besiegeln, sondern auch Menschen, die einander bisher feindlich waren, sollen einander am heutigen Tage umarmen: zum Zeichen dessen, daß sie einander jeden Vorwurf vergeben haben. Und um so vergeben zu können, ist dieselbe Großzügigkeit nötig, von der wir eben sprachen. Einander vergeben, heißt doch, über jeden Anstoß hinwegkommen können, alles Kleine hinter uns lassen, was uns trennte. Wie aus der Höhe Gottes alles klein wird, was uns sonst groß erscheint, so soll auch am Ramasan-Feiertag alles klein werden, was den einen vom andern abspaltet, das heißt, eine einzige große Harmonie soll uns brüderlich umfassen. Und wenn uns das Fasten an Körper und Seele reinigte, so stehen wir nun durch die Verzeihung, die wir einander gewähren, als einzige, geeinigte und gereinigte Gemeinde vor Gottes Thron. Herr, unser Gott, gib, daß wir in diesem hohen Sinne an diesem unserm hohen Feiertage heute miteinander eins werden, wie du uns haben willst, und gib du deinen Segen über uns! Amen.

---

## DER ISLAM UND DAS NATURWISSENSCHAFTLICHE ZEITALTER

VON DR. S. M. ABDULLAH

Wollen wir der Kulturbedeutung des Islam nähertreten, so müssen wir versuchen, uns in großen Zügen zu vergegenwärtigen, was die einzelnen großen Perioden der Weltgeschichte uns Heutigen zum Aufbau unserer eigenen inneren und äußeren Welt zugetragen und hinterlassen haben.

Blicken wir zurück auf die Antike, welche der eine Wurzelast der heutigen Weltkultur ist und prüfen wir einmal näher, was sie der Menschheit gebracht hat, so gewahren wir ein erstes, unvergleichliches Blühen der Künste, und zwar vor allem der Dichtkunst, der Architektur und der Plastik. Selbst die Religion der Antike ist mit ihren vielen Göttergestalten und Götterschicksalen Mythologie, also Dichtung. Später kam Homer und Pindar, es kamen die großen Tragiker Aeschylos, Sophokles, Euripides, es folgte Aristophanes und die ganze Nachblüte der spätantiken Dichtung. Parallel damit entfaltete sich die bildende Kunst. Wir brauchen nur an Phidias und Praxiteles zu erinnern. Die Wissenschaft tritt uns in Griechenland vorwiegend entgegen als Philosophie, d. h. als Geisteswissenschaft. Die griechische Philosophie erhebt die Frage: Was ist Wahrheit? Aber hier kommen wir an einen entscheidenden Punkt. Die Antwort lautet merkwürdig unbestimmt. Ich weiß, daß ich nichts weiß! antwortet Sokrates. Die Wahrheit ist nicht eine, sondern vielfältig, man kann darüber diskutieren! meinen die großen Rhetoren Griechenlands mit einer seltsamen Toleranz. Was ist Wahrheit? fragt völlig skeptisch Pilatus. Die Wahrheit erscheint also unter griechischem Aspekt als unbestimmte Wahrheit, als doppelte Wahrheit, als Vereinigung des Widersprüchlichen, oder als zweifelhafte Wahrheit. Und damit hängt ein zweites Faktum zusammen. Während wir die wissenschaftlichen Leistungen der Griechen prüfen, müssen wir feststellen, daß ein Gebiet bei ihnen äußerst wenig entfaltet ist und vergleichsweise völlig zurückbleibt: Es ist das Gebiet der Naturwissenschaften und derjenigen Technik, die nicht an die Kunst, sondern an die Naturerkenntnis angeschlossen ist. Von den einfachsten Naturgesetzen hatten die Griechen eine sehr unvollkommene und oft völlig schiefe Vorstellung. So ist ihre Kultur eine wesentlich ästhetisch-philosophische. Und vor dem Glanze ihrer Leistungen auf diesen Gebieten übersehen wir es, wie wenig sie in den exakten Wissenschaften geleistet haben.

Die zweite große Wurzel unserer heutigen Kultur ist die biblisch-christliche. Was hat uns dieser andere Ast der Menschheitsentwicklung gebracht? Zunächst etwas ungeheuer Großes: das Verständnis für den einen, alleinigen Gott. Wir verdanken dem biblisch-christlichen Kulturkreis den Monotheismus. Und aus dem Monotheismus, der Lehre vom einen einzigen Gott, floß mit Notwendigkeit eine Sittenlehre, die alle Wesen als Gottes Geschöpfe in engste Berührung miteinander brachte und die Nächstenliebe und den sozialen Gedanken in den Herzen der Menschen aufrief. Denn wenn Gott als der all-eine Schöpfer und Erhalter im gesamten All lebt, so sind alle Dinge miteinander verbunden, weil sie durch Gott ineinander ver-



wurzelt sind! Aus dem Monotheismus leitet das Christentum eine Lehre von der Wahrheit her, und zwar ist es eine sittliche Wahrheit, welche das Christentum lehrt. Diese sittliche Wahrheit ist nun maßgeblich unterschieden von der philosophischen Wahrheit der Antike. Diese sittliche Wahrheit, die uns Gott verordnet, ist in keiner Weise unbestimmt und duldsam. Sondern sie stellt ganz bestimmte und genaue Anforderungen an uns und erlaubt nicht, daß wir uns dagegen vergehen. Hat uns die Antike eine ästhetisch-philosophische Kultur gebracht, so brachte uns das Christentum eine religiös-moralische Kultur. Aber von jenem anderen großen Gebiet, den Naturwissenschaften und der Technik, ist im palästinensisch-christlichen Gedankenraum allerdings noch weniger die Rede als im Bezirk der Antike. Der ethisch-normative Denktypus ist dem naturwissenschaftlich-technischen entgegengesetzt. Es ist gleichwohl nicht zu verkennen, daß Naturwissenschaft und Technik große Hilfen sein können, gerade zur Verwirklichung moralischer und sozialer Gesichtspunkte.

Nach diesen Präliminarien kommen wir nun nach Arabien und zur Kulturtat des heiligen Propheten Muhammad. Wir betrachten den Kulturkreis des Islam damit zum ersten Mal nicht als etwas außerhalb der übrigen Weltkultur sich Ereignendes, nicht als eine Insel von nur auf ihren eigenen Rahmen beschränkter Bedeutung, sondern wir erblicken im moslemischen Kulturkreis ein den griechischen und christlichen Einflüssen gleichgeordnetes Glied und eine dritte Hauptquelle unserer heutigen und hiesigen Existenz.

Denn was tat der heilige Prophet für die Welt, absehtlich des überschwenglich Großen, was er für Arabien und für die islamische Welt schuf? Aber konnte denn der Prophet überhaupt etwas für die Menschheit erwirken?, so werden diejenigen fragen, die sich vergegenwärtigen, daß der Lehrer der Moslems selbst ein ungelehrter Mann war. Er besaß nicht, das, was man damals Studium und wissenschaftliche Bildung nannte. Denn er entstammte einer armen, ob auch hochangesehenen Familie. Und er war eine vaterlose Waise, wie ja fast alle großen religiösen Persönlichkeiten in ihrer Jugend des Vaters auf Erden entbehrten. Von Wissenschaft und Bildung unberührt zu sein, das kann, so wird man sagen, doch nur als ein erstes primitives Stadium des Menschengeistes gelten. Ein Stadium, das jedes Rechtes entbehrt, seinerseits Fortschritt erschließen zu wollen. Aber es ist ganz und gar anders. Das erkennen wir sofort, wenn wir uns vergegenwärtigen: Die ganze Antike ist durchsetzt von einem Wissen, das zum großen Teil ein Falsch-Wissen ist und erst wieder verlernt werden mußte, ehe man der Wahrheit näherkommen konnte. Ebenso ist das frühe

Christentum durchsetzt von Irrtümern und Irrlehren. Und die großen Geister der Antike wie Sokrates haben den besten Teil ihrer Kraft verbraucht, um Irrtümer in der wissenschaftlichen Bildung ihrer Zeitgenossen zu beseitigen und verbildete Denkgewohnheiten, die sich eingeschlichen hatten, auszurotten. Sie haben sich große Mühe geben müssen, allmählich jenen Zustand herzustellen, den der natürliche, noch nichts, auch nichts Falsches wissende Mensch von vornherein hat. Die Unwissenschaftlichkeit eines Muhammad war denn auch nicht jenes früheste, primitive Stadium des absoluten Nicht-Wissens, sondern bedeutete das Stadium eines Sich-Frei-wissens von all den tausend Momenten des Aberglaubens und Irrtums, deren Bazillen und Infusorien aus der antiken und frühchristlichen Wissenschaft aufsteigen, wenn wir die verstaubten Bücher jener Zeitläufe aufschlagen.

Mit unbefangenen Blick, mit einem allein durch die eigene Beobachtung in freier Natur geschulten Auge, betrachtete Muhammad die Welt. Und so ist er begreiflicher Weise der erste Prophet, der die Natur selbst als die eine große Quelle der Offenbarung Gottes verkündet. Damit aber leitet er die Wendung des Menschengesistes zur Natur hin ein, welche in Arabien alsbald Schule machte und eine üppige erste Blüte der Naturwissenschaften in den moslemischen Ländern erzeugte, um über Arabien hinweg auch Europa in naturwissenschaftlichem Sinne anzuregen und zu befruchten. Die Sendung des heiligen Propheten füllte also wie durch göttlichen Ratschluß eben jene Lücke aus, welche Antike und Christentum gelassen hatten. Der heilige Prophet verordnet: eine Stunde Studiums ist mehr als zwölf Stunden Betens. Und er befiehlt: Wenn du Wissen erringen kannst, so scheue dich nicht, bis nach China zu wandern! Warum gerade nach China? In China, also gleichfalls in östlicher Richtung, waren die ersten großen naturwissenschaftlichen Entdeckungen gemacht worden, Jahrtausende früher, ehe sie in Europa aufkamen. Den Chinesen war beispielsweise der Sprengstoff bekannt, das Porzellan und auf technischem Gebiete die Buchdruckerkunst. Sie machten nur merkwürdig wenig Gebrauch von diesen Entdeckungen. Denn sie waren ein durch Tradition allzu gebundenes Volk. Wie Leibniz tausend Jahre später, so wies aber schon Muhammad auf die Weisheit Chinas hin, weil ihm an den Naturwissenschaften gelegen war.

Im übrigen begnügte sich Muhammad nicht damit, den Blick seiner Gläubigen im allgemeinen auf die Natur als Offenbarungsquelle Gottes hinzulenken, indem er sie auf den Sternenhimmel oder an das Samenkorn verwies. Sondern zugleich stellte er auch die religiösen Vorbedingungen

her, welche für die naturwissenschaftliche Forschung Voraussetzung waren. Gegenüber dem Christentum begründete er, ohne jede Verletzung der Ehrfurcht, wieder einen uneingeschränkten, strengen Monotheismus. Denn dieser ist der Entfaltung der Naturwissenschaften besonders günstig. Nur in einer Welt, in der jedes Glied mit dem andern zusammenhängt, in der ein Wille durch alle Gestaltungen hindurchwaltet, kann es ja Ursache und Wirkung, kann es Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache geben, eben jenen Grundpfeiler der Naturwissenschaften, den wir als Kausalität bezeichnen. Gegenüber der Antike und ihrem unbestimmten, schwankenden und vieldeutigen Wahrheitsbegriff aber brachte Muhammad den strengen und eindeutigen Wahrheitsbegriff zur Geltung, den die Religion aufstellt und den sie merkwürdigerweise mit den Naturwissenschaften teilt. Es ist sehr wunderbar, aber die Naturwissenschaft ist das einzige Gebiet, das ebenso positiv ist in seinem Ja und in seinem Nein, wie die Religion. Was das Wahre im Allgemeinen und philosophisch ist, darüber kann man streiten, aber daß der Gefrierpunkt des Wassers bei null Grad liegt, ist ein Naturgesetz, das unabänderlich dasteht und kein Tüfteln verträgt. Mithin: eine Wahrheit gilt in den Naturwissenschaften. Und alles andere ist ihr gegenüber falsch. Muhammad war äußerst duldsam. Er war aber auch fanatisch unduldsam. Duldsam war er gegen die Person, fanatisch in der Sache. Und dieser Fanatismus, diese Eindeutigkeit in seiner Wahrheitsschau war die andere Vorbedingung für das Gedeihen der Naturwissenschaften, die neben den Monotheismus als naturwissenschaftliche Grundhaltung ergänzend tritt.

So hat Muhammad nicht nur die Offenbarungen der Natur ins Licht gerückt, sondern er hat auch kritisch die Hemmungen beseitigt, welche der Entfaltung der Naturwissenschaften entgegenstanden. Er teilte weder den religiösen Wunderglauben Palästinas noch die Skepsis Altgriechenlands. Den religiösen Positivismus hat er aufgepflanzt und ihm im naturwissenschaftlichen Positivismus seine Fortsetzung gegeben. An den Naturwissenschaften aber entfaltete sich die Technik, der wir heute Eisenbahnen und Automobile, Elektrizität und chemische Präparate verdanken. In Arabien begann eine Entwicklung, die von der Mathematik ausgehend, zu Astronomie und Chemie, sowie zur Medizin, hinführte; sie übertrug sich auf die Geister, welche in Italien die Renaissance einleiteten und damit die moderne Naturwissenschaft. Auf der alten Straße über Venedig kamen die Waren des Orients nach Europa. Auf diesem uralten Wege kam etwas noch viel Kostbareres, kamen die ersten naturwissenschaftlichen Wahrheiten, und was noch mehr ist, der Antrieb zur naturwissenschaftlichen Forschung in den

Westen herüber. All das also, was heute als spezifisch europäisch gilt und als Ausdruck ausgesprochen europäischer Energieentfaltung, als das, was dem gemächlichen Orient so gern als Korrektiv entgegengehalten wird, das hat seinen Ursprung im Islam, welcher eine Brücke ist zwischen Orient und Okzident und zu beiden Hemisphären gehört, wie der Gott des Islam sich als Gott der Osten und der Westen bezeichnet.

Im Islam sind Naturwissenschaft und Technik auf dem Boden der Religion und im Rahmen einer religiösen Ethik erwachsen. Seit sie sich in Europa aus ersten Anfängen zu mächtigen Turmbauten entwickelt haben, sind sie jedoch in Gefahr geraten, sich von Religion und Ethik loszulösen. Sie gerieten in die Versuchung, sich selbst anzubeten und Götzendienst mit sich zu treiben. Beides hat sich an unserer heutigen Zivilisation gerächt. In einem Augenblick, wo wir alle dies empfinden, pocht der Islam wieder an die Pforten Europas. Denn er glaubt, daß er Europa wieder einmal etwas anzubieten hat: nämlich seine Lehre von der Zusammengehörigkeit zwischen Religion und Natur, zwischen Ethik und Technik. Die religiöse Naturwissenschaft, die ethisierte Technik, das sind die Kulturwerte, zu denen der heilige Prophet die Gegenwart aufruft, zu denen er der Menschheit wieder verhelfen will.

---

## DIE WOHLTAETIGKEIT NACH ISLAMISCHEN MASSSTAEBEN

VON H. I. SCHNEIDER

### I.

Die Wohltätigkeit ist nicht eines von vielen Themen des religiösen Lebens, sondern sie kann begriffen werden als das eine der beiden großen religiösen Haupt- und Grundthemen. Das andere ist die Gottheit. Was die Gottheit für die Glaubenseite der Religion, das bedeutet die Wohltätigkeit für ihre praktische Seite. Gottesbegriff und Wohltätigkeit sind jene beiden Brennpunkte, um die die Ellipse des religiösen Lebens kreist. Gottesbegriff und Wohltätigkeit stehen aber nicht nur in einem äußerlichen Verhältnis zueinander, sondern sind fundamental ineinander verankert. Denn wie immer es sich mit dem uns unbekanntem, hoch erhabenen Wesen Gottes verhalte, dem Gottesbegriff als solchem entspricht es nicht, wenn wir Gott schlechthin gleich Natur und Naturgesetzlichkeit setzen, wie es Spinoza tut. Wollen wir sagen, daß Gott identisch sei mit der Natur: wozu dann zwei Worte, zwei Begriffe? Den Gottesbegriff bilden wir, weil

uns unter Gott ein Wesen vorschwebt, das mehr ist als bloße Naturgesetzlichkeit. Gott können wir nur denken als die große, allbeherrschende Naturgesetzlichkeit und zugleich als die Freiheit, sie zu durchbrechen. Eben dies wäre ja das Wunder, daß das Gesetz der Natur einmal durch die Freiheit durchbrochen würde. Und was könnte zu solch einer freien Tat Gott den Anlaß geben? In unserer Vorstellung allein seine Anteilnahme am Schicksal etwelcher Kreaturen, deren stumme oder ausgesprochene Klage ihn erbarmt, auf die er hört und die er durch seine Hilfe zum Schweigen bringt. Das Erbarmen ist der Grundzug der Gottesnatur, durch welche sie sich von der natürlichen Natur unterscheidet, jener Grundzug, den sie in unseren Augen der natürlichen Natur hinzufügt, und zwar als das spezifisch Göttliche. Das Erbarmen äußert sich in der Wohltat. Und die Wohltat wird zum Symbol der Freiheit Gottes, seine eigene Gesetzlichkeit, die ungeachtet dessen fortbesteht, durchbrechen zu können.

Auch im Menschen ist die Gesetzlichkeit der Natur allverbindlich. Zugleich aber hat er das Erlebnis seiner Freiheit (mag hinter diesem Erlebnis auch ein wie immer gearteter Tatbestand stehen). Die Freiheit des Menschen dient dazu, die eiserne Grundnatur in ihm zu säntigen und auch in ihm jenes Erbarmen hervorbrechen zu lassen, das zur Wohltätigkeit führt, die dergestalt das Zeichen der Freiheit des Menschen ist, von sich selbst und seiner zwangsläufigen Ichgebundenheit abzusehen, und damit zugleich das Zeichen seiner Ebenbildlichkeit Gottes. Ja, wir werden sagen: Gäbe es nirgends sonst in der Natur den Durchbruch der Freiheit — im Menschen, der sich als frei erlebt, ist er doch möglich. Und Gottes Freiheit wäre dann einzig im menschlichen Freiheitserlebnis lebendig auf dieser Welt. Ein Grund mehr für den Menschen, diese ihm anvertraute göttliche Freiheit zu üben und im Wohltun zu betätigen.

Was Gottes Erbarmen als Ergebnis seiner Freiheit gegenüber dem Naturgesetz anlangt, so interessiert es uns nicht deshalb, weil es sich uns persönlich zuwenden könnte, sondern um Gottes selber willen. Ohne diese Fähigkeit sinkt er für uns herab zum Mechanismus. Nicht unser Schicksal, sondern sein Wert, sein Rang, gebietet, daß Barmherzigkeit bei ihm sei. Ohne die Barmherzigkeit im Bilde Gottes entsteht eine Disharmonie zwischen Gott und der Tatsache, daß er fühlende, für Glück und Leid empfängliche Wesen schuf. Die Naturgesetzlichkeit geht über das Beseelte hinweg, indem sie es rein als Materie und mechanistisch behandelt, es also verkennt. Das Beseelte, wie ihm zukommt, beseelt zu behandeln, das ist die Funktion der Barmherzigkeit in der Welt. Gott, dessen entscheidendes Attribut die Barmherzigkeit ist, stellt sich also vermittelnd zwischen

den eisernen Mechanismus seiner eigenen Naturgesetzlichkeit und zwischen die Beseeltheit der beseelten Schöpfung und deckt die Kluft zwischen beiden Bereichen durch seine Beseeltheit zu.

## II.

Erstaunlich ist die Tatsache, daß entgegengesetzte Weltanschauungen immer wieder in dasselbe Ergebnis ausmünden. Das gilt auch unterm Zeichen der Wohltätigkeit.

Für den streng schriftgläubigen Menschen sind seine guten Taten die besten Wander- und Zehrpennige auf dem Wege in das Jenseits, sie bilden die gültigste Münze zum Eintritt in das Paradies. Während es für den Gläubigen also der Gedanke an das Jenseits ist, der ihn zum Wohltun hinleitet, gibt es für den völlig ungläubigen Menschen kein Jenseits. Doch nun zeigt sich: Gerade der Umstand, daß er an kein Jenseits glaubt, ist Ursache für seine Richtung auf die Wohltätigkeit hin. Denn er stellt sich die Frage: Was soll all mein Tun, da ich doch eines Tages sterben muß und die Früchte meiner Arbeit weder im Grabe noch in irgend einem Jenseits ernten kann. Auch an meinem Nachruhm ist mir nichts gelegen, denn auch er wird eines Tages verklungen sein, und spätestens am letzten Tage des Menschen und der Welt werden alle Werke dahin schwinden. In dieser Oede, da der Blick ins Letzte, Fernste vergeblich nach einem Halt schweift, tauchen plötzlich die Nächsten auf, die Lebendigen, denen sich dienen läßt. Indem sie mit Freude auf unser lustbereitendes, mit Dank auf unser schmerzstillendes Tun antworten, erhält dieses Tun einen unmittelbaren nächsten Sinn, der es erübrigt, noch nach einem fernen, letzten Sinn zu fragen. Wenn eine Antwort aus der Nähe vernehmlich wird, bedürfen wir nicht mehr so sehr der Antwort aus dem Fernsten oder können das Schweigen der Hintergründe doch überhören. Die Nähe der Nächsten, sie stellt sich somit vor uns und verdeckt die unerforschlichen Weiten und Breiten der Unendlichkeit. Es ergibt sich nach alledem für den Atheisten die Entdeckung: Wir brauchen den Nächsten und das Wohltun am Nächsten, um unserem eigenen Tun einen Sinn zu geben und diesem Tun die Antwort zu sichern, die über uns hinaus liegt; zwar nicht in irgend einer Transcendenz, aber in einem Anderen, in einem Außer-Uns. Der Nächste wird zum Jenseits für uns, zu einem Jenseits innerhalb dieses Lebens, d. h. zum Ersatz für ein Jenseits transcendenten Natur. Freilich hat sich damit unsere ganze Perspektive verwandelt. Anstelle der Ewigkeit und des Schaffens für ein ewiges Leben ist der Augenblick getreten. Und unser Tun gleicht nun nicht mehr einer Kette weit ausschauender Unternehmungen,

sondern eher einem Fest, das uns die größten Anstrengungen lohnt, damit es eine Stunde lang den Erschienenen die höchste Weihe bedeute. Nachher mag es verklungen sein. Das Bewußtsein solcher Vergänglichkeit mindert den Eifer unseres Tuns nicht im Geringsten. Denn als Preis winkt uns zwar nicht die Dauer, aber die Freude der Anderen. Es ist die ethische Weltanschauung, welche unser Handeln auf letzte, dauerhafte Zwecke abstellt. Es ist die ästhetische Weltanschauung, welche den Augenblick und seine unmittelbare Bedeutung als Ziel ins Auge faßt. Der Atheist rettet den Wert seines Handelns nur, wenn er es ästhetisch fundiert. Und das tut er, indem er ihm den Zweck setzt einer nächsten Wirkung auf den Nächsten.

Die nächste Wirkung auf den Nächsten, das ist demnach der Endpunkt, zu dem sowohl der religiöse Mensch wie der gänzlich unreligiöse Mensch gelangt. Bestimmend ist für beide die Einsicht in die eigene Vergänglichkeit, die es unmöglich macht, in dieser das Ziel schlechthin zu sehen. Denn im Ziel wollen alle Wege und Werte neu auferstehen und fortleben, die sich auf der Strecke opfern mußten. Ein Fortleben aber gibt es nicht im selber Flüchtigen. Wir können die Lage des religiösen und des unreligiösen Menschen in folgende Antithese fassen: Dem religiösen Menschen braucht sein eigenes irdisches Leben nicht Ziel zu sein, weil er eine Ewigkeit dahinter sieht, in die es mündet. Dem gänzlich ungläubigen Menschen vermag sein eigenes irdisches Leben nicht Ziel zu sein, weil er keine Ewigkeit dahinter sieht, in die es mündet. Der religiöse Mensch gelangt zum Nächsten auf dem Wege zu Gott. Er begegnet ihm im Angesicht der Tore in die Ewigkeit. Der irreligiöse Mensch gelangt zum Nächsten auf dem Wege über letzte Einsichten. Er begegnet ihm im Rücken des Todes und der Allvergänglichkeit. Hier wie dort aber zeigt sich die gleiche bemerkenswerte Folgeerscheinung: nämlich die ungemeine Steigerung, die der Menschenwert als solcher auf beiderlei Wegen erfährt. Denn einerseits hat der Mensch an Bedeutsamkeit noch stets gewonnen durch den Glauben an Gott und seine eigene Unsterblichkeit. Sein Tun wird wichtig, ist es doch das überzeitlich fortwirkende Tun eines unsterblichen Wesens. Aber' auch das Umgekehrte trifft zu: Noch stets hat der Mensch an Bedeutsamkeit gewonnen durch den radikalen Unglauben an irgend eine Gottheit. Denn dem Menschen fällt nun die Aufgabe zu, dem Menschen den verlorenen Gott zu ersetzen. Wenn es keinen fühlenden Gott mehr gibt, ist der Mensch das einzige fühlende Wesen auf der Welt, das den Menschen verstehen kann, das einzige Wesen auch, das dem Menschen Zweck seines Tuns werden kann. Deshalb gewahren wir an allen glaubensfernen Zeiten einen hervorstechend sozialen Zug, und an mancherlei stark sozial gefärbten

Weltanschauungen gewahren wir ein Abrücken vom Glauben. Das Interesse jener Weltanschauungen, es geht von der Gottheit auf die Menschheit über, als sei sie Gottes zweites Gesicht. Und ist nicht diese Entwicklung durch das Christentum bereits eingeleitet, welches seinen Schwerpunkt doch schon erheblich von der Gottesidee fort und zu Mensch und Menschheit hin konzentriert? Geht nicht bereits im Christentum die Menschenliebe in jeder Form der Gottesliebe vor? Diese Entwicklung setzen die nicht mehr religiös gläubigen Weltanschauungen fort. Die Nächstenliebe, die bisher um Gottes willen geübt wurde, macht sich los von Gott, macht sich selbstständig. Und verblaßt Gott, die Nächstenliebe bleibt und wird nun selbst zum Gott. Aber in Wahrheit ist es doch so, daß jene abtrünnigen Weltanschauungen nur zur wichtigsten Forderung des Glaubens zurückkehren, indem sie sich ganz zur Nächstenliebe kehren: denn in der Nächstenliebe haben wir ja nicht nur einen Befehl Gottes, sondern das sich vollziehende Göttliche schlechthin zu sehen. In jeder Wohltat lebt Gott und tritt einen Augenblick lang sichtbarlich zutage!

Daß entgegengesetzte Anschauungsweisen in das gleiche Ergebnis münden, zeigt sich nicht nur zwischen Gläubigkeit und Glaubenslosigkeit, sondern auch innerhalb des religiösen Bereiches selber; so etwa zwischen Islam und Christentum. Der Ausgangspunkt beider Religionen liegt insofern weit auseinander, als der Islam realistisch, das Christentum idealistisch denkt. Damit ist gemeint, daß dem Islam immer die nackten Tatsachen zuerst vor Augen stehen, dem Christentum aber die Seelenregungen und Gefühle. Nun ist die Not in erster Linie ein realistischer Tatbestand, insofern sie uns am greifbarsten als materielle Not entgegentritt. Das Glück dagegen trägt eher eine idealistische Färbung, insofern es auf seinen höchsten Höhen überwiegend an Ideale und Illusionen gebunden ist. Der Islam, realistisch und von der Existenzgrundlage ausgehend, gebietet als erste Pflicht, das Existenznotwendige für alle Menschen sicherzustellen, auf daß sie nicht darben, und kommt so zur Wohltätigkeit. Das Christentum dagegen geht vom Adel der Seele, vom Werte der Gesinnungen aus. Und fordert von daher, daß der Mensch sich eine so hochwertige Gesinnung, wie sie sich in der guten Tat verkörpert, zu eigen mache, daß er sie recht oft betätige und zur Darstellung bringe. D. h. der Moslem denkt zuerst an die Not der Notleidenden, der Christ dagegen an das Glück der Notlindernden. Für den Moslem ist die Wohltat das Mittel, um die Not eines Bedürftigen aus der Welt zu schaffen. Dagegen ist für den Christen die Not eines Bedürftigen, metaphysisch gesehen, dazu da, damit eine so schöne, so strahlende Tatsache wie die gute Tat in diese dunkle Welt hineinfindet.



Beim Moslem wird die Wohltat gerechtfertigt durch die Not. Beim Christen wird die Not gerechtfertigt durch die Wohltat. Der Moslem denkt, wenn er die Wohltat betrachtet, an den Empfänger, der Christ an den Geber und seinen inneren Rang. Das sind entgegengesetzte weltanschauliche Einstellungen. Aber im Ziel finden sich beide doch zusammen. Die Wohltätigkeit, die aus entgegengesetzten Motiven resultiert, bleibt in beiden Fällen die höchste Forderung an unser Tun. Was die Theorie trennt, vereinigt die Praxis, und in gemeinsamem Handeln können sich Menschen noch zusammenfinden, die in ihrem Denken weitgehend auseinander weichen.

Aber auch der Satz gilt: Was in der Nähe getrennt erscheint, das rückt mit zunehmender Entfernung vom Betrachter immer enger zusammen. Islam und Christentum stehen weit auseinander, wenn wir nur die Geschichte des europäischen Geistes in Betracht ziehen. Blicken wir aber einige tausend Jahre weiter rückwärts bis nach Indien und zum Buddhismus hin, so verwandeln sich Islam und Christentum in nahe Verbündete, gemessen an dem weiten Abstand, der beide vom Buddhismus trennt. Denn Islam und Christentum stehen beide positiv zum Dasein (wenn auch nicht notwendig zu diesem irdischen Dasein), der Buddhismus aber verneint es. Und doch kommt auch der Buddhismus gleich Islam und Christentum zur Wohltätigkeit als letztem Wort seiner Ethik. Wie ist das möglich? Der Mensch ist für den Buddhismus das an sich selbst aufs Furchtbarste leidende Wesen. Wie kann der Mensch seine Leidensbürde los werden? Nun, indem er sich selbst los wird. Und wie wird er sich selbst los? Indem er über sich selbst hinweggeht, sich an den Nächsten hingibt und sich dabei selbst vergißt. Die Hingabe an den Nächsten ist also für den Buddhismus nicht ein Tun mit positivem Ergebnis, sondern die schmerzloseste Weise, einem negativen, nicht lebenswerten Zustand ein Ende zu machen, sich selbst gleichsam aus der Welt zu bringen. Die selbstlose Tat ist für den Buddhismus eine Art edlen Untergangs, wie sie für den Moslem eine Rettung des Leidenden vor dem Untergang und für den Christen sogar ein Glückserlebnis des Gebenden, des sich Opfernden und Darbringenden ist. Aber alle drei begegnen sich doch in der Wohltätigkeit als letztem Ausfluß der noch so verschiedenen weltanschaulichen Hintergedanken.

### III.

Den religiösen Fundamenten der Wohltätigkeit seien die philosophischen an die Seite gestellt.

Die biologische Fragestellung läßt uns heute nach den Eigentümlichkeiten jeder Rasse des Menschengeschlechtes fragen. Und zwar scheint es uns gut, daß jede Rasse ihren besonderen Rassecharakter möglichst deutlich und ausgeprägt herausstelle. Eben darin scheint uns ihre besondere, einzigartige Bedeutung und ihr Wert zu liegen, während uns das, was alle Rassen gemeinsam haben, sowohl an sich genommen wie zu wechselseitiger Ergänzung aller Rassen durch alle nicht so fruchtbar erscheint. Indessen hat es sich der Islam nicht nehmen lassen, den biologischen Gedanken noch um eine Stufe weiter zu führen und die Frage aufzustellen nach dem eigentümlichen Wesen der Gattung Mensch innerhalb der Stufenleiter der Lebewesen. Denn so viel zeigt sich ja: Wie die einzelne Rasse gewisse Eigenschaften hat, die sie mit allen anderen Rassen teilt, und solche, die sie von allen anderen scheidet, so hat auch das Menschengeschlecht gewisse Züge mit allen Lebewesen gemeinsam und andere, die nur ihm und ihm allein zukommen. Gemeinsam mit allen anderen Lebewesen untersteht der Mensch als durch seinen Körper der Nahrung bedürftiges Geschöpf, als Bedürfnisuhr, wenn man so sagen will, dem großen Grundgesetz des gesamten organischen insbesondere tierischen Lebens, dem Gesetz vom Kampf ums Dasein. Und zwar waltet dieser zugleich versteckter und ausgebreiteter als in der übrigen Natur bis in die höchsten menschlichen Bezirke der Völker und Staaten, die sich wie gewaltige Lebewesen zu einander verhalten und verhalten müssen, weil keine Oberinstanz über ihnen steht, die sie anrufen können, die sie bändigt und beschützt. Demnach beging der einen verhängnisvollen Irrtum, der sich über die untilgbare Bedeutung des Kampfes ums Dasein auch für den Menschen im Unklaren halten wollte. Immer doch handelt es sich beim Kampf ums Dasein um einen fundamentalen und bodenhaften, nicht um einen spitzenhaften Bestandteil der menschlichen Existenz, es handelt sich um eine Lebensbedingung, nicht um ein Lebensziel. Der Kampf ums Dasein ist etwas, was den Menschen nicht unter allen Wesen auszeichnet, sondern, was ihn nur in ihre Kette einreihet. Ziel und Rechtfertigung seiner Existenz aber können nur in solchen Eigenschaften gefunden werden, die den Menschen als einziges Wesen unter allen anderen herausheben, in solchen Eigenschaften also, die der Mensch als erstes Wesen neu in die Welt trägt, so daß ersichtlich wird, er mußte da sein, damit jene wertvollsten Eigenschaften im All hervortreten, ihre Inkarnation finden und ihre Leuchtkraft entfalten konnten. Diese seine spezifisch menschlichen Eigenschaften, die ihn vom Tier unterscheiden, heben ihn aber auch ab von seiner eigenen, nie zu tilgenden Tiernatur. Man hat oft von der zweifachen Natur Jesu Christi gesprochen, und daß er zugleich Mensch und Gott sei. Diese

zweifache Natur teilt mit ihm das ganze Menschengeschlecht. Der Mensch ist ewig in eine Doppelnatur hinein gebunden. Er ist Lebewesen, wie Wurm und Affe auch; und er ist Geistwesen. Das Lebewesen bildet die Basis, das Geistwesen die Spitze seiner Natur. Als Lebewesen ist er unfrei, an das Naturgesetz und den Kampf ums Dasein gebunden; als Geistwesen erlebt er sich subjektiv als frei von allem bloß Naturhaften. Im Kampf ums Dasein, den er als Lebewesen führt, verfährt er nach Zweckmäßigkeiten, er denkt in Zielen und Mitteln, erstrebt den Vorteil. Als Geistwesen abstrahiert er vom Kampf ums Dasein und bildet ihm eigentümliche Ideale aus, die auch nach Nutzen oder Vorteil nicht fragen. Und Mensch sein heißt nun, die beiden Linien seines Daseins, die in einer so starken Spannung gegeneinander verlaufen, wie Existenzkampf und Ideal es tun, zu immer erneutem, täglich notwendig werdendem Ausgleich bringen, indem er bald der einen, bald der anderen folgt, aber immer in dem deutlichen Bewußtsein dafür, bei welcher das letzte Schwergewicht seiner irdischen Sendung liegt.

Wir wissen nach alledem nun auch, was wir Humanität zu nennen haben. Humanität ist nicht ohne weiteres Menschlichkeit im Sinne von Güte gegen den Leidenden, sondern Humanität, wie sie im moslemisch-arabischen Raum erwachsen ist, bedeutet Entfaltung all der Eigenschaften, in deren Darstellung die eigentliche Sendung des Menschen auf Erden gefunden werden muß, derjenigen Eigenschaften also, in denen die spezifischen Rassemerkmale des Menschengeschlechtes liegen, und das sind notwendig seine untierischen, übertierischen Eigenschaften. Humanität ist Betätigung der spezifischen Rassenmerkmale der Gattung Mensch durch den einzelnen Menschen, und zwar neben und über den allgemeinen animalischen Funktionen, die er als Grundlage aufrecht erhalten muß, und die er mit allen Organismen teilt. Das Verhältnis beider Wesenslinien sei das des Einandertragens und -ertragens unter deutlicher Abhebung dessen, daß die spezifisch humanen Eigenschaften den Schwer- und Scheitelpunkt jeder gesunden menschlichen Existenz ausmachen.

Welches sind nun die spezifisch humanen Merkmale der Menschennatur? Der Mensch ist das einzige Wesen, das Individualitäten hervorbringt. Individualitäten ergänzen einander zur Wechselwirkung der Arbeitsgemeinschaft. Die Arbeitsgemeinschaft erweitert sich erst dadurch zum wahren Sozialismus, zur Kameradschaft, daß neben die Arbeitsgemeinschaft der Menschen, die auf ihrer Unterschiedlichkeit beruht, auch ein füreinander Einstehen tritt, das den Ausgleich zwischen ihnen herstellt. Wo aber einer für den anderen einspringt und seine Not lindert, seine Schwäche deckt, da haben wir die gute Tat, die Wohltat. Die Wohltat ist also das ergänzende

Element zu den Unterschieden und Rangordnungen der Arbeitsgemeinschaft und vollendet die Arbeitsgemeinschaft als solche zum wahren Sozialismus der Kameradschaft. Ist die Arbeitsgemeinschaft die harte, so ist die Wohltat die weiche Seite des sozialen Zusammenlebens. Und beide Seiten sind nötig und ergeben erst das Ganze der Kameraderie, die im Islam seit alters als „moslemische Brüderlichkeit“ bekannt ist. Wir kommen zu dem selben Resultat aber noch mittels einer zweiten Erwägung. Der Mensch hat als Mensch einen weiteren Blick als alle anderen Wesen. Er blickt in die Ferne und in die Zukunft. Damit ist ihm als erstes aller Geschenke die Sorge in den Schoß gelegt, die ihn nicht aufhören läßt, nach dem Morgen und Uebermorgen zu fragen, und die sein Heil und sein Kreuz bedeutet. Der Sorge edlere Schwester aber ist die Fürsorge. Blickt die Sorge nur über den Augenblick hinaus in die Zukunft, so blickt die Fürsorge zugleich über das Ich hinweg auf die Anderen rings, die „Brüder unterm Sternenzelt“ (Schiller — Beethoven). Ihr Gefühlscorrelat findet die Fürsorge im Mitleid. Und die enge Verbindung des Mitleids mit der erweiterten Einsicht ist uns verschiedentlich zu Bewußtsein gebracht worden. Man könnte behaupten, daß Schopenhauer „durch Wissen mitleidig“ geworden ist, während sein großer Jünger Wagner „durch Mitleid wissend“ wurde (Parsifal). Tatsächlich macht uns nichts so wissend für die Hintergründe und letzten Tiefen einer fremden Natur, wie das Mitleid, nichts — außer vielleicht dem Haß, der gleich hellseht und tiefschürfend ist. Umgekehrt gilt aber auch der Satz: „durch Wissen dem Mitleid erschlossen“. Denn mit dem fortschreitenden Verständnis für alle Wesen eröffnen sich uns die tragischen Grundbedingungen ihres Daseins, und daraus erwächst unser Mitleid mit ihnen. Einsicht, die sich vom Intellektualismus dadurch unterscheidet, daß sie die Brücken zum Gefühlsleben nicht abgebrochen hat, eine solche Einsicht kann kraft ihres erweiterten Blickes nicht anders als sich auswirken in der Fürsorge für das Allgemeine und im Mitleid mit allem Kreatürlichen. Einsicht und Mitleid haben in der Welt noch stets gemeinsame Fortschritte gemacht. Sie haben gemeinsame Vorzüge und bergen verwandte Gefahren in sich<sup>1)</sup>.

Auf letztere hat niemand leidenschaftlicher hingewiesen als Schopenhauers und Wagners weitschauender Gegenfüßer Friedrich Nietzsche. Seine Einwände gegen das Mitleid sind von zentraler Bedeutung, und sie

---

<sup>1)</sup> Ueber Schopenhauer als Träger eines spezifisch deutschen Mitleids äußert sich Alfred Rosenberg in seinem Danziger Vortrag zu Schopenhauers 150. Geburtstag. Durch diesen Vortrag wird das Mitleid in die nationalsozialistische Weltanschauung eingeordnet.

verhelfen uns dazu, das Mitleid nicht zu verwerfen, aber es besser und lebensnäher zu fassen. Nietzsche macht dreierlei Einwände gegen das Mitleid. Er behauptet: 1. Das Mitleid ist ein Gefühl schwacher und weichlicher Seelen. 2. Das Mitleid führt zur Schwächung der Persönlichkeit. Es ist lebensfeindlich. 3. Das Mitleid gilt notgedrungen dem Schwachen und Minderwertigen, ja, es verhättschelt ihn geradezu. Es opfert den Wertvollen dem Wertlosen.

Daß das Mitleid eine Regung schwacher und weichlicher Seelen sei, können wir Nietzsche nicht zugestehen. Der Schwache hat an seinen eigenen Sorgen genug. Nur der Starke — und irrigerweise der sich stark Dünkende — kann es sich zutrauen, zu seinen eigenen Nöten noch die Lasten anderer, zumal Schwacher und Beladener auf die Schultern zu nehmen. Man wendet sich auch nicht an den Schwachen, sondern an den Starken um Hilfe. Was diesen veranlaßt, sie zu gewähren, ja, auch ungebeten zu leisten, ist nicht selten ein eigentümlicher, verantwortlicher Stolz, der ihn befiehlt, in seiner Nähe keine Not zu dulden. Der Stolz kann sich bis zu edler Hybris steigern, wenn jemand glaubt, er habe für alle Elenden und Beladenen in der Welt die Verantwortung zu tragen. Denn er maßt sich dann Gottes Aufgabe und Amt an.

Zum Bilde des Schwachen stimmt es auch nicht, daß ein großes Mitleid dem Hilfsbereiten die Kräfte eingibt, zur Beseitigung fremden Leidens Anstrengungen zu unternehmen, wie sie ein Mensch nie für sich selber aufbringen würde. Während es die Eigenschaft des Weichlings ist, in Untätigkeit zu verfallen, macht uns das Mitleid also im höchsten Grade aktiv, d. h. es steigert unsere Kräfte, wenn auch nur episodisch.

Endlich ist Mitleid auf die Dauer nicht denkbar, ohne daß der Mitleidige eigene Opfer bringt, um den Anderen zu helfen. Mit dem Mitleid und seiner Folgeerscheinung, der Wohltat, ist also das Opfer verknüpft. Und Opfer und Opferbereitschaft, sie sind die entscheidenden Kennzeichen des heroischen Menschen. Jedes Opfer, das jemand bringt, bedeutet ein freiwilliges Wählen des Schwereren, mithin irgend einen Heroismus. Es ist natürlich ein ungewöhnlicher Anblick, der sich uns enthüllt, wenn wir im Mitleidigen dergestalt den heroischen Kern seines Wesens herauslösen. Sind wir doch gewohnt, daß der Heros sein Opfer nicht den Notleidenden darbringt, und daß er dieses Opfer nicht bringt, ohne auch Opfer aufzuerlegen und einzufordern. Aber warum sollte uns die eine Spielart des Helden hindern, auch eine andere, entgegengesetzt akzentuierte richtig zu erkennen? Denn wenn wir nun alle Merkmale des mitleidig-hilfreichen Menschen zusammmentragen, seine Stärke, seinen Stolz, seine Tätigkeit, seinen Heroismus.

so sehen wir in ihm so ziemlich vollständig jene Eigenschaften verkörpert, die Nietzsche seinem Herrenmenschen zuschreibt, und wir werden im Mitleidigen geradezu eine charakteristische Spezies des Typus Herrenmensch zu beobachten haben. Dieser Spezies gehört der englische Lord an und der italienische Padrone, der gewohnt ist, für jeden seiner Instleute und Pächter zu sorgen und bei Mißernte, Krankheit, Feuer und sonstiger Not für sie alle den Schaden zu tragen. Nun ist das Erstaunliche, daß ja die Verherrlichung des Mitleids und wohl auch des Mitleidigen vom Christentum ausgegangen ist. Die Mildtätigkeit vollends ist des Christentums recht eigentliche Erfüllung. Mithin stehen wir im Wohltäter vor einer Ueberschneidung zwischen Christ und Herrenmensch, vor einem Sektor, in welchem Christ und Herrenmensch zusammenfallen. Nirgends sonst kommen sich Christ und Herrenmensch so auf Händereichen nahe wie im Wohltun und Helfen.

Das Christentum freilich ist die Religion der Demut. Und demgemäß ist auch die Wohltätigkeit von Christen wie von Christenfeinden zuweilen ausgelegt worden als ein Akt der Demut, nämlich als ein vorbehaltloses Herabsteigen zu den Armen und Aermsten, als ein sich ihnen Gleichmachen, ja als ein sich unter sie Stellen und Demütigen, da man ihnen doch dient. Vielfach wurde sogar eine bewußte Schule der Demütigung in solchem Dienst erblickt. Dazu ist zu sagen: Niemals kann Demut oder gar Demütigung darin gefunden werden, wenn man einem Menschen einen, und sei es noch so niedrigen, Dienst erweist, falls der andere des Dienstes bedarf. Denn dann ist dieses Tun wertvoll. Und ein wertvolles Tun ist keinesfalls demütigend. Wenn aber der Papst dem Fra Bartolino befahl, nach einer Stadt in der Nähe Roms zu reiten, um den Spittelweiblein daselbst die Nachtgeschirre zu säubern, so lag in solchem Dienst allerdings eine Demütigung, weil er unnötig war. Den alten Weiblein kam davon nichts heraus, daß der Mönch ihnen besagten, völlig unerbetenen und wertlosen Dienst erwies. Gewiß tat er ihn für sie, aber nicht alles Tun für andere bedeutet eine Wohltat, weil Wohltat nur ein bestimmtes Tun für andere ist, nämlich ein Hilfe bringendes. Hier aber handelte es sich nicht um Hilfe, sondern tatsächlich darum, daß der Papst einen mächtigen und halsstarrigen Mönch vor sich selbst herabsetzen oder den Grad seiner Selbstbeherrschung erproben wollte. Und dies unter dem Deckmantel eines Dienstes an den Armen, der keiner war, weil er der wohltuenden Kraft entbehrte.

Anders als im Christentum ist im Islam das Bewußtsein davon stets lebendig gewesen, daß Wohltätigkeit nicht sowohl Demut, sondern, wenn man schon so will, eher Hochmut ist. Und wo nicht Hochmut so doch Ranggefühl. Denn wer wohltut, tut es zwar um der Not der Notleidenden willen, aber

nach islamischer Auffassung doch auch im Bewußtsein des eigenen inneren Ranges, der davon abhängt, ob man einer ist, der es erträgt, kaltblütig an einer Not vorbeizugehen, die er lindern könnte, oder ob ihn diese Not auffordert einzugreifen, koste es auch persönliche Opfer. Es ist ja überhaupt nicht so, daß wir irgendwelche Tugenden nur um der anderen willen üben, denen daraus Heil erwächst. Sondern in Wahrheit fühlen wir, daß es unser würdig ist, derart zu handeln, so also, daß wir das gut Befundene hochhalten, auch wenn solches Tun uns persönlichen Schaden bringt, daß wir einer Ungerechtigkeit steuern, auch wenn wir bei dem entsprechenden Bemühen allein stehen usw. usw. Alle Tugenden gehören somit eher auf die Seite des Stolzes als der Demut, das hat auch das Christentum gewußt, wenn es davon redete, daß Tugend der Seele des Tugendhaften „Seelenschönheit“, d. h. Adel verleihe. Von dieser adelnden Wirkung ist auch die Tugend des Wohltuns nicht ausgeschlossen.

Der zweite Einwand Nietzsches geht dahin, daß das Mitleid, mag es auch nicht eine Eigenschaft des Schwachen sein, so doch zur Schwächung der Existenz führt: der materiellen, aber auch der ideellen. Und diese Gefahr besteht allerdings. Ein Reicher, der sich arm schenkt, wird selber schwach, so daß er nicht mehr schenken kann. Es ergibt sich also die Pflicht, seine Wohltätigkeit nach dem Maße der vorhandenen Kräfte zu begrenzen. Eine Wohltätigkeit, welche die eigene Existenz aufopfert, bedürfte zu ihrer Rechtfertigung besonderer Umstände. „Halte Maß auch im Wohltun“, lehrt der Koran.

Wichtiger als die zu befürchtende Vernichtung unserer materiellen Existenzgrundlagen durch eine ausschweifende Wohltätigkeit ist die etwaige Schwächung unseres Willens durch Anfechtungen des Mitleids. Unser Leben soll im Dienste großer Pläne und unverrückbarer Ziele stehen. Wir müssen also planmäßig, gleichsam im Gange einer selbstgesetzlichen Architektonik handeln und den Weg zum Ziel unverbrüchlich festhalten. Das heißt aber auch, daß wir uns darin von keiner noch so schönen menschlichen Regung beirren lassen dürfen. Das Mitleid birgt die Gefahr in sich, uns von dieser unserer Hauptlinie willkürlich abzulenken. Das tut freilich jeder Affekt. Das Mitleid aber hat vor allen sonstigen Affekten das gute Gewissen für sich, weil es selbstlos ist. Dadurch wird es noch wirksamer und leichter fähig, dem eisernen Muß in den Arm zu fallen. Das Mitleid, es durchkreuzt unsere sachlich bestimmten Entschlüsse durch Gefühle persönlicher Rücksicht und Nachsicht gegenüber Dritten. So wird die Befürchtung nicht unberechtigt sein, daß wir, falls wir jeder seiner Eingebungen folgen wollten, nie zum Ziele kämen. Der Lehrer beispielsweise würde seinem Zögling die-

jenige Charakterformung nie geben, die jener im späteren Leben braucht, wenn er sich aus Gefühlen des Mitleids von jeder strengeren Forderung abhalten ließe, und würde weder dem Zögling noch der Gemeinschaft mit solcher Nachsicht dienen. Der Richter, der sich aus Mitleid von der Gerechtigkeit abbringen ließe, er würde weder dem Staate noch letztlich den Rechtsuchenden selber nützen. Daß der Staatsmann, der Soldat ohne Härte keines seiner Ziele erreichen kann, darüber ist kaum ein Wort zu verlieren. Und selbst der Arzt wäre kein guter Arzt, der sich durch Mitleid davon abhalten lassen wollte, eine notwendige Operation vorzunehmen. Es ist Saadis Lebensweisheit, die uns anrät, die Generallinie unseres Handelns stets festzuhalten, und zwar wenn nicht anders, auch mit der notwendigen Härte.

Ist diese Härte aber unvereinbar mit Nächstenliebe? Offenbar keineswegs. Denn worauf zielt sie ihrem Wesen nach? Will sie nicht auch mit ihren strengsten Maßnahmen noch das Wohl derer, an denen sie sich ausläßt, und über sie hinweg das Wohl der Allgemeinheit, die Wohlfahrt aller, die Wohlfahrt schlechthin? Das letzte Ziel der Härte, wenn sie dergestalt als Mittel eingesetzt wird, ist also: Nächstenliebe. Die Nächstenliebe, sie wird verwirklicht sowohl auf milden wie auf harten Wegen. Sonach erscheint sie uns leicht als aller Wege Ziel, als A und O, als göttliches Urprinzip. Sie deutet uns jenes Letzte, das hinter allen Vorgängen des Daseins steht. Und sie findet zwei Diener vor: die Güte und leider, aber notwendigerweise, öfter noch die wohlthätige Härte. Die wohlthätige Härte können wir Medikament nennen. Daneben gibt es noch die Härte ohne Rechtfertigung, die Härte, um ihrer selber willen geübt. Das ist die Schikane. Für diese letztere ist kein Platz in moslemischen Erwägungen. Nietzsche aber — er trennt die beiden Formen der Härte nicht näher. Er unterscheidet nicht zwischen Härte als Mittel, das ist Medikament, und Härte als Ziel, das ist Schikane. An diese Aufgabe ist er nicht mehr herangelangt: wohl weil das Leben ihm nicht mehr Zeit dazu ließ. Doch wäre er früher oder später gewiß auf einen solchen Unterschied gestoßen.

Was aber die Härte als Mittel und unterm Vorzeichen der Wohltat betrifft, so läge es im Sinne einer Verklärung des Weltbildes, wollte man diese Härte selbst numehr als Wohltat preisen, da sie ja helfen will. Man könnte dann sagen, es handelt sich hier um harte Wohltat oder etwa um Wohltat in harter Herstellungsform, wie man von einem chemischen Pulver, sagt, daß es auch in harter Form herzustellen sei. Indessen gebietet die Ehrlichkeit, daran zu erinnern, daß die Härte im Dienste der Wohltat zwar Wohltat von morgen ist, aber darum nicht aufhört, Härte von heute zu sein, mithin, daß sie ein Doppelgesicht trägt und unauslöschlich bewahren wird.



In diesem Doppelgesicht zeichnet sich der Weltwiderspruch ab, der oft genug zwischen schönen Zielen und furchtbaren Mitteln aufbricht. Und das ist nun der Unterschied zwischen unserer islamischen Betrachtungsweise und dem landläufigen Mitleid, daß wir das Doppelgesicht der wohlthätigen Härte erkennen und gleichwohl gelten lassen, wie es der Unterschied unseres Standpunktes gegenüber Nietzsche ist, daß wir die Härte nur als wohlthätige Härte gelten lassen, nicht aber an sich selbst bejahen.

Es ist noch auf den dritten Einwand einzugehen, den dieser große Kritiker des Mitleids erhebt. Er meint, daß unser Mitleid sich gerade den Schwachen, Armseligen, Wertlosen zuwendet. Nun wird es zutreffen, daß wir auch diesen unsere Fürsorge nicht völlig verweigern werden; unter welchen Bedingungen, darüber wäre bei der Praxis des Wohltuns zu reden. Doch ist dabei ein Grundsätzliches richtigzustellen. Gewiß, die ursprüngliche Quelle des Helfens ist das Mitleid. Indessen: nicht überall, wo wir helfen, fühlen wir Mitleid. Wo wir hingegen Mitleid fühlen, da hat uns Ghazzali zutreffend gelehrt, daß dieses Gefühl sich niemals gegenüber dem schlechthin Wertlosen Geltung verschafft; sondern es ist einer der schönsten moslemischen Gedanken Ghazzalis, daß Mitleid immer nur entsteht, wo wir an einem wertvollen Menschen eine verhüllte, oft ängstlich überdeckte Schwäche erblicken, oder wo wir an einem scheinbar völlig verkommenen Menschen noch einen letzten, oft ebenso ängstlich versteckten Wertschimmer gewahren. Es ist also niemals der Unwert, sondern immer der Wert, an den sich das Mitleid, dieses echtteste Motiv der Wohlthätigkeit, knüpft. Es ist mithin auch dem Empfänger einer Wohltat durch die Gabe keineswegs bedeutet, daß er wertlos sei, so daß er sich des Nehmens schämen müßte. Im Gegenteil. Was den Empfänger beim Empfang einer Gabe noch weit über die materielle Bedeutung der Hilfe hinaus beschwingen darf, ist ein Vertrauen auf ihn, das in der Gabe zum Ausdruck kommt, ein Glaube an ihn als Mensch. Er ist doch wohl einer, der der Hilfe „wert“ ist, da ihm diese Hilfe zuteil wird. Mithin wird durch die Hilfe dem Empfänger sein Wert bestätigt. Ja, zuweilen wird der Empfänger durch den Akt der ihm zufließenden Hilfe erst in einen Wertvollen verwandelt, weil der Glaube des Gebers in ihm den Wert weckt oder ihm seinen heimlichen, verhüllten Wert entreißt. Ist Wohltun wertvoll, so ist also auch Wohltat empfangen an den Wert geknüpft. Und es hebt den Gebenden wie den Nehmenden auf eine höhere Ebene, daß sie im Akt der Hilfeleistung sich beide gegeneinander als Wertvolle dokumentieren — dies auf eine wortlose, deshalb saubere Weise. Wohltäter und Empfänger sind durch das Band gemeinschaftlicher Wertgewißheit verbunden. Und es erweist sich, daß letztlich auch die wohlthätige Gabe noch Anteil hat

am auszeichnenden Charakter der sogenannten Ehrengabe, die ebenfalls eine frei geschenkte Zuwendung ist: freilich an das Verdienst, das beim Empfänger der wohlthätigen Gabe oft für die Zukunft erst zu erwarten bleibt.

Daß es nicht der Unwert ist, der das Mitleid weckt, davon kann sich jeder überzeugen, der bei zerlumptem, übelriechendem Elend einzutreten sich nicht scheut. Keine Spur davon, daß er Mitleid fühlt. Er wird selber erschreckt sein, wie wenig das der Fall ist. Es ist eine Legende, daß Elend tiefere Gefühle hervorruft. Elend weckt kalten Widerwillen. Eben deshalb brauchen wir die Dichter. Es ist die soziale Aufgabe der Dichtung, das Mitleid dichterisch zu wecken, welches wir dem wirklichen Elend schuldig bleiben; und zwar, indem das Quentchen Wert von der Feder des Dichters bloßgelegt wird, das sich ein Mensch auch im Elend noch bewahrt oder das in ihm durch das Elend selber entsteht. Um dieses Quentchen Wert zu entdecken, aber ist ein tapferer, ein vorurteilsloser Blick nötig, der sich durch den trostlosen Rahmen nicht abschrecken läßt, in die Tiefe zu dringen. Der Dichter und der Vorurteilslose erst sind es, die uns das Mitleid lehren, das bei weitem keine natürliche und ursprüngliche Reaktion der Seele auf das Elend ist, sondern eben eine spezifisch menschliche, humane, dichterische, wenn nicht gar göttlich-übernatürliche Regung.

#### IV.

Wir haben auf metaphysischem Gebiete festgestellt, daß Gott ein Doppeltes und, wenn man will, eine Vereinigung der Gegensätze ist. Gott ist die Naturgesetzlichkeit und die Freiheit, diese seine eigene Gesetzlichkeit zu durchbrechen mittels der Akte seiner Gnade. Wir haben auf anthropologischem Gebiete festgestellt, daß der Mensch ein Doppeltes, Gegensätzliches muß und kann: er muß zugleich das Gesetz seiner animalischen Gebundenheit erfüllen, und er muß es auch in Freiheit zu durchbrechen wissen: zugunsten seiner höher menschlichen Natur. Auf ethischem Gebiete geschieht das, indem der Mensch seine natürliche Ichgebundenheit zugunsten der Not anderer durchbricht. Er erlangt damit die Freiheit, über sich hinaus zu greifen, auf anderer Wohl überzugreifen. Er übt Wohltätigkeit.

Auch auf ästhetischem Gebiete begegnen wir dem Zusammenspiel der Gegensätze Gebundenheit und Freiheit. So wenn wir auf die Kunst blicken, die zwei Wurzeln hat: die Gesetzmäßigkeit der Kunstform und die Freiheit des künstlerischen Mitgeföhls, das sich nach Belieben jeder Erscheinung im Universum zuwenden kann, um sie zum Inhalt der künstlerischen Darstellung zu machen. Beiderlei Wurzeln braucht die Kunst, um gesund zu

gedeihen. Der Verlust der einen wie der anderen ist untragbar für sie. Erweicht sich die Strenge der Form, so zerfällt der Organismus des Kunstwerks, es wird ungestalt; stirbt das universelle Mitgefühl, dann erstarrt und verknöchert die Kunst zur leeren Form; sie wird gestaltenarm. Ungestalt und Gestaltenarmut sind ihre beiden Gefahren. Jenes universelle Mitgefühl aber, das die Kunst beherrscht, es wird auch Einfühlung genannt. Und die Einfühlung, sie ist das ästhetische Gegenbild zur ethischen Erscheinungsform des Mitleids. Denn Einfühlung und Mitleid sind nur Varianten derselben Urregung: des Mitgefühls. Aus der Einfühlung erwächst das Kunstwerk, aus dem Mitleid die Wohltat, Kunstwerk und Wohltat sind also Geschwister. Denn sie gehen über Einfühlung und Mitleid hinweg auf die Urregung des Mitgefühls zurück als auf ihren gemeinsamen Mutterboden. Und so erklärt es sich gut, daß in Zeiten, wo das Wohltun blüht, ganz ungewollt und gleichsam zum Lohn dafür, auch die Kunst üppige Blüte treibt, die Kunst, die uns alle beschenkt. Dagegen stirbt in Perioden, die das Wohltun verkümmern lassen, auch die Kunst; sie stirbt am Verfall ihrer einen Wurzel, der Einfühlung. Denn es ist nicht möglich, das Mitgefühl in seiner einen Erscheinungsform als Mitleid zu unterdrücken, ohne es auch in seiner anderen Erscheinungsform als ästhetische Einfühlung dem Untergang preiszugeben. Kunst und Mitleid teilen dasselbe Schicksal. Wer also Kunst will, der muß auch das Mitleid wollen.

Ja das Mitleid kann seinerseits zum formenden Kunstprinzip werden: und zwar nicht mehr nur am entrückten Kunstmaterial, sondern am Rohstoff des Lebens selbst. Wie die Kunst einen Schimmer über die Dinge gießt, so sucht auch das Mitleid das Schwere und die Härten des Lebens mit einem Schimmer zu verklären. Das Mitleid, es will sich noch mitten im harten Handeln-Müssen begütigend vernehmlich machen, und sei es auch nur im Unterton der Stimme, der Worte und Aktionen. Dies aber ist bereits Kunst, Lebenskunst, Takt. Takt ist künstlerische Formung des Lebens selber, vom ethischen Motiv des Mitgefühls bestimmt. Und Kunst und Takt, das sind die Gaben, die uns daraus erwachsen, daß wir Härte und Güte im Leben beide zugleich zu betätigen verstehen, die Güte noch einfließen lassend in notgedrungen hartes Tun.

Wenn wir nun abschließend noch einmal die Frage des Anfangs berühren, was die spezifischen Rassenmerkmale der Gattung Mensch sind, durch welche sie sich vor allen anderen Wesen unterscheidet, so können wir an jene Freiheit anknüpfen, die beim Menschen und bei Gott hinzutritt zur Gebundenheit an das Gesetz. Die Freiheit, sie bestimmt das Wesen des Menschen einmal negativ als Freiheit „von“, das andere Mal positiv als

Freiheit „zu“. Die Freiheit, sich von den Bindungen seiner Natur zu lösen, unterscheidet den Menschen von den toten Dingen, zu denen sowohl die organischen Naturdinge wie die Gegenstände seiner eigenen Schöpfung gehören, z. B. die Maschinen. Daß die toten Dinge mit zwangsläufiger Notwendigkeit ihrem Gesetz folgen, ordnet die Existenz des einzelnen harmonisch in das Weltgeschehen ein (Sternenbild). Allein das Harmonische ist zum guten Teil auch das Mechanische. Und die Mechanismen sind grausam und unerbittlich in ihrer Harmonie. Sie wiederholen beständig ihr eigenes, eng begrenztes Tun ohne Acht darauf, welche Folgen aus diesem Tun entstehen. Ein Dampfhammer fragt nicht danach, auf welchen Gegenstand er niedersaust, ob es ein Stück geschmolzenen Eisens ist oder ein menschlicher Arm. Gleichmäßig wirkt er zum Segen wie zum Fluche. Demgegenüber gewinnt die Freiheit des Menschen, die ihn beherrschenden Gesetze der Natur, ja auch seines Trieblebens, seiner Gewohnheiten, seines nützlichen Handelns und selbst seiner Moral gegebenenfalls zu unterbrechen, einen entscheidenden Vorzug. Der Mensch verfährt unmechanisch. Deshalb kann er irren und fehlgreifen, wo die Maschine mit absoluter Zuverlässigkeit arbeitet. Noch im Irrtum liegt ein Beweis für seine Freiheit. Er kann kraft seiner Freiheit aber auch einer zweiten, höheren Natur in sich zum Durchbruch verhelfen, einer spezifisch menschlich-göttlichen Natur im Unterschied zu seiner tierischen, die auch in ihm ist. Das, wovon der Mensch frei wird, ist der Mechanismus. Und seine Befreiung vom absoluten mechanischen Zwang ist zugleich das, was ihn von den toten, mechanischen Dingen unterscheidet; das, wozu der Mensch frei wird, ist sein eigentlich menschliches Teil, und es umfaßt zugleich das, was ihn von der übrigen organischen Natur, was ihn vom Tierreich unterscheidet. Wie der Vogel in seinen Flügeln und noch fragloser in seinem Liede, so besitzt der Mensch in seiner Humanitas ein Merkmal, das er mit keinerlei anderen Wesen gemeinsam hat, das ihn aus der ganzen übrigen Schöpfung heraushebt. Wenn er aber frei sein muß von der bloßen Naturgebundenheit, um frei zu werden für seine höhere, für seine menschlich-göttliche Sendung, so verhält er sich wie der moslemische Mystiker, der das Irdische abtun muß, um Raum in sich zu schaffen für die Gottheit. Die Struktur des Menschen ist der des Mystikers grundsätzlich verwandt.

Unter den Leitsternen in des Menschen Brust ist der höchste, letzten Endes alle anderen akkumulierende, das Mitleid. Es ist auch die entscheidende Eigenschaft Gottes. Und wir nennen diese Eigenschaft bei Gott Gnade. Das Mitleid, beim Menschen als Güte, bei Gott als Gnade bezeichnet, ist der Spitzenwert, den unsere Philosophie anzubieten hat, weil sie eine natur-

wissenschaftliche, eine biologische, eine anthropologische und deshalb auch eine moslemische Philosophie ist. Nun hat jede Philosophie das Bedürfnis, nicht nur ein nahes Verhältnis, sondern geradezu eine Einheit und Deckung herzustellen zwischen ihrem höchsten sittlichen Wert und zwischen ihrem Gottesbegriff. Kant, dessen große Entdeckung die praktischen Vernunftideen sind, sieht in Gott das Prototyp aller praktischen Vernunftideen. Gott fällt für ihn zusammen mit der obersten Vernunftidee eines schlechthin vollkommenen Wesens. Fichtes Philosophie gipfelt in einer Moral der sich von ihren inneren Bindungen los und zu sich selbst hinauf kämpfenden Sittlichkeit und findet, daß Gott gar nichts anderes sein könne als diese sich von sich selbst fortkämpfende, zu sich selbst hinkämpfende Sittlichkeit selber, die als roter Faden durch die Weltgeschichte gehe. Wir unsererseits haben unterschieden zwischen gütigen Handlungen und harten Handlungen. Die gütigen Handlungen enthalten das Moment des Mitleids von vornherein in sich. Aber auch die harten Taten, so fanden wir, wollen — soweit sie sinnvoll sind — letztlich nur Umwege, nur Mittel sein im Dienste des Mitleids. Da nun Mitleid letztes Ziel ist sowohl des gütigen wie des harten Geschehens in der Welt, so können wir es als Ziel aller Ziele bezeichnen. Das Ziel aller Ziele aber ist allemal die Gottheit selber. Deshalb können wir, wenn wir so wollen, sagen, daß Gott nicht nur eine Person mit der Eigenschaft des Mitleids ist, sondern daß Gott überdies identisch sei mit dem Zuge des Mitleids, der überall durch die sonst so erbarmungslose, weil gesetzesgebundene Welt geht. Gott ist das Mitleid schlechthin, er lebt in jeder mitleidigen Tat; sie tun, heißt ihm zum Leben verhelfen. Und er lebt auch in jeder harten Tat, die Ausfluß, indirekter Weg eines letzten Mitleids ist. Aber auch den Teufel gibt es; er wird in jeder zwecklos harten Handlung zum Leben erweckt, die nicht dem letzten Ziel der Güte dient, die kein Gottes-Dienst ist.

Indem die sich selbst wollende Wohlfahrt aller zum Gott erhoben wird, ist eine schmale Grenze fortgewischt, die zwischen zwei Begriffen gezogen ist, zwischen den Begriffen „das Ganze“ und „Alle“. Sage ich „das Ganze“, so bezeichne ich „Gott“, sage ich „Alle“, so bezeichne ich die „Gemeinschaft der Wesen“, näher der Menschen. Sage ich statt „das Ganze“ „Alle“, so gelange ich von Gott zur Gemeinschaft und nenne Gott mit seinem zweiten Namen. Denn Gott ist von der Gemeinschaft nicht weiter entfernt als das „Alles“ von „Allen“, als das „All“ von „Allen“. Was aber sind Alle, was ist die Gemeinschaft? Gemeinschaft ist dort, wo „Alle für Alle“ da sind und leben. In diesem „Alle für Alle“ findet sowohl die niedere, gebundene, animalische Natur des Menschen ihr Genügen wie seine höhere, humanitäre, Gott zugewandte. Und beide Naturen erscheinen miteinander versöhnt. Denn

da jeder mit seinem Selbst im Ganzen ruht, dient er sich selbst mit jeder gemeinschaftsfördernden Handlung. Da aber auch alle anderen im Ganzen ruhen, so dient er ebenso den anderen und damit selbstlos dem überpersönlichen Ideal des Gemeinwohls. Der Handarbeiter, der Landmann, der Forscher, sie dienen zugleich sich selbst und den anderen mit jeder ihrer Leistungen, sofern sie von der Gemeinschaft angenommen und entgolten werden. Denn in der Gemeinschaft wird ein jedes Tun, das sich in ihr erfüllt, zum Wohltun. Und der Begriff der Wohltat weitet sich aus auf jede Tat des wechselseitigen Dienstes.

Die animalische, naturgebundene Linie des Menschenwesens ist beherrscht vom Gesichtspunkt des praktischen Nutzens, die höhere, freiere, die humanitäre Denkungsart bringt die Welt der Ideale hervor. In der Wohltat aber begegnen wir dem praktisch Nützlichen und den Idealen in wechselseitiger Durchdringung. Denn die Wohltat will ja durch ihre Maßnahmen einen praktischen Nutzen stiften. Und wie oft tritt dieser in ganz materieller Form zutage, etwa als Erstellung von Nahrung, Kleidung, Dach! Aber das alles beschafft der Wohltätige ja nicht für sich, sondern seine Befriedigung liegt einzig in der Idee, daß er einem Bedürfnis den zukömmlichen Bedarf, daß er einem Wunsch die zusagende Erfüllung verschafft habe. Indem dies alles nun nicht für ihn, sondern für andere von ihm unternommen wird, bewirkt er zwar das Materielle, aber aus dem Geist des Ideals heraus, des Ideals der Nächstenliebe. Was wir für andere tun, bleibt, wie materieller Natur es auch sei, für uns Idee. Wir haben daran auch nur in der Idee Anteil. So ist die Wohltat ein materieller Akt, geboren aus dem Ideal heraus, und bindet eben dadurch unsere realistische Wesensseite ganz eng an unsere ideale. Ist aber die Religion „Rückbindung“ und „Bindung“, so ist die hier geschaffene Knüpfung gewiß ein religiöses Ereignis hohen Ranges.

Wenn die Wohltätigkeit eine real-idealistische Doppelnatur aufweist, so nimmt sie nun auch noch an derjenigen Doppelnatur teil, die dem Zielbegriff in seiner Weise eigen ist. Denn wir fanden in der Wohltat ja das Ziel aller Ziele, das All-Ziel! Das Ziel ist einerseits in der Kette der Glieder, welche praktisch nützlich funktionieren, das abschließende, oberste. Es ist nämlich Ziel für die Mittel, welche es bewirken sollen. Andererseits wünschen und setzen wir das Ziel aber allein um seiner selbst willen, denn wir erblicken in ihm ein von keinem weiteren Zweck mehr bestimmtes Ideal. So ist es zugleich abhängig: in seiner Verwirklichung vom zweckmäßigen Handeln unserer realistischen Natur, und unabhängig: als freie Schöpfung unserer Idealität. Das Ziel ist das Halb-Absolute. Das heißt aber auch: das Halb-Relative; und somit ist es auch seinerseits Schnittpunkt zwischen der

realistischen und der idealistischen Linie unseres Wesens. Denn unsere realistische Wesenslinie geht darauf aus, die Relationen und Relativitäten, d. h. die Abhängigkeit von der Wirklichkeit zu meistern. Unsere idealistische Wesenslinie hält der realistischen aus der Sphäre des Absoluten her die Ziele ihres Handelns entgegen. Und an diesem Doppelspiel hat auch die Wohltätigkeit eminenten Anteil, da sie ja das Ziel aller Ziele ist. Mithin, von welcher Seite wir uns der Wohltätigkeit auch nähern, ob wir sie als Grundtatsache des Gemeinschaftslebens betrachten, oder sie aus ihrem eigenen Wesen heraus bestimmen oder das Wesen des Ziel-Begriffes an sie herantragen: immer wieder gelangen wir zu derselben Feststellung: die Wohltätigkeit hat es an sich, uns zugleich zu realisieren und zu idealisieren, d. h. die beiden Linien unserer animalischen und unserer spezifisch menschlichen Natur zusammenzubiegen.

## OPFERUNG

(Muselmanische Legende)

Ibrahim, zu dem die Engel kamen,  
Hört' im Traume rufen seinen Namen.

Tag und Nacht erfüllt ihn ein Gedanke,  
seiner Sehnsucht Maß hemmt keine Schranke,  
überall verspürt er Gottes Nähe,  
wär's unmöglich, daß er Ihn auch sähe?  
Sichtbar, wenn auch unerreichbar ferne,  
sind dem Auge Sonne, Mond und Sterne;  
soll ein Mensch voll innigstem Vertrauen  
nicht den Schöpfer dieser Wunder schauen?

Jetzt empfängt ihn einer Stimme Rauschen,  
hingesunken ist er, um zu lauschen,  
und geblendet wie von Blitzeshelle  
neigt er tief das Angesicht zur Schwelle.

„Wer sich Meinem Dienste hat verschrieben,  
dessen Herz darf keinen andern lieben;  
willst du höchster Gnade teilhaft werden,  
opfre, was das Liebste dir auf Erden!“

Ibrahim erwachte. Seine Seele  
heischt, gehorsam göttlichem Befehle,  
alle Vaterliebe zu bezwingen,  
Ismael als Opfer darzubringen.

Und der Sohn vernimmt es ohne Beben;  
 gern bereit, sein Leben Gott zu geben,  
 schleppt er Holz heran, und eifrig schichtet  
 er's zuhauf, wo der Altar errichtet.  
 Laub und Reisig holt er flink zusammen  
 und erireut sich an dem Spiel der Flammen.

Abschied nahm der Vater von dem Kinde,  
 wand ihm um die Augen eine Binde,  
 hob das Messer schon in frommer Einfalt,  
 da gebot ihm Allah selber Einhalt:

„Ibrahim, behalte deinen Knaben!  
 Ich will niemals Menschenopfer haben!  
 So wie du, hat er sich Mir ergeben,  
 so wie dich, will Ich auch ihn erheben,  
 seinen Stamm zum großen Volk vermehren,  
 fürchten wird es Mich und gläubig ehren.“

So hat Ismael sich Gott verbündet:  
 seinem Volk ward der Islam verkündet.

Alfred Bach.

## KUNDGEBUNG FUER PALAESTINA

Anlässlich des Id-ul-Fitr am 23. November 1938 fand in der Moschee am Fehrbelliner Platz vormittags nach dem Gebet und abends bei der festlichen Veranstaltung je eine große Kundgebung für Palästina statt. Es sprachen die Herren Raschad El-Kuzbari und S. Moussly, letzterer im Auftrage des Arabischen Studentenklubs. Beidemale wurden Spenden für unsere arabischen Glaubensbrüder gesammelt, und es ergab sich ein für das arabische Komitee außerordentlich befriedigender Betrag. Die Moschee selbst spendete die Hälfte des Sadaqat-ul-Fitr.



## ZUSCHRIFTEN

Unser Glaubensbruder M. T. Killinger schreibt uns aus Franzensbad: „Endlich sind wir im Reich! Wir sind hier darüber alle sehr glücklich. Mein ältester Sohn hat seine Entlassung als tschechischer Leutnant genommen und um Aufnahme in die großdeutsche Wehrmacht nachgesucht. Ich gehöre jetzt, Gott sei Dank, auch direkt zu Ihrem Moscheensprengel.“

\*

Herr A. Chalceakas schreibt uns aus Kaunas, Litauen: Als alter Leser der „Moslemischen Revue“ habe ich die Ehre, der Schriftleitung und den Lesern des Blattes einen herzlichen moslemischen Feiertagsgruß zu senden. Zugleich sage ich meinen größten Dank an die Mitarbeiter des Blattes, die alle sehr klar und richtig die menschlichen Worte des Islam darstellen und seine Ideen würdig im Westen vertreten. Ihre Zeitschrift ist von allergrößter Bedeutung und deswegen mit Recht nicht nur in Europa, sondern auch in Asien und Amerika verbreitet. Alle Moslems sollten sie unterstützen. Ich bitte Sie, diese Zeilen in der „Moslemischen Revue“ zu veröffentlichen.

---

## BUECHERBESPRECHUNGEN

ERNST HARDER, KLEINE ARABISCHE SPRACHLEHRE

Neubearbeitet von R. Paret. Nebst Schlüssel. 3. Aufl. Julius Groos Verlag,  
Heidelberg 1938. RM 4,70.

Das Interesse für den Orient und die orientalischen Sprachen ist in Deutschland während der letzten Jahre sehr gewachsen. Um ein Land, seine Bewohner, seine Religion und seine Gebräuche zu verstehen, muß man vor allem seine Sprache erlernen. Die Kleine arabische Sprachlehre ist ein vorzügliches Hilfsmittel für diesen Zweck. Die neu erschienene Auflage ist in vieler Hinsicht verbessert und auf den heutigen Stand des Wissens gebracht. Die Sprache, um die es sich im Harder handelt, ist freilich nicht die Umgangssprache eines der gegenwärtigen arabischen Länder, sondern das klassische Arabisch. Und dieses gehört zu den schwierigsten Idiomen der Welt. Doch der Autor hat sich die größte Mühe gegeben, die Schwierigkeiten für den Lernenden zu verringern. Den Gipfel der Nöte verursachen wohl die Verben. Der Verfasser hat mit Erfolg versucht, diese so weit wie möglich in Form von Tabellen wiederzugeben.

Die arabischen Schriftzeichen sind leider sehr klein, und deshalb macht es dem Anfänger viel Kopfzerbrechen, die Buchstaben genau zu entziffern. Auch hier tut Harder, was in seinen Kräften steht, dem Schüler über die Anfänge rasch hinwegzuhelfen.

## PAUL SCHMITZ, ALL-ISLAM! WELTMACHT VON MORGEN

Wilhelm Goldmann Verlag, Leipzig, RM 7,50.

Der Verfasser hat jahrelang in Kairo gelebt und besitzt einen hervorragenden Ueberblick über die politische, wirtschaftliche und religiöse Bedeutung des Islam von heute. Er ist viel im Orient gereist und behandelt die Ereignisse der Vergangenheit und der Gegenwart mit gleicher Meisterschaft. Vor allem fesseln ihn die neuesten, aktuellen Wendungen. So widmet er dem Panislamismus einen großen Teil seiner Ausführungen, desgleichen Themen wie „Mussolini und der Islam“, „Kommunismus und Islam“, „Islam und Japan“, „Islam und Afrika“. Ueber all diese Fragen spricht er ausführlich und höchst lebendig. Unser Autor ist sehr pessimistisch gestimmt in bezug auf die Zukunft des Christentums, aber sehr optimistisch, was den Islam und seine weltpolitische Macht angeht. Wir wünschten, daß der heutige Islam wirklich so geschlossen und in sich verbunden dastünde, wie Schmitz ihn schildert, der ein hochinteressantes Buch geschaffen hat, das von der ersten bis zur letzten Seite fesselt und das wir unseren Lesern nur empfehlen können.

PROFESSOR DR. RICHARD GRUETZMACHER, RELIGIONS-  
GESCHICHTLICHE CHARAKTERKUNDE

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 5 Hefte. Jedes Heft RM 1,50.

Grützachers Werk liegt ein bedeutender Gedanke zugrunde. Der weitbekannte Gelehrte gibt in gedrängter Kürze einen lichtvollen Ueberblick über die religiöse Vorstellungswelt aller Völker der Menschheit. Schon durch das bloße Gegeneinanderstellen der verschiedenen Lehren treten neue Züge an ihnen heraus, zeigen sich so noch nie gesehene Uebereinstimmungen, Abstimmungen und Verschiedenheiten. Mit leichter Hand und zartestem Feingefühl arbeitet der Verfasser diese neuen Bildzüge im religiösen Antlitz der Menschheit heraus und zieht auch seinerseits überraschende Parallelen, so daß die Lektüre des ungewöhnlich bedeutenden Werkes reichen Gewinn ergibt.

Für die Würdigung des Islam kam vor allem dessen Verhältnis zum arabischen Mutterboden und den daselbst früher lebendig gewesenen Glaubenslehren in Betracht, ferner seine Stellung gegenüber dem Christentum. Und so Vorzügliches der Verfasser hier sagt, so scheint es doch, daß er manchmal ein wenig mehr von christlichen Färbungen an den Stoff heranträgt, als den Tatsachen entspricht. So kann er der Gestalt Mohammeds nicht bis zum allerletzten gerecht werden, weil er den Propheten nicht ausschließlich aus dessen eigener historischer Situation begreift, sondern er sieht ihn durch die Geschichte jenes Mohammedbildes hindurch, das in Europa entstand. Dafür entschädigt sein tief verständnisvolles Eingehen auf die islamische Glaubenslehre selber, das nichts zu wünschen übrig läßt und zu so mancher Tiefeneinsicht Anlaß gibt.

## MANFRED KOEHLER, MELANCHTHON UND DER ISLAM

Leopold Klotz Verlag, Leipzig, 1938. RM 3,50.

Mohammed war nicht nur der letzte Prophet, er war auch sozusagen der erste Reformator. Konnten die deutschen Reformatoren des 16. Jahrhunderts

in ihm den verwandten Kämpfergeist verstehen und würdigen? Manfred Koehler zeigt an Hand eines mit großer Gelehrsamkeit zusammengetragenen, umschichtigen Materials, daß das nicht der Fall war. Er steigt aber auch tief in die Frage herab, warum es nicht der Fall war und nicht der Fall sein konnte. Für die Reformatoren galt der Satz: „Wer nicht für mich ist, ist wider mich“. Und so bedeutet ihnen alles, was nicht protestantisch ist, schlechthin Teufelswerk. Zusammengeworfen und zusammen verworfen werden demgemäß ohne Unterschied Papsttum, Islam, Judentum und Heidentum. Koehler äußert eine Reihe vorzüglicher Gedanken über diesen Punkt und entwickelt mit weitem Blick, welche anderen Möglichkeiten die Reformatoren noch gehabt hätten, dem Islam gerecht zu werden, sofern sie nämlich von vornherein nicht auf das Trennende, sondern auf das Verbindende den Blick gerichtet hätten. Wir wissen dem Autor Dank, sowohl menschlichen wie wissenschaftlichen, für seine von echter Religiosität getragenen, selbständigen und klug begründeten Ausführungen.

ALEXANDRA DAVID-NEEL, VOM LEIDEN ZUR ERLOESUNG

Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig, 1937. 196 S. Preis RM 6,—.

ERNEST MACKAY, DIE INDUSKULTUR

Verlag F. A. Brockhaus, Leipzig, 1938. Preis RM 3,80.

Es gibt eine ganze Menge gelehrter Abhandlungen über den Buddhismus, aber nur wenige Bücher, deren Verfasser aus dem reichen Born lebendiger Kenntnisse schöpfen, die sie sich in persönlichem Kontakt mit den Buddhisten erworben haben. Die weltberühmte Kennerin des Buddhismus hat uns ein solches Buch in ihrer neuen Schrift „Vom Leiden zur Erlösung“ geschenkt. Sie gibt uns darin eine gemeinverständliche Darstellung von Sinn und Lehre des Buddhismus. Bei der Ausarbeitung ihres aus den verschiedensten Quellen gesammelten Materials hat der Lama Yongden hilfreich zur Seite gestanden. Wer die wesentlichen Eigenschaften des Buddhismus kennenlernen will, gehe an diesem ungemein interessanten Werk nicht vorüber.

Der Verlag F. A. Brockhaus in Leipzig verdient einen besonderen Dank der gebildeten Kreise Deutschlands für die selten wertvolle Gabe, die er ihnen in der Gestalt von Ernest Mackay „Induskultur“ überreicht hat. Wie wenige von gebildeten Deutschen haben bis vor kurzem gewußt, daß im nord-westlichen Teile Indiens vor dem Einbruch der Arier eine ganz andersgeartete, aber auf einer achtunggebietenden Höhe stehende Kultur florierte. Ernest Mackay hat persönlich an den Ausgrabungen in Chanhu-daro, Mohenjo-daro und Harappa teilgenommen, die die Hinterlassenschaften der vorarischen Inder zutage förderten, und ist deshalb in hohem Maße dazu befähigt, uns eine zuverlässige Kenntnis ihrer Kultur zu vermitteln. Wir erfahren, wie diese Menschen lebten, sich kleideten und schmückten, welche Werkzeuge und Geräte sie benutzten, und welchen Vergnügungen sie nachgingen. Im letzten Kapitel geht der Verfasser auf das Alter der Induskultur und ihre Beziehungen zu anderen Ländern ein. Zahlreiche gute Abbildungen erhöhen den Wert des Werkes beträchtlich.

R.

## D e u t s c h e B ü c h e r :

### **Von Maulana Sadr-ud-Din:**

Die Religion der Menschheit . . . . RM 0.30  
Der islamische Mensch . . . . . „ 0.30

### **Von Dr. S. M. Abdullah:**

Die Stellung der Frau im Islam . . . „ 0.30  
Der Islam und das Schwert . . . . „ 0.30

### **Von Dr. Hans Ellenberg:**

Geh mit mir in den Orient . . . . . „ 2.00  
Der Orient . . . . . „ 3.00

## E n g l i s c h e B ü c h e r :

### **Von Maulana Muhammad Ali:**

The Holy Quran (With Arabic Text) English  
Translation and Commentary (1400 pp).

in three qualities: RM 37.50, RM 30.00, RM 22.50

Translation of the Holy Quran (Without Arabic  
Text)

in three qualities RM 9.00, RM 7.50, RM 3.75

Muhammad the Prophet . . . . . „ 4.50

Muhammad and Christ . . . . . „ 2.50

The Religion of Islam . . . . . „ 15.00

### **Von Mirza Ghulam Ahmad:**

The Teachings of Islam . . . . . „ 2.50



Diese Bücher sind zu beziehen:

**Berlin-Wilmersdorf, Brienner Str. 7, Moschee**

Einzahlungen auf Bankkonto: Deutsche Bank in Berlin, Depo-  
sitenkasse D 3, Berlin-Wilmersdorf 1, Uhlandstraße 89/90 und

Postscheckkonto: 1286 59 Berlin für S. M. ABDULLAH,

Wilmersdorf, Brienner Straße 7/8