

BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN • BAND 5

MUḤAMMAD ḤUSAIN HAIKAL

EUROPA UND DER ORIENT
IM WELTBILD EINES ÄGYPTISCHEN LIBERALEN

VON
BABER JOHANSEN

BEIRUT 1967
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG • WIESBADEN









BABER JOHANSEN
MUHAMMAD HUSAIN HAIKAL



BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN
HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT
DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

BAND 5



MUḤAMMAD ḤUSAIN HAIKAL
EUROPA UND DER ORIENT
IM WELTBILD EINES ÄGYPTISCHEN LIBERALEN

VON
BABER JOHANSEN

BEIRUT 1967
IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG · WIESBADEN



Orient-Institut
der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
Beirut / Libanon, B.P. 2988
— D 188 —
Gedruckt in der Imprimerie Catholique, Beirut



VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist die leicht gekürzte Fassung einer Dissertation, die 1965 von der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin angenommen wurde.

Das Material wurde während eines einjährigen Studienaufenthalts in der Vereinigten Arabischen Republik gesammelt, der mir durch ein vom Deutschen Akademischen Austauschdienst vermitteltes Stipendium des Erziehungsministeriums der VAR ermöglicht wurde. Beiden Stellen möchte ich meinen Dank für ihre Förderung aussprechen.

Für die großzügige Unterstützung durch die Erlaubnis zur Einsicht in bisher nicht veröffentlichte Manuskripte Dr. Haikals danke ich der Familie Haikal, insbesondere Herrn Rechtsanwalt Aḥmad Haikal, der viel Zeit darauf verwandte, mir bei der Lektüre der Tagebücher seines Vaters behilflich zu sein.

Herrn Dr. Fritz Steppat, dem Direktor des Orient-Instituts der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die wissenschaftliche Reihe seines Instituts. Herrn Dr. Klaus Röhrborn und Herrn cand. phil. Gottfried Müller bin ich für die Mühe und Arbeit verpflichtet, die sie auf das Korrekturlesen verwandten.

An erster Stelle aber gilt mein Dank meinem Lehrer, Herrn Professor Dr. Walther Braune, dessen Fragestellung und dessen Anregungen die Voraussetzung für meine Arbeit bildeten.

Berlin, im November 1967

Baber Johansen





I N H A L T

	Seite
Vorwort	VII
Literaturverzeichnis	XI
Kapitel I : DIE ERSTARRENDE GESELLSCHAFT	1
Kapitel II : EUROPA UND DER FORTSCHRITT	13
Die Philosophie und die erstarrte Gesellschaft	22
Kapitel III : DIE OHNMACHT DER ERSTARRTEN GESELLSCHAFT	39
Der revolutionäre Determinismus	46
Kapitel IV : LIBERALER NATIONALISMUS UND REVOLUTION ..	61
Kapitel V : ISLAM UND NATIONALISMUS	77
Die politische Auseinandersetzung	77
Der Kampf um die neue Sprache	96
Kapitel VI : DER KULTURELLE NATIONALISMUS UND EUROPA.	107
Europas Wissenschaft und das nationale Erbe.	107
Das Erbe der Pharaonen	112
Europas Wissenschaft sichert die Zukunft ...	118
Kapitel VII : DAS ENTTÄUSCHENDE EUROPA	125
Die Funktion der Vernunft	125
Die unvernünftige Freiheit	130
Vernunft als Fundament der Ordnung	135
Die Entwicklung Europas als Entwicklung der Vernunft	137
Die Krise Europas als die Krise der Vernunft	141
Fundament und Funktion des Glaubens	145
Inspiration als Fundament der Ordnung	148
Heilswissen und Herrschaft	152
Das richtungslose Heilswissen	155



Kapitel VIII :	DER ISLAM, DAS NEUE FUNDAMENT	159
	Die Krise der Liberalen	159
	Das Verständnis der Krise in der Klassengesellschaft	163
	Das prophetische Erbe als absolutes Fundament	166
	Offenbarung und Vernunft: die Unterordnung des Relativen unter das Absolute	171
	Widersprüche und Schwächen instrumentaler Vernunft	176
	Die Selbstentmächtigung instrumentaler Vernunft	182
	Die Notwendigkeit der Weltgestaltung durch Vernunft und die verborgene Aufhebung des Absoluten	187
	Die Macht der Inspiration als Alibi der Vernunft	191
	Eine neue <i>siyāsa šar‘īya</i>	195
	Der islamische Sozialismus	196
	Die Ordnungsprinzipien in der sozialen Praxis	198
	Die geistige Brüderlichkeit	200
	Die Gleichheit vor Gott	200
	Die Freiheit zur Selbstüberwindung	204
	Von der Gewalt der Inspiration zur Inspiration der Gewalt	209
	Resignation	211
Kapitel IX :	POLITISCHER AUFSTIEG UND NEUE HOFFNUNGEN.	213
	Die Hoffnung auf eine neue Welt	219
	Die Erschütterung der Grundlagen	227
Kapitel X :	DIE RESIGNATION	235
	Das Ende des ägyptischen Liberalismus	235
	„So ist sie geschaffen“	239
	Der Wandel der Begriffe zwischen Empörung und Resignation	247
Anhang :	Arabischer Text der Zitate aus den Tagebüchern	251
Index		257

LITERATURVERZEICHNIS

- HAİKAL, Muḥammad Ḥusain: *Unveröffentlichte Tagebücher I-IX*.
- : *La dette publique égyptienne*. Paris 1912.
 - : *Zainab. Manāẓir wa-aḥlāq riḥīya*. Kairo 1914 (zitiert nach der dritten Auflage, Kairo August 1958).
 - : *Ġān Ġāk Rūsō. Ḥayātuhū wa-kutubuhū*. 2 Bände, Kairo 1921, 1923 (zitiert nach der zweiten Auflage, Kairo 1965).
 - : *Fī auqāt al-farāġ*. Kairo o.J. [1925].
 - : *‘Ašarat aiyām fi ’s-Sūdān*. Kairo o.J. [1927].
 - : *Tarāġim miṣriya wa-ġarbiya*. Kairo 1929 (zitiert nach dem Neudruck der Maṭba‘at Miṣr, Kairo o.J. [1943 oder 1944]).
 - und ‘INĀN, Muḥammad ‘Abdallāh, und AL-MĀZINĪ, Ibrāhīm ‘Abd al-Qādir: *as-Siyāsa al-miṣriya wa’l-inqilāb ad-dustūrī*. Kairo o.J. [Ende 1930 oder Anfang 1931].
 - : *Waladī*. Kairo 1931.
 - : *Taurat al-adab*. Kairo 1933 (zitiert nach dem Neudruck der Maṭba‘at Miṣr, Kairo o.J. [1948]).
 - : *Ḥayāt Muḥammad*. Kairo 1935 (zitiert nach der siebenten Auflage, Kairo o.J.).
 - : *Fī manzil al-wahy*. Kairo 1937 (zitiert nach der zweiten Auflage, Kairo 1952).
 - : *aṣ-Šiddiq Abū Bakr*. Kairo 1942 (zitiert nach der vierten Auflage, Kairo 1958).
 - : *al-Fārūq ‘Umar*. 2 Bände, Kairo 1944.
 - : *Muġāz waḍa‘ahū ad-doktūr Muḥammad Ḥusain Haikal ra’is maġlis aš-šuyūḥ wa-ra’is waḥd Miṣr ila ’l-ġam‘īya al-‘amma lil-Umam al-Muttaḥida ‘an tā’ifa min a‘māl ḥādīhi ’l-ġam‘īya fi ’š-šatr at-tānī min dauratihā al-ūlā al-ma‘qūda biḍawāḥi Nyū-Yōrk ibtidā’an min 23. oktōbar sanat 1946 wa-dalika ilā ḥin muġādaratihī al-Wilāyāt al-Muttaḥida masā’ 12. nūwambar sanat 1946*. Kairo 1946.



- HAİKAL, Muḥammad Ḥusain: *Ta'lim at-tāriḥ fi niṭāq al-'alāqāt at-taqāfiya ad-duwalīya. Risālat sa'adat ad-doktör Muḥammad Ḥusain Haikal Bāšā ilā maḡlis al-ittihād al-barlamānī ad-duwalī bi-Niṣ.* 1949 (unveröffentlicht).
- : *Mudakkirāt fi 's-siyāsa al-miṣriya.* 2 Bände, Kairo 1951, 1953.
- : *Mudakkirāt III* (dritter, unveröffentlichter Teil der Memoiren, eingesehen in der Privatbibliothek der Familie Haikal, bestehend aus drei Kapiteln: I 1-47 *Filastīn ... wa-Isrā'il.* II 1-34 *an-Nizā' al-miṣri al-inḡlīzī fi maḡlis al-amn.* III 1-28 *Ma'sāt 17 yūnyū sanat 1950).*
- : *Hākadā ḥuliqat.* Kairo 1955 (zitiert nach der dritten Auflage, Kairo 1959).
- : *al-Imbarātūrīya al-islāmīya wa'l-amākin al-muqaddasa.* Kairo o.J. [1961].
- : *Baina 'l-ḥilāfa wa'l-mulk: 'Uṭmān ibn 'Affān.* Kairo o.J. [1964].
- : *aš-Šarq al-ḡadīd.* Kairo o.J.
- : *al-Imān wa'l-ma'rifa wa'l-falsafa.* Kairo 1964.
-
- 'ABD AR-RĀZIQ, 'Alī: *al-Islām wa-uṣūl al-ḥukm.* Kairo 1925.
- (Herausgeber): *Min āṭār Muṣṭafā 'Abd ar-Rāziq.* Kairo 1957.
- ABU 'L-LAM', Ra'if: *Kalima.* In LUṬṬĪ AS-SAIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 46-49.
- ADAMS, C.C.: *Islam and Modernism in Egypt.* London 1933.
- AHMED, J.M.: *Intellectual Origins of Egyptian Nationalism.* London, New York, Toronto 1960.
- AMĪN, 'Alī: *Šāḥib qiṣṣat Zainab.* In LUṬṬĪ AS-SAIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 277-78.
- AMĪN, Aḥmad: *Ḥayāti.* Kairo 1958.
- AMĪN, Qāsīm: *al-Mar'a al-ḡadīda.* Kairo o.J. [1928].
- AL-'AQQĀD, 'Abbās Maḥmūd: *Sa'd Zaḡlūl. Sīra wa-taḥīya.* Kairo 1936.
- : *'Abqariyat aš-Šiddīq.* Kairo o.J. (Kitāb al-Hilāl Nr. 14).
- : *'Abqariyat Ḥālid.* Kairo o.J. (Kitāb al-Hilāl Nr. 15).
- : *Haikal fi mizān al-baqā'.* In LUṬṬĪ AS-SAIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 209-216.
- BAER, Gabriel: *A History of Landownership in Modern Egypt, 1800-1950.* Oxford 1962.

- BALJON, J.M.S.: *Modern Muslim Koran Interpretation, 1880-1960*. Leiden 1961.
- BECKER, C.H.: *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*. 2 Bände, Leipzig 1924.
- BELL, R.: *Introduction to the Qur'ān*. Edinburgh 1953.
- : *The Qur'ān translated with a critical rearrangement of the Surahs*. 2 Bände, Edinburgh 1937, 1939.
- BERGSON, Henri: *Schöpferische Entwicklung*. Jena 1912.
- BOURGET, Paul: *Essais de psychologie contemporaine*. Paris 1899.
- BRAUNE, Walther: *Der islamische Orient zwischen Vergangenheit und Zukunft. Eine geschichtstheologische Analyse seiner Stellung in der Weltsituation*. Bern 1960.
- : *Beiträge zur Geschichte des neuarabischen Schrifttums*. In MSOS XXXVI (1933), Abteilung II 117-140.
- BROCKELMANN, C.: *Geschichte der arabischen Litteratur*. 2 Bände, 2. Aufl. Leiden 1943, 1949; 3 Supplementbände, Leiden 1937-1942 (zitiert als *GAL*).
- BUHL, Frants: *Das Leben Muhammeds*, übersetzt von H.H. Schaedter. Heidelberg 1955.
- CAGHIA, Pierre: *Ṭāhā Ḥusain. His Place in the Egyptian Literary Renaissance*. London 1956.
- CARLYLE, Thomas: *On Heroes and Hero-Worship and the Heroic in History*. London 1896-99 (Bd. V der Centenary Edition).
- COLOMBE, M.: *L'évolution de l'Égypte 1924-50*. Paris 1951.
- COMTE, Auguste: *Rede über den Geist des Positivismus*, eingeleitet und übersetzt von I. Fetscher. Hamburg 1956.
- : *Soziologie*, übersetzt von V. Dorn, eingeleitet von H. Waentig. 3 Bände, Jena 1923.
- COULSON, N.J.: *A History of Islamic Law*. Edinburgh 1964.
- ḌAIF, Šauqī: *al-Adab al-'arabī al-mu'āšir fī Miṣr*. Kairo 1961.
- AD-DASŪQĪ, 'Umar: *Fī 'l-adab al-ḥadīṯ*. 2 Bände, Kairo 1961.
- Enzyklopaedie des Islām*. 1. Aufl. 4 Bände, Leipzig 1913-1936 (zitiert als *EI*).



- FATTAL, A.: *Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut 1958.
- GARDET, L.: *La cité musulmane, vie sociale et politique*. Paris 1954.
- AL-GHAZZALI, Muhammed: *Our Beginning in Wisdom*. Washington 1953.
- GIBB, H.A.R.: *Studies on the Civilization of Islam*. London 1962.
- GIBB, H.A.R., and BOWEN, H.: *Islamic Society and the West. A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*. Vol. I: *Islamic Society in the Eighteenth Century*. 2 Bände, London 1950-1957.
- GOLDZIEHER, Ignaz: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden 1952.
- : *Muhammedanische Studien*, 2 Bände. Nachdr. Hildesheim 1961.
- : *Vorlesungen über den Islam*. Nachdr. Darmstadt 1963.
- GRUNEBaum, G.E. von: *Islam. Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*. London 1955.
- GUILLAUME, A.: *The Life of Muhammad. A Translation of Ibn Ishāq's Sirat rasūl Allāh, with introduction and notes*. London 1955.
- ĞURBĀL, Muḥammad Šafīq: *Kalima*. In LUṬFĪ AS-SAYYID: *ad-Doktör ... Haikal* 171-97.
- HAIM, Sylvia G.: *Arab Nationalism. An Anthology*. Berkeley and Los Angeles 1962.
- AL-ĤAKĪM, Taufīq: *Taḥta šams al-fikr*. Kairo o.J.
- : *Yaumīyāt nā'ib fi 'l-aryāf*. Kairo o.J.
- : *Muḥammad*. Kairo o.J.
- ĤALAFALLĀH, M. Aḥmad: *al-Fann al-qīṣašī fi 'l-Qur'ān*. Kairo 1957.
- ĤĀLID, Ĥālid Muḥammad: *Baina yadai 'Umar*. Kairo 1961.
- ĤAMZA, 'Abd al-Laṭīf: *Kalima*. In LUṬFĪ AS-SAYYID: *ad-Doktör ... Haikal* 120-22.
- ĤAQQĪ, Yahyā: *Fağr al-qīṣa al-miṣriya*. Kairo o.J. (al-Maktaba aṭ-ṭaqāfīya Nr. 6).
- HITTI, Philip K.: *History of the Arabs from the Earliest Times to the Present*. London 1961.
- HOROVITZ, J.: *Koranische Untersuchungen*. Berlin, Leipzig 1926.
- HOTTINGER, Arnold: *Die Araber. Werden, Wesen, Wandel und Krise des Arabertums*. Zürich 1960.



- HOURLANI, Albert: *Arabic Thought in the Liberal Age 1789-1939*. London, New York, Toronto 1962.
- HURGRONJE, C. Snouck: *Het Mekkaansche Feest*. Leiden 1880.
- ḤUSAIN, Ṭāhā: *Aḥādīṭ*. Beirut 1957.
- : *Ḥadīṭ al-arba'ā'*. 3 Bände, Kairo 1959-1957.
- : *Min adabīnā al-mu'āsīr*. Kairo 1959.
- : *The Future of Culture in Egypt*. Washington 1954.
- HUSAINI, Ishak Musa: *The Moslem Brethren*. Beirut 1956.
- IBN SA'D: *Kitāb at-Ṭabaqāt al-kabīr*, herausgegeben von E. Sachau. Bd. I-IX. Leiden 1905-46.
- ʿINĀN, Muḥammad ʿAbdallāh: *Kalīma*. In LUṬṬĪ AS-SAIYID: *ad-Doktūr ... Haikal* 123-130.
- ISSAWI, Charles: *Egypt. An Economic and Social Analysis*. London 1947.
- KHADDURI, M., and LIEBESNY, H.J.: *Law in the Middle East. Origin and Development of Islamic Law*. Washington 1955.
- KHALIL, M.: *The Arab States and the Arab League*. Beirut 1962.
- KIRK, George: *The Corruption of the Egyptian Wafd*. In MEA XIV (1963) 296-302.
- KLINGMÜLLER, E.: *Geschichte der Wafd-Partei*. Berlin 1937.
- KOHN, Hans: *Nationalismus und Imperialismus im Vorderen Orient*. Frankfurt 1931.
- LACOUTURE, Jean and Simone: *Egypt in Transition*. London 1958.
- LANDAU, J.M.: *Parliaments and Parties in Egypt*. Tel Aviv 1953.
- : *Studies in the Arab Theater and Cinema*. Philadelphia 1958.
- LANE, E.W.: *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*. London 1895.
- LAOUST, H.: *Siyāsa šar'īya. Le traité de droit public d'Ibn Taimīya*. Beirut 1948.
- LAQUEUR, W.Z.: *Communism and Nationalism in the Middle East*. New York 1956.
- (Herausgeber): *Middle East in Transition. Studies in Contemporary History*. London 1958.



- LEVY, Reuben: *The Social Structure of Islam*. Cambridge 1957.
- LLOYD OF DOLOBRAN, Viscount: *Egypt since Cromer*. 2 Bände, London 1933, 1934.
- LUTĪFĪ AS-SAIYID, Aḥmad (Herausgeber): *ad-Doktör Muḥammad Ḥusain Haikal*. Kairo 1958.
- MACDONALD, Duncan B.: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*. Lahore 1960.
- MAḤFŪZ, Nağīb: *Baina 'l-qaṣrain*. Kairo 1959.
- MAḤMŪD, Ḥāfiẓ: *Qiṣṣat Haikal*. In LUTĪFĪ AS-SAIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 318-23.
- MILL, John Stuart: *Die Freiheit*. Leipzig 1928.
- MONTAGNE, R.: *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*. Paris 1930.
- MÜLLER, A.: *Der Islam im Morgen- und Abendland*. 2 Bände, Berlin 1885-1887.
- MURŪWA, A.: *aṣ-Ṣiḥāfa al-'arabiya. Naš'atuhā wa-tatawwuruhā*. Beirut 1961.
- MŪSĀ, Salāma: *The Education of Salāma Mūsā*. Leiden 1961.
- AL-MUWAILIḤĪ, Muḥammad: *Ḥadiṯ 'Īsā b. Hišām au fatra min az-zamān*. Kairo 1947.
- AN-NAGGĀR, Fauzī: *ad-Doktör Haikal 1888-1956*. In LUTĪFĪ AS-SAIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 1-36.
- NOELDEKE, Th., und SCHWALLY, Fr.: *Geschichte des Qurans*. 2 Bände, Leipzig 1909, 1919.
- NUWAIḤID, 'Ağāğ: *Ṣāhib kitāb Ḥayāt Muḥammad*. In LUTĪFĪ AS-SAIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 228-31.
- ÖSTRUP, J.: *Die Mauren und Marokko. Die Geschichte des westlichen Orients vom Jahre 711 bis zur Jetztzeit*. Berlin o.J.
- PARET, Rudi: *Mohammed und der Koran*. Stuttgart 1957.
- : *Der Koran in Übersetzung*. Stuttgart 1963.
- AR-RĀFI'Ī, 'Abd ar-Raḥmān: *Taurat sanat 1919*. Kairo 1955.
- : *Fī a'qāb at-taura*. Bd. III. Kairo 1959.
- RÖHRS, H.: *Jean Jacques Rousseau*. Heidelberg 1957.
- RONDOT, Pierre: *L'Islam et les musulmans d'aujourd'hui*. Paris 1958.



- ROSENTHAL, Erwin I.J.: *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958.
- ROSENTHAL, F.: *The Muslim Concept of Freedom prior to the Nineteenth Century*. Leiden 1960.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Über Kunst und Wissenschaft. Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*. Hamburg 1955.
- RUSSEL, Lord Bertrand: *Philosophie des Abendlandes*. Frankfurt 1950.
- ŠAFĪQ, Aḥmad: *Ḥauliyāt Miṣr as-siyāsiya*. Bd. I-III der Einleitung (*tamḥīd*), Kairo 1926-29; Jahrbuch III, IV, V, VII, Kairo 1928-31 (die Einleitung wird zitiert als T I, T II, T III, die Jahrbücher als III, IV, V, VII).
- SAFRAN, Nadav: *Egypt in Search of Political Community*. Cambridge, Massachusetts 1961.
- AŞ-ŞA'IDĪ, 'Abd al-Muta'al: *al-Muğaddidūn fi 'l-Islām*. Kairo o.J.
- AŞ-ŞARQĀWĪ, 'Abd ar-Raḥmān: *al-Arḍ. Riwāya miṣriya*. Kairo 1954.
- AŞ-ŞĀWĪ, 'Abd al-Mun'im: *Wa-uḥnī ra'si*. In LUṬFĪ AS-SAIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 298 f.
- SCHACHT, J.: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford 1950.
- AS-SIBĀ'Ī, Muṣṭafā: *Ištirākīyat al-Islām*. Kairo o.J. (Iḥtarnā lak Nr. 108).
- AS-SIBĀ'Ī, Yūsuf: *Sultān al-adab lā zawāl lah*. In LUṬFĪ AS-SAIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 254-57.
- SMITH, W.C.: *Der Islam in der Gegenwart*. Frankfurt, Hamburg 1963.
- SPENCER, Herbert: *Education*. New York o.J.
- STADELMANN, R.: *Hippolyte Taine und die politische Gedankenwelt der französischen Rechten*. In Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft XCII (1932) 1-50.
- : *Taine und das Problem des geschichtlichen Verfalls*. In Historische Zeitschrift CLXVII (1943) 116-35.
- STEPPAT, Fritz: *Nationalismus und Islam bei Muṣṭafā Kāmil. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der ägyptischen Nationalbewegung*. In Die Welt des Islams, N.S. IV (1956) 241 ff.
- : *Tradition und Säkularismus im modernen ägyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952*. Berlin 1964 (ungedruckte Habilitationsschrift, in Vorbereitung als BTS Bd. 3).

Haikal - b



- AT-ṬABARĪ, Abū Ġaʿfar Muḥammad b. Ġarīr: *Tārīḫ ar-rusul waʿl-mulūk*. I. Sektion Bd. III, ed. M.J. de Goeje. Leiden 1881-82.
- ṬĀBIT, Munīra: *ad-Doktör Muḥammad Ḥusain Haikal*. In LUṬFĪ AS-SĀIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 291-95.
- TAIMŪR, Maḥmūd: *Kalima*. In LUṬFĪ AS-SĀIYID: *ad-Doktör ... Haikal* 100-09.
- : s. WIDMER, G.
- TAINÉ, Hippolyte: *Der Verstand*. 2 Bände, Bonn 1880.
- : *Histoire de la littérature anglaise*. Paris 1916.
- : *Philosophie der Kunst*. Leipzig 1902.
- : *Die Entstehung des modernen Frankreich*, herausgegeben von L. Katscher. 2 Bände, Leipzig o.J.
- : *Nouveaux essais de critique et d'histoire*. Paris 1903.
- : *Derniers essais de critique et d'histoire*. Paris 1903.
- TERRASSE, Henri: *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du protectorat français*. Bd. I und II. Casablanca 1949.
- TILLICH, Paul: *Der Widerstreit von Raum und Zeit*. Stuttgart 1963.
- VATIKIOTIS, P.J.: *The Egyptian Army in Politics. Pattern for new Nations?* Bloomington 1961.
- WATT, W. Montgomery: *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh 1962.
- : *Muhammad at Mecca*. Oxford 1953.
- : *Muhammad at Medina*. Oxford 1956.
- : *Muslim Intellectual. A Study of al-Ghazali*. Edinburgh 1963.
- WEIL, Gustav: *Das Leben Mohammed's nach Mohammed Ibn Ishak bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hisham. Aus dem Arabischen übersetzt von Dr. Gustav Weil*. Stuttgart 1864.
- WEISS, Dieter: *Wirtschaftliche Entwicklungsplanung in der Vereinigten Arabischen Republik. Analyse und Kritik der ägyptischen Wachstumspolitik*. Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1964.
- WELLHAUSEN, Julius: *Reste arabischen Heidentums*. Berlin 1927.
- : *Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams*. Berlin 1899.
- WIDMER, G.: *Übertragungen aus der neuarabischen Literatur. I. Maḥmūd Taimūr*. In *Die Welt des Islams* XIII (1932) 1-103.
- WINKLER, Hans Alexander: *Ägyptische Volkskunde*. Stuttgart 1936.



ZITIERTE ZEITSCHRIFTEN UND ZEITUNGEN

Zeitschriften werden bandweise zitiert, Tages- und Wochenzeitungen nach dem Datum.

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Berlin (zitiert als MSOS).

al-Hilāl, Kairo.

al-Muqtataf, Kairo.

al-Manār, Kairo.

Nūr al-Islām (Mağallat al-Azhar), Kairo.

Oriente Moderno, Rom (zitiert als OM).

Cahiers de l'Orient Contemporain, Paris (zitiert als COC).

Middle Eastern Affairs, New York (zitiert als MEA).

as-Sufūr, Kairo.

as-Siyāsa al-usbū'īya, Kairo. (Von 1926 bis 1931 erscheint dieses Blatt als selbständige Wochenzeitung. Von 1932 bis Ende 1936 erscheint es als Beilage der Tageszeitung „as-Siyāsa“. Von 1937 an erscheint es als selbständige Zeitung mit dem Untertitel *ğarīda mustaqilla* und neu beginnender Numerierung; als Jahrgang wird jedoch der sechste angegeben, d.h. auf das Erscheinen als Beilage seit 1932 Bezug genommen. Von 1941 an wird bei gleichbleibender Numerierung im Impressum der 16. Jahrgang angegeben, das Blatt also wieder auf die Gründung von 1926 zurückgeführt.)

Aḥbār al-yaum, Kairo.

al-Ahrām, Kairo.



KAPITEL I
DIE ERSTARTE GESELLSCHAFT

Am Vorabend des ersten Weltkrieges erscheint in Kairo der erste Roman, der sich mit dem Leben der ägyptischen Landbevölkerung beschäftigt. So wenig sich für die Wahl des Themas ein Vorbild in der ägyptischen Literatur des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts findet, so wenig gibt es für die Art, in der das Thema behandelt wird, einen Vorläufer innerhalb der ägyptischen Literatur¹. In Form und Inhalt stellt der Roman *Zainab* eine literarische Revolution für Ägypten dar.

Dieser Roman, der zur Zeit seines Erscheinens kein Echo in der literarischen Öffentlichkeit Ägyptens fand², ist heute eines der populärsten Werke der ägyptischen Literatur. Die Entwicklung des nationalen Gedankens und das wachsende Bewußtsein von der Notwendigkeit gesellschaftlicher Reformen trugen dazu bei, dem Buch eine wachsende Beachtung unter dem gebildeten ägyptischen Publikum zu sichern. Um die Nachfrage der ägyptischen Leserschaft nach diesem Werk zu befriedigen, mußte es 1929 zum zweitenmal aufgelegt werden³. Im selben Jahr wurde es von der Ramses Film Company of Egypt unter zweihundert Büchern als das für die Verfilmung geeignetste ausgewählt⁴. Unterdessen ist die dritte und unseres Wissens letzte Auflage 1958⁵ erschienen, und mit der Neuverfilmung des Romans hat Ägypten auf der Berlinale von 1952 einen beachtlichen Erfolg errungen⁶.

Der Autor dieses Romans zeichnet mit dem Pseudonym „ein Ägypter und Bauer“ — wie er später sagen wird, „aus Furcht vor dem Schaden,

¹ Zur Datumsangabe GIBB *Studies* 273; WIDMER 49 Anm. 42. Zur formalen und inhaltlichen Neuheit GIBB *Studies* 292; GAL S III 202.

² GIBB *Studies* 294.

³ GIBB *Studies* 310.

⁴ GIBB *Studies* 317; as-Siyāsa al-usbū'īya 5.4.1930.

⁵ Kairo, August 1958 (aš-Širka al-'arabiya li't-ṭibā'a wa'n-našr).

⁶ LANDAU *Theater* 162 Anm. 524.



den vielleicht das Attribut des geschichtenerzählenden Schriftstellers dem Namen des Rechtsanwalts zufügen würde“⁷.

Dieser kleine Satz weist auf die problematische Stellung des Romaniers und Novellisten in der ägyptischen Gesellschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts hin. Neben der Poesie gilt in ihr, wie der bekannte Literaturkritiker Yaḥyā Ḥaqqī treffend bemerkt, nur der historische Roman als ernstzunehmendes Kunstwerk. Ein Werk, das sich mit der Problematik der Auswirkungen sozialer Verhältnisse auf menschliche Gefühle beschäftigt, ist suspekt⁸.

Aber die Wahl eines Pseudonyms schützt den Verfasser nicht davor, daß seine Identität enthüllt wird. An Stil und Art der Aussage merken die zeitgenössischen Kritiker schnell, daß es sich um den Juristen Muḥammad Ḥusain Haikal handelt, der sich durch seine Veröffentlichungen in der „Ġarīda“ des Liberalen Luṭfī as-Saiyid bereits in den Jahren zwischen 1908 und 1914 einen Namen als Journalist gemacht hatte⁹.

Zu welcher sozialen Schicht gehört der junge Jurist, der sich in seinem Werk als „ein ägyptischer Bauer“ bezeichnet? Haikal wurde am 20. August 1888¹⁰ als erster Sohn des Ḥusain Efendī Sālim Haikal in Kafr al-Ġannām in der Provinz Daqahlīya geboren. Sein Vater gehörte zu der „ägyptischen Schicht, die begann, das ägyptische Land zu beherrschen und Einfluß und Reichtum der alten türkischen Oberschicht zu erben“¹¹. Seine Familie hatte „die Herrschaft in seinem Dorf“¹². Seiner Herkunft nach gehört Haikal also zu der einflußreichen Klasse ägyptischer Landbesitzer, die im Laufe des 19. Jahrhunderts entstanden war, und deren Vertreter das politische Leben Ägyptens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bestimmen¹³.

Sein Bildungsweg gleicht dem aller Söhne aufgeklärter Efendīs zu jener Zeit. Er besucht den Kuttāb, die Koranschule seines Dorfes¹⁴, geht dann nach Kairo an die Ġamalīya-Primärschule, deren Besuch er 1901 abschließt, und absolviert 1905 die Ḥidīwiya-Oberschule¹⁵.

⁷ *Zainab* 7.

⁸ ḤAQQĪ 43.

⁹ Zu den Kritikern siehe *Zainab* 8. Zur Mitarbeit an der *Ġarīda Muḍakkirāt* I 30 43 51 68 und ḤAMZA 120-21.

¹⁰ NAĞĠĀR 5.

¹¹ NAĞĠĀR 5.

¹² NAĞĠĀR 7; HAIKAL in al-Hilāl XLIII 642.

¹³ BAER 50-56; HOURANI 130 209.

¹⁴ NAĞĠĀR 7.

¹⁵ NAĞĠĀR 5.

Später wird er über die bedrückende Atmosphäre berichten, die diese Schulen auszeichnet: engherzige Lehrer, deren Willkür die Schüler hilflos ausgeliefert sind; die immerwährende Angst vor dem Stock des Schulmeisters, die würdelose Unterwerfung, die den Unterricht zur Qual machen¹⁶; das Kontrollsystem, das den Lehrer vor den Schülern bloßstellt, und die Erniedrigungen, die der Lehrer den Schülern auferlegt, um sein Ansehen wiederherzustellen¹⁷; strenge Prüfungen des mechanisch angelernten Stoffes, die dazu zwingen, den Stoff nur in Hinsicht auf seine Nützlichkeit fürs Examen zu betrachten¹⁸. All das schafft eine Atmosphäre erstarrten Zwanges und fortwährender Erniedrigungen, die ihn zu Depressionen und Selbstmordgedanken treibt¹⁹.

Auch die familiären Bindungen bieten dem Heranwachsenden keinen Rückhalt. Die Tatsache, daß Haikal während des größten Teils des Jahres von seinen Eltern räumlich entfernt lebte, muß ihn seiner Familie schon frühzeitig entfremdet haben. Man kann wohl annehmen, daß die Klagen, die Haikal in *Zainab* über das Verhältnis des in Kairo studierenden Ḥāmid zu seiner Familie erhebt, auf die Erlebnisse zurückzuführen sind, die Haikal selbst in seiner Jugend gemacht hat:

„Tatsächlich hatten Fremde und Entfernung von ihnen ihn das Haus ... vergessen lassen. Was soll man auch von einem Menschen erwarten, der den größten Teil seines Lebens in den Schulräumen verbringt und dann im Sommer zurückkehrt, um auf dem Lande nur Erstarrung und Schweigen zu finden, Gruppen, die keinerlei Zeichen der Verbundenheit zeigen und aus deren Formen nicht ersichtlich ist, daß sie zusammenleben. Vielmehr hält sich jeder für sich, denkt für sich allein und sitzt allein, es sei denn, daß die Notwendigkeit ihn zwingt, sich zur Essenszeit mit seiner Familie zusammzusetzen. Dann aber liegt über allen ein Schweigen, als ob sie sich bei einem Leichenschmaus unter der Familie und den Lieben des Toten befänden.“²⁰

Haikal fährt fort, Ḥāmids Verhältnis zu seiner Familie zu beschreiben: „So fühlte er, daß zwischen ihm und seinen Schulfreunden Liebe und ungezwungene Aufrichtigkeit bestanden, die zwischen ihm und seiner Familie nicht herrschten. Es ist nicht erstaunlich, daß die Trennung

¹⁶ *Fī Auqāt* 332-335.

¹⁸ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 19.3.1932.

²⁰ *Zainab* 91.

¹⁷ *Fī Auqāt* 336-339.

¹⁹ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 4.10.1930.

diese Wirkung in Hāmids Seele hervorrief und dazu führte, daß sein Herz sich mehr nach der Natur sehnte und sich eher ihrer Spuren erinnerte, die ihn begleiteten, wo immer er sich aufhielt, als nach einer Gruppe, deren ganze Verbindung mit ihm in dieser Zeit, in der das Herz sich auf tut, um die Welt zu erkennen, darin bestand, daß sie ihn in unpersonlicher Weise mit den materiellen Gütern des Lebens versorgte.“²¹

Eine ähnliche Tendenz zeigen seine in Paris geschriebenen, unveröffentlichten Tagebücher, in denen er rührende Worte über sein Heimweh nach der Schönheit der ägyptischen Natur findet. Wo er aber über die Familie spricht, ist es nicht eine bestimmte, etwa seine eigene, sondern stets die ägyptische Familie. Über diese fällt er ein eindeutiges Urteil: „Ich war vor einigen Tagen bei einem Freund, und das Gespräch drehte sich um die Familie. Er und ich und jeder Ägypter sind überzeugt, daß ihre gegenwärtige Ordnung verdorben ist.“²²

Seine Ferienaufenthalte auf dem Lande nutzte Haikal nicht dazu, sich enger an die Familie anzuschließen und die Beziehungen zu seinen Eltern zu bessern. Er beteiligte sich nicht an den gemeinsamen Beschäftigungen der Familie wie etwa der Überwachung der Landarbeiter oder der Mitarbeit auf den Feldern, sondern verbrachte seine Zeit „beim Lesen und beim Schreiben und der Betrachtung der Natur des Landes“²³. Wenn er nicht, „in seine Grübeleien versenkt, umherstreifte“, beschäftigte er sich damit, Gedichte zu schreiben²⁴ oder eigenhändig seine Zeitung „al-Faḍīla“ (die Tugend) zu redigieren und sie in Kafr al-Ġannām und den umliegenden Dörfern zu verteilen²⁵.

Von Hause kommende Nachrichten über Krankheiten und Todesfälle im Dorf kommentiert er in seinem Pariser Tagebuch: „Es gehörte überhaupt nicht zu meinen Gewohnheiten, zu den Stätten der Krankenpflege zu gehen, weil ich die Leute unseres Fleckens wenig kannte und auch das Leben der Isolierung, das ich führte, mir das nicht erlaubte.“²⁶

Über dieses isolierte Leben, das er auch in Paris geführt zu haben scheint, weiß Haikal in seinen Tagebüchern viel zu sagen. Wir begnügen uns damit, eine Stelle für viele andere zu zitieren: „Ich sage heute

²¹ *Zainab* 91.

²³ NAĞĠĀR 8.

²⁵ NAĞĠĀR 8.

²² *Tagebuch* III 88 (8.12.1909).

²⁴ *as-Siyāsa al-usbū‘īya* 13.4.1929.

²⁶ *Tagebuch* II 15 (9.1.1910).

wieder einmal, daß die Einsamkeit die beste Medizin für die Seele ist. Die Gesellschaft birgt überhaupt keinen Nutzen außer Sorge und Krankheit, außer schweren Lasten, die heftig ... auf die Schultern des Menschen niederfallen, ihn den Verstand verlieren und seinen Rang vergessen lassen und ihn in Träume stürzen, die keinerlei Realität haben. Es sind die Stunden des Alleinseins, in denen der Mensch für sich allein arbeitet, an das Wohl der Menschheit denkt und sich von Meinung zu Meinung, von Frage zu Frage bewegt, sie ruhig untersucht und meist zu einem guten Ergebnis kommt.“²⁷

Von seiner Familie fühlt sich Haikal nicht verstanden. Freunde scheint er in seinem Dorf nicht gehabt zu haben. Wahrscheinlich war der soziale und kulturelle Unterschied zwischen dem Sohn des Bürgermeisters, dem jungen Kairoer Studenten, und seinen Altersgenossen im Flecken zu groß, als daß sich eine Freundschaft hätte entwickeln können. So zieht sich Haikal in sich selbst zurück.

Andererseits hat er den intensiven Wunsch, Kontakt mit seiner Umwelt zu gewinnen und sie zu beeinflussen. Da die direkte menschliche Verbindung fehlt, ist ihm das geschriebene Wort das Mittel dazu.

Im Jahre 1905 nimmt Haikal sein Jurastudium an der Rechtsfakultät der Madrasa Ḥidīwīya auf. Er selbst datiert in seinen Memoiren den Beginn seines Interesses an den politischen Auseinandersetzungen in Ägypten aus dieser Zeit²⁸: Es sei die Begeisterung seiner Kommilitonen für den nationalistischen Politiker Muṣṭafā Kāmīl gewesen, die ihn gezwungen habe, sich mit den existierenden politischen Strömungen seiner Zeit auseinanderzusetzen: Die protürkische Haltung des „Liwā‘“, der Zeitung Muṣṭafā Kāmīls, und seine übertriebene Einschätzung der türkischen Kräfte beim Ṭābā-Zwischenfall einerseits, die Ablehnung der inneren Reform, wie sie in der Schmähung des liberalen Reformers Qāsim Amīn durch den „Liwā‘“ zum Ausdruck kam, andererseits, hätten ihm die Haltlosigkeit und innere Zusammenhanglosigkeit radikaler nationaler Forderungen gezeigt²⁹. Diese Erwägungen hätten ihn dazu geführt, sich dem „Ġarīda“-Kreis um Luṭfī as-Saiyid anzuschließen³⁰.

²⁷ *Tagebuch* I 57 (25.9.1909); vgl. I 38 (23.8.1909) I 58 (27.9.1909) II 7-10 (23.12.1909).

²⁸ *Mudakkirāt* I 25.

²⁹ *Mudakkirāt* I 26-27.

³⁰ *Mudakkirāt* I 30.

Diese Darstellung, in der die Entscheidung für die „Ġarīda“ als das Ergebnis der persönlichen Enttäuschung über die unrealistische Haltung der extremen nationalen Kreise erscheint, mag subjektiv richtig sein. Es scheint aber einiges darauf hinzudeuten, daß sowohl diese Enttäuschung als auch die Entscheidung für die „Ġarīda“ durch andere Faktoren bestimmt worden sind.

Zwischen Luṭfī as-Saiyid und Haikals Vater bestand eine enge persönliche Freundschaft³¹. Beide Familien stammen aus Dörfern im Bezirk Simbillāwain³². Beide Familien scheinen über die politischen und sozialen Probleme ihrer Zeit übereinstimmende Ansichten gehabt zu haben. Ein Bruder von Haikals Vater arbeitete als Redakteur in der „Ġarīda“³³, und Haikal verweist in seinen Memoiren darauf, daß sein Vater die von Luṭfī vertretene Politik von Anfang an unterstützt habe³⁴. Es ist also anzunehmen, daß Haikals Ansichten schon frühzeitig von den Ideen des „Ġarīda“-Kreises bestimmt wurden, und daß die in den Memoiren erwähnten Ereignisse eher die Rationalisierung als das Motiv für Haikals Anschluß an die „Ġarīda“-Gruppe lieferten.

Die Rolle, die Luṭfī in Haikals Studienzeit von 1905-1909 als Erzieher und geistiger Mentor für ihn gespielt hat, ist kaum zu überschätzen. Luṭfī begnügte sich nicht damit, seinen Mitarbeitern aus seinem eigenen Wissen mitzuteilen, „sondern gab uns die Gelegenheit, die großen Professoren zu hören, da er sie einzuladen pflegte, uns im Hause der ‚Ġarīda‘ Vorträge über die verschiedensten Themen zu halten ... Luṭfī as-Saiyid pflegte mich ihnen allen vorzustellen und ihnen etwas über das zu sagen, was ich in der ‚Ġarīda‘ schrieb.“³⁵ Auf diese Weise knüpfte Haikal Verbindungen mit den führenden Juristen und Politikern Ägyptens an, die für seine spätere Karriere nicht ohne Folgen blieben.

Entscheidender aber als diese Bekanntschaften wurde für Haikal der ständige Umgang mit Luṭfī, über den er in seinen Memoiren schreibt: „Ich pflegte ihn regelmäßig im Serail Bārūdī³⁶ zu besuchen, denn er war mir ein ausgezeichnete Lehrer. In angenehmen Worten und mit präziser

³¹ NAĠĠĀR 5; MAĤMŪD 318-19.

³² Zu Luṭfī siehe AHMED 86; zu Haikal *Mudakkirāt* I 221 und Anm. 12 oben.

³³ *Mudakkirāt* I 51.

³⁴ *Mudakkirāt* I 32.

³⁵ *Mudakkirāt* I 34.

³⁶ Verlagshaus der Ġarīda.

Logik erklärte er mir die Prinzipien der Freiheit, so wie sie im 19. Jahrhundert verstanden wurden. Früher hatte ich mich damit begnügt, arabische Literatur zu lesen. Unter dem Einfluß dieser Gespräche gab ich diese (einseitige) Haltung auf und wandte mich der Lektüre englischer Bücher zu, die von den Themen handelten, die er mit mir zu erörtern pflegte.“³⁷

Unter der Anleitung Luṭfīs studiert er die Werke Carlyles, Mills und Spencers, jene Werke heißt das, die vor dem ersten Weltkrieg von den ägyptischen Liberalen am meisten gelesen wurden³⁸.

Die Einführung in die „Prinzipien der Freiheit“, das ist das Motto, unter das Haikal seine Bekanntschaft mit der europäischen Literatur stellt: sei es die Befreiung aus den toten und erstickenden Formen einer obsoleten Gesellschaftsordnung, wie sie in der Gegenüberstellung von natürlichem und zivilisiertem Leben in den Werken Rousseaus begegnet; sei es Spencers Aufruf zur Freiheit wissenschaftlicher Welterkenntnis, der die Zerstörung alter Denkformen zur notwendigen Aufgabe erhebt; sei es endlich Mills Konzeption der politischen und sozialen Freiheit des Individuums, die das Recht des Einzelnen propagiert, seine Gedanken gegen alle moralischen und religiösen Auffassungen seiner Gesellschaft zu setzen und sein Leben innerhalb der Gesellschaft nach seinen eigenen Vorstellungen zu gestalten. Und selbst ein Carlyle kann noch als ein Vertreter der Freiheit empfunden werden, weil er „die Befreiung der großen Seele vom Materiellen“ und ihr „Gelingen zu den Wahrheiten im Zentrum dieser Welt“ aus dem Bereich der Religion herausnimmt und nicht mehr auf einen personalen Gott bezieht³⁹.

Unter dem Einfluß des europäischen Liberalismus versteht die Generation der Lehrer Haikals Freiheit als das Prinzip, das unausweichlich über die Aufhebung alter Formen zu neuen und besseren Ordnungen führt und allein Grundlage der Entwicklung sein kann. Dieses Verständnis des Freiheitsbegriffes scheint durch die Werke Mills und Spencers gerechtfertigt zu werden. So kann man bei Mill erfahren, daß die Zerstörung einer Gesellschaft erst dann eintrete, „wenn es der Individualität nicht gelingt, sich erfolgreich gegen das Joch der öffentlichen Meinung durchzusetzen“⁴⁰. Und deutlicher noch kann man bei Spencer lesen:

³⁷ *Mudakkirāt* I 32.

³⁹ *Tagebuch* III 47 (2.9.1909).

³⁸ *Mudakkirāt* I 32-33; vgl. HOURANI 171.

⁴⁰ MILL 100.

„Of the three phases through which human opinion passes — the unanimity of the ignorant, the disagreement of the inquiring and the unanimity of the wise — it is manifest, that the second is the parent of the third. They are not sequences in time only: they are sequences in causation. However impatiently, therefore, we may witness the present conflict of educational systems and however much we may regret its accompanying evils, we must recognize it as a transition stage needful to be passed through and beneficent in its ultimate effects.“⁴¹

Eine Freiheit, die nicht das Risiko der Selbstzerstörung einschließt, sondern mit Sicherheit zur Seinserfüllung führt, gibt die Kraft, Konflikte, die als vorübergehend empfunden werden, auf sich zu nehmen. Eine Freiheit darüber hinaus, die nicht Ausdruck einer subjektiven Meinung ist, sondern sich auf die wissenschaftlichen Gesetze zu ihrer Rechtfertigung berufen kann, ist Verheißung. Freiheit und Wissenschaft verbinden sich, um dem Menschen seine Bestimmung zu zeigen, und Europa scheint in seiner Entwicklung die Richtigkeit der von seinen Denkern gelehrten Thesen zu beweisen.

Es ist dieses Europa, von dem Muḥammad ‘Abduh sagen kann, daß er jedesmal neue Zuversicht gewinnt, wenn er es besucht⁴². Aus der Sicherheit eines Europas, das die Verbindung von Freiheit und Wissenschaft vorlebt, kann ein prominenter Vertreter des „Ĝarīda“-Kreises, der liberale Reformler Qāsim Amīn, es ablehnen, die islamische Geschichte noch weiterhin als Vorbild für die Entwicklung Ägyptens anzusehen, weil „die islamische Zivilisation begonnen und geendet hatte, bevor die Decke von den Prinzipien der Wissenschaft abgedeckt wurde“⁴³, und verkünden: „Wir sehen kein Hindernis, auf jenem Wege zu marschieren, auf dem uns die westlichen Nationen vorausgegangen sind“⁴⁴, denn die europäische Zivilisation „ist das Beste, zu dem der Mensch jetzt gelangen kann“⁴⁵.

Diese Zitate geben nicht nur die Ansichten eines Einzelnen wieder, sondern stehen stellvertretend für die Ideen des „Ĝarīda“-Kreises. In ähnlicher Weise wie Qāsim Amīn kann Luṭfī as-Saiyid über Europas Kultur sagen, daß „die einzig mögliche Grundlage für unseren Fortschritt in Ägypten die Übernahme jener Kultur ist“⁴⁶.

⁴¹ SPENCER 99.

⁴² BRAUNE *Islamischer Orient* 122.

⁴³ QĀSIM AMĪN 174.

⁴⁴ QĀSIM AMĪN 151.

⁴⁵ QĀSIM AMĪN 203.

⁴⁶ AHMED 97.

So wie Qāsim Amīn⁴⁷ und Luṭfī as-Saiyid⁴⁸ unter dem Einfluß von Mill und Spencer davon ausgehen, daß die Einführung neuer politischer Institutionen nur dann sinnvoll ist, wenn sie von einer parallel laufenden geistigen und charakterlichen Entwicklung der Gesellschaft, die sich diese Institutionen schafft, begleitet wird, so nimmt auch Haikal unter dem Einfluß der beiden führenden Vertreter des ägyptischen Geisteslebens diese Überzeugung an⁴⁹. Die Freiheit besteht für die Vertreter des „Ġarīda“-Kreises nicht so sehr in der Befreiung der Nation von fremder Besetzung als von alten Denk- und Lebensformen: Nur eine charakterlich und geistig reife Nation kann durch Wissenschaft und in Freiheit ihre Aufgaben erfüllen.

Nahezu alles, was in der ägyptischen Gesellschaft existiert, erscheint reformbedürftig: in der Religion die Nachahmung äußerer Formen ohne Frage nach dem Gehalt dieser Formen; in der Familie die autoritäre, patriarchalische Struktur, die die Frau in einer dienenden Rolle hält und es ihr nicht erlaubt, die ihr zukommenden Erziehungsaufgaben zu erfüllen; in der Sprache die fehlende Regeneration, die die schriftliche Kommunikation erschwert, von der kulturellen Vergangenheit abschneidet und endlich dazu führt, daß man für neu entstandene Sachverhalte in der Politik, im sozialen Leben und in der Wissenschaft kein Ausdrucksmittel mehr besitzt; in der Politik die autokratische Herrschaft des Ḥidīw; in der Erziehung das mechanische Auswendiglernen, das den Weg zu Wissenschaft und damit zu Freiheit verschließt. So ließe sich diese Liste über die Auseinandersetzungen mit dem ägyptischen Nationalcharakter und den Sitten, in denen er seinen Ausdruck findet, bis zur Kritik an der unvernünftigen Argumentation der „Nationalisten“ beinahe unbegrenzt fortsetzen.

Die Konfrontation mit diesen Gedanken übt einen starken Einfluß auf den jungen Studenten aus. Ganz besonders scheint ihn das Werk Qāsim Amīns beeindruckt zu haben. Unter seinem Einfluß schreibt er seinen ersten Artikel in der „Ġarīda“ über die Befreiung der Frau⁵⁰, und in seiner späteren literarischen Tätigkeit wird er wieder und wieder auf Qāsim Amīn als den „Verkünder der echten Freiheit“ zurückkommen und sein Verhältnis zu ihm als das der „Verehrung und Liebe“

⁴⁷ QĀSIM AMĪN 183 210.

⁴⁹ *Tagebuch* I 21 (11.8.1909).

⁴⁸ AHMED 91 96.

⁵⁰ *Mudakkirāt* I 30.

schildern⁵¹. Auch in seinen Pariser Tagebüchern nimmt die Beschäftigung mit der Stellung der Frau in der ägyptischen Gesellschaft ihren Platz ein, und immer wieder verweist er auf Diskussionen, die er mit seinen Freunden über dieses Thema führt⁵².

Es ist nur natürlich, daß das Eintreten für diese Gedanken Haikals Verhältnis zu seinen Kommilitonen belastete. Während für Haikal die äußere Unabhängigkeit, wie er es bei Luṭfī gelernt und bei Mill gelesen hat, erst der geistigen und charakterlichen Selbständigkeit folgen kann, sehen seine Kommilitonen unter dem Einfluß Muṣṭafā Kāmils den Abzug der englischen Truppen und die äußere nationale Unabhängigkeit als die Voraussetzung für die Entstehung eines gesunden nationalen Lebens an. Bei der nationalen Begeisterung, die unter den Studenten herrschte⁵³, mußte es zwischen ihm und seinen Kommilitonen zu heftigen Auseinandersetzungen kommen, die er folgendermaßen beschreibt: „Doch sahen meine Kommilitonen, die Fanatiker für das Alte waren, in meiner Neigung zur Freiheit der Frau, zu ihrer Unterrichtung und zur Aufhebung des Schleiers etwas, was sie mißbilligend auf meine Ansichten schauen ließ, so wie sie es auch mißbilligten, daß ich in der ‚Ĝarīda‘ und nicht in anderen Zeitungen schrieb.“⁵⁴

Es ist wiederholt darauf hingewiesen worden, daß der „Ĝarīda“-Kreis seine Aufmerksamkeit weniger auf die Außenpolitik als auf die Reform der eigenen Gesellschaft richtete. Aber das soll nicht heißen, daß die Besetzung durch England nicht auch Mitgliedern dieses Kreises als eine schwere Belastung für eine gesunde gesellschaftliche Entwicklung erschienen wäre. In dieser Frage scheint der Generationsunterschied eine entscheidende Rolle gespielt zu haben. Haikal berichtet in seinen Memoiren über die Darstellung der Türkenherrschaft durch die Generation seiner Eltern und Lehrer: „Wie oft sprachen uns unsere Väter und Großväter, unsere Mütter und Großmütter von der Herrschaft jener Gruppe, die die Ägypter sehr gering einschätzte, sie zutiefst verachtete und aus jedem beliebigen Grunde auspeitschte. Das drückt das Sprichwort aus: Das Höchste, was der Ĝuzz-Dienst einbringt, ist die Bastonade. Die Ĝuzz sind die türkischen und tscherkessischen Herrscher und ihr

⁵¹ *Tarāğim* 152-169; *Fī Auqāt* 96-148.

⁵² *Tagebuch* I 42 (12.9.1909) II 90 (25.1.1910) III 23-24 (5.8.1909).

⁵³ STEPPAT *Muṣṭafā Kāmīl* 245-46.

⁵⁴ *Mudakkirāt* I 31.



Gefolge. Der Ḥidīw aber ist der Vertreter dieser Vergangenheit, die mit der Machtergreifung der Engländer, die Zwangsarbeit und Karbatsche abschafften, endete ... Doch war das Bild dieser despotischen Vergangenheit für unsere Generation nicht mehr als ein gesprächsweise entworfenes Bild; entworfen, um von einer Vergangenheit zu erzählen, von der in der Realität nichts mehr übriggeblieben ist. In dieser Wirklichkeit aber hatten die Engländer die absolute Macht. Auch sie verachteten die Ägypter zutiefst und schätzten sie gering, wenn sie sie auch nicht mehr auspeitschten.“⁵⁵

An anderer Stelle berichtet Haikal, wie es zwischen ihm und Luṭfī wegen dessen englandfreundlicher Politik zu Auseinandersetzungen gekommen sei⁵⁶. Auch die Tatsache, daß Haikal im Jahre 1911, als Luṭfī sich aufgrund seiner neutralen Haltung im türkisch-italienischen Krieg den Zorn der öffentlichen Meinung zugezogen hatte und sich für einige Monate von der Leitung der „Ġarīda“ zurückziehen mußte, von der Redaktion auf den Posten des politischen Leitartiklers berufen wurde, um die öffentliche Meinung zu besänftigen⁵⁷, scheint darauf hinzudeuten, daß Haikal in nationalen Fragen nicht immer auf einer Linie mit seinem Mentor stand.

In seinem Pariser Tagebuch finden sich Stellen, die eindeutig von einem gewissen pan-orientalischen Nationalismus zeugen. So schreibt er wenige Tage nach seiner Ankunft in Paris unter dem Eindruck der marokkanisch-europäischen Auseinandersetzungen⁵⁸: „Gibt es einen Orientalen, dessen Herz nicht vor Freude höher schlägt, wenn er weiß, daß die Tage seinen Ländern ihre ruhmreiche Geschichte wiederbringen nach der langen Lethargie, in die sie unter der Herrschaft der ...⁵⁹ und Usurpatoren verfallen waren, die ihre Früchte rauben und ihre Menschen versklaven wollten?“⁶⁰

Wenn auch, wie im nächsten Kapitel zu zeigen sein wird, seine Haltung zum nationalen Problem und den Methoden, die zu seiner Lösung angewandt werden müssen, vielen Schwankungen unterworfen ist, so steht doch außer Frage, daß dieses Problem in seinem Denken

⁵⁵ *Mudakkirāt* I 20-21; vgl. 23-24.

⁵⁶ *Mudakkirāt* I 56.

⁵⁷ *Mudakkirāt* I 51.

⁵⁸ Wahrscheinlich angeregt durch die „marokkanische Krise“ von 1902-12; siehe MONTAGNE 337-41; TERRASSE II 391-400.

⁵⁹ Im Manuskript unleserlich.

⁶⁰ *Tagebuch* I 21 (11.8.1909).

einen großen Raum einnimmt. Als Haikal im Jahre 1909 nach Beendigung seines Jura-Studiums seine erste Reise nach Europa antritt, hat er bereits ein zwispältiges Europabild. Erscheint ihm Europa einmal als der politische Unterdrücker Ägyptens⁶¹, so ist es doch andererseits das Zentrum der Wissenschaften und das Reich der politischen Freiheit, wie es ihm in der Lektüre Mills und Spencers begegnet. Wegen der politischen Rolle, die es im Orient spielt, kann Europa nicht in seiner Gesamtheit angenommen, wegen der von ihm gebotenen Wissenschaft und Freiheit kann es nicht in seiner Gesamtheit verworfen werden.

⁶¹ *Mudakkirāt* I 23-24 30

KAPITEL II
EUROPA UND DER FORTSCHRITT

Am 13. Juli 1909 trifft Haikal in Paris ein. Über seine ersten Eindrücke in der „Stadt des Lichts“ wird er mehr als vierzig Jahre später schreiben: „Und als der nächste Tag hereinbrach — der 14. Juli —, verwandelten sich die Straßen in öffentliche Tanzplätze und die Menschen, Männer und Frauen, umarmten einander vor Freude über den Tag der Freiheit, an dem im Jahre 1789, das heißt vor hundertzwanzig Jahren, der Despotismus stürzte. Dieser Anblick machte einen sehr tiefen Eindruck auf mich, weil ich die Freiheit des Individuums und der Nation vor meinen Augen in einer Weise verkörpert sah, die ich in meinem Vaterland überhaupt nicht gewöhnt war.“¹

Freiheit sieht Haikal in den ersten Monaten überall: in der Tatsache, daß das einfache Volk die Möglichkeit hat, ehemalige Königsschlösser zu besichtigen², ebenso wie in der ungezwungenen Art der französischen Studentinnen, die er den Ägypterinnen als Vorbild gegenüberstellt³, im Ausdruck der Bilder des Louvre⁴ ebenso wie in den Formen europäischer Musik⁵.

Immer wieder erfüllt ihn Paris mit Staunen, und in allem Neuen und Ungewohnten glaubt er, das Geheimnis der europäischen Überlegenheit zu entdecken. Bewundernd ruft er angesichts der Parks von Paris aus: „Ich glaube fast, daß diese schönen Gärten und diese Wälder, die Paris umgeben ... eine erhabene Klasse von Schriftstellern und Dichtern hervorbringen würden, wenn sie in einer Stadt wie Kairo ständen. Aber kahle Erde und unfruchtbare Wüste umgeben sein enges Tal ... Diese vermitteln der Seele nur jene Trauer und Stille, die man in der Seele des Orientalen findet.“⁶

¹ *Mudakkirāt* I 40.

³ *Tagebuch* II 9 (24.11.1909).

⁵ *Tagebuch* II 92 (31.3.1911).

² *Tagebuch* I 10 (4.9.1909).

⁴ *Tagebuch* III 53 (16.9.1909).

⁶ *Tagebuch* I 26 (14.8.1909).



Die Bilder des Louvre beweisen ihm, „daß der Westen der Sohn des Heute ist, so wie die Altertümer des Orients dessen Schwäche und Alter beweisen ... Diese Bilder in ihrer Verschiedenartigkeit ... und der in ihnen enthaltenen Freiheit beweisen, daß die Okzidentalern sich von vielen Ketten befreit haben, in die die orientalische Seele noch immer geschlagen ist... Es ist offensichtlich, daß sich der Okzident in allen Dingen entsprechend dieser Freiheit verhält. Die Seele, die von allen Seiten von den Zeichen der Freiheit umgeben ist, wächst, lebt und stirbt frei. Die freie Seele vermag alles — sie vermag Wunder zu tun.“⁷

Aber neben begeisterten Äußerungen über das freiheitliche Europa stehen immer wieder kritische Bemerkungen. Die Anpassung an den europäischen Lebensstil scheint Haikal große Schwierigkeiten bereitet zu haben. Immer wieder weist er auf die Einsamkeit hin, in der er lebt⁸, und wenn er das Leben in Einsamkeit auch als Beweis für die innere Unabhängigkeit und Seelenstärke versteht, „die schwachen und dummen Seelen“ bedauert, die nie den „Genuß der Einsamkeit und des tiefen Denkens“ kennenlernen⁹, so klagt er doch andererseits darüber, daß die Europäer keinen Anteil an ihren Mitmenschen nehmen: „Gestern bin ich hierher gezogen, und jetzt bin ich hier unter zwanzig bis dreißig Personen und fühle, daß ich in absolute Isolierung geraten bin. Kein Auge schaut auf mich. Nur ein verwunderter Blick über die Zeichen der Verwirrung und des Schmerzes auf meinem Gesicht. Dann aber bemüht man sich, so schnell wie möglich zu vergessen. Die, unter denen ich lebe, haben nicht mehr Gefühl für mich als irgendein Mensch auf der Straße.“¹⁰

Ebenso beklagt er sich über ihr Geschäftsgebaren. Verärgert berichtet er, daß der Inhaber der Pension, in der er wohnt, ihn nur deshalb in lange Gespräche verwickle, um zu erfahren, welche Rechnung Haikal bei ihm zahlen werde¹¹. Aus diesen und ähnlichen Erlebnissen zieht er den Schluß, daß Europa durch und durch materialistisch sei: „Wie stark hängen die Okzidentalern, die ich kenne, am Materiellen. Wie sehr

⁷ *Tagebuch* III 53 (16.9.1909).

⁸ *Tagebuch* I 38 (23.8.1909) I 52-53 (16.9.1909) I 57 (25.9.1909) I 70 (30.10.1909) II 7 (23.12.1909) III 10 (16.7.1909) III 12 (17.7.1909).

⁹ *Tagebuch* II 7 (23.12.1909).

¹⁰ *Tagebuch* III 13 (17.7.1909).

¹¹ *Tagebuch* III 37 (18.8.1909).

widmen sie sich ihm. Sie vergessen darüber jede Ethik und jede Tugend... Unter denen, die ich bisher kennengelernt habe — wenn es auch nur wenige waren — habe ich keinen getroffen, der eine Ausnahme von dieser Regel machen würde... Manchmal kommt es mir in den Sinn, ihre geistige Verfassung mit der unseren zu vergleichen. Wir sind ein Volk der Askese. Wir verachten das Angebot der Welt, und wie wir unsere wenigen Tage auf Erden verbringen, interessiert uns nicht... Aber sie sind ein Volk der Welt, sie kennen nichts als das Leben und trauen dem nicht, was dahinter kommt ...“^{11 a}

Bedrückt berichtet Haikal von den Erscheinungen dieser materialistischen Zivilisation: von der Prostitution¹², von Kindern, die die Armut zum Arbeiten zwingt¹³, und von einem Atheismus, den die Europäer „genauso blind lernen wie bei uns das gemeine Volk den Glauben“¹⁴.

Auch Haikal hat den Glauben noch „blind gelernt“. Aber er steht nicht mehr in der Sicherheit religiöser Tradition. Zwar nimmt die Auseinandersetzung mit der Religion einen großen Raum in seinem Denken ein, aber nie behandelt er sie als selbständige, Leben und Geschichte gestaltende Kraft.

Einmal erscheint sie als einer der Faktoren, die dazu dienen, dem geknechteten Orientalen den Unterschied zwischen ihm und seinem europäischen Unterdrücker bewußt zu machen. In diesem Zusammenhang ist sie „eine Ursache unter anderen für die Revolution des Orients gegen seine Versklavung durch den Okzident und der innere Schrei jeder lebendigen Seele gegen die empörende Unterdrückung, die Europa den Orientalen auferlegt“¹⁵. In anderen Worten: Religion ist ein den Zielen des Unabhängigkeitskampfes dienendes und ihnen untergeordnetes Element.

Zum anderen begegnet sie als gesellschaftliche Autorität, die Reaktionen benutzten, um jede sachliche Diskussion über notwendige Reformen zu verhindern. Über diese Vertreter der Religion notiert er verärgert: „Die sich über das Thema der Diskussion (hinwegsetzen und sich) zur Religion erheben, nützen den Prinzipien der Religion nicht.

^{11 a} *Tagebuch* III 37 (18.8.1909).

¹² *Tagebuch* I 18-19 (9.8.1909) III 35 (19.8.1909).

¹³ *Tagebuch* I 58 (27.9.1909).

¹⁴ *Tagebuch* I 60 (29.9.1909).

¹⁵ *Tagebuch* III 96 (28.2.1910).

Nein! Vielmehr übertreibe ich nicht, wenn ich sage, daß sie ihr den größten Schaden zufügen!“¹⁶

Aber was sind diese Prinzipien der Religion? Diese Frage kann einmal als belanglos zurückgewiesen werden. Denn was soll das endlose Diskutieren über die Wichtigkeit der Religion für die Nation? Es ist doch „ein weit hergeholter Gedanke“, daß zwischen der Mächtigkeit der einen und der Bedeutung der anderen ein kausaler Zusammenhang bestehe. Solchen „wertlosen Ergebnissen“ falscher Analysen hält Haikal entgegen, daß die europäischen Staaten ihre Größe erst durch die Trennung von der Religion erreicht haben, und fährt fort: „Wenn man das den Menschen unseres Landes sagen würde, dann wäre man erst einmal ein Ketzer. Dann würden sie einem entgegenhalten, daß die islamische Religion nicht die christliche Religion sei, daß es die islamische Religion sei, die zur Erhebung und zur Größe der Nation führe. Haben denn das nicht vor ihnen ihresgleichen, die christlichen Klerikalen, gesagt?... Wahrlich, jedes Zeitalter hat seinen eigenen Weg zur Erhöhung der Nationen.“¹⁷

Wenn er aber die Frage nach den Prinzipien der Religion doch einmal untersucht, gelangt Haikal nur zu negativen Abgrenzungen. So heißt es einmal, daß es falsch wäre, die Religion als ethisches Prinzip zu begreifen, da ja die Prinzipien, „in denen Ethik und Religion übereinstimmen, ethische Prinzipien sind. Die Rolle der Religion in diesen Prinzipien ist rein affirmativ.“¹⁸

Nach längeren Reflexionen über Carlyles *On Heroes and Hero-Worship* kommt er zu der Auffassung, daß es von Gott gesandte Offenbarungen überhaupt nicht gebe. Offenbarung sei vielmehr ein Wort für den Zustand, in dem die von der Materie befreite Seele sich zum Zentrum der Wahrheit erhebe und die Wahrheit sich vor ihr enthülle. Da dieser Zustand nur in den seltenen Momenten zu erfahren sei, in denen sich menschlicher Geist aus dem Stofflichen befreie, glaubten alle, die ihn erlebten, er sei eine von Gott gesandte Kraft¹⁹.

Aber, so fragt er sich, hat man das Recht, diese Erkenntnis zu verbreiten? „Ist es nicht besser, die Menschen in ihrer Ruhe zu belassen...?“

¹⁶ *Tagebuch* I 24 (12.8.1909).

¹⁸ *Tagebuch* II 13 (5.1.1910).

¹⁷ *Tagebuch* II 18 (21.1.1910).

¹⁹ *Tagebuch* III 47 (2.9.1909).

Oder sollen wir sie in den Irrgarten der Verwirrung hinauswerfen?“ Da ja reine Wahrheit in dieser Welt nicht möglich sei, „ist es das Beste (*afḍal*), was wir für sie tun können, die Menschen so zu lassen, wie sie sind“^{19 a}.

Doch auch das erklärt er für unmöglich, da es dem in der Geschichte manifesten Gesetz von der kontinuierlichen Entwicklung der Menschheit widerspreche. Und er schließt daraus: „So ist es unsere Pflicht, den Fehler der Gehenden soweit wie möglich zu korrigieren und sie auf dem geradesten und nächsten Weg zum Heil zu führen.“

Das ist eine beunruhigende Verpflichtung: „Was ist in dieser Gegenwart dieser Weg? Die Frage stellt sich mir und stürzt mich in Verwirrung. Ich schließe mich der Meinung derer an, die sagen, daß eine Reform unserer Verhältnisse unerläßlich sei, ganz besonders gegenüber dieser westlichen materialistischen Zivilisation, die die Erde vom einen Pol zum anderen überflutet. Aber ich kann bis jetzt keinen Plan entwerfen, den ich als tauglich für den rechten Weg ansehen würde, den wir doch zur Reform einschlagen müssen.“²⁰

Das ist der Konflikt, in dem Haikal steht. Die vorhandenen, von der geoffenbarten Religion geprägten Strukturen des Orients reichen nicht mehr aus, sein Bestehen und Überleben zu sichern. Doch werden alle Bemühungen, sie zu reformieren, unter Berufung auf die geoffenbarte Religion als Ketzerei verurteilt. Selbst die, die von der Notwendigkeit der Reform überzeugt sind, wissen nicht, wie man sie durchführen soll. Und anders als seine Lehrer kann Haikal Europa nur mit großer Beunruhigung als Vorbild für die Entwicklung des Orients anerkennen.

Denn dieses Europa begegnet dem Orient in zweifacher Gestalt. Einmal erscheint es als demütigender Unterdrücker. In jedem Blick und in jedem Gespräch hört und sieht Haikal den unausgesprochenen Vorwurf: „Ihr wart Götter... Ihr wart Könige... Aber was seid ihr heute? Eine verachtete, schlafende (*sakīna*) Nation, die mit ihrer Schwäche und Demütigung zufrieden ist.“²¹

Gegen diese Demütigung empört sich Haikal. Ob es sich um die

^{19 a} *Tagebuch* III 47 (2.9.1909).

²⁰ *Tagebuch* III 48 (3.9.1909).

²¹ Tagebucheintragung während eines Ferienaufenthalts in der Schweiz. Die 12 Blätter, die von den übrigen getrennt sind, tragen den Titel *Fī Swisrā*, „In der Schweiz“. Wahrscheinlich stammen sie aus dem Jahre 1910, da dieser Ferienaufenthalt in der Schweiz in die Zeit fällt, in der *Zainab* entsteht. Siehe *Zainab* 11.

Verurteilung eines ägyptischen Journalisten wegen eines nationalistischen Artikels²² oder die europäischen Interventionen in Marokko²³, um die Verlängerung der Konzession der Suezkanal-Gesellschaft²⁴ oder um englische Einflußnahme auf die Besetzung der Ämter des Gesetzgebenden Rates Ägyptens²⁵ handelt, immer wieder wehrt sich Haikal gegen eine politische Bevormundung Ägyptens durch Europa.

Europa erscheint aber zum anderen als der einzige Faktor, der die gewünschte Reform in Ägypten herbeiführen kann. Denn die Kultur, die man heute in Ägypten findet, „ist von Ausländern entliehen“. Würde man diese Ausländer aus der Regierung, aus den höheren Ämtern und Schulen entfernen, dann müßte Ägypten wieder um Jahrhunderte zurückfallen²⁶. Unter Berufung auf Qāsim Amīn stellt er fest, „daß alle Ordnung, Freiheit und Gerechtigkeit nur wegen der ausländischen Arbeit existiert und ihren Fortgang nimmt“²⁷.

Die Empörung gegen die Demütigung des Orients durch Europa und das Gefühl verletzter Würde hindern ihn nicht, zu sehen, daß als Folge dieser Demütigung Ägypten Fortschritte gemacht hat, die es allein nicht erzielt hätte. Zerrissen in diesem Konflikt zwischen dem starken Gefühl für persönliche und kollektive Würde einerseits und dem Wunsch nach Fortschritt und Reform andererseits, ruft er aus: „O Gott, Du hast uns zu den Wundertieren gemacht, die die Menschen während all dieser langen Zeit begafften. Wirst Du sie eines Tages dahinbringen, uns voller Verehrung und Bewunderung anzusehen?“²⁸

Er kann nicht aus diesem Konflikt in die sehnsüchtigen Erinnerungen an vergangene Zeiten flüchten. Denn wie sollte Religion, mit deren Gläubigen man angesichts des Fortschritts der Wissenschaften „Mitleid oder wenigstens Barmherzigkeit“ haben muß²⁹, noch Sicherheit bieten? Wie kann man in der „halbbeduinischen Ordnung“ des frühen Islam noch das Vorbild für die Reform der Familie sehen? Mit diesen „Phantasiebildern“ will Haikal nichts zu tun haben³⁰.

Er kann angesichts der Doppelrolle Europas als Unterdrücker und Reformers des Orients auch nicht wie die Anhänger Muṣṭafā Kāmils unter

²² *Tagebuch* I 22 (11.8.1909).

²⁴ *Tagebuch* III 94 (18.2.1910).

²⁶ *Tagebuch* II 20 (21.1.1910).

²⁸ *Tagebuch* II 20 (21.1.1910), ähnlich auch I 68 (12.10.1909).

²⁹ *Tagebuch* II 97 (30.11.1910).

²³ *Tagebuch* I 21 (11.8.1909).

²⁵ *Tagebuch* II 84 (15.3.1910).

²⁷ *Tagebuch* II 17 (21.1.1910).

³⁰ *Tagebuch* III 88 (8.12.1909).

seinen Kommilitonen alles Heil von der Forderung nach dem Abzug der Engländer erwarten. Solche Vorstellungen verurteilt er als „unmögliche Phantastereien“. Sehr präzise gibt er seiner Meinung Ausdruck: „In Wirklichkeit ist nicht der Abzug der Engländer und der Sturz des Despotismus zur Reform der Nation notwendig, sondern vielmehr ist die Reform der Nation notwendig, um diesen Abzug und diesen Sturz zu erreichen.“³¹

Zwar redet alle Welt, der orthodoxe Muslim genauso wie der moderne Nationalist, vom Fortschritt, aber daß dieser nur durch eine tiefgehende gesellschaftliche und geistige Reform erzielt werden kann, ist noch nicht Inhalt des öffentlichen Bewußtseins geworden. Haikal sieht die, die immerzu dazu auffordern, „sich ein Beispiel an den alten Zeiten zu nehmen“, und empört sich: „Wir sehen diesen reaktionären Geist in den Seelen der verschiedenen Klassen der Nation...“³², und zur selben Zeit behaupten sie, daß sie auf den Fortschritt hoffen.“ Der Fortschritt aber ist unmöglich, solange diese Reaktion überall den Mut zur freien Meinungsäußerung unterdrückt³³. Über die, die mit großen politischen Forderungen hervortreten, ohne sich darüber Gedanken zu machen, welche Voraussetzungen geschaffen werden müßten, damit diese Forderungen erfüllt werden könnten, schreibt er: „England lacht aus vollem Hals“ über eine Nation, „die von ihm alles, sogar die Verfassung, fordert“³⁴.

Wie bringt er den Mut auf, all diese Konflikte zu erkennen und gleichzeitig zuzugeben, daß er keine Antwort auf die entstehenden Fragen weiß? Es ist der tiefe Glaube an das Gesetz der Entwicklung, das immer zugleich das Gesetz des Fortschritts ist, der ihm die Kraft gibt, sich diesen Fragen zu stellen. Aus der Gewißheit eines der Geschichte immanenten Fortschritts kann er sagen: „So langsam unser Weg auch immer vor sich gehen möge, so wird uns doch der Fortschritt nicht vergessen. So wie der Arbeiter, der gestern in Europa der erniedrigte Sklave war, frei, mächtig und angesehen wurde, so birgt die Zeit diese Entwicklung zweifellos auch für uns. Sie wird eines Tages kommen, ob wir es wollen oder nicht.“³⁵

³¹ *Tagebuch* II 31 (9.11.1910).

³³ *Tagebuch* II 16 (21.1.1910).

³⁵ *Tagebuch* III 24 (5.8.1909).

³² Im Manuskript unleserlich.

³⁴ *Tagebuch* II 32 (9.11.1910).

Das nächste Stadium dieser Entwicklung kann, davon ist Haikal überzeugt, in Ägypten nur erreicht werden, wenn dort ein Nationalstaat nach europäischem Vorbild gebildet wird. Denn das Gesetz der Entwicklung, wie Haikal es aus Spencers Werken gelernt hat, schreibt eine gradweise Entfaltung und Differenzierung der Organismen vor. Deshalb muß Haikal die Vorstellung eines kommenden kosmopolitischen Zeitalters des Geistes, wie sie sein Freund, der spätere Philosophieprofessor Manšūr Fahmī, vorträgt, zurückweisen. Und die Vorstellung, daß der Orient in diesem Zeitalter sich darauf beschränken solle, das geistige Niveau seiner Völker zu heben, da materielle Stärke keine besondere Rolle mehr spielen werde, beweist für ihn nur den „träumerischen Eifer“ seines Freundes. So belehrt er ihn: „Wenn wir einmal annehmen wollen, daß die Menschheit einst dieses Ziel erreichen wird ..., so sind doch die verschiedenen Stadien, die jede einzelne Nation durchlaufen muß, genau dieselben, die die Nationen durchliefen, die ihr vorangegangen sind. Denn wenn der Weg des Gefühls über das Familien- zum Gruppengefühl, von dort zum religiösen, dann zum vaterländischen und endlich zum menschlichen Gefühl geht, so ist es unmöglich, daß wir vom religiösen zum menschlichen Gefühl springen, ohne uns bei dem dazwischenliegenden Stadium aufzuhalten (*nu‘āliġ*).“

Den Patriotismus, der für ihn „die Verteidigung der Ehre und der Freiheit des Menschen ist“, aufzugeben, das hieße für Haikal, auch die Ehre und die Freiheit und damit letztlich das Leben aufzugeben³⁶.

„Ich glaube“, so schließt er seine Reflektionen über dieses Thema ab, „daß das Übel, das im gegenwärtigen Stadium dem Orient im allgemeinen und Ägypten im besonderen schadet, die Tatsache ist, daß in die Gehirne aller (die Idee) eingedrungen ist, es sei ihnen möglich, die Freiheit zu erreichen, wenn sie daran arbeiteten, Philosophen zu werden. Nein! Vielmehr werden sie sie nur erreichen, wenn sie in ein und derselben Zeit ihren intellektuellen und materiellen Fortschritt vereinigen, so daß der eine dem anderen hilft und sie Schulter an Schulter gehen, wenn sie Philosophie studieren, damit sie ihnen in ihren gesellschaftlichen Angelegenheiten hilft.“

Die Gegenwart entspricht also in keiner Weise den Ideen von dem, was sein sollte. Alte Formen, verdorbene Strukturen und überholte

³⁶ *Tagebuch* II 80 (15.3.1910).

Ordnungen stehen der Selbstverwirklichung des Individuums und der Nation entgegen. Doch ist das kein Grund, an der Realität zu verzweifeln. Denn es ist nicht die Aufgabe, die Realität durch die Hoffnung auf ein kommendes Vernunftreich zu idealisieren. Die Aufgabe muß es sein, die Idee zu realisieren.

„Philosophie studieren, damit sie in den gesellschaftlichen Angelegenheiten hilft“, das ist Haikals Konzept zur Lösung der Probleme des Orients. Und selbstverständlich steht hier Philosophie umfassend für Wissenschaft — das in Europa erworbene Wissen soll zur Veränderung der gesellschaftlichen Wirklichkeit des Orients benutzt werden. Auf die Frage nach dem Wie kann Haikal noch keine konkrete Antwort geben. Doch deuten die beiden Versuche, die er in seiner Pariser Studienzeit unternimmt, um sich über die Art der Reform Ägyptens klar zu werden, bereits auf die Richtung hin, in der er die Antwort auf diese zentrale Frage sucht: politische und literarische Tätigkeit werden ihm ein Leben lang die Mittel sein, dieses Ziel zu erreichen.

Am 3. Oktober 1909 notiert Haikal in seinem Tagebuch, daß er sich mit dem Gedanken beschäftige, eine ägyptische Liga zu gründen, die durch das Studium und die Diskussion „sozialer, ethischer und wissenschaftlicher Themen“ den ägyptischen Studenten in Paris Information und Anleitung geben soll³⁷. Es handelt sich also um einen jener Zirkel, in denen die Studenten des Orients zu Anfang dieses Jahrhunderts sich selbst ihre politische Ausbildung gaben und in denen Haikal seine ersten politischen Erfahrungen erwirbt. Noch mehr als zehn Jahre wird er in solchen Gruppen arbeiten, ehe er als der journalistische Vertreter einer bekannten Partei am politischen Leben seines Landes wirklich teilnehmen kann.

Und es ist wohl kein Zufall, daß es eben dieser 3. Oktober ist, an dem Haikal beschließt, seine Gedanken in einem Buch niederzulegen, über das er in seinem Tagebuch notiert: „Das Buch, das zu schreiben ich mich entschlossen habe, ist die Summe all dessen, was mir über bestimmte Probleme heute in den Sinn kommt. Diese Probleme werde ich

³⁷ *Tagebuch* I 62 (3.10.1909); *Mudakkirāt* I 40 erwähnt Haikal allerdings, daß in Paris eine islamische und eine ägyptische Liga bereits bestanden hätten und daß er in beiden Mitglied gewesen sei. Es ist also möglich, daß es zur Gründung der von ihm angestrebten Liga nicht gekommen ist oder daß Haikal in seinen Memoiren seine Beteiligung an der Gründung dieser Liga nicht besonders herausstellt.

untersuchen und, soweit ich kann, gründlich untersuchen. Ich will es nicht in einem Monat oder in einigen Monaten beenden, sondern die Zeit seiner Ausführung soll sich auf die Dauer meines ganzen Aufenthalts in Paris erstrecken. Meine Hoffnung ist, daß mir meine Zeit und mein denkerischer Zustand erlauben werden, es zu vollenden. Ich hoffe, daß es in guter Form herauskommt.“³⁸

Die politische und die literarische Aktivität werden in Haikals Leben von jetzt an immer so eng und sich gegenseitig beeinflussend nebeneinanderstehen wie an diesem ihrem gemeinsamen Ausgangspunkt. Ihr oberstes Ziel wird es für lange Zeit sein, einen Weg zur Reform der ägyptischen Gesellschaft zu weisen.

Unter diesem Aspekt ist *Zainab* zu verstehen. Es ist der Versuch, die Probleme der eigenen Gesellschaft mit den Mitteln des neu erworbenen Wissens zu untersuchen. Später einmal wird Haikal schreiben, daß der Roman eine Frucht seiner Sehnsucht und seines Heimwehs nach Ägypten gewesen sei³⁹. Das ist wohl richtig, denn die Grundstimmung des Romans zeugt von dieser verklärenden Sehnsucht. Aber daneben steht das Bemühen, seine Kritik an der ägyptischen Gesellschaft zusammenzufassen und ihr dichterischen Ausdruck zu geben. Die beiden Tendenzen überkreuzen sich wieder und wieder in diesem Roman, und es ist, wie sich im Schlußkapitel des Romans zeigt, die kritische und bewußte Tendenz, die sich gegen die idealisierende und sehnsuchtsvolle Grundstimmung durchsetzt.

DIE PHILOSOPHIE UND DIE ERSTARRTE GESELLSCHAFT

Zainab ist der erste ägyptische Roman westlicher Prägung. In Form und Inhalt weicht diese Erzählung von allen Normen ab, die die ägyptische Literatur des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts beherrschten. Ihre Sprache hat unter den zeitgenössischen Kritikern Befremden und Entrüstung hervorgerufen. Nicht die Tatsache, daß Haikal auf den Gebrauch der arabischen Reimprosa (*sağ'*) verzichtet, in der noch Muwailihī⁴⁰ und der junge Manfalūtī⁴¹ schrieben, wurde ihm als Verstoß gegen die Regeln der 'Arabīya angerechnet; denn das

³⁸ *Tagebuch* I 62 (3.10.1909).

⁴⁰ MUWAILIHĪ *Hadīṭ* 'Isā b. Hīšām.

³⁹ *Zainab* 11.

⁴¹ *GIBB Studies* 266.

haben vor ihm bereits so berühmte und erfolgreiche Schriftsteller wie Qāsim Amīn und Ğurġī Zaidān⁴² getan. Aber daß der Einfluß der Umgangssprache auf *Zainab* in der Wortwahl — etwa dem Gebrauch von *natt* anstelle von *watāb*, *kaḥḥ* anstelle von *sa'al* —, den „abrupten Sätzen“⁴³ und nicht zuletzt dem Gebrauch des ägyptischen Dialekts im Dialog zum Ausdruck kommt, hat die an traditionellen Formen gebildeten Kritiker seiner Zeit abgestoßen, wie sich leicht aus der Tatsache ersehen läßt, daß die Lektoren der ägyptischen Staatsbibliothek *Zainab* in ihren Registern als „Liebesgeschichte in der Umgangssprache“ einstufen⁴⁴. Daß schließlich Haikals enge Anlehnung an die französische Schriftsprache, wie sie sich in den endlosen Nebensatzgefügen zeigt, nicht dazu beigetragen hat, ihm den Beifall eines literarischen Publikums zu sichern, dessen Geschmack an der Lektüre der nüchternen Sätze eines Ğurġī Zaidān geschult war, ist verständlich. Wie stark diese Ablehnung zu Beginn des Jahrhunderts gewesen sein muß, geht daraus hervor, daß noch heute ein konservativer Literaturhistoriker wie Dasūqī Haikal zum Vorwurf machen kann, daß er durch seine Anlehnung an die französische Literatur und seine leichtfertige Behandlung des Arabischen die Existenz der Fuṣḥā, der arabischen Hochsprache, gefährdet habe⁴⁵.

Aber nicht nur die Sprache, sondern auch der Inhalt *Zainabs* stellen eine revolutionäre Neuerung für Ägypten dar. Zum erstenmal in der Geschichte der städtisch orientierten ägyptischen Literatur wird in dieser Erzählung das Leben der ägyptischen Fellachen zum literarischen Gegenstand. Wenn bisher die bewußte Sozialkritik — ohnehin beschränkt auf die Erzählungen Muwailiḥīs und Faraḥ Anṭūns⁴⁶ — ganz selbstverständlich das städtische Leben zum Thema hatte, so wird hier zum erstenmal die Darstellung des Landlebens zum Ausgangspunkt einer scharfen Kritik an der ägyptischen Gesellschaft. Unter diesem Aspekt kann *Zainab* — bei allen notwendigen Einschränkungen — als das Werk betrachtet werden, das einer bestimmten Richtung der sozialkritischen Literatur Ägyptens die Form gezeigt hat, in der eine solche Kritik vorzutragen ist. In schärferer und wirklichkeitsgetreuerer Darstellung, aber doch von den Möglichkeiten ausgehend, die Haikal in *Zainab*

⁴² GAL S III 188.

⁴³ GIBB *Studies* 294 317.

⁴⁴ ḤAQQĪ 53.

⁴⁵ DASŪQĪ II 65-66.

⁴⁶ Zu Faraḥ Anṭūn siehe GAL S III 193.

gezeigt hat, ist diese Richtung in jüngerer Zeit von Šarqāwī mit seinem Roman *al-Ard* fortgesetzt worden.

Die Handlung des Romans kann in wenigen Worten zusammengefaßt werden. Die junge Landarbeiterin Zainab liebt den Vorarbeiter Ibrāhīm, wird aber von ihren Eltern aus wirtschaftlichen Gründen an einen begüterten Bauernsohn verheiratet. Als Ibrāhīm zum Militärdienst im Sudan eingezogen wird, weil er die erforderliche Summe zur Freistellung von der Dienstverpflichtung nicht zahlen kann, zerbricht Zainab an der endgültigen Trennung von ihrem Geliebten. Sie erkrankt und stirbt an Tuberkulose. Mit weniger romantisch-grausamen Konsequenzen, aber ebenso unglücklich endet die auf einer höheren sozialen Ebene parallel laufende Liebesgeschichte zwischen Ḥāmid, dem Sohn eines reichen Großgrundbesitzers, und seiner Kusine ‘Azīza.

Beide sozialen Ebenen umfassend und über sie hinauszielend, steht daneben die Darstellung der geheimnisvollen Anziehungskraft, die Zainab auf Ḥāmid ausübt. In Ḥāmids Reflexionen über dieses Gefühl findet das Thema des Romans seinen klarsten Ausdruck. Es geht um den Konflikt zwischen Natur und Gesellschaft.

Das Thema verrät den Einfluß Rousseaus, „des Vaters der Freiheit“, wie ihn Haikal in seinen Tagebüchern nennt⁴⁷. Er zeigt sich deutlich in der Grundthese des Romans, daß der Mensch Erfüllung und Glück, Freiheit und Tugend nur erreichen kann, wenn er sich den natürlichen Gefühlen hingibt. Für Rousseau bedeutet das natürliche Leben nicht Hingabe an die Triebe, sondern Leitung des Menschen durch seine natürlichen Gefühle, die immer eine strenge — dem Leben Richtung und Erfüllung gebende — Ethik einschließen. Und das ist es auch, was Haikal unter natürlichem Leben versteht.

„Es gibt doch im Grunde unserer Seele ein feines Gefühl. Töten wir es, dann töten wir mit ihm das Leben und betreten eine niedrige Welt, die nur aus materiellen Gütern, aus dem Streben nach ihnen und der Unterwerfung unter die Besitzenden besteht. Gehorchen wir ihm aber und unterwerfen wir uns ihm, so geben wir uns dem Glück hin, in dessen Luft wir freudig leben und durch das wir Tugend, Mut, Freiheit und Aufrichtigkeit erfahren. Dieses Gefühl ist die Liebe.“⁴⁸

Wenn Rousseau die Gesellschaft danach beurteilt, wie weit sie dem

⁴⁷ *Tagebuch* III 62 (28.9.1909).

⁴⁸ *Zainab* 103.

natürlichen Gefühl des Menschen Rechnung trägt, und wie sie ihm hilft, das Glück und die Tugend, die darin potentiell angelegt sind, zu erreichen, so ist das auch der Maßstab, den Haikal anlegt, wenn er nach dem Wert der ägyptischen Gesellschaft fragt.

Die Handlung des Romans reicht nicht immer aus, dem Leser diese Fragestellung deutlich vor Augen zu führen. Sie ist, wie Gibb sagt, „too thin to sustain four hundred pages of type“⁴⁹, sie ist auch für Haikal immer nur Anlaß zu den seitenlangen Reflexionen des eigentlichen Helden der Geschichte — Ḥāmid —, in denen der Zusammenhang des Geschehens erklärt und gedeutet wird⁵⁰.

Die Hauptfigur des Romans verkörpert zweifellos bis zu einem gewissen Grade den Autor⁵¹. Wie Haikal ist Ḥāmid der älteste Sohn eines Großgrundbesitzers im Delta. Wie Haikal besucht er zuerst den Kuttāb seines Dorfes, setzt anschließend seine Ausbildung an Kairoer Schulen fort⁵² und kommt nur noch in den Ferien zurück aufs Dorf⁵³. Wie Haikal liebt er die Einsamkeit⁵⁴ und das Schweifen über die verlassen Feldwege, um ungestört seinen Grübeleien nachgehen zu können⁵⁵. Und wie Haikals Anschauungen wesentlich von den Werken Qāsim Amīns geprägt sind, so auch die Ḥāmids⁵⁶.

Diese Figur hat Haikal noch lange beschäftigt, nachdem er *Zainab* abgeschlossen hatte. Er beabsichtigte, wie aus seinen Tagebüchern hervorgeht, einen zweiten Roman über die Erlebnisse Ḥāmids im Ausland zu schreiben⁵⁷. Leider ist dieses Vorhaben nicht über die ersten 25 Seiten hinausgediehen⁵⁸. Neben diesem Entwurf findet sich an anderer Stelle in den Tagebüchern ein fiktiver Brief aus Paris, in dem Ḥāmid seinem Verleger die zweite Hälfte seiner Lebensgeschichte ankündigt⁵⁹.

Ḥāmid ist denn auch die einzige lebendige Figur der Erzählung. Es ist oft und zu Recht kritisiert worden, daß die anderen Personen

⁴⁹ GIBB *Studies* 292.

⁵⁰ Nicht selten schließen sich an die seitenlangen Reflexionen Ḥāmids noch einmal ebensolange Erläuterungen des Autors an. Siehe etwa *Zainab* 89-91 die Gedanken Ḥāmids über seine Heimkehr aufs Dorf, an die sich dann auf den Seiten 91-92 erläuternde Bemerkungen des Autors über diese Reflexionen anschließen.

⁵¹ ḤAQQĪ 44; GIBB *Studies* 292.

⁵² *Zainab* 25.

⁵³ *Zainab* 89.

⁵⁴ *Zainab* 109 195.

⁵⁵ *Zainab* 244.

⁵⁶ *Zainab* 245.

⁵⁷ *Tagebuch* IV 4 (ohne Datum).

⁵⁸ *Tagebuch* IV 1-25 (ohne Datum).

⁵⁹ *Tagebuch* VI 61-70 (ohne Datum).

des Romans kein Eigenleben hätten und zu schematisch gezeichnet seien⁶⁰. Diese schematische Zeichnung mag der schriftstellerischen Ungeschicklichkeit Haikals zuzuschreiben sein. Es spricht aber doch einiges dafür, daß sie von Haikal beabsichtigt war. Haikal hat sich das Ziel gesetzt, in diesem Buch die Probleme seiner Gesellschaft zu analysieren. Alle diese Probleme sind aber Teil der einen Frage: Wie muß die ägyptische Gesellschaft reformiert werden, um dem Individuum die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung zu geben?

Es handelt sich für Haikal also nicht darum, zufällige individuelle Schicksale zu zeichnen, sondern es muß sein Ziel sein, das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft in möglichst umfassender und allgemeiner Art darzustellen. Dazu ist notwendig, daß die auftretenden Personen zu reinen Vertretern ihrer Klassen reduziert werden und möglichst wenig individuelle Eigenarten entfalten, damit das Allgemeingültige ihres Schicksals umso deutlicher hervortritt. Gibb hat völlig recht, wenn er sagt: „The plot is evidently designed with a view to the study of the reactions of certain typical Egyptian characters in face of adverse circumstances“⁶¹; nur muß hinzugefügt werden, daß diese ungünstigen Umstände nicht zufällig, sondern genauso charakteristisch für die ägyptische Gesellschaft sind wie die auftretenden Personen.

Diese — junge Landarbeiter und Angehörige der Bildungsschicht — vertreten Klassen, in denen Haikal die positiven Kräfte seiner Gesellschaft sieht. Den ersten begegnet er mit patriarchalischem Wohlwollen⁶², mit den zweiten identifiziert er sich.

Daher konzentrieren sich in diesen Personen die positiven Eigenschaften, die Haikal in den von ihnen repräsentierten Klassen sieht. Es gibt in *Zainab* keine Auseinandersetzung zwischen negativ und positiv bewerteten Menschen, die den Leser zur Parteinahme bewegen könnte. Alle Konflikte entstehen zwischen unterschiedslos guten Menschen und den unpersönlichen Ordnungsprinzipien der Gesellschaft, die vom Autor mit den Worten „sie“, „das Milieu“ oder schlimmstenfalls einmal „die Alten der Oberklasse“ umschrieben werden. Es sind diese anonymen Kräfte der Gesellschaft, die den Menschen von seinem natürlichen Weg ablenken und ihn dazu bringen, Fehler zu begehen. Damit entfällt

⁶⁰ GIBB *Studies* 292; *GAL S III* 203.

⁶¹ GIBB *Studies* 292.

⁶² ḤAQQĪ 45.

das Problem menschlicher Verantwortung, „weil ja ihre Taten nicht ihre Fehler, sondern die der ägyptischen Gesellschaft sind“⁶³. Durch die Ausschaltung menschlicher Auseinandersetzungen und die Unterstreichung des anonymen Charakters der sozialen Ordnung wird die Machtlosigkeit des Menschen gegenüber der Gesellschaft hervorgehoben, und diese erscheint als unkontrollierbares Schicksal.

Doch tritt die Schärfe des Konflikts zwischen Individuum und Gesellschaft erst spät hervor. Lange Zeit hindurch wird sie durch die Beschreibung von Naturidyllen, die einen großen Platz in dieser Erzählung einnehmen, verhüllt. Diese Verschleierung der sozioökonomischen Probleme durch breit angelegte harmonisierende Naturschilderungen hat sich offensichtlich im Laufe der Ausarbeitung der Erzählung — wohl unter dem Einfluß des Heimwehs — immer mehr durchgesetzt und damit *Zainab* eine Färbung gegeben, die ursprünglich von Haikal nicht beabsichtigt war.

Man vergleiche nur einmal den Anfang *Zainabs*, wie er sich in den Tagebüchern findet, mit dem Anfang, wie er in der gedruckten Fassung vorliegt: „In einem kleinen Dorf Unterägyptens“, heißt es im Tagebuch, „wohnte eine arme Familie. Sie bestand aus den Eltern, zwei Töchtern und dem kleinen Sohn. Der Vater war beispielhaft fleißig und arbeitsam. Den größten Teil des Sommers verbrachte er auf den Feldern, Tag und Nacht in mühevoller Arbeit begriffen. Aber so ist es mit dieser Gruppe von Menschen, die (i.T. wenn sie auch) den größten Teil unserer Nation ausmacht: von der Wiege bis zur Bahre bleibt sie arm, so sehr sie sich auch immer anstrengen mag und so sehr sie auch immer wünschen mag zu sparen. Denn sie hat nichts, wovon sie sparen könnte, ja nicht einmal genug, um die Lebensnotwendigkeiten zu bestreiten.“⁶⁴

In der gedruckten Fassung beginnt das Buch mit den folgenden Worten: „Zu dieser Stunde des Tages, in der die Lebewesen wieder ins Bewußtsein zurückkehren, in der der Gebetsruf des Mu'addin, der Schrei des Hahns und das Erwachen der Tiere die Todesstille durchbrechen, die die ganze Nacht hindurch über den Dörfern der Fellachen herrscht; zu dieser Stunde des Tages, wenn die Dunkelheit vergeht und der Morgen langsam hinter den Schleiern (der Nacht) heraufzieht, streckt sich Zainab auf ihrem Lager und sendet die Seufzer des sich erhebenden

⁶³ *Zainab* 31.

⁶⁴ *Tagebuch* II 26 (31.1.1910).



Schläfers in die ruhige und stille Luft. Neben ihr schlafen noch ihre Schwester und ihr Bruder.“⁶⁵

An die Stelle der Sozialkritik tritt die allegorische Naturschilderung. An die Stelle nebeneinandergestellter Thesen (Arbeit und Fleiß ändern in unserer Gesellschaft nichts an der Lage der Armen) tritt ein langes Gefüge von Nebensätzen, das den einen Eindruck von Ruhe und Stille in immer wieder neuen Formen erweckt. Die ursprüngliche Konzeption des Buchs — die Kritik an einer Gesellschaft, die den Menschen sich selbst entfremdet — diese Konzeption, die erst im Schlußkapitel ihren Ausdruck findet, steht im Widerspruch zur Grundstimmung der Erzählung.

Verklärendes Heimweh mag, wie Haikal sagt, diese Grundstimmung bedingt haben. Doch ist zu fragen, welche Motive seine Kritik am ökonomischen Aspekt der sozialen Struktur bestimmen und warum das Sentiment des Heimwehs stark genug ist, sie zu verdrängen. Es muß dafür Gründe gegeben haben, die aus dem vorliegenden Material nicht mit Sicherheit erschlossen werden können. Eine hypothetische Rekonstruktion sei trotzdem versucht. Es scheint, daß Haikal, obwohl seine Tagebücher darüber nichts aussagen, Kontakt zu französischen Sozialisten gehabt hat. Der ägyptische Student, der gegen die politische Bevormundung seines Landes durch Europa protestiert, kann vom Protest der französischen Sozialisten gegen den französischen Kolonialismus⁶⁶ angezogen sein. Die Beschäftigung mit diesem Programmpunkt der sozialistischen Partei Frankreichs mag sein Interesse auf die sozialen und ökonomischen Fragen gelenkt haben. Dafür spricht, daß Haikal als Beispiel für die progressive Evolution das Schicksal des europäischen Arbeiters heranzieht. Dafür spricht das Thema, das sich Haikal für seine Dissertation wählt: das ägyptische Arbeitsrecht⁶⁷. Dafür spricht schließlich auch, daß ein so guter Kenner der ägyptischen Schriftsteller und ihrer Biographien wie Yaḥyā Ḥaqqī es für möglich hält, daß es die Vorstellung einer von ihm zu gründenden und zu leitenden „Bauernpartei“ gewesen sei, die den „aus Europa kommenden Efendī-Philosophen“ bewogen haben könne, sein Buch unter dem Pseudonym „ein Ägypter und Bauer“ herauszugeben⁶⁸.

Aber was immer Haikal an sozialistischen Vorstellungen aufge-

⁶⁵ *Zainab* 13.

⁶⁷ *Mudakkirāt* I 47.

⁶⁶ TERRASSE II 399; ÖSTRUP 246.

⁶⁸ ḤAQQĪ 45.

nommen haben mag, es reichte nicht aus, sein Fragen zu bestimmen. Unter den Autoren, die er in Paris studiert, findet sich kein sozialistischer Theoretiker. Und was Haikal an radikaler Sozialkritik formuliert, bleibt isoliert.

Diese in keinem theoretischen Fundament verankerten sozialkritischen Ansätze haben nicht ausgereicht, die Konzeption seines Buches zu bestimmen. Sie mögen noch dazu abgeschwächt worden sein durch die Konfrontierung mit der ägyptischen Wirklichkeit und der ideologischen Position der ägyptischen Reformers.

Im Sommer 1911 fährt Haikal nach Ägypten, um Material für seine geplante Dissertation zu sammeln, findet aber, daß die kaum vorhandenen Ansätze zu einer Arbeitsgesetzgebung nicht ausreichen für eine Dissertation⁶⁹. Während dieses Aufenthalts unternimmt er zusammen mit Luṭfī as-Saiyid eine längere Reise aufs Land, um den Zustand der Dorfschulen zu prüfen⁷⁰. Luṭfī ist ein entschiedener Gegner aller sozialistischen Konzeptionen, die er für vagen Idealismus hält, schädlich, weil er von der eigentlichen Aufgabe der Intelligenz, dem Aufbau eines ägyptischen Nationalstaates, ablenke⁷¹.

Unter dem Einfluß seines Mentors käme dann die Akzentverschiebung in der endgültigen Fassung zustande. Diese Hypothese wird unterstützt durch die Art, in der Haikal auf das Scheitern seines ersten Dissertationsthemas reagiert: aus Ägypten kehrt er mit einem Thema zurück, das nicht mehr sozio-ökonomische, sondern nationale Aspekte der ägyptischen Wirtschaft untersucht. Er promoviert über die Geschichte der ägyptischen Verschuldung gegenüber den europäischen Mächten⁷².

Diese Hypothese entspricht nicht der Datierung Haikals, nach der *Zainab* bereits im Frühjahr 1911 von ihm beendet worden sei⁷³. Doch Haikals Datierung schließt nicht aus, daß in der Zeit, die zwischen diesem Datum und der Veröffentlichung des Werkes liegt, die oben genannten Faktoren sich auf die endgültige Fassung des Romans spürbar ausgewirkt haben.

Zainab jedenfalls erscheint in der abgeschwächten Fassung⁷⁴, die

⁶⁹ *Mudakkirāt* I 47.

⁷⁰ *Mudakkirāt* I 48.

⁷¹ AHMED 107.

⁷² *Mudakkirāt* I 52-53.

⁷³ *Zainab* 7.

⁷⁴ Daß es sich um eine abgeschwächte Fassung handelt, zeigen Positionen wie *Zainab* 235, wo allein Klassensolidarität und Aktionseinheit als Garantie für die Erreichung der Rechte des Arbeiters hingestellt werden. Diese Position sozialistischer

jetzt vorliegt. Eine friedliche und harmonische Grundstimmung, die das nicht zu behebende Elend idealisiert, kennzeichnet den Roman. Eben diese Grundstimmung ist es, die der sozialkritische Schriftsteller Šarqāwī in seinem Roman *al-Ard* angreift, wenn er seinen jungen Studenten vom Lande sagen läßt: „Ich wünschte, auch mein Dorf wäre frei von Plagen wie das Dorf, in dem Zainab lebte, in dem sich die Bauern nicht um das Wasser streiten, die Regierung sie nicht ihres Anteils an der Bewässerung beraubt und nicht versucht, ihnen das Land zu entreißen, oder ihnen Männer mit gelben Uniformen schickt, die sie mit der Karbatsche prügeln, in dem die Kinder nicht vor Hunger Lehm essen und die Fliegen sich nicht auf ihre süßen Augen niederlassen!“⁷⁵

Dieser Vorwurf ist zum Teil berechtigt. Haikal hat in seinem Roman die Armut, die Krankheit und die Unterernährung der Bauern nicht dargestellt. Anders als für Ṭāhā Ḥusain im Roman *al-Aiyām*⁷⁶, Taufīq al-Ḥakīm in seinem Buche *Yaumiyāt nā'ib fi'l-aryāf*⁷⁷ und für Šarqāwī stellen sie für Haikal in *Zainab* nur Randerscheinungen dar.

Zwar gibt es auch in *Zainab* bittere Worte gegen die Ausbeutung der Landarbeiter durch die Großgrundbesitzer⁷⁸, melancholische Klagen über das Sklavendasein der Bauern⁷⁹, Bemerkungen über die Armut der unteren Klassen⁸⁰ und als Kommentar auf die Einberufung Ibrāhīms einen empörten Angriff auf ein soziales System, das den Armen wegen seiner Armut zwingt, auf seine Freiheit zu verzichten⁸¹; aber all diese Kritik an den ökonomischen Ungerechtigkeiten löst Haikal selbst vorsichtig wieder auf.

Zwar werden die Großgrundbesitzer der Ausbeutung der Landarbeiter angeklagt, aber der auftretende Großgrundbesitzer ist ein liebevoller und großmütiger Pater familias⁸², der nicht den Eindruck erweckt, als habe er mit der abstrakten Klasse der ausbeutenden Großgrundbe-

Erwartung kann weder mit der liberalen Rechtfertigung des Privategoismus als der treibenden Kraft sozialen Fortschritts, wie sie *Zainab* 18 vorliegt, vereinbart werden, noch hat sie in anderen Textstellen eindeutige Entsprechungen. Sie erscheint als die stehengebliebene Position einmal vorhandener isolierter sozialistischer Ansätze.

⁷⁵ ŠARQĀWĪ 344.

⁷⁶ CAHIA 106-07.

⁷⁷ ḤAKĪM *Yaumiyāt* 36-37 60-61 65-66. Derselbe Autor hat allerdings in seinem Frühwerk *'Audat ar-rūḥ* II 61 einen sozialen Quietismus auf nationaler Grundlage formuliert, der dem Haikals in *Zainab* nicht nachsteht.

⁷⁸ *Zainab* 22-23.

⁷⁹ *Zainab* 68.

⁸⁰ *Zainab* 42 160.

⁸¹ *Zainab* 231-32 234-35.

⁸² *Zainab* 24.

sitzer das Geringste zu tun. Zwar beschreibt Haikal' das Los der Bauern als das ewiger Sklaverei, aber nur, um gleich hinzuzufügen: „Sie haben sich an diese unaufhörliche Sklaverei gewöhnt, deren Macht sie sich beugen, ohne zu klagen und ohne daß ihre Seelen von ihr bedrückt wären.“⁸³ Zwar besitzen die Landarbeiterinnen nichts, was sie ihr eigen nennen könnten, aber ihre Art, sich bei der Arbeit zu unterhalten und zu singen, gibt doch Anlaß zu der beruhigenden Feststellung, daß sie eher „im Reichtum ihres Glücks schwelgenden Nichtstuerinnen als armen Landarbeiterinnen“ gleichen. Und rhetorisch setzt er hinzu: „Gibt es denn auf diesem reichen und freigebigen Boden Ägyptens eine Arme, die unter ihrer Armut litte?“⁸⁴ Zwar empört sich Ḥāmid über die Ungerechtigkeit, die Ibrāhīm angetan wird, dann aber kommt ihm der Gedanke, „daß Ibrāhīm die Angelegenheit falsch und kurz-sichtig ansieht. Schon wahr, er geht, um niedrige und sinnlose Arbeiten zu verrichten, aber auf jeden Fall vertritt er sein Heer und seine Nation. Wenn es auch heute keine Ehre ist, Soldat zu sein, so wird doch die Zeit es ihm als Ehre anrechnen, daß er ein Bindeglied zwischen der vergangen- und der erhofften zukünftigen Größe des Heeres ist. Aber Ibrāhīm, der einfache Fellache, versteht davon nichts und kann es auch nicht verstehen.“⁸⁵

Die Gewohnheit, die Naturschönheit und die Berufung auf das Vaterland reichen aus, eine nicht sehr tiefgehende Beunruhigung über das Problem der ökonomischen Ungleichheit abzuwehren. Treffend hat Yaḥyā Ḥaqqī diesen Vorgang charakterisiert: „Diese Beschreibung ist insgesamt durch einen poetischen Tonfall verschönt, der der Realität viel eingebildete Schönheit hinzufügt und dich glauben läßt, daß die Dorfbewohner sich mit ihrem Zustand begnügen und daß die Schönheit des Dorfes in dieser Genügsamkeit liegt. Man fühlt, daß der Autor fürchtet, diese Schönheit werde zerbrechen, wenn der Fellache seine Genügsamkeit aufgeben würde.“⁸⁶

Aber Šarqāwīs Vorwurf ist nur zum Teil berechtigt. Denn auch Zainabs Dorf ist nicht frei von Plagen. Es gibt Beunruhigungen, die nicht abgewiesen werden können. Es sind nicht dieselben Formen der Gesellschaft, unter denen Šarqāwī leidet, die von Haikal und der ägyptischen

⁸³ *Zainab* 22.

⁸⁵ *Zainab* 233.

⁸⁴ *Zainab* 160.

⁸⁶ ḤAQQI 47.



Bildungsschicht seiner Zeit als Plagen empfunden werden. Die Familienstruktur und die Erziehung, die Stellung der Frau in der Gesellschaft und das unnatürliche Verhältnis der Geschlechter zueinander, endlich der Zwang der herrschenden Anschauungen und Sitten sind das Thema der haikalschen Sozialkritik.

Schon die Kinder werden durch eine strenge Disziplin im Geiste der Unterwerfung erzogen⁸⁷. Diese Disziplin macht ein echtes Gespräch zwischen den Angehörigen der Familie unmöglich. Nicht einmal die erwachsenen Kinder haben ein Mitspracherecht in ihren persönlichen Angelegenheiten. Alles Tun und Lassen steht in der Hand des Familienvaters⁸⁸. So kommt es, daß die Familie nicht zu einer lebendigen Einheit wird, sondern aus einer Gruppe isolierter und einander fremder Individuen besteht⁸⁹.

Den Gefühlen der jungen Menschen begegnet man mit Mißtrauen. Man verbietet dem jungen Mann jeglichen Kontakt zu den Mädchen seiner Schicht⁹⁰ und läßt ihm nur die Möglichkeit, die Befriedigung seiner Triebe bei den Prostituierten zu suchen. Vor die Wahl zwischen Enthaltensamkeit oder einer so gearteten Befriedigung gestellt, ruft der junge Hāmid aus: „Die erste Wahl ist wie der unentrinnbare Tod ... die zweite Wahl ist gemeine Verderbtheit.“⁹¹

Es bleibt für den jungen Mann aus gutem Hause noch eine dritte Möglichkeit: die Beziehung zu einer Landarbeiterin⁹². Doch kann sich in einer solchen Beziehung nicht jene Liebe entfalten, die Haikal als die eigentliche Bestimmung des Menschen begreift. Dieses Gefühl kann nur zwischen Angehörigen einer sozialen Schicht herrschen, die einander auf gleicher Ebene begegnen⁹³. Jedes Herabsteigen zu einer niederen Klasse wird als Verlust menschlicher Würde empfunden⁹⁴.

Wie Haikal in seinen Tagebüchern darüber klagt, daß man dem selbstverantwortlichen Individuum alles Schlechte, aber nichts Gutes zutraue⁹⁵, so schildert er in *Zainab* empört das allgemeine Mißtrauen der Ägypter gegen die Fähigkeit der menschlichen Seele zu sittlichem Denken und Fühlen.

Mit harten Worten schildert er die Mentalität, die die ägyptische

⁸⁷ *Zainab* 25.

⁹⁰ *Zainab* 31 198.

⁹³ *Zainab* 50-51.

⁸⁸ *Zainab* 71-72.

⁹¹ *Zainab* 198.

⁹⁴ *Zainab* 196-97.

⁸⁹ *Zainab* 91.

⁹² *Zainab* 31 197.

⁹⁵ *Tagebuch* V 42 (ohne Datum).

Gesellschaft hervorbringt: „Diese grausame Seele, die auf alles Schöne in dieser Welt und auch das Gefühl für das Schöne voller Spott sieht, weil sie nichts versteht; die glaubt, daß das Leben nur aus Anstrengungen bestehe und daß der Mensch es zwischen Arbeit und Gebet zu verbringen habe, als sei unser Dasein nur eine Mühle, in der wir krank, müde und erschöpft unser Leben zermahlen, indem wir die Augen vor allem Schönen verschließen... als habe die menschliche Seele einen Hang zum Niedrigen und sei so verworfen, daß man sich ihrem Willen in den Weg stellen, ihr in allen ihren Neigungen Widerstand leisten und sie fesseln... müsse, so wie uns die veralteten und sinnlos gewordenen Sitten fesseln; als schaute das Auge nur, um die heiligsten Dinge zu entehren, und als horche das Ohr nur, um den Weg zu den gemeinsten Gefühlen zu ebnen.“⁹⁶

Die Anpassung an diese Mentalität führt unweigerlich in Selbstzerstörung. Denn, wenn das Verlangen nach sittlicher und geistiger Schönheit vergeht, ohne Erfüllung zu finden, „was gewinnen wir dann aus den Wünschen der Alten außer dem erquickenden Tod?“⁹⁷ Wer sich der Gesellschaft anpaßt, erniedrigt sein Leben zu einem „Wartezimmer“ auf den Tod⁹⁸.

Aber wie sich ihr nicht anpassen? Die Erziehung ist nicht dazu angelegt, den Menschen auf eine Bewältigung seiner Probleme vorzubereiten. Da ihm keine Möglichkeit gegeben wird, sich im selbständigen Handeln zu erproben und das Maß seiner Kräfte kennenzulernen, führt sie nicht zu jenem Gleichgewicht zwischen Wollen und Können, das für Haikal das Ziel jeder Erziehung sein muß. Der junge Mensch wird zur Untätigkeit und Askese in der Gegenwart gezwungen und veranlaßt, alle seine Hoffnungen auf die Zukunft zu setzen.

„Im ägyptischen Milieu und in einer Erziehung wie der, in der Hāmid heranwuchs, ist es dem jungen Menschen unmöglich, sich ein wahres Bild vom Leben zu machen. Vielmehr lebt er in ungezügelter Phantasie, in denen er sich Glück und Schmerz selbst erschafft und sich Gegenwart und Zukunft vorstellt, wie es ihm behagt.“⁹⁹ Die einzige Möglichkeit, sich der Anpassung an die Gesellschaft zu entziehen, ist also die Flucht in die Phantasie. Diese Flucht ist notwendig, denn nur hier bietet die ägyptische Gesellschaft dem individuellen Glück ein

⁹⁶ *Zainab* 103.⁹⁷ *Zainab* 195.⁹⁸ *Zainab* 188.⁹⁹ *Zainab* 27.

bescheidenes Asyl. „Das ganze Leben ist von Anfang bis Ende nur Mühsal und Beschwerde, und wenn wir ihm nicht viele irrealer Träume und Visionen hinzufügen würden, wäre es bitter wie der verdorbene Ausfluß einer sauren Frucht.“¹⁰⁰ Was man in der Wirklichkeit nicht findet, das begegnet in diesem „unendlichen Reich“, in dem nur „Freude und Glück“ herrschen¹⁰¹. In diesem außergesellschaftlichen Reich der Freiheit errichten Ibrāhīm, Zainab, Ḥāmid und ‘Azīza ihre Träume vom erfüllten Leben.

Aber nicht lange duldet die Gesellschaft die freie Entfaltung der Gefühle in einem ihrer Kontrolle entzogenen Bereich. Diejenigen, die sich im Reich der Phantasie der Macht des Milieus entzogen glaubten, werden für diese innere Auflehnung bestraft. ‘Azīza wird an einen ungeliebten Mann verheiratet, Zainab stirbt an ihrem Liebeskummer, Ibrāhīm wird in den Sudan eingezogen, nur Ḥāmid, der Bewußteste von allen, kann von der Gesellschaft nicht völlig unterworfen werden. Er erkennt, daß Träume und Hoffnungen nicht ausreichen, die Realität zu bewältigen: „Alle meine Tage habe ich im Wünschen und Hoffen verbracht. Jetzt will ich einen meiner Träume verwirklichen und sehe mich außerstande dazu.“¹⁰²

Vor dieser Erkenntnis ergreift ihn Unruhe und Verwirrung. Er, der seine ganze Hoffnung auf die Zukunft setzt¹⁰³, sieht sich in Gefahr, diese Zukunft zu verlieren. Denn was dem Leben Sinn gibt, ist doch, wie Ḥāmid unter Berufung auf Qāsim Amīn sagt, „daß der Mensch eine wirkende Kraft von bleibendem Einfluß auf die Welt sei“¹⁰³. Es hat sich aber gezeigt, daß Phantasie nicht ausreicht, die Welt zu beeinflussen. Es tritt die Verzweiflung ein, von der Ḥaikal bereits auf den ersten Seiten des Buches gesagt hat: „Viele der jungen Leute verlassen sich bei ihren Taten auf ihre Phantastereien und färben die Dinge in einer Weise, die sehr oft von der Realität Lügen gestraft wird... Wenn sie dann ins ernste Leben treten und die Arbeit sie zwingt, die meisten ihrer Illusionen aufzugeben, dann tritt an die Stelle der alten, umfassenden Hoffnungen die Verweiflung.“¹⁰⁴

In dieser Situation, in der Ḥāmid fühlt, „daß seine Fehler von Stunde zu Stunde größer werden“¹⁰⁵, wendet er sich der Religion zu. Aber

¹⁰⁰ *Zainab* 195.

¹⁰³ *Zainab* 254.

¹⁰¹ *Zainab* 93 109.

¹⁰⁴ *Zainab* 28.

¹⁰² *Zainab* 195.

¹⁰⁵ *Zainab* 254.

auch in seinen Gebeten zu Gott findet er keine Hilfe: „Die blauen Himmel bleiben unverändert, unbeeinflusst von seinem Gebet, das auch seine Schmerzen nicht lindert.“¹⁰⁶ Und der Versuch, Trost bei einem ländlichen Süfi-Scheich zu finden, verstärkt nur noch das Gefühl der Verzweiflung und des Ekels¹⁰⁷.

Bis hierher ist Haikal getreu rousseauschen Vorbildern gefolgt. Er hat gezeigt, wie eine Welt leerer Konventionen den Menschen an der Selbstverwirklichung hindert. Und er hat gezeigt, wie das Vertauschen der realen mit der unrealen Welt in Verzweiflung führt¹⁰⁸. Es ist der Vorwurf Rousseaus gegen die zivilisierte Welt, den Haikal hier unter Berücksichtigung der spezifischen Bedingungen der ägyptischen Gesellschaft gegen die soziale Ordnung erhebt, aus der er kommt.

Diese spezifischen Bedingungen zwingen ihn zu einer Lösung, die von der Rousseaus erheblich abweicht. Zwar bleibt der Mechanismus insofern der gleiche, als der Held sich durch die Analyse der selbstsüchtigen Motive der Gesellschaft von dieser löst und den Weg zur Selbstverwirklichung findet, aber die Mittel, die zu dieser Erkenntnis benutzt werden, sind in *Zainab* nicht mehr von Rousseau entlehnt.

Die Gesellschaft, die Rousseau angreift, ist in ihre sittliche Verderbtheit durch die wachsende Vervollkommnung und den wachsenden Herrschaftsanspruch der Wissenschaften geraten. Die Rückkehr zum natürlichen Zustand des Menschen ist daher nur von einer Einschränkung ihres Wirkungskreises und einer stärkeren Betonung der Priorität der sittlichen Elemente zu erwarten¹⁰⁹.

Die Gesellschaft, die Haikal angreift, ist in Unmenschlichkeit durch einen Mangel an Wissen geraten. Die Rückkehr zum natürlichen Zustand des Menschen kann daher nur von einer stärkeren Betonung der erkennenden und kritischen Vernunft erwartet werden. Die sittlichen Elemente sind nicht selbstverständlich vorhanden, sie müssen erst durch die Vernunft erkannt werden¹¹⁰.

Hāmid versucht, seine Gefühle zu analysieren und zu verstehen, warum und wie die Gesellschaft ihre Befriedigung verhindert. Zu dieser Analyse benutzt er die Kenntnisse, die er sich durch die

¹⁰⁶ *Zainab* 256.

¹⁰⁷ *Zainab* 262.

¹⁰⁸ Zum Einfluß Rousseaus auf diese Schemata siehe RÖHRS 202.

¹⁰⁹ ROUSSEAU *Über Kunst und Wissenschaft*.

¹¹⁰ *Rūsō* 85 102 302-04.

Lektüre europäischer „Philosophen“¹¹¹. — und hier ist vor allem der französische Milieu-Theoretiker H. Taine zu nennen — erworben hat. Das Ergebnis dieser Analyse ist eine Rechtfertigung der Gefühle und — daraus abgeleitet — eine scharfe Verurteilung der bestehenden Gesellschaft.

Hämids Analyse nimmt den Charakter einer darwinistisch gefärbten Liebesphilosophie an, in der der Anspruch des Menschen auf persönliches Glück vereint wird mit dem Gehorsam gegen die Forderungen der Natur. Denn, so erkennt Hämīd: „Von meinem Instinkt werde ich zur Liebe getrieben, (erstens) um glücklich zu werden, wenn es im Leben überhaupt Glück gibt, und (zweitens) um durch die Nachkommen, die ich hinterlasse, die Art zu erhalten. (Drittens) tut die Natur ihr Bestes, um mich zu der zu führen (*li-aqa'a 'alā*), die durch ihre Vereinigung mit mir zur Mutter der besten Kinder wird, die wir der Gesellschaft zuführen können... Ich neige immer der mehr zu, die von diesen Bedingungen die meisten erfüllt. Treffe ich keine, die diese drei Bedingungen erfüllt, nehme ich mit der Vorliebe, die die beiden ersten besitzt. Deswegen sieht man, daß der Mann zuerst von einem Mädchen fordert, daß sie ihm angenehm, dann, daß sie fruchtbar sei und drittens, daß sie ihm gute Kinder gebäre.“¹¹²

Der von der Natur vorgeschriebene Prozeß der Fortpflanzung muß also, wenn er von den Menschen richtig geordnet wird, sowohl zum Glück des Individuums als auch zur Erhaltung der Art führen. Doch die gegenwärtige Gesellschaft verhindert eine solche menschliche und natürliche Ordnung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern. Der Mann, der heiratet, weiß weder, ob ihm die Frau gefallen, noch ob sie fruchtbar sein oder lebenskräftige Kinder gebären wird¹¹³.

Dazu kommt, daß Männer und Frauen voneinander durch Klassenunterschiede getrennt werden, „die so abscheulich sind, daß viele die unter ihnen stehende Klasse als niedere und die über ihnen stehende als höhere Rasse betrachten“. Obwohl Hämīd die unnatürlichen Auswirkungen der Klassenunterschiede auf die menschlichen Beziehungen erkennt, muß er doch eingestehen, daß auch er auf die unteren Klassen mit „leerer Überheblichkeit“ hinabschaut und nicht imstande ist, sein Denken und Fühlen von den Klassenstrukturen der ihn umgebenden

¹¹¹ *Zainab* 275.¹¹² *Zainab* 277.¹¹³ *Zainab* 276.

Gesellschaft zu befreien. Das wird an seinen Beziehungen zu Zainab und 'Azīza anschaulich gemacht.

Die Liebe zu 'Azīza, so erkennt er jetzt, ist nur deshalb entstanden, weil sie das einzige Mädchen seiner Schicht war, das er kennengelernt hat¹¹⁴. Sein Herz hatte mit diesem „Spiel seiner Einbildungskraft“ nicht das geringste zu tun¹¹⁵.

Anders seine Beziehung zu Zainab. In ihr erkennt er die ihm von der Natur betimnte Frau. Hätte er sie geheiratet, so hätten ihre Kinder „die menschliche Gesellschaft eine Stufe auf der Treppe zum Fortschritt emporführen müssen“¹¹⁶. Aber wie sich schon am Schicksal Zainabs und Ibrāhīms gezeigt hat, ist es immer die Natur, die im Kampf gegen die Gesellschaft unterliegt: „In dem Moment, wo ich mich meiner Freundin näherte, kämpften in meinem Innern zwei Faktoren, ohne daß ich ihren Kampf spürte: die Natur und ihre Ziele und das Milieu und der Egoismus, den es einflößt. Obwohl die Natur sehr weit ging, erreichte sie nicht das gewünschte Ziel. Denn um in der vom Milieu verlangten Form zu bleiben, habe ich das Mädchen nicht geheiratet. Ich habe mich nicht gehen lassen, da ich fürchtete, daß das meinem Egoismus wehtun könnte.“¹¹⁷

Aus der mit den Mitteln westlichen Denkens vorgenommenen Analyse geht also eine anzustrebende menschliche und natürliche Ordnung der Beziehungen zwischen den Geschlechtern hervor, die zu Glück und Fortschritt führen muß. Ebenso klar geht hervor, daß diese Ordnung in der gegebenen ägyptischen Gesellschaft nicht lebensfähig ist, da die vom Egoismus bestimmten Formen sozialen Verhaltens sie ersticken.

Aber Hāmid ist nicht ohne weiteres bereit, das Ergebnis dieser Analyse anzunehmen. Denn dieses Ergebnis stellt ihn vor die Wahl, sich entweder in diese erstickende Gesellschaft einzugliedern und damit sein eigenes Leben zu zerstören, oder sich von seiner Gesellschaft und ihren Anschauungen zu trennen.

„Hier überkam mich ein Schauer, und ich hatte das Gefühl, als weise mein ganzes Sein meinen Verstand empört zurück und verlange von ihm, er möge sich in seinen Schranken halten. Genug der Philosophie,

¹¹⁴ *Zainab* 278.

¹¹⁶ *Zainab* 274.

¹¹⁵ *Zainab* 272.

¹¹⁷ *Zainab* 280.

in die uns die französischen und deutschen (?) Denker gestürzt haben! Bleiben wir doch bei dem, was unsere Väter uns hinterlassen haben, um langsam, dafür aber sicher auf dieser Basis voranzuschreiten!“¹¹⁸

Das ist der alte Konflikt: Wie muß man sich Europa gegenüber verhalten? Soll man sich durch die Übernahme seiner Art zu denken von dem historischen Erbe der eigenen Gesellschaft trennen? Oder kann man es auf sich nehmen, auf dieses Denken zu verzichten und damit die Hoffnung auf Gestaltung des eigenen Lebens aufzugeben?

Noch eindeutiger als in seinen Tagebüchern entscheidet sich Haikal in *Zainab* für die Annahme europäischen Denkens: „Trotz dieser Empörung siegte doch mein Verstand über die Glaubensvorstellungen, die ich durch Erziehung und Milieu übernommen hatte. Er denkt absolut frei und lacht der Dinge, die ihn behindern wollen. Er lacht, ihrer nicht achtend, sich nicht für sie interessierend, voll bitteren Bedauerns und voller Trauer über die Verderbtheit, die sie bergen. So geht er furchtlos und unerschrocken seinen Weg... Das, was mir beim Nachdenken über dieses Problem am meisten half, war das Milieu, in dem ich lebte... Dieses Milieu half mir, da seine Verderbtheit offensichtlich ist.“¹¹⁸

Nur über die europäische Vernunft führt für Hāmid der Weg zum natürlichen, sittlichen und erfüllten Leben. Und wenn die Annahme dieser Vernunft zur Trennung von der eigenen Gesellschaft führt, so muß er das hinnehmen, um nicht zu verzweifeln.

In der Gesellschaft, deren Schranken Haikal in *Zainab* gezeigt hat, gibt es keine Möglichkeit, Konsequenzen aus den von Hāmid gewonnenen Erkenntnissen zu ziehen. Die umfassenden gesellschaftlichen Probleme, die der Roman behandelt, können nicht auf individueller Ebene gelöst werden. Hāmid verläßt seine Eltern und seine Heimat, um sich an einen ungenannten Ort zu begeben, an dem Gestaltung und Erfüllung des Lebens noch möglich zu sein scheinen. Er geht — wie die späteren Versuche Haikals zeigen — nach Europa.

¹¹⁸ *Zainab* 275.

KAPITEL III

DIE OHNMACHT DER ERSTARRTEN GESELLSCHAFT

Im Juni 1912¹ promoviert Haikal an der Sorbonne mit einer Arbeit über die ägyptischen Staatsschulden². Ein Thema aus der neueren ägyptischen Geschichte, das ihm Gelegenheit gibt, seinen Unwillen über das politische Europa auszudrücken. England, dessen Leistung in Ägypten er widerwillig anerkennt³, wirft er vor, daß es seine Anstrengungen darauf konzentriere, den europäischen Einfluß auf die ägyptische Wirtschaft zu vergrößern⁴. Profitgier und Egoismus betrachtet er als die einzige Triebfeder europäischer Politik⁵. Für diesen Egoismus Europas, der im Widerspruch steht zu „der Menschlichkeit, mit der es sich brüstet“⁶, hat Haikal eine einfache, von Rousseau übernommene Erklärung: „Il est vraiment malheureux que l'homme à mesure qu'il progresse en civilisation devienne de plus en plus égoïste et tâche de tirer profit sans merci aucune, de tout ce qui peut tomber sous sa main, que ce soit une chose ou un homme ou une nation.“⁷

Das egoistische Europa ist schuld an der Rückständigkeit Ägyptens. Haikal verweist auf administrative Forderungen von ägyptischer Seite, deren Erfüllung durch die europäischen Mächte verhindert wurde, um so Europa die Schuld daran zu geben, daß „die Ägypter in ihrem Land nicht die Reformen einführen können, die sie für notwendig halten“⁸. Aber die These klingt in diesem Zusammenhang nicht überzeugend, denn man fragt sich, wer denn „die notwendigen Reformen in allen Zweigen des gesellschaftlichen Lebens“⁹ einführen soll, wenn nach Haikals Darstellung die ägyptische Regierung, „von allen anderen als nationalen Motiven bewegt“, nichts tut, um die bestehende Situation

¹ *Tagebuch* VI 52 (ohne Datum).

² *La dette publique égyptienne*.

³ *La dette* 202.

⁴ *La dette* 22 165 202.

⁵ *La dette* 165 139.

⁶ *La dette* 88.

⁷ *La dette* 139.

⁸ *La dette* 207.

⁹ *La dette* 165.



zu ändern¹⁰, wenn Ägypten ein „corps social incohérent“ ist¹¹ und die große Mehrheit des ägyptischen Volkes keinen Gemeinschaftssinn entwickelt. Und wie sollten die Reformen aussehen, die die Ägypter einführen würden, wären sie nicht von Europa daran gehindert? Auf diese Frage gibt es keine Antwort, denn „dieses unglückliche Land hat einen solchen Zustand der Auflösung erreicht, daß es jetzt sehr schwierig ist, ihm ein Existenz zu bereiten, die ihm angemessen wäre.“¹² Und im Hinschauen auf die Zukunft läßt sich nichts anderes aussagen, als daß die gegenwärtige Situation, „obwohl sie eine bizarre Anomalie ist, sich bis zu dem Tage behaupten wird, an dem ein unvorhergesehenes Ereignis alles umstürzen wird“¹³.

Mit dieser wenig ermutigenden Erkenntnis schließt Haikal seine Pariser Studien ab. Der Aufenthalt in Europa hat nicht zu einer Antwort auf die Frage nach dem richtigen Weg zur Reform geführt. Haikal kehrt ratlos nach Ägypten zurück.

Ein Jahr zuvor hatte er sich für einige Monate in seiner Heimat aufgehalten und war, abgestoßen von dem Schmutz und dem Elend der Dörfer¹⁴, den ihm pharisäisch erscheinenden Moralanschauungen¹⁵, der Arbeitsweise der Gerichte¹⁶ und der Presse fluchtartig nach Europa abgereist. Den Eindruck dieses Aufenthaltes faßt er in seinen Tagebüchern zusammen: „Das Ergebnis all dieser Dinge war, daß sie mich bedrückten und aus der Fassung brachten. In mir regte sich der heftige Wunsch, Ägypten zu verlassen und nach Europa zu gehen. Dieser Wunsch verstärkte sich in mir, und es kam der Tag, an dem ich ihm gegenüber schwach wurde, mich ihm ergab, unfähig war, ihm zu widerstehen, und er mich lenkte, wie er wollte. Er war es, der mich veranlaßte, Ägypten am Mittwoch, dem 6. Dezember 1911, an Bord des deutschen Schiffes Prinz Leopold zu verlassen.“¹⁷

Diese Flucht ist jetzt beendet. Haikal muß endgültig nach Ägypten zurückkehren. Und wenn Ḥāmid in *Zainab* beim Gedanken an die Rückkehr aufs Dorf „beinahe verzweifelte, weil er Kairo verlassen mußte“¹⁸, so gibt er damit zweifellos der Stimmung Ausdruck, die Haikal überkommt, wenn er in Paris an seine Heimkehr in die ägyptische

¹⁰ *La dette* 207.

¹¹ *La dette* 21.

¹² *La dette* 22.

¹³ *La dette* 202.

¹⁴ *Mudakkirāt* I 47.

¹⁵ *Tagebuch* V 242 (ohne Datum).

¹⁶ *Tagebuch* V 245 (ohne Datum).

¹⁷ *Tagebuch* V 247 (ohne Datum).

¹⁸ *Zainab* 90.

Provinz denkt. Tatsächlich fällt ihm die Umstellung von der französischen Metropole auf Maṣṣūra, eine mittelgroße Provinzstadt im Delta, in der er im Dezember 1912 seine Tätigkeit als Rechtsanwalt beginnt¹⁹, außerordentlich schwer. Die Arbeit eines Rechtsanwaltes, die er in seinen Tagebüchern mit der eines Schmierenkommödianten vergleicht²⁰, interessiert ihn nicht²¹.

Aber mehr noch als der unerfreuliche Beruf bedrückt ihn der Lebensstil seiner Umgebung. Er klagt über den Schmutz, den mangelnden Respekt vor der Privatsphäre des Individuums²², über den Mißbrauch der Religion, die — im täglichen Leben nicht beachtet — bei jeder Diskussion dazu dient, eine sachgerechte Argumentation zu verhindern²³, über das „erstickende Milieu“ und trägt endlich völlig deprimiert die folgenden Worte auf französisch in sein Tagebuch ein: „Voici que je suis vraiment malade. Tout en moi est paralysé, surtout la volonté. Je ne sens plus le courage de faire le moindre effort. Je ne peux pas faire un travail suivi pendant une heure. Je sens toute mon âme en désordre. Ma santé décline et rien ne peut dire si je peux jamais être guéri. Le découragement complet s’empare de moi. La vie me pèse. Est-ce qu’on peut toujours vivre ainsi? Y a t-il un soulagement autre que la mort? Désespoir! Oui! Désespoir absolu ... Oh non, je ne peux plus, plus de tout. Et quand même je vivrai pour mon malheur.“²⁴

Den einzigen Ausweg aus dieser Verzweiflung bietet die Hoffnung auf politische Tätigkeit. Nur durch politische Aktivität scheint man sich an der Veränderung der bestehenden Gesellschaft beteiligen zu können, und nur sie gestattet es den begabten ägyptischen Juristen der Jahrhundertwende, den engen Aufgabenkreis ihrer beruflichen Tätigkeit zu überwinden und ihrer bedrückenden provinziellen Umgebung zu entinnen. Haikal setzt also seine Tätigkeit an der „Ġarīda“ Luṭṭī as-Saiyids fort²⁵ und nimmt die Verbindung zu bekannten ägyptischen Politikern, die er bei Luṭṭī kennengelernt hat, wieder auf²⁶. Zu seinem

¹⁹ *Mudakkirāt* I 54.

²⁰ *Tagebuch* V 245 (ohne Datum).

²¹ *Mudakkirāt* I 54.

²² *Tagebuch* VI 41 (ohne Datum).

²³ *Tagebuch* VI 46 (ohne Datum).

²⁴ *Tagebuch* VI 50 (ohne Datum). Dies ist die einzige Stelle der Tagebücher, an der sich französische Eintragungen finden. Für die Behauptung von SAFRAN 132, daß *Zainab* zuerst auf französisch geschrieben worden sei, habe ich keine Bestätigung gefunden. Die Teile des Manuskripts, die mir vorlagen, waren in arabischer Sprache verfaßt.

²⁵ *Mudakkirāt* I 68.

²⁶ *Mudakkirāt* I 54-55.

Freundeskreis gehören neben Luṭfī, dem tatkräftigsten Förderer seiner Karriere²⁷, Hilbāwī, der spätere Vorsitzende der ägyptischen Rechtsanwaltsvereinigung²⁸ und Mitbegründer der Liberal-Konstitutionellen Partei²⁹, sowie ‘Abd ar-Rahmān ar-Rāfi‘ī³⁰, der bekannte Historiker, der später zu den prominenten Vertretern der „Vaterlandspartei“ gehören wird.

Aber die Hoffnung auf eine politische Karriere dauert nicht lange. Der erste Weltkrieg bricht aus. Die englische Kontrolle über das Land verstärkt sich. Im Oktober 1914 wird das Versammlungsrecht aufgehoben³¹, im November wird der Ausnahmezustand verhängt³², im Dezember wird Ägypten zum englischen Protektorat erklärt³³. Die Pressezensur wird verkündet³⁴ und von jetzt an so scharf gehandhabt³⁵, daß selbst ein gemäßigter Liberaler wie Luṭfī sich im Frühjahr 1915 aus Protest gegen die Verstärkung der englischen Kontrolle vom politischen und journalistischen Leben zurückzieht und die „Ġarīda“ ihr Erscheinen einstellen muß³⁶. Den liberalen Akademikern der jungen Generation bleibt keine Möglichkeit mehr, ihre politischen Ideen in der Presse zu vertreten. Sie werden in einem Moment von universaler historischer Bedeutung, von dem sie entscheidende politische und kulturelle Veränderungen erwarten³⁷, zur Passivität und zum Schweigen gezwungen.

Um nicht völlig in die Zuschauerrolle abgedrängt zu werden, beschließen Haikal und einige seiner Freunde, eine eigene Zeitung herauszugeben. Zu den prominenten Mitgliedern dieser Gruppe gehören neben Haikal drei junge Intellektuelle, die im politischen und kulturellen Leben Ägyptens später eine bedeutende Rolle spielen werden. Da ist Ṭāhā Ḥusain³⁸, der große ägyptische Schriftsteller, später Dekan der Philosophischen Fakultät der Universität Kairo³⁹ und einer der letzten ägyptischen Erziehungsminister vor der Revolution von 1952⁴⁰. Da ist der Azhar-Absolvent Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq⁴¹, der durch seine Muḥammad-‘Abduh-Übersetzung auch in Europa wohlbekannte Philo-

²⁷ Siehe unten Kapitel IV.

²⁹ OM II (Juni 1922-Mai 1923) 388.

³¹ RĀFI‘Ī *Ṭaura* 13.

³³ RĀFI‘Ī *Ṭaura* 19.

³⁵ MŪSĀ 91; *Mudakkirāt* I 70 75.

³⁷ *Mudakkirāt* I 68-69.

³⁹ CACHIA 61. ⁴⁰ CACHIA 64.

²⁸ *Mudakkirāt* I 57.

³⁰ *Mudakkirāt* I 55 60-61.

³² RĀFI‘Ī *Ṭaura* 14.

³⁴ RĀFI‘Ī *Ṭaura* 14.

³⁶ *Mudakkirāt* I 70.

³⁸ *Mudakkirāt* I 75.

⁴¹ *Mudakkirāt* I 75.

sophieprofessor der Kairoer Universität und langjährige Minister für religiöse Stiftungen⁴². Last not least findet sich unter den Mitarbeitern des „Sufür“ der Schriftsteller und Reformers Aḥmad Amīn⁴³, später Professor für arabische Literatur an der Universität Kairo⁴⁴.

Das erste Exemplar der von dieser Gruppe herausgegebenen Wochenzeitung „as-Sufür“ („Die Entschleierung“; schon der Titel stellt eine Provokation der orthodoxen Muslime jener Zeit dar) erscheint im Mai 1915⁴⁵. Die Themen sind wesentlich sozialer und kultureller Art, doch sind die politischen Bezüge — bei aller aufgezwungenen politischen Abstinenz — nicht zu übersehen. Als unpolitisch, wie Haikal es tut⁴⁶, kann man zumindest seine eigenen Artikel nur insofern bezeichnen, als sie jede direkte Auseinandersetzung mit der englischen Politik in Ägypten vermeiden⁴⁷.

Doch spielt eine Zeitung, die keine politische Partei vertritt, von jungen, unbekanntem, westlich ausgebildeten und daher des Unglaubens verdächtigen⁴⁸ Akademikern herausgegeben wird und sich an die zahlenmäßig geringe ägyptische Bildungsschicht wendet, für die Beeinflussung der öffentlichen Meinung Ägyptens keine bedeutende Rolle. Statt aktiver Mitarbeit an der Veränderung der Gesellschaft mit politischen Mitteln erlaubt sie nur die Kommentierung einer unbeeinflussbaren und bedrohlichen Entwicklung, die von Tag zu Tag zu neuen Formen der Unterdrückung führt.

Der Zusammentritt des Gesetzgebenden Rates wird während des ganzen Krieges verhindert⁴⁹. Der Ḥidīw wird von der Protektormacht abgelöst und durch einen englandfreundlichen Nachfolger ersetzt⁵⁰. Die politischen Parteien sind praktisch aufgelöst, und viele ihrer Vertreter sitzen im Gefängnis⁵¹. Die freie Meinungsäußerung wird unterdrückt. In dieser Entwicklung manifestiert sich eine zunehmende Machtlosigkeit

⁴² ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Min ātār* 70.

⁴³ AḤMAD AMĪN 179-81.

⁴⁴ AḤMAD AMĪN 219-20.

⁴⁵ ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Min ātār* 57.

⁴⁶ *Mudakkirāt* I 57.

⁴⁷ Selbst dabei scheint Haikal dem Zensor nicht vorsichtig genug gewesen zu sein, denn man findet immer wieder von der Zensur gestrichene Sätze, die Haikals Leitartikeln z.T. eine eigenwillige graphische Aufmachung geben; siehe as-Sufür 7.1.1916.

⁴⁸ ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Min ātār* 56.

⁴⁹ RĀFĪ‘Ī *Taura* 19; LANDAU *Parliaments* 59.

⁵⁰ RĀFĪ‘Ī *Taura* 19; *Mudakkirāt* I 71.

⁵¹ RĀFĪ‘Ī *Taura* 31; *Mudakkirāt* I 72.

der Ägypter im eigenen Land und der Verlust der seit 1866 geschaffenen Ansätze zur parlamentarischen und demokratischen Regierung.

Die Demütigung, die in dieser nationalen Entmächtigung und dem Verlust bereits gewonnener Positionen liegt, wird dadurch noch verstärkt, daß sich in den führenden Schichten Ägyptens keine bewußte und organisierte Opposition gegen diese Entwicklung zeigt. Die ägyptischen Politiker haben sich ohne Widerspruch in die neue Lage gefunden und sich damit in den Augen der Bildungsschicht mitschuldig an der gegenwärtigen Situation gemacht⁵². Abgesehen von einigen kleinen Studentendemonstrationen⁵³ hat auch die Bildungsschicht sich nicht zu einem Ausdruck ihrer nationalen Empörung aufrufen können.

Die Auflehnung gegen die bestehende Situation spricht aus allen Veröffentlichungen Haikals in dieser Zeit. Seine Empörung wird nicht zuletzt durch die soziale Entwicklung Ägyptens während des ersten Weltkriegs genährt: die englische Militärverwaltung hebt unter entwürdigenden Bedingungen Arbeiter und Bauern für ihre Arbeitskorps aus⁵⁴ und verfügt willkürlich über das Eigentum der ländlichen Bevölkerung⁵⁵. Die Preise steigen, der Lebensstandard der mittleren und unteren Klassen sinkt⁵⁶. Diese Erscheinungen fördern das soziale Bewußtsein Haikals. Denn jetzt braucht er die Beunruhigung über die sozialen Ungerechtigkeiten nicht mehr unter Berufung auf die nationale Aufgabe abzuweisen. Ibrāhīm wird nicht mehr eingezogen, um „sein eigenes Heer und seine eigene Nation“ zu vertreten, sondern er wird in die englischen Arbeitskommandos gepreßt, um einen Krieg zu unterstützen, an dem Ägypten nach Haikals Meinung nicht beteiligt sein darf⁵⁷. Die Fronarbeit des Bauern kann und darf nicht mehr durch die Macht der Gewohnheit gerechtfertigt werden, wenn sie unter englischer Herrschaft in Palästina statt unter ägyptischen Herren im Nildelta geleistet wird. Unter diesen besonderen Bedingungen verbindet sich das soziale Bewußtsein mit dem Nationalgefühl und verleiht so der Kritik an der bestehenden Gesellschaft eine größere Schärfe.

Und in einer Zeit persönlicher und nationaler Ohnmacht und der politischen Erschütterung Europas bietet der Freiheitsbegriff des

⁵² RĀFI'Ī *Taura* 26; *Mudakkirāt* I 71. ⁵³ RĀFI'Ī *Taura* 31-32.

⁵⁴ RĀFI'Ī *Taura* 40; MUSA 91-92; *Mudakkirāt* I 72; SAFRAN 105.

⁵⁵ RĀFI'Ī *Taura* 49; MUSA 91-92; SAFRAN 105.

⁵⁶ RĀFI'Ī *Taura* 73-77. ⁵⁷ *Mudakkirāt* I 63 65-68.

englischen Liberalismus nicht mehr die philosophische Grundlage, die das Verständnis der eigenen Ohnmacht ermöglichen und bei der Ordnung der „gesellschaftlichen Angelegenheiten“ helfen könnte.

Die alten liberalen Anschauungen treten mehr und mehr zurück und werden durch radikalere Konzeptionen ersetzt. Ihre theoretische Begründung finden diese neuen Konzeptionen in der Geschichtsphilosophie Hippolyte Taines.

Es ist wohl anzunehmen, daß Haikal das eine oder andere der Bücher Taines schon in Paris gelesen hat. Aber in einer veränderten Situation erhält jetzt dessen System eine neue Bedeutung. Haikal hat jedenfalls später das Entstehen seiner Bewunderung für Taine auf das Jahr 1916 datiert⁵⁸. Das Werk des französischen Geschichtsphilosophen hat auf ihn entscheidenden Einfluß gewonnen und sein Weltbild lange Zeit bestimmt. Noch 1928 schreibt er Taine einen „ewigen Einfluß auf die Welt“ zu⁵⁹ und ruft aus: „Was wäre die Welt ohne Taine, und was wäre die Philosophie, wenn Taine nicht existiert hätte!“⁶⁰

Diese Begeisterung für Taine ist verständlich, denn in seinen Werken begegnet ein lückenloses System, das den persönlichen Erfahrungen Haikals auf wissenschaftliche Weise Ausdruck zu geben scheint und das in der Berufung auf Vernunft und der Konzeption von Wissenschaft große Ähnlichkeiten mit den Lehren der englischen Liberalen aufweist, die Haikals Denken einst beherrschten. Wie in den Werken Mills und Spencers, so ist auch hier die positivistische Siegesgewißheit des Anschlusses der Geistes- an die Naturwissenschaften anzuschauen. Nur gelangt Taine bei der Anwendung naturwissenschaftlicher Denkschemata auf den Menschen und die Geschichte zu weitaus radikaleren Schlußfolgerungen als seine englischen Zeitgenossen. In letzter Übersteigerung des kausalen Prinzips erreicht er die Ausschaltung der konfliktreichen Ideen vom selbständigen Menschen, von Wille und Kraft und damit auch von Freiheit und Verantwortung, die in den Werken der englischen Liberalen eine so prominente Rolle spielen. Diese Vorstellungen tut Taine als „literarische Metaphern“⁶¹ ab, um an ihre Stelle eine Welt zu setzen, in der nichts existiert „als gleichzeitige Reihen

⁵⁸ *Tarāğim* 247. Da dieser Aufsatz aus *as-Siyāsa al-usbū'īya* vom 9.6.1928 übernommen wurde, weisen die 12 Jahre, von denen er hier spricht, auf das Jahr 1916 hin. Siehe auch *Muğakkirāt* I 76.

⁵⁹ *Tarāğim* 243.

⁶⁰ *Tarāğim* 267.

⁶¹ TAINÉ *Verstand* I 98.

aufeinanderfolgender Ereignisse, in denen ein jedes Ereignis die Bedingung eines anderen ist und selbst durch ein anderes bedingt wird“⁶². Damit wird der Mensch denselben mechanischen Gesetzen unterworfen, denen — nach Taine — das gesamte Universum gehorcht. Wenn Taine endlich dieses Prinzip der mechanischen Kausalität bis zu einem letzten, hypothetisch angenommenen Gesetz verfolgt, auf das sich alle Erscheinungen des Universums reduzieren ließen, so scheint er eine umfassende, die menschliche Existenz miteinschließende Erklärung des Weltzusammenhanges zu geben. Gleichzeitig vollzieht er damit den Schritt zur völligen Determinierung menschlicher Existenz, den Mill durch seine Modifikationstheorie und Spencer durch den dynamischen Charakter seines Evolutionsbegriffes vermieden haben.

DER REVOLUTIONÄRE DETERMINISMUS

Die These von der Determinierung menschlicher Existenz muß dem wahr erscheinen, der beunruhigt und empört über die Situation, in der er steht, sich unfähig sieht, sie zu verändern. In einer langen Artikelreihe in „al-Muqtaṭaf“ setzt sich Haikal mit dem Gedanken des Determinismus auseinander⁶³.

Der Erkenntnis, die er aus dem Studium Taines gewinnt, gibt er hier beredt und erleichtert Ausdruck: „Unsere Meinung ist, daß die Entscheidungsfreiheit überhaupt nicht existiert und daß geordnete Gesetze, die wir kennen, Zufälle und Akzidentien, die vielleicht anderen, uns unbekanntem Gesetzen folgen, uns lenken.“⁶⁴ Der Wille des Menschen wird nur durch äußere Reize angeregt und in Bewegung gesetzt. Der Mensch ist ein reflexives Wesen⁶⁵, „ein winziges Atom, um dessen Werden und Vergehen sich das All nicht kümmert ... Wenn das aber so ist, dann kann man den Menschen nicht mehr als Zentrum des Kosmos ansehen, sondern muß ihm seinen angemessenen Platz zuweisen: ein Atom, das sich aus einem Mineral in Pflanzen, dann in ein Tier, den Menschen, verwandelt, dann wieder in ein Mineral, andere Pflanzen,

⁶² TAINÉ *Verstand* I 276.

⁶³ al-Muqtaṭaf L (Januar bis Juni 1917): *al-Qadarīya wa'l-ḡabarīya au al-iḥtiyār wa'l-idḡirār*.

⁶⁴ al-Muqtaṭaf L (1917) 24.

⁶⁵ al-Muqtaṭaf L (1917) 115 118.



etc. ad infinitum.“⁶⁶ Damit ist der Mensch der beunruhigenden Verpflichtung enthoben, seine Taten nach den literarischen Metaphern von Freiheit und Verantwortung zu bewerten.

Er wird völlig durch die äußern Reize seiner Gesellschaft bestimmt. So wie seine körperlichen entstehen auch seine geistigen Eigenschaften durch das Milieu, in dem er lebt. Auch die Idee der Verantwortung kann nur relativ zum Stand der sozialen Ordnung entwickelt werden⁶⁷.

Hier zeigt sich deutlich, daß das deterministische System Taines seine Überzeugungskraft auf Haikal durch seine Aussagen über das Verhältnis zwischen Individuum und Gesellschaft gewinnt. Als geschichtsbestimmende Kräfte gelten in diesem System Rasse⁶⁸, Milieu⁶⁹ und Zeitlage⁷⁰. Das Zusammenwirken dieser drei Faktoren bestimmt den Ablauf des historischen Lebens eines Volkes: „Il n'y a ici comme partout qu'un problème de mécanique: L'effet total est un composé déterminé tout entier par la grandeur et la direction des forces qui le produisent.“⁷¹

Nur dort, wo sich menschliches Denken in Übereinstimmung mit den durch diese Faktoren erzeugten Anschauungen und Gefühlen der Gesellschaft befindet, kann es Macht über diese gewinnen und damit geschichtsmächtig wirken⁷². Das ist es, was Haikal im „Muqtaṭaf“ ausdrückt, wenn er von den von der Gesellschaft geschaffenen „sozialen Glaubenseinheiten“ spricht, in denen sich das Denken und Fühlen der Menschen bewegt⁷³. Mit demselben Gedanken setzt er sich in seinen Tagebüchern auseinander und stellt eine „absolute Macht der Gesellschaft über das Individuum“ fest, die ihm nur dann Raum zur eigenen Lebensgestaltung läßt, wenn es damit nicht in Widerspruch zu ihren Lebensformen gerät⁷⁴.

Dagegen spricht auch nicht, daß der Ablauf der Geschichte oft durch das Eingreifen willensstarker Individuen in andere Bahnen gelenkt zu werden scheint. Diesen Einwurf weist Haikal im „Muqtaṭaf“ mit folgenden Worten zurück: „Diese hohen Willen, von denen sie reden, sind nur die Summen von Strömungen, deren Bereitschaft aufzunehmen

⁶⁶ al-Muqtaṭaf L (1917) 119.

⁶⁸ TAINÉ *Histoire* XXII.

⁷⁰ TAINÉ *Histoire* XXVIII.

⁷² TAINÉ *Philosophie* I 58.

⁷⁴ *Tagebuch* V 286 (ohne Datum).

⁶⁷ al-Muqtaṭaf L (1917) 472.

⁶⁹ TAINÉ *Histoire* XXV.

⁷¹ TAINÉ *Histoire* XXIX.

⁷³ al-Muqtaṭaf L (1917) 466.

und auszusenden größer ist als die anderer Strömungen.“⁷⁵ Übersetzt in bezug auf die Gesellschaft heißt das: die Macht der Gesellschaft über das Individuum wird nicht dadurch verringert, daß es so aussieht, als veränderten Individuen Gesellschaften, denn „dieses Individuum ist nur ein Schrei, der aus dem tiefsten Herzen der Gesellschaft hervorgeht“⁷⁶.

In ausführlicher Fortsetzung des taineschen Vergleiches zwischen menschlichen Gesellschaften und lebenden Organismen⁷⁷ erklärt Haikal, wie es zu diesem „Schrei“ der Gesellschaft komme: wie der menschliche Organismus Zellen, so enthalte der soziale Organismus Glaubensvorstellungen, Ideen und Prinzipien. Diese seien der Gesellschaft indes genausowenig bewußt wie dem Individuum die Arbeit seiner Zellen. Es bedürfe einer langen Reihe von Einzelbeobachtungen der verschiedenen Phänomene dieser „sozialen Glaubenseinheiten“, damit die Gesellschaft sich ihrer bewußt werde. Das geschehe nicht, solange die Zeitlage nicht günstig sei. Erst wenn die günstige Zeitlage eintrete, erscheine jemand, der diese Einzelbeobachtungen „entsprechend der Eingebung seiner Fähigkeiten, die ihm Gesellschaft und Vererbung übergeben haben“, neu ordne und aus ihnen seine Schlußfolgerungen ziehe. „Wenn er das vollendet hat, ruft er dazu auf, und die Menschen fühlen dann alle ... die Übereinstimmung ihres Gefühls mit diesem Appell. Sie nennen diesen dann eine Wahrheit, und er wird für sie zum Glaubenszeichen. Sie halten ihn für eine neue Idee (*madhab*), obwohl er in Wirklichkeit nichts anderes darstellt als die verstreuten (geistigen) Lebewesen (der Gesellschaft), von denen man einige vollkommen, andere nur ahnend fühlt.“⁷⁸

Da alle Ideen an Rasse, Milieu und Zeitlage gebunden sind, können sie nicht beliebig von einem Volk auf das andere übertragen werden⁷⁹. Der statische Charakter dieses Systems wird immer wieder manifest in Taines These von der Unzerstörbarkeit des Volkscharakters: „Unter den mächtigen Erdstufen“, so schreibt er in seiner *Philosophie der Kunst*, „die die geschichtlichen Perioden abräumen, breitet und vertieft sich eine viel mächtigere, die sie nicht abräumen können. Betrachten Sie

⁷⁵ al-Muqtataf L (1917) 119.

⁷⁷ TAINE *Histoire* XXIX XXXVI.

⁷⁹ TAINE *Philosophie* II 39.

⁷⁶ *Tagebuch* V 288 (ohne Datum).

⁷⁸ *Tagebuch* V 288 (ohne Datum).

nacheinander die großen Völker seit ihrem Erscheinen bis zur heutigen Zeit. Sie werden immer eine Gruppe von Trieben und Anlagen in ihnen finden, an denen die Umwälzungen, die Niedergänge und die Zivilisation ohne jeglichen Einfluß vorübergegangen sind. Diese Triebe und Anlagen beruhen im Blut und vererben sich mit ihm.“⁸⁰

Diese Geschichtsauffassung birgt eine Verheißung für den jungen ägyptischen Intellektuellen, der auf der Suche nach dem Eigenen ist, das der Zivilisation des Westens entgegengestellt werden kann. Hier kann angeschaut werden, wie inmitten zerbrochener Strukturen, unter einem überlegenen Kultureinfluß Europas und in politischer Ohnmacht des Orients immer schon das Eigene gegeben ist, das dem Individuum und der Nation ihren Platz in der Welt bestimmt. Diese Idee paßt Haikal der ägyptischen Situation sehr geschickt so an, daß sie ihm erlaubt, auch weiterhin europäisches Denken zu übernehmen. Er weist darauf hin, daß die von fremden Mächten in unterworfenen Gesellschaften eingeführten Zivilisationen immer von den diesen Gesellschaften immanenten Kräften bekämpft und besiegt werden. „Außer den Aspekten“, so schränkt er vorsichtig ein, „die mit den Glaubenszeichen der Gesellschaft übereinstimmen oder die den (geistigen) Lebewesen, die in dieser Gesellschaft vorhanden und zum Hervortreten bereit sind, angepaßt sind. Diese Teile der neuen Zivilisation bleiben und fügen sich der Ordnung der bestehenden Gesellschaft ein.“⁸¹

Noch eine zweite Veränderung muß Haikal vornehmen. Nachdrücklich beharrt er darauf, daß das Eigene immer schon gegeben ist und selbst bei noch so falschem Denken und Handeln nicht verlorengehen kann. Aber die spezifischen Erscheinungen der ägyptischen Geschichte, die als Konsequenz immer wieder neuer Eroberungen eingetretenen Rassen- und Blutsvermischungen machen es ihm unmöglich, das Eigene im Blute seiner Nation zu sehen. Er vertauscht die Akzente und hebt die natürliche Umgebung als den entscheidenden Faktor für die Persönlichkeitsbildung einer Nation hervor. Triumphierend zieht er die Konsequenzen, die sich aus dem so veränderten System für den Orient ergeben:

„Soll doch die Zivilisation des Westens ihre Willkürherrschaft ausüben, solange sie will. Wahrlich, jede Nation des Orients hat ihre

⁸⁰ TAINE *Philosophie* II 244.

⁸¹ *Tagebuch* V 289 (ohne Datum).

eigenen ...⁸² Glaubensvorstellungen und vitalen Ordnungsprinzipien. Wie sehr die Gewalt sie auch immer zerbrechen mag, so werden sie doch fortfahren zu kämpfen, und es ist unmöglich, daß sie jemals sterben. Wahrlich, die Natur der Erde und der Luft und die Tausende von Generationen, die über die Menschen hinweggegangen sind, garantieren das Leben dieser Prinzipien. Wenn auch die ersten Einwohner ausgerottet wurden und andere an ihre Stelle traten, so ist doch diese Ausrottung nie vollständig gewesen, denn wahrlich, der Kern kann nicht geändert werden. Deswegen glauben wir, daß der Orientale, so sehr er auch immer in Wucher und Wein und andere Dinge verstrickt sein möge ... doch bis zum heutigen Tage immer durch die Prinzipien unserer Gesellschaft gefeilt ist und in der Tiefe seines Herzens immer das Gefühl hat, als riefe ihm eine Stimme zu: Weh dir, Unglücklicher, willst du nicht aus deiner Verblendung zurückkehren? — Diese Stimme ist das Gewissen, in dem die Glaubenszeichen der Gesellschaft eingeprägt sind, und das die Generationen — von Ahnen zu Nachfahren — bis in alle Ewigkeit erben.“^{82 a}

So übernimmt Haikal bis ins Vokabular hinein die geschichtsphilosophischen Thesen Taines, in denen er die Sicherheit eines geschlossenen Systems findet, das sein Denken über mehr als zehn Jahre bestimmen wird. Aber er zieht aus diesem System seine eigenen Konsequenzen. Wenn die Geschichtsphilosophie Taines in Frankreich spätestens seit dem Erscheinen seines Buches *Origines de la France contemporaine* wegen ihrer konservativen Tendenzen zur geistigen Waffe der politischen Rechten wurde⁸³, so wird sie für Haikal zur Grundlage revolutionärer Erwartungen.

Haikal sieht im Rückblick auf die Vergangenheit und im Hinschauen auf die Gegenwart den Kampf zwischen alten und neuen Ideen, der durch eine unerträglich korrupte und reaktionäre Gesellschaft zugunsten des lebensuntüchtigen Alten entschieden wird. Und daß die vitalen Ordnungsprinzipien, von denen Haikal spricht, nicht die der bestehenden ägyptischen Gesellschaft sind, davon ist er nach der Lektüre Taines überzeugter als je zuvor. Denn diese Gesellschaft ist ja deshalb zu verwerfen, weil sie keine allgemeinen, ihre Mitglieder verpflichtenden

⁸² Im Manuskript unleserlich.

^{82 a} *Tagebuch* V 289 (ohne Datum).

⁸³ STADELMANN *Gedankenwelt* 5-6.

Ordnungsprinzipien mehr aufstellen kann. Das ist es, was Haikal in „al-Muqtataf“ feststellt, wenn er sagt, daß eine einheitliche Konzeption der Verantwortung nicht existieren könne „in einem Lande, dessen Zivilisation erneuerungsbedürftig ist, in dem Anarchie herrscht und in dem man in einer Kultur die verschiedensten Kulturen sehen kann“⁸⁴. Nur durch die radikale Veränderung der gegenwärtigen Situation können also diese „vitalen Ordnungsprinzipien“ der eigenen Gesellschaft wieder freigesetzt werden.

Während Taine allen Veränderungen sozialer und politischer Natur mit größtem Mißtrauen begegnet, solange nicht wissenschaftlich erwiesen ist, ob sie sich auch in Übereinstimmung mit dem Volkscharakter befinden⁸⁵, hofft Haikal aus ganzem Herzen auf eine Veränderung der anomalen Situation durch ein „unvorhergesehenes Ereignis, das alles von Grund auf umwälzen wird“.

Bei diesen unterschiedlichen Ausgangspositionen kann es nicht erstaunen, daß Taines Werk von Haikal als philosophische Grundlage für ein Programm betrachtet wird, das der französische Geschichtsphilosoph erbittert bekämpft hätte: Haikal benutzt die taineschen Thesen, um den radikalen sozialkritischen Gedanken, wie er sie im Vorwort zu seinem Rousseaubuch entwickelt⁸⁶, ein geschichtsphilosophisches Fundament zu geben. Ausdrücklich weist er in seinen Tagebüchern darauf hin, daß Taine kein Reaktionär, sondern ein „Progressist“ (*taqaddumi*) sei⁸⁷. Haikal mag subjektiv berechtigt sein, Taines System für fortschrittlich zu halten. Denn einmal hilft ihm dieses System, die von ihm abgelehnten Glaubensvorstellungen seiner Gesellschaft als unwissenschaftlich zu betrachten⁸⁸. Zum zweiten kann der in ihm enthaltene Determinismus ein Kampfinstrument des sozialen Reformers sein. Er kann den Wunsch nach Veränderung und die Hoffnung auf Zukunft ausdrücken, indem er die Zerstörung des Bestehenden und die Errichtung des Neuen als historische Notwendigkeiten begreift. Er

⁸⁴ al-Muqtataf L (1917) 471.

⁸⁵ TAINÉ *Entstehung* I 36-36 II 138.

⁸⁶ Es handelt sich um Vorstellungen, die auf Rousseau zurückgehen und einen ausgeprägten Affekt gegen die bestehende Gesellschaft verraten, aber wohl auf keine zu jener Zeit in Europa bestehende sozialistische Gruppierung zurückgeführt werden können. Sie gehen über den negativen Affekt eines rousseauschen Pathos nicht hinaus.

⁸⁷ *Tagebuch* V 280; über den direkten Zusammenhang zwischen diesem Vorwort und der Begeisterung für Taine siehe *Mudakkirāt* I 76.

⁸⁸ Siehe dazu al-Muqtataf L (1917) 465-66 über die Unvereinbarkeit von Glauben und Wissenschaft.

kann aus der Verzweiflung lösen, indem er das Individuum aus der Verantwortung für die Herbeiführung dieser Veränderung entläßt. Er kann seine Ideale in wissenschaftliche Formeln kleiden und ihnen damit Gesetzescharakter geben. Kurz, er kann seine Hoffnungen auf die Zukunft ausdrücken, damit zukunftsgerichtet und das heißt fortschrittlich sein.

Der Determinismus Taines gibt die Kraft, die Zukunft zuversichtlich zu erwarten und im Vertrauen auf sie alles Bestehende zu verwerfen. Mit einer Schärfe, wie man sie in der zeitgenössischen Literatur Ägyptens sonst vergeblich sucht, greift Haikal die bestehende Gesellschaft und den liberalen Freiheitsbegriff an: „Wir wissen nicht“, so ruft er aus, „was mit der absoluten Freiheit gemeint ist, und nicht, wo sie in dieser uns bekannten Welt sein soll. Hat das Kind an dem Tage, da es geboren wird, die absolute Freiheit? Hat es sie in den ersten Jahren seines Lebens? Wir glauben nicht, daß jemand diese Meinung vertritt. Trotzdem ist es allgemein üblich, daß das Kind der Obhut seiner Eltern überlassen wird, seien diese nun gut oder schlecht, und daß sie es sind, die es mit dem Leben bekannt machen. An dem Tage, da das Kind groß geworden und zum jungen Mann herangewachsen ist... da findet dieser seine Freiheit von allen Seiten eingeschränkt und sich selbst auf den Kampfplatz des Lebens getrieben, ohne daß er Waffen besäße, mit denen er die bekämpfen und bekriegen könnte, die das Leben mit den stärksten Waffen ausgerüstet hat. Man sieht ihn unwissend, arm, krank und elend hinabsteigen in die Reihen derer, die da vor den Gebildeten, Reichen, Starken und Glücklichen kämpfen. Dann sagt man ihm: Du bist frei. Dies vor dir ist die Arena. Also vorwärts! Dein ist, was du durch deine Anstrengungen an dich reißt. — Und trotzdem sehen wir Leute, die proklamieren uns die Ideen der Brüderlichkeit, der Liebe und der Solidarität zwischen den miteinander konkurrierenden und einander bekriegenden Menschen dieser Arena, in der der Starke den Schwachen, der Reiche den Armen, der Herrscher den Untertan meuchlings morden, solange ihre absolute Freiheit zu diesem Meuchelmord währt und das Gesetz keine Vergeltung darauf folgen läßt. Beim Leben der Wahrheit, das ist Unterdrückung und klare Sklaverei in ihren abscheulichsten Formen und Symptomen.“⁸⁹

⁸⁹ *Rūsō* 19.

Die von dieser Gesellschaft geforderten Tugenden wie „Barmherzigkeit, Freigebigkeit, Verrichtung barmherziger Werke und dergleichen“ hält er für einen Kunstgriff der Gesellschaft, die die „unglücklichen Untertanen beruhigen möchte, damit sie in ihrem Unglück bleiben und sich nicht auflehnen“⁹⁰.

Wie kann diese Gesellschaft so gestaltet werden, daß sie dem Einzelnen ein menschenwürdiges Dasein garantiert? Zur Beantwortung dieser Frage zieht Haikal eine eigenartige, offensichtlich selbst erarbeitete und die Biologie weit über Gebühr strapazierende Naturphilosophie heran.

Er geht — und darin ist er noch nicht originell — davon aus, daß der einzige Führer menschlichen Handelns in dieser komplizierten Welt der Trieb zur Selbsterhaltung sei⁹¹. Da aber dieser Trieb — eine Mischung aus den Instinkten der unteren Naturgattungen — sehr komplex sei und nur das Einfache sich im Lebenskampfe behaupten könne⁹², müsse der Mensch sich nach den Instinkten jener Tiergattungen ausrichten, die in einer sozialen Ordnung leben, die der seiner Gesellschaft ähnlich sei⁹³. Die Ausrichtung des sozialen Verhaltens des Menschen nach den instinktgeordneten Formen tierischen Soziallebens setzt Haikal gleich mit der Inspiration durch die Natur: „Vielleicht bestätigt die Geschichte selbst, daß die Menschen instinktiv und spontan diesen Weg eingeschlagen haben. Denn die Beduinen übernahmen mehr von den wilden Raubtieren, so wie sich die Gelehrten heut mehr für die Erforschung der in Massengesellschaften lebenden Tiere wie Ameisen und Bienen interessieren, damit der Mensch sich von ihrem einfachen Trieb bei der Steuerung seiner komplexen Triebe leiten läßt.“⁹⁴

Wie vollzieht sich jene Inspiration des Menschen durch die Natur? Der menschliche Verstand kann sie nicht vornehmen, denn er wird durch „Dogma, herrschende Bräuche, ... historisches Erbe, ... Willkür und Despotie“ in seiner Urteilskraft geschwächt: „Wie oft geschieht es dank dieser ihn belastenden Fessel, daß er einer komplexen Art menschlichen Lebens gegenübersteht und bei der Qualifizierung ihrer grundlegenden Bestandteile große Irrtümer begeht.“⁹⁵

Es bedarf zu dieser Inspiration vielmehr einer besonderen Wesens-

⁹⁰ *Rūsō* 20.

⁹³ *Rūsō* 8.

⁹¹ *Rūsō* 7.

⁹⁴ *Rūsō* 8.

⁹² *Rūsō* 8.

⁹⁵ *Rūsō* 8.

veranlagung, die nicht an den Intellekt gebunden ist. Auch hier befindet sich Haikal in Übereinstimmung mit Taine, der immer wieder betont, daß es nicht der Intellekt, sondern das Gefühl sei, das geschichtsmächtig wirke⁹⁶. Diese besondere Wesensveranlagung verkörpert sich in den großen Genies, von Haikal — wohl in Anlehnung an Carlyle⁹⁷ — als Propheten bezeichnet, die auftreten, um den Menschen die natürliche Lebensform ihres Zeitalters zu verkünden. In dieser Genieverehrung findet Haikal die Kompensation für die Entmächtigung des Individuums durch das deterministische System.

Dieses Genie „konzentriert in seiner Botschaft die dunklen Hoffnungen und Neigungen, die die Gemüter aller beschäftigen, die unter der Last des (historischen) Erbes, des Milieus und der Willkür unfähig sind, sie klar, deutlich und bestimmt zu unterscheiden“. Es ist nicht an die Mittel der Vernunft gebunden: „Der Verkünder der Botschaft, der unter seinen Zeitgenossen den klarsten Geist und den reinsten Instinkt besitzt, nicht aufgrund genauer Logik, sondern wegen der Reinheit des Wesens seines Geistes und wegen der Stärke des Gefühls ..., geht der Gesellschaft voran, ist ihr Führer und Leiter.“⁹⁸

Das Genie ist nicht auf theoretische Spekulation angewiesen. Der Beweis für seine Echtheit ist sein Erfolg. Denn „wenn die Menschen diese Botschaft hören, scharen sie sich um sie und ihren Verkünder und halten an ihm und an ihr fest, weil sie wie klare Spiegel sind, die das Bild dessen reflektieren, was in den Seelen der Menschheit verwirrt war“⁹⁹.

Das Genie ist also gewissermaßen der Schnittpunkt, in dem die gesellschaftlichen Kräfte zusammenfließen und ihren Ausdruck gewinnen. In ihm manifestiert sich eine ganze Epoche. Aufgabe des Historikers muß es daher sein, das Genie zu analysieren, „weil es ihm als Vertreter der ganzen ihn umgebenden Gesellschaft und daher als klares Bild der Entwicklung in ihrer ganzen Erscheinung gilt“¹⁰⁰. Dieses Genie erwartet Haikal für Ägypten. Aus seiner Erwartung nimmt er die Kraft, die täglichen kleinen Bemühungen zur Verbesserung des Bestehenden mit wohlwollendem Spott zu behandeln. So schreibt er über die

⁹⁶ TAINÉ *Nouveaux essais* 273-74; *Histoire* 238 284-85.

⁹⁸ *Rūsō* 9.

⁹⁹ *Rūsō* 9.

⁹⁷ CARLYLE 9 177.

¹⁰⁰ *Rūsō* 10.

neugegründete Sprachakademie¹⁰¹, deren Mitglied er später sein wird¹⁰²: „Und wenn auch die Herren Professoren vom Erziehungsministerium soviel Akademie-Ausdrücke in die Lehrbücher einführen, wie sie immer können, so genügt es doch, daß eines Tages ein einziges Genie sich aufmacht, um aus seinem Geiste Begriffe hervorzusprühen, die ausdrücken, was sein Herz bewegt, damit die Lexika, Schulbücher und Gesetze sich in nichts auflösen. Das Genie lehnt es ab, sich durch Gesetze fesseln zu lassen.“¹⁰³

Die Erwartung des Genies nimmt den Problemen ihren beunruhigenden Charakter. Je schlechter der augenblickliche Zustand der Gesellschaft, desto näher das Erscheinen des Genies. Das ist das Eigentümliche an der Zeitlage, in der ein solches Genie erfolgreich auftreten kann: es wird in seinen Bemühungen immer wieder scheitern, „solange der Bau der Gesellschaft fest und sicher steht und die Schläge der Kritik ihn nicht erschüttern können. In diesem Falle verhindert die Stärke des Baus die höchste Inspiration.“ Aber die Mauern der ägyptischen Gesellschaft stehen nicht fest. Davon ist Haikal zutiefst überzeugt. Deshalb hat es einen triumphierenden Klang, wenn er verkündet: „Wenn aber die Mauern der Gesellschaft zusammenbrechen, Verderbnis in sie einzieht und die Macht der Gegenwart die Blicke nicht faszinierend vom Studium der Zukunft ablenkt, findet die Inspiration ein Echo“, und das Genie „entwirft dann einen Lebensplan mit einem Wort, das es sagt“¹⁰⁴.

Welche Veränderungen der Gesellschaft erwartet Haikal von diesem Genie? Um die Sklaverei und die Abscheulichkeit der gegenwärtigen Situation zu beseitigen, wird es zuerst nötig sein, die Verherrlichung des Privateigentums aufzugeben, denn „der Wetteifer um den Besitz ist die Grundlage allen Unglücks, der Ursprung allen Verbrechens und das Motiv aller Unterdrückung“¹⁰⁵. Arbeit und Leistung sollen die Grundlage der gesellschaftlichen Stellung des Einzelnen sein. Wenn das erreicht ist, werden Verbrechen, Elend und Unterdrückung aus der Welt verschwinden¹⁰⁶.

¹⁰¹ Zur Geschichte der Sprachakademien im arabischen Orient siehe BRAUNE *Beiträge* 133-34.

¹⁰² ĠURBĀL in 'Dr. Haikal' 171.

¹⁰⁴ *Rūsō* 9.

¹⁰⁵ *Rūsō* 20.

¹⁰³ as-Sufūr 16.7.1917.

¹⁰⁶ *Rūsō* 21.

Die erste Voraussetzung zur Erreichung dieses Ziels ist die Aufhebung der sozialen Ungleichheit, die aus der ungerechten Verteilung des Besitzes entsteht. Deshalb fordert Haikal, „daß die Gesellschaft für die Kinder sorgt und sie alle mit der notwendigen Lebensausrüstung an guter Gesundheit, richtiger Erziehung und Vorbereitung für Glück und Genuß versieht, so daß sie nicht, wenn sie diese Arena betreten, waffenlos sind, ja nichts haben, womit sie sich verteidigen können. Sobald die Menschen alle mit der echten Lebenskraft ausgerüstet sind, so wie es unser Jahrhundert verlangt, wird ihre Ähnlichkeit und Ebenbürtigkeit zum stärksten Motiv ihrer gegenseitigen Annäherung und der Gestaltung ihrer Beziehungen ... zu Beziehungen der Liebe, der Solidarität und der gegenseitigen Hilfe, nicht zu Beziehungen der Demütigung und des Mitleids, der Überheblichkeit und der Barmherzigkeit.“¹⁰⁷

Es sind also die Forderungen der französischen Revolution nach Gleichheit und Brüderlichkeit, die das Genie verwirklichen wird. Haikal hat einen komplizierten Weg zu ihrer Verkündung eingeschlagen. Die mühsame Art, in der er den rousseauschen Gedanken der Inspiration durch die Natur biologisch verzerrt, um ihn als Grundlage seiner Staatsphilosophie verwenden zu können, die Vermischung rousseauscher und tainescher Elemente bei der Begründung der Forderung nach einer gerechten Gesellschaft, all das ist darauf zurückzuführen, daß selbst die Forderungen eines politischen Programms — und darum handelt es sich hier wohl¹⁰⁸ — durch den Beweis ihrer Wissenschaftlichkeit gerechtfertigt werden müssen. Das ist auch der Grund dafür, daß der Begriff der Freiheit, der in all diesen Forderungen implicite enthalten ist, nicht expressis verbis formuliert wird, da er sich mit dem von Taine erlernten kausalen Wissenschaftsbegriff nicht vereinbaren läßt.

Dieselbe bemühte Wissenschaftlichkeit der Polemik findet sich denn auch in dem, was Haikal über Europa zu sagen hat. Unter dem Eindruck der während des Krieges erfahrenen nationalen Demütigung vollzieht er die Abgrenzung gegen den Okzident in schärferer Form als je zuvor. Er bemüht sich, dem Orient und dem Okzident nach den Regeln der taineschen Geschichtsphilosophie feste Positionen

¹⁰⁷ *Rūsō* 20.

¹⁰⁸ *Mudakkirāt* I 146-47 stellt Haikal eine Übereinstimmung zwischen dem Programm der Liberal-Konstitutionellen Partei und seinem Vorwort zum Rousseaubuch fest. Es handelt sich also um kommensurable Größen.

zuzuweisen, und stellt dabei den Unterschied der natürlichen Umgebung als entscheidend heraus. Europa, so sagt er, unterscheidet sich vom Orient „wie die Natur ihrer Länder und ihrer Klimata“. Er, der noch in Paris und in der Schweiz die Schönheit der europäischen Natur bewundert hat — und das auch später immer tun wird —, verdrängt jetzt diese Erinnerung, um ein neues Bild von Orient und Okzident zu entwerfen: „Wie soll“, fragt er, „der genügsame Orientale, der glücklich ist in den Armen der mit Wetter, Klima und Flora großzügigen Natur, dem Okzidentalen begegnen, der zwischen Bergen, froststarrerem Eis und den Feindseligkeiten der Natur lebt?“ Und mit aggressivem Pathos verkündet er, wie sich diese Unterschiede der natürlichen Umgebung auswirken: „Der Gedanke, der dem einen Frieden und Glück der Menschheit inspiriert, schlägt im anderen um in Blut und gewaltsamen Tod. Hätte etwa das asketische Christentum, diese Tochter des fruchtbaren Orients, im Westen Haß, Krankheit, Blut, Feuer und Tod gesät, wenn nicht die Natur des Okzidents unvereinbar wäre mit der Pflanzstätte, die diese schöne Religion hervorgebracht hat? Das Merkwürdige... ist, daß diese fromme und tolerante Religion allein im Westen Anlaß ständigen Kampfes und ständiger Auseinandersetzung bleibt.“¹⁰⁹

Er wirft also dem Westen generell Blutdurst und Mordlust vor und spricht dem Orient Genügsamkeit und Friedensliebe zu. Diese Charakteristik ist bei all ihrer Oberflächlichkeit verständlich als Ausdruck der Empörung des Angehörigen eines politisch ohnmächtigen Volkes gegen die Maßnahmen, die eine fremde Macht in seinem Lande ergreift. Aber sie stellt Haikal vor neue Schwierigkeiten. Wenn die Unterschiede zwischen Orient und Okzident so groß sind, wie kann es dann eine Gemeinsamkeit zwischen ihnen geben? Und wenn — im taineschen System — Ideen Produkte des Zusammenwirkens von Rasse, Milieu und Zeitlage sind, wie dann vom Okzident übernehmen, wenn man in diesen Faktoren keine Gemeinsamkeit mit ihm besitzt?

Haikal muß also eine Gemeinsamkeit zwischen beiden herstellen, und er findet eine ebenso einfache wie überraschende Lösung des Problems.

An die Ausführungen über die unterschiedlichen Bedingungen,

¹⁰⁹ *Rūsō* 14-15.



unter denen Orientalen und Europäer leben, und die Charakterzüge, die sich aus dieser Umgebung ergeben, schließt er den einfachen Satz an: „Es ist richtig, daß beide von gleicher Rasse, aus gleichem Stoff (*in*) geschaffen und verwandter Gemütsart sind.“ Er postuliert also eine Rassengleichheit¹¹⁰. Die Artverschiedenheiten innerhalb einer Rasse sind zwar groß, können aber überwunden werden, wenn die „gegenseitige Annäherung den Grad der Anpassung erreicht“¹¹¹. Daß dies am besten „durch die genaue und unvoreingenommene Beschreibung des Lebens der Führer und Helden“ geschieht, ist bei Haikals Definition von der Aufgabe des Historikers nicht erstaunlich.

Europa behält also auch in dem neuen geschichtsphilosophischen System seine Doppelrolle für den Orient. Es ist einmal der Unterdrücker, der durch seinen milieubedingten Charakter zu Krieg und Blutvergießen getrieben wird. Es ist aber zum anderen ein Sproß der gleichen Rasse, dessen Gedanken die Orientalen daher als wesensverwandte Produkte annehmen und nach ihren Bedürfnissen modifizieren können. Von einer gründlichen Auseinandersetzung mit Europa kann also ebensowenig gesprochen werden, wie von einer — und sei es auch im Rahmen des taineschen Systems — ernsthaften Bemühung um das, was das Eigene ausmacht. Es handelt sich vielmehr um einen nur aus der Intensität der Hoffnung und der Empörung zu verstehenden Versuch der Positionsverschiebung: Die Gedanken Europas werden übernommen und dieses Übernehmen durch den Hinweis auf die Rassengemeinschaft gerechtfertigt. Dabei bieten die Abweichungen der verschiedenen Arten einer Rasse die Gelegenheit, Europa einen Charakter zuzuschreiben, der es für die Realisierung seiner Ideen disqualifiziert, und die Orientalen so zu beschreiben, daß sie per definitionem bestimmt sind, die europäischen Ideen zu verwirklichen.

Die Intensität der Hoffnung auf eine rasche Veränderung der eigenen Gesellschaft und die Empörung über das politische Europa führen

¹¹⁰ Es ist schwer zu sagen, ob dahinter die Vorstellung steckt, daß die orientalische Rasse zur europiden Rasse gehöre und daher eine Rasseneinheit bestehe. Da aber der Rassenbegriff bei Haikal nicht klar ist und auch Trennungen zwischen angelsächsischer und deutscher Rasse vorkommen, ist das nicht wahrscheinlich. Es scheint sich um eine willkürliche Konstruktion zu handeln. Bemerkenswert, da die einzige dem Verfasser bekannte, in der die Rasse als universales und verbindendes Element auftritt.

¹¹¹ *Rūsō* 15.



Haikal zur polemischen Vereinfachung. Das Vorwort zu Haikals Buch über Rousseau hat daher den Charakter eines politischen Manifestes. Der nationalen Demütigung wird aber durch das Ende des Krieges und den Erfolg der Erhebung von 1919 viel von ihrer Bitterkeit genommen. Damit entfällt die Triebfeder der radikalen Sozialkritik. Die Ansätze zu sozialistischen Konzeptionen weichen anderen Überlegungen. Man kann diese Entwicklung deutlich im weiteren Verlauf des Buches über Rousseau verfolgen. Der 1921, also vier Jahre später, veröffentlichte erste Band enthält Vorstellungen, die nur noch wenig mit den revolutionären Hoffnungen zu tun haben, denen Haikal in dem 1917¹¹² geschriebenen Vorwort Ausdruck gibt. Wie und unter welchen Bedingungen es zu diesem Konzeptionswandel kommt, wird im nächsten Kapitel zu zeigen sein.

¹¹² *Mudakkirāt* I 76.





KAPITEL IV

LIBERALER NATIONALISMUS UND REVOLUTION

Die radikale Sozialkritik, der Haikal im Vorwort seines Rousseaubuches Ausdruck gegeben hat, ist an eine bestimmte politische und historische Situation gebunden. Es ist der Protest gegen eine Gesellschaft, die durch soziale Inkohärenz im Innern in politische Abhängigkeit nach außen geraten ist. Zusammenhanglosigkeit und Unbeweglichkeit erscheinen als ihre bestimmenden Faktoren, äußere Machtlosigkeit als die Folge ihrer inneren Struktur. Befreiung von den verzerrten Formen des Denkens und Handelns — das ist Haikals Überzeugung seit seiner Pariser Studienzeit — ist nur möglich durch den Einsatz von Philosophie und Wissenschaft zur Gestaltung der sozialen Wirklichkeit. Diese Konzeption der Selbstverwirklichung ist bedroht in einer Situation, die keinerlei Möglichkeiten zur Verwirklichung jener vernünftig und daher befreiend erscheinenden Ideen bietet.

Die Antwort auf diese Bedrohung ist die radikale Sozialkritik. Ihr Ziel ist es, durch die Zerstörung der beengenden Formen der bestehenden Ordnung eine Gesellschaft zu schaffen, in der Selbstverwirklichung allen möglich ist. Dieses Ziel soll erreicht werden durch die Aufhebung der erniedrigenden Formen sozialer Beziehungen, wie sie die ungerechte Besitzverteilung in der bestehenden Gesellschaft hervorruft.

Daß Haikals liberale Sozialkritik das ökonomische Element überhaupt als ein grundlegendes soziales Problem erfassen kann, ist nur aus dem Zusammenwirken zweier Faktoren zu verstehen. Nur durch die Verbindung der Empörung über die persönliche Ohnmacht, Selbstverwirklichung innerhalb der erstarrten Formen der eigenen Gesellschaft zu erreichen, mit der Empörung über die sozialen und ökonomischen Folgeerscheinungen nationaler Ohnmacht wird ein innerer Zusammenhang zwischen diesen verschiedenen Problemkreisen sichtbar.

Die radikale Sozialkritik ist also zu verstehen als die radikale Form des liberalen Protests gegen eine unliberale politische Wirklichkeit.



Daß er radikale Formen annimmt, hat seine Ursache darin, daß das Element sozio-ökonomischer Ungerechtigkeit in dem Moment, in dem es in einen nationalen Zusammenhang tritt, als ein konstituierender Faktor der politischen und damit auch der persönlichen Situation begriffen werden kann. Diese Form des Protests richtet sich gegen eine spezifische politische Situation und damit auch gegen eine Gesellschaft, in der eine solche politische Situation möglich ist. Mit der Aufhebung dieser politischen Situation werden daher auch Form und Inhalt des Protests aufgehoben.

Das letzte Kriegsjahr bringt aufsehenerregende politische Ereignisse. Die Verkündung der 14 Punkte Wilsons erfüllt die nationalen und liberalen Kreise Ägyptens mit der Hoffnung auf ein neues und besseres Zeitalter¹. Die Verwirklichung der nationalen Forderungen nach politischer Unabhängigkeit und staatlicher Selbständigkeit scheint in greifbare Nähe gerückt. Kairo wird zum Schauplatz lebhafter politischer Tätigkeit. Schon wenige Tage nach Kriegsende kommen hier führende Politiker — vor allem aus den Reihen des Gesetzgebenden Rats — zusammen, um dem englischen Hochkommissar die Forderungen der nationalen Kreise Ägyptens vorzutragen. Sie bilden den „Wafd“, die permanente Delegation Ägyptens², die die Verhandlungen mit England führen soll und aus der später die stärkste politische Partei der ägyptischen Demokratie hervorgehen wird.

Die Nachricht von dieser Initiative ägyptischer Politiker löst im ganzen Land heftige Erregung und große Begeisterung aus. Kaum erfährt Haikal in Manşūra von diesem Ereignis, als er nach Kairo eilt³, um sich dort mit seinen politischen Freunden zu treffen. Es sind dieselben jungen Liberalen, die „as-Sufūr“ herausgegeben haben⁴, die auch jetzt wieder zusammentreffen, um zu prüfen, welche Möglichkeiten politischer Aktivität sich ihnen in dieser Lage bieten. Sie beschließen, die „Demokratische Partei“ zu gründen, um sich direkt und verantwortlich am Unabhängigkeitskampf der Nation zu beteiligen⁵.

Haikal hat noch im Jahre 1917 seinen scharfen Angriff gegen die

¹ ŠAFIŪ I 123; AĤMAD AMĪN 77; RĀFI'Ī *Ṭaura* 56-60; *Mudakkirāt* I 77.

² Zu den verschiedenen Versionen der Entstehungsgeschichte des Wafd siehe ŠAFIŪ I 144-52; LANDAU *Parliaments* 151; KLINGMÜLLER 16-18.

³ *Mudakkirāt* I 79.

⁴ AĤMAD AMĪN 200; 'ALĪ 'ABD AR-RĀZIŪ *Min āṭār* 62.

⁵ *Mudakkirāt* I 80.

Folgen der ungerechten Vermögensverteilung geführt. Jetzt wendet er sich in der Diskussion um das Parteiprogramm gegen die sozialistischen Vorstellungen, die der Generalsekretär der Partei⁶ und spätere wafdistische Senator⁷ ‘Azīz Mīrham vertritt⁸. Voller Argwohn betrachtet er dessen Bemühungen um eine Verbesserung der Lage der Arbeiter. Und in klaren Worten spricht er aus, daß er in solchen Bemühungen eine Bedrohung der Freiheit erblicke⁹. In einer Situation, in der das soziale Problem nicht mehr mit dem nationalen verbunden ist, gewinnt die soziale Anklage eine neue Bedeutung: sie ist nicht mehr Mittel zur politischen und persönlichen Befreiung, vielmehr werden jetzt die sozialen und ökonomischen Forderungen der unteren Klassen als Bedrohung der individuellen und politischen Freiheit derer empfunden, an die sie gerichtet sind. Diese Bedrohung muß zurückgewiesen werden in einer Situation der politischen Veränderungen, die überall Möglichkeiten zu bieten scheint für die Mitarbeit an neuen politischen Bewegungen.

Aber wie diese Möglichkeiten ausnutzen, wenn die politische Entwicklung allein in der Hauptstadt bestimmt wird und Haikal in der Provinz von allen Informationen und Verbindungen abgeschnitten ist? „Ich fühlte“, so schreibt er in seinen Memoiren, „während diese Nachrichten auf mich eindringen, daß wir, die Jugend, unbedingt eine Verpflichtung gegenüber dem Vaterland zu erfüllen hätten. Mein Aufenthalt in Manşūra aber half mir nicht, diese Verpflichtung in einer Weise zu erfüllen, wie ich es gewollt hätte.“¹⁰

Doch es gelingt ihm, sich aus der provinziellen Isolation zu lösen. Im Jahre 1917 hat man ihn zum Dozenten an der Juristischen Fakultät der Universität Kairo ernannt¹¹. Diese Tätigkeit bietet ihm die Gelegenheit, seine Verbindungen zu Luţfī as-Saiyid und ‘Abd al-‘Azīz Fahmī, diesen beiden einflußreichen Gründungsmitgliedern des „Wafd“¹², wieder aufzunehmen¹³ und sich über Ziele und Programme der führenden politischen Gruppe aus erster Hand zu informieren. Diese Verbindungen werden für seinen politischen Aufstieg von großer Bedeutung.

Allerdings vollzieht sich dieser Aufstieg nicht innerhalb der „Demokratischen Partei“. Die zahlenmäßige Stärke dieser Partei ist so gering,

⁶ *Mudakkirāt* I 80.

⁹ *Mudakkirāt* I 81.

¹² *Mudakkirāt* I 78-79.

⁷ ŠAFĪQ VII 422.

¹⁰ *Mudakkirāt* I 80.

¹³ *Mudakkirāt* I 87-88.

⁸ *Mudakkirāt* I 80.

¹¹ *Mudakkirāt* I 87.

daß ihre Mitglieder, „um Streit zu vermeiden“, sich darauf einigen können, den Vorsitz abwechselnd zu übernehmen¹⁴. Und selbst das starke Selbstbewußtsein der Mitglieder — sie glauben, als „Vertreter der Intellektuellen“ einen Anspruch auf Vertretung in der Organisation des „Wafd“ zu haben¹⁵ — reicht nicht aus, diese numerische Schwäche zu überwinden. Der „Wafd“ lehnt es ab, ihre Vertreter in seine Ausschüsse aufzunehmen¹⁶, und außerhalb des „Wafd“ hat die Partei, wie die Fachliteratur zeigt, nie eine selbständige Rolle spielen können. Der bekannteste Historiker des ägyptischen Nationalismus, ‘Abd ar-Rahmān ar-Rāfi‘ī, erwähnt sie überhaupt nicht. Der sonst so ausführliche Aḥmad Šāfiq kommt in seinem zehnbändigen Werk nur zweimal kurz auf sie zu sprechen¹⁷. In europäischen Darstellungen tritt kaum mehr als der Name auf¹⁸. Nur in den Memoiren oder Biographien ihrer ehemaligen Mitglieder finden sich ausführliche Informationen¹⁹. Das heißt, daß in ihrer Struktur und in ihrer praktischen Arbeit auch diese Organisation nur einen generationsgebundenen²⁰ Arbeits- und Diskussionszirkel der politischen interessierten Jugend bildet. Mit Recht fragt der bekannte Historiker Ġurbāl in seiner Gedenkrede auf Haikal, ob ein so kleiner Diskussionszirkel den Namen „Partei“ überhaupt verdiene²¹. Politischer Aufstieg und ernsthafte politische Arbeit sind in solchem Rahmen nicht möglich.

Die Möglichkeit des politischen Aufstiegs ergibt sich erst in einer neuen Situation. Solange der „Wafd“ die alleinige und unbestrittene Vertretung der nationalen Kreise darstellte, mußte sich die politische

¹⁴ *Mudakkirāt* I 80.

¹⁵ AḤMAD AMĪN 200.

¹⁶ *Mudakkirāt* I 81; AḤMAD AMĪN 200-01; wenn hier und bei ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIŪ *Min ātār* 62-63 gezeigt wird, daß Sa‘d Zaġlūl nicht abgeneigt ist, Muṣṭafa ‘Abd ar-Rāziq als Vertreter der „Demokratischen Partei“ zu akzeptieren, so sicher nicht um dieser Partei willen, sondern als Sohn der einflußreichen Familie ‘Abd ar-Rāziq. Der Vater Muṣṭafā, Ḥasan ‘Abd ar-Rāziq, hatte als Vorsitzender der Ḥizb al-Umma lange Zeit eine einflußreiche Rolle in der ägyptischen Politik gespielt (siehe ADAMS 251-52). Als Muṣṭafā nach Rücksprache mit seiner Familie ablehnt (siehe ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIŪ 62-63), weigert sich der Wafd, einen anderen Vertreter zu akzeptieren.

¹⁷ ŠĀFIQ T I 703 III 149.

¹⁸ In kurzen, sich auf Šāfiq stützenden Nebensätzen wird sie erwähnt bei KLINGMÜLLER 47 und COLOMBE 79.

¹⁹ *Mudakkirāt* I 80-81 98 100 111 118 125; ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIŪ *Min ātār* 62-3; AḤMAD AMĪN 200-01; ĠURBĀL in ‘*Dr. Haikal*’ 187.

²⁰ Zum Alter der Mitglieder siehe ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIŪ *Min ātār* 62; AḤMAD AMĪN 200; ĠURBĀL in ‘*Dr. Haikal*’ 187.

²¹ ĠURBĀL in ‘*Dr. Haikal*’ 187.



Tätigkeit aller anderen Gruppen und Organisationen darin erschöpfen, dieser nationalen Vertretung Handlangerdienste zu leisten²². Diese Situation ändert sich im Jahre 1921. Bis zu dieser Zeit hält der „Wafd“ in seiner Gesamtheit starr an der von seinem Führer Sa'd Zaglül vertretenen Forderung nach sofortiger Anerkennung der vollständigen inneren und äußeren Abhängigkeit fest. Um seinen Kampf gegen die englische Herrschaft erfolgreich zu führen, ist er auf die Unterstützung der Massen angewiesen; denn nur als der Vertreter einer starken öffentlichen Meinung kann er seine Tätigkeit vor der Weltöffentlichkeit legitimieren. Um diese öffentliche Meinung eindrucksvoll in Erscheinung treten zu lassen, sieht er sich gezwungen, das Nationalgefühl der Massen durch immer neue Appelle und Aufrufe wach zu halten. Diese Appelle lösen Reaktionen aus, die von der Führung des „Wafd“ nicht immer zu kontrollieren sind²³. Schon die nationale Erhebung von 1919, die der Verhaftung der Führer des „Wafd“ folgte, wies potentiell sozialrevolutionäre Züge auf²⁴. Solche Elemente sind auch den großen englandfeindlichen Demonstrationen nie fremd und treten auch bei den blutigen und mehrere Todesopfer fordernden Unruhen von Alexandria im Jahre 1921 zutage²⁵. Die Führer des „Wafd“ können die Formen der nationalen Empörung, zu der sie immer wieder aufs Neue aufrufen müssen, nicht völlig unter Kontrolle halten. In dieser Situation, in der es scheint, als ob die nationale Empörung in eine lang andauernde, unbeherrschbare und die wirtschaftlichen Interessen der besitzenden

²² Mit der Ausnahme von al-Ḥizb al-Waṭānī, die radikaler auftritt als der Wafd, aber ihren politischen Einfluß rasch an diesen verliert. Siehe LANDAU *Parliaments* 132-35. Ganz sicher gilt es in vollem Maße für die „Demokratische Partei“: *Mudakkirāt* I 95 Agitationsreisen aufs Land, um Geld für den Wafd zu sammeln; I 100 Propaganda für den Milner-Boycott in Übereinstimmung mit dem Wafd; I 111 die „Demokratische Partei“ veröffentlicht eine Analyse des Milner-Berichts.

²³ *Mudakkirāt* I 92.

²⁴ SAFRAN 106-07 188 197-98; hier wird darauf hingewiesen, daß auch Führer der nationalen Bewegung, so Muḥammad Maḥmūd, einer der verhafteten Führer des Wafd, unter diesen sozialrevolutionären Erscheinungen zu leiden hatten. Bauern seines Bezirks stürmten unter dem Ruf „Wir wollen Brot“ sein Haus.

Eine ausführliche Darstellung findet sich bei ŠAFIŪ T I 256 Zerstörung von Eisenbahnlinien und Telefonverbindungen; T I 261 Erstürmung von Polizeistationen und Gefängnissen; T I 262 Attentate und Handgreiflichkeiten gegen ägyptische Beamte; Niederbrennung ihrer Häuser; T I 264 Angriffe gegen Polizeistationen; Vertreibung der von der Regierung eingesetzten ägyptischen Beamten; Unabhängigkeitserklärungen der einzelnen Bezirke und Kreisstädte bis zum Versuch, eigene Zollgrenzen zu errichten.

²⁵ ŠAFIŪ T II 170-73; SAFRAN 106.

Schichten in Mitleidenschaft ziehende Erhebung umschlagen könne²⁶, bemühen sich die Vertreter des ägyptischen Landbesitzes um einen Kompromiß mit der englischen Regierung, der bei Wahrung der englischen Interessen den nationalen Forderungen so weit entgegenkommen soll, daß er die Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung ermöglicht²⁷.

Der führende politische Vertreter dieser Richtung ist der eng mit der königlichen Familie verwandte²⁸ ehemalige Erziehungsminister²⁹, 'Adlī Yegen, den der Ḥidīw in dieser Zeit zum Ministerpräsidenten ernennt³⁰. Ihn unterstützen so bekannte Politiker wie Luṭfī as-Saiyid, Muḥammad Maḥmūd und Muḥammad 'Alī 'Allūba, die wegen Sa'ds kompromißloser Haltung in der nationalen Frage aus dem „Wafd“ ausscheiden und sich 'Adlī anschließen³¹.

Der Kampf zwischen dieser Gruppe und dem von Sa'd geführten „Wafd“ bestimmt von nun an das politische Geschehen in Ägypten. In diesem Kampf nutzen die Vertreter der gemäßigten Richtung geschickt ihre bessere Ausgangsposition. Es gelingt ihnen, innerhalb eines Jahres die angestrebte Kompromißlösung zu erreichen: im Februar 1922 erfolgt die einseitige und formale Unabhängigkeitserklärung Ägyptens durch England³². Durch die Ausnutzung dieses Erfolgs gelingt es den Vertretern der 'Adlī-Gruppe, ihre Stellung weiter zu konsolidieren: als es darum geht, die neue Verfassung für das unabhängige Ägypten zu entwerfen, ignorieren sie die allgemein erhobene Forderung nach einer für diese Aufgabe durch freie Wahlen legitimierten Versammlung³³ und übertragen sie einer von ihnen ernannten Kommission, die sich aus Konservativen und Liberalen zusammensetzt und in der der „Wafd“ nicht vertreten ist.

Es ist kennzeichnend für die Zusammensetzung dieser Kommission, daß, als im Oktober 1922 unter dem Vorsitz von 'Adlī Yegen die

²⁶ Es ist diesem Zusammenhang wichtig, darauf hinzuweisen, daß der Wafd zur Zeit seines Entstehens und in seiner ersten Parlamentsfraktion den Charakter einer Vertretung der unteren Klassen hat, die nicht, wie die Landbesitzer, Angst vor den sozialen Folgen einer lange andauernden Revolution haben müssen; siehe KIRK 29; AHMED 115; BAER 145.

²⁷ SAFRAN 106-07 197-98; *Mudakkirāt* I 128; Haikal in *as-Siyāsa al-usbū'īya* 25.2.28 17.3.28.

²⁸ BAER 145.

²⁹ ŠAFĪQ T I 70.

³⁰ *Mudakkirāt* I 117.

³¹ BAER 145; ŠAFĪQ T I 79-81.

³² Zum Einfluß der 'Adlī-Gruppe auf diese Lösung siehe SAFRAN 106-07; ŠAFĪQ T III 45-47.

³³ KLINGMÜLLER 46-47; ŠAFĪQ T III 45-47.

„Partei der Liberal-Konstitutionellen“ gegründet und damit die Einheit der nationalen Bewegung auch organisatorisch aufgehoben wird, der Vorstand dieser Partei sich zum überwiegenden Teil aus ehemaligen Mitgliedern der Verfassungskommission zusammensetzt³⁴.

Diese Spaltung der nationalen Bewegung in einen gemäßigten und einen radikalen Flügel wird von ausschlaggebender Bedeutung für Haikals politische Karriere. Die jungen Intellektuellen sind nicht mehr Handlanger der einen und unbestrittenen politischen Führung, sondern — wenigstens der Intention nach — Schiedsrichter zweier politischer Rivalen. Diese Stellung versucht die „Demokratische Partei“ einzunehmen, um als Mittler und Versöhner zwischen den Parteien aufzutreten³⁵. Ihre Aktion muß aber erfolglos bleiben: einmal ist es die politische Bedeutungslosigkeit der Partei, die ihr Unternehmen zum Scheitern verurteilt; zum anderen zeigt es sich, daß die Spaltung der nationalen Bewegung ein umfassender Prozeß ist, der sich auch im Rahmen dieser generationsgebundenen politischen Gruppe vollzieht. Auch hier stoßen die entgegengesetzten Meinungen der Vertreter des gemäßigten und des radikalen Flügels schroff aufeinander und zerstören die Einheit der politischen Organisation.

In diesen Diskussionen steht Haikal, offensichtlich unter dem Einfluß seiner älteren Freunde Lutfī as-Saiyid, ‘Abd al-‘Azīz Fahmī und Ibrāhīm Hilbāwī, von Anfang an auf der Seite ‘Adlīs. Zwar betont er in seinen Memoiren seine kritische Überparteilichkeit und seine Bemühungen um die Wiederherstellung der nationalen Einheit³⁶ und beruft sich auf die Artikel, die er in dieser Zeit im „Ahrām“ veröffentlicht, um seine neutrale Haltung zu beweisen³⁷; aber das sind dieselben Artikel, von denen der Historiker Ġurbāl sagt, daß sie der vollkommene Ausdruck der politischen

³⁴ Von den 32 Mitgliedern der Verfassungskommission, deren Namen ŠAFIŪ T II 148-49 angibt, gehören 11 zu den Gründern der Liberal-Konstitutionellen Partei. Zehn davon werden T II 325-28 namentlich erwähnt.

OM II (1922-23) 288 zeigt, daß auch al-Mikkabātī diesem Kreis zuzurechnen ist. Von zwei weiteren Mitgliedern des Verfassungskomitees, ‘Alī al-Manzalāwī und Šālīḥ al-Mulauwin, erwähnt ŠAFIŪ VII 1239, daß sie zu den Vorstandsmitgliedern dieser Partei gehören.

Mudakkirāt I 144 gibt an, daß alle Mitglieder des Verfassungskomitees Mitglieder der neuen Partei werden sollten. Daß dieser Gedanke nicht verwirklicht wurde, ergibt sich aus der Tatsache, daß weder Ḥusain Ruṣḍī noch ‘Alī Māhir den Liberal-Konstitutionellen angehört haben.

³⁶ *Mudakkirāt* I 117.

³⁵ *Mudakkirāt* I 118.

³⁷ *Mudakkirāt* I 124.

Philosophie der 'Adlī-Gruppe gewesen seien³⁸, und der „Ahrām“ ist nach dem Zeugnis seines Herausgebers die Zeitung, die 'Adlī von Anfang an unterstützt hat³⁹. Und allzu unvermittelt, als daß sie überzeugen könnten, steht neben solchen Beteuerungen der unparteiischen Haltung die Darstellung der entschiedenen Stellungnahme für 'Adlī: Haikal gehört zu den jungen Intellektuellen, die auf Anraten ihrer älteren Freunde 'Adlī im Namen der gebildeten Jugend dazu auffordern, das Amt des Ministerpräsidenten zu übernehmen⁴⁰. Haikal ist es, der in der „Demokratischen Partei“ gegen den zum „Wafd“ neigenden Mīrham die Sache 'Adlīs vertritt⁴¹. Und endlich verrät er dem Leser unter Berufung auf „Informationen über die Hintergründe der Angelegenheit“, daß er schon kurz nach Ausbruch des Streits fest davon überzeugt ist, daß eine ernsthafte und dauernde Versöhnung nicht mehr erreicht werden kann⁴². Es liegt auf der Hand, daß diese Informationen aus dem Kreise um Luṭfī stammen⁴³. So werden wieder einmal — und wieder in einer ähnlich gelagerten politischen Auseinandersetzung wie der seiner Kairoer Studienzeit — die Beziehungen zu Luṭfī von Bedeutung für seine politische Orientierung⁴⁴.

Aber anders als in seiner Kairoer Studienzeit können diese persönlichen Beziehungen jetzt nicht mehr als allein ausschlaggebend für seine politische Entscheidung angesehen werden. Seine Entscheidung ist vielmehr zu verstehen als die betroffene Distanzierung eines elitären Bewußtseins von den anarchischen Erscheinungen, in denen sich krisenhaft das Entstehen einer radikalen nationalen Bewegung manifestiert. Immer wieder — während seines Pariser Studiums ebenso wie während des I. Weltkriegs — hat Haikal seiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß die ägyptische Gesellschaft verändert werden müsse. Aber diese Veränderung war gemeint als die liberale und aufgeklärte Reform einer unliberalen und unaufgeklärten sozialen und politischen Wirklichkeit. Nur unter den extremen Bedingungen des I. Weltkriegs konnte dieser

³⁸ ĠURBĀL in 'Dr. Haikal' 188.

³⁹ *Mudakkirāt* I 147.

⁴⁰ *Mudakkirāt* I 116-17.

⁴¹ *Mudakkirāt* I 125.

⁴² *Mudakkirāt* I 119 121.

⁴³ *Mudakkirāt* I 82 116-17.

⁴⁴ *Mudakkirāt* I 145; 'AQQĀD in 'Dr. Haikal' 210-11 weist darauf hin, daß dieses System von Beziehungen beinahe zu einer landschaftlichen Staffelung der jungen Intelligenz in den verschiedenen Parteien geführt habe. Intellektuelle aus dem Delta seien von vornherein zum Eintritt in die LKP prädisponiert gewesen.



Wille zur Reform radikale Formen annehmen. Mit der Aufhebung dieser Bedingungen wird auch der sozialrevolutionäre Protest aufgehoben: Haikals Gesellschaftskritik nimmt wieder liberalen Charakter an.

Als liberaler Sozialkritiker steht Haikal wieder auf einem Boden mit seinen Lehrmeistern Qāsim Amīn und Luṭfī. Wie jene fordert er die Befreiung der Frau aus ihrer rechtlichen und sozialen Unterdrückung⁴⁵; die Entwicklung eines natürlichen Verhältnisses zwischen den Geschlechtern⁴⁶ und die Bekämpfung überholter und starrer Moralbegriffe; die Aufhebung der autoritären Disziplin innerhalb der Familie⁴⁷ und nicht zuletzt eine größere Freiheit des Individuums in den Fragen der politischen Betätigung⁴⁸, der freien Meinungsäußerung⁴⁹ und der Freiheit des Denkens⁵⁰. All dies ist ihm Voraussetzung für die Entwicklung eines lebensfähigen Nationalismus⁵¹.

Aber dieser Prozeß der Liberalisierung soll sich langsam auf ein bestimmtes Ziel zubewegen. Er soll jederzeit von denen, die ihn führen wollen, regulierbar und kontrollierbar sein durch die Mittel staatlicher Ordnung. Schon immer war Haikal der Meinung, daß die Existenz Ordnung garantierender Mächte die Voraussetzung jeder liberalen Reform sei. Selbst wenn diese Ordnungsmächte einen solchen Zwangscharakter hatten wie die englische Besatzungsmacht und die autokratische Herrschaft des Ḥidīw, mußten sie hingenommen werden. Denn immer stand es für ihn fest, daß nicht die Zerstörung der Ordnungsmächte für die Durchführung der Reform, sondern die Reform für die Aufhebung des autoritären Charakters der Ordnungsmächte notwendig sei⁵².

Deshalb muß er jetzt alle potentiell revolutionären Erscheinungen als eine Gefahr empfinden, die droht, mit der bestehenden Ordnung der Gesellschaft auch die von ihr gebotenen Möglichkeiten zur Selbstverwirklichung durch politische Tätigkeit zu zerstören. Er kann kein Verständnis mehr haben für die, die noch wirkliche Mauern einreißen, nachdem die für ihn und die junge Intelligenz Ägyptens beengenden Mauern politischer Immobilität gefallen sind. Positiv bewertet er in

⁴⁵ *Tarāḡīm* 152.

⁴⁶ *Waladī* 34-35; *Taura* 91 93-94.

⁴⁷ *Fī Auqāt* 120-21; *Taura* 94.

⁴⁸ *Taura* 16-24; *Mudakkirāt* I 232-36.

⁴⁹ *Mudakkirāt* I 232-36; *Tarāḡīm* 154.

⁵⁰ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 9.4.27.

⁵¹ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 25.2.28; *Fī Auqāt* 113.

⁵² Siehe oben S. 19.

seinen Memoiren das in dieser Zeit erwachende politische Interesse des ägyptischen Volkes⁵³; unheimlich bleibt ihm jedoch die unkontrollierte politische Tätigkeit der Massen: „Das sprechende Tier ist aus allen seinen Fesseln freigelassen“, heißt der skeptische und distanzierte Kommentar, mit dem Haikal den Ausbruch der nationalen Erhebung von 1919 konstatiert⁵⁴.

Stärker noch als die Formen der Erhebung von 1919, die als eine einmalige Reaktion auf ein bestimmtes politisches Ereignis ihre Berechtigung für Haikal zu haben scheint, beunruhigen ihn die fortgesetzten Demonstrationen der Anhänger Sa‘ds gegen die Regierung ‘Adlīs. In ihnen sieht er den Versuch, jede legale Ordnung aufzuheben, die Anarchie zu fördern, mit Gewalt die Herrschaft einer unqualifizierten Mehrheit unter der Führung eines Mannes herzustellen und so jedes Gesetz und mit der Wirksamkeit des Gesetzes auch die individuelle Freiheit aufzuheben⁵⁵.

Das Unbehagen an einer politischen Situation, die von unkontrollierten, emotionsbestimmten Massendemonstrationen beherrscht wird, die eine permanente Gefahr für die bestehenden Ordnungsmächte darstellen⁵⁶, äußert sich deutlich auch in seiner literarischen Produktion⁵⁷. Wenn noch im Vorwort zu seinem Rousseaubuch die Hoffnung auf das Zusammenbrechen der alten Gesellschaft im Vordergrund stand, so ist im zweiten Teil des Werks von dieser Stimmung nichts mehr zu finden. „Nur wenn die Menschheit“, so heißt es jetzt, „sorgenfrei und angenehm lebt, kann sie etwas leisten. Wenn sie vor Schreck den Kopf verliert, ihre tierischen Begierden sie beherrschen, dann werden ihre Reden zu heiserem Gegröhle, ihre Gedanken zu unkontrollierten Sprüngen und Zuckungen, ihre Gefühle zu brutalen Instinkten.“⁵⁸

⁵³ *Mudakkirāt* I 90 94-95.

⁵⁴ *Mudakkirāt* I 90.

⁵⁵ *Mudakkirāt* I 123-24.

⁵⁶ *Mudakkirāt* I 122-24.

⁵⁷ Ein gutes Beispiel für die Abwendung Haikals von allen Formen des Denkens, die den bestehenden Ordnungsmächten gefährlich werden können, liefert GURBĀL in ‘*Dr. Haikal*’ 183. Er weist darauf hin, daß Haikals Gesellschaftskonzeption in zunehmendem Maße durch das Interesse an der Festigung legaler Ordnungen bestimmt wird. Aus diesem Grunde habe Haikal den dritten, bereits angekündigten Teil seines Rousseaubuchs, der den *Contrat social* behandeln sollte, nicht herausgebracht. Dem ist noch hinzuzufügen, daß das Rousseaubuch Haikals einziges Werk ist, das er nie wieder auflegen lassen hat. Erst 1965 hat sein Sohn eine zweite unveränderte Auflage herausgebracht.

⁵⁸ *Rūsō* 253, vgl. 252, und *Mudakkirāt* I 123-24.

Anders als in der verbitternden Situation von 1917 kann Haikal jetzt nicht mehr auf das Genie hoffen, das die bestehenden Probleme lösen wird. Dieser — Carlyle entlehnte — Glaube an die charismatische Führerpersönlichkeit hatte in der mechanischen Form tainescher Geschichtsphilosophie, in die sich Haikals sozialkritischer Protest kleidete, zwei Funktionen. Er gab die Sicherheit, die es ermöglichte, den Mut zur Zerstörung aufzubringen, da die Macht des Genies Neugestaltung sicherte. Und er war in der Situation persönlicher Ohnmacht und erzwungener Passivität ein Ausdruck der Kompensation, der Hoffnung auf Zukunft auch weiterhin erlaubte. Mit anderen Worten: Der Glaube an das Genie war die Form, in die Haikal seinen aufrechterhaltenen Glauben an die Macht des unaufhaltsamen Fortschritts kleidete.

Mit der Aufhebung der politischen Situation des I. Weltkriegs entfallen die Ursachen für diese Konzeption. Und wenn die Genievereherung auch im ersten, 1921 erschienenen, Teil des Rousseaubuchs noch ungebrochen erhalten ist⁵⁹, so findet sie doch im zwei Jahre später erscheinenden zweiten Teil nur noch begrenzten Raum. Denn die Konzeption des charismatischen Führers kann keine Funktion mehr haben in einer Zeit, in der die Vereherung, die Sa'd in breiten Schichten des Volkes genießt, durchaus jener Gefolgschaft ähnelt, die Haikal im Jahre 1917 als das Zeichen des dem Genie zukommenden Erfolgs geschildert hatte⁶⁰. Haikal erlebt, wie solche Genievereherung in der Politik ihren Umschlag findet in Haß und Erbitterung gegen diejenigen, die sich dem charismatischen Führer in den Weg stellen⁶¹. Er erkennt das vernunftwidrige Element eines solchen Geniegläubens in dem Moment, in dem seine Vernunft gegen die Vereherung der Massen für Sa'd zu kämpfen hat.

Sa'd ist ihm das Symbol für Gefährdung der Ordnung und damit der Reform durch unkontrollierte, emotional bestimmte Politik. Die politische Erfahrung bedingt also eine veränderte Anschauung des Geschichtsprozesses. Noch im Jahre 1917 war die revolutionäre Zerstörung das einzige Mittel, das für ihn den Durchbruch zum Neuen ermöglichen

⁵⁹ *Rūsō* 116.

⁶⁰ *Mudakkirāt* I 170 174-75 259.

⁶¹ *Mudakkirāt* I 152 Ermordung zweier führender Mitglieder der LKP; I 170-71 der Vorwurf des Vaterlandsverrats, weil sich die LKP gegen Sa'd stellt; I 176-77 die vernichtende Wahlniederlage der LKP; I 188 Demonstrationen und Handgreiflichkeiten gegen die LKP und die Zerstörung der Einrichtungen der Partei.

konnte. Damals war es das Genie, das im Zeitpunkt des sozialen Zusammenbruchs „in einem Wort, das es ausspricht“, die neue Ordnung herstellte. Das Ganze war also gesehen als ein revolutionärer, in kurzer Zeit sich vollziehender Prozeß. Jetzt aber, wo die Revolution als Selbstverwirklichung bedrohende Gefahr begriffen wird, ist es „die Arbeit der reifen Intelligenzen, die die menschliche Gesellschaft auf dem Wege der langsamen Entwicklung lenkt. Und“, so fährt er fort, „diese langsame Entwicklung bringt die Menschen nur dann einen Schritt weiter, wenn (der erste Schritt) mit dem vorhergehenden verbunden ist wie die Gegenwart mit der Vergangenheit und die Zukunft mit diesen beiden.“⁶²

Der Nachdruck liegt auf der langsamen und kontinuierlichen Bewegung, das heißt auf der kontrollierbaren und lenkbaren Entwicklung. So wie Hoffnung auf revolutionäre Zerstörung keinen Platz mehr hat in Haikals Denken, so hat auch das Genie keine „prophetische“ Funktion mehr. Es wird ersetzt durch den unklaren Begriff der „reifen Intelligenzen“. Es wird davon zu sprechen sein, wie später diese Konzeption wieder aufgegeben wird, und es ist hier darauf hinzuweisen, daß für die Bereiche der Kunst und der Literatur der Begriff des Genies nie seine prophetische Funktion verliert⁶³. Aber in der Zeit, in der Haikal das Wort von den „reifen Intelligenzen“ prägt, und bezogen auf die politische Situation, weist es in eine andere Richtung.

Haikal kehrt zu den Positionen zurück, die er vor dem I. Weltkrieg eingenommen hat. Die liberale Reform — oder die Befreiung, wie es in seinen Tagebüchern heißt — war und ist für ihn nur denkbar durch den Einsatz von Philosophie und Wissenschaft zur Gestaltung der sozialen Realität. Und zur Gestaltung der sozialen und politischen Realität sind dann die berufen, die wissen, „daß man die Nation mit den Mitteln der Unabhängigkeit, mit Wissenschaft und Moral ausrüsten, daß man die Saat des Selbstvertrauens in die Seele der Nation legen muß, nicht nur den bloßen Haß gegen die Engländer, sondern die Liebe zur Freiheit und zur Unabhängigkeit“⁶⁴. Wieder und wieder weist er in seinen Memoiren darauf hin, daß es die Pflicht der wenigen Gebildeten

⁶² *Rūsō* 228-29.

⁶³ *Fī Auqāt* 355-56 363-64 372-75; aber dieser Geniekonzeption liegt die Vorstellung einer von Wissenschaft und Philosophie bereits vorher durchgeführten Reform zugrunde. Erst wenn diese vorausgegangen ist, findet das Genie den Boden, auf dem es sich entfalten kann. Siehe *Fī Auqāt* 363-64 371.

⁶⁴ *Tarāğim* 149.



sei, sich gegen die emotionsbestimmten, unvernünftigen und daher der Sache der Reform schädlichen Anschauungen der breiten Massen durchzusetzen⁶⁵. Und er beruft sich in diesem Zusammenhang auf die europäische Ausbildung, die der Intelligenzschicht die Fähigkeit verleihe, die Probleme ihres Landes zu bewältigen. Dort in Europa habe man gelernt, daß die Freiheit des Denkens, das Recht auf Zweifel und auf eigene vernunftbegründete Entscheidung Grundlagen eines vernünftigen Lebens seien⁶⁶. Aus dieser Erkenntnis erwachse den Vertretern der in Europa ausgebildeten Bildungsschicht die Aufgabe, allen vernunftbedrohenden Erscheinungen im öffentlichen Leben Widerstand zu leisten und in der Erkenntnis dieser Mission den Mut zu finden, sich gegen die überwältigende Mehrheit zu stellen⁶⁷.

Dieses elitäre Bewußtsein der liberalen Reformen — auch in der Generation der haikalschen Lehrer deutlich ausgeprägt⁶⁸ — wendet sich gegen potentielle sozialrevolutionäre Strömungen der nationalen Bewegung, für die ihnen der „Wafd“ verantwortlich zu sein scheint⁶⁹. Es ist durchaus anzunehmen, daß für die Entscheidung der großen Zahl junger Intellektueller, die sich in dieser Zeit der ‘Adlī-Gruppe anschließen⁷⁰, eben dieses elitäre Bewußtsein ausschlaggebend gewesen ist. Deutlichen Ausdruck hat diese Haltung in dem weit verbreiteten Schlagwort von der Liberal-Konstitutionellen Partei als der „Aristokratie des Geistes“ gefunden⁷¹. Daß schließlich eine westlich ausgebildete Intelligenzschicht sich nicht einer politischen Bewegung anschließen konnte, deren radikaler Nationalismus seinen negativen Ausdruck in der Nahrung anti-europäischer Affekte unter ihren

⁶⁵ *Mudakkirāt* I 125 158 170-71 174 189.

⁶⁶ *Mudakkirāt* I 144 170-71 189.

⁶⁷ *Mudakkirāt* I 170-71 144 189.

⁶⁸ QĀSIM AMĪN, 49 190-91; vgl. *Fī Auqāt* 130.

⁶⁹ *Mudakkirāt* I 122-24; siehe auch Ṭāhā Ḥusain's Furcht vor jeder sozialen Änderung, die wahrscheinlich eins der Motive für seinen Eintritt in die LKP gewesen ist — ḤUSAIN *Ḥadīṭ* III 138.

⁷⁰ Darunter die prominenten Vertreter der Gruppe um as-Sufūr und ehemalige Mitglieder der „Demokratischen Partei“ wie Ṭāhā Ḥusain — siehe CACHIA 57-58 — Maḥmūd ‘Azmi — siehe *Mudakkirāt* I 122 296 — ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq — siehe *Mudakkirāt* I 234 — und Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq — siehe RĀFI‘Ī *Fī a‘qāb* III 62.

⁷¹ NUWAIHID in *‘Dr. Haikal’* 229; auch heute noch heben ehemalige Mitglieder der LKP, wie der Verfasser aus seiner Kairoer Studienzeit weiß, gern hervor, daß sie die geistige Aristokratie in der ägyptischen Politik dargestellt hätten.



Anhängern fand, darauf hat schon Cachia in seinem Buch über Ṭaha Ḥusain ausdrücklich hingewiesen⁷².

Aus diesen Gründen schließt sich Haikal dem gemäßigten Flügel der nationalen Bewegung an. Als er im Frühjahr 1922 — wahrscheinlich durch den Einfluß seiner politischen Lehrmeister — in die juristische Kommission des Verfassungskomitees berufen wird⁷³, zögert er nicht, diese Berufung anzunehmen, obwohl die „Demokratische Partei“ als Protest gegen die wenig demokratische Handlungsweise der ‘Adli-Gruppe zum Boykott der Verfassungskommission aufruft⁷⁴. Aus der Erkenntnis, daß eine weitere Mitarbeit an der „Demokratischen Partei“ politisch wirkungslos bleiben würde, zieht er die Konsequenz und trennt sich von dieser Gruppe in dem Moment, in dem ihm die Möglichkeit der Teilnahme an einer einflußreichen Körperschaft mit einer politisch bedeutsamen Aufgabe geboten wird. Als im Oktober 1922 Mitglieder eben dieser Verfassungskommission die Liberal-Konstitutionelle Partei gründen, gehört Haikal zu den höchsten Funktionären dieser Partei. Luṭfī hat es durchgesetzt, daß Haikal zum journalistischen Sprecher der neuen politischen Organisation berufen wird⁷⁵. Haikal wird der Chefredakteur einer politischen Tageszeitung „as-Siyāsa“ („Die Politik“)⁷⁶, die er innerhalb weniger Jahre zu dem bedeutendsten Organ der liberalen Kreise in Ägypten und im Vorderen Orient macht⁷⁷. Im Alter von 34 Jahren ist Haikal die Loslösung von den generationsgebundenen politischen Diskussionszirkeln gelungen. Er wird Chefredakteur einer weit über die Grenzen Ägyptens hinaus einflußreichen Zeitung und Funktionär einer reichen und mächtigen Partei⁷⁸. Der erste Schritt zu einer bedeutenden politischen Karriere ist getan.

Dieser Schritt ist von einer Veränderung der zentralen Positionen in Haikals Gesellschafts- und Geschichtsauffassung begleitet: der Glaube an den charismatischen Führer und die radikale Kritik werden aufgegeben. Sie haben keine Funktion mehr zu erfüllen in einer Situation, in der Fortschritt und liberale Reform auch innerhalb der bestehenden

⁷² CACHIA 57-58.

⁷³ *Mudakkirāt* I 130; as-Siyāsa al-usbū‘īya 17.3.28.

⁷⁴ ŠĀFIQ T III 149.

⁷⁵ *Mudakkirāt* I 144.

⁷⁶ Ab September 1926 erscheint diese Tageszeitung mit einer kulturellen und wissenschaftlichen Wochenbeilage, as-Siyāsa al-usbū‘īya, siehe *Mudakkirāt* I 258.

⁷⁷ GIBB *Studies* 271; MURŪWA 294 296; TAIMŪR in ‘*Dr. Haikal*’ 104; ‘INĀN in ‘*Dr. Haikal*’ 125; NUWAIHID in ‘*Dr. Haikal*’ 230.

⁷⁸ BAER 145.

Gesellschaft erreichbar zu sein scheinen. Von zentraler Bedeutung wird dagegen die Idee des Nationalismus, die Haikal jetzt systematisch entwickelt. Unter dem Aspekt ihres nationalen Nutzens sieht und beurteilt er von jetzt an alle Erscheinungen des kulturellen und sozialen Lebens: in einer Welt, so sagt Haikal in seinem Werk über Rousseau, die von verschiedenen miteinander rivalisierenden Nationen bestimmt ist, „müssen die Bürger die Grenzen ihrer Nation verteidigen, und wenn sie bei der Verteidigung auch alles verlieren, was sie besitzen; das ist aber nur möglich, wenn sie ihr Vaterland mehr lieben als sich selbst... das ist der Patriotismus“⁷⁹.

Die Verteidigung des Vaterlands wird zur wichtigsten Aufgabe des Bürgers. Folgerichtig wird die Erweckung des Nationalgefühls zur zentralen Aufgabe der Erziehung: „Das Kind muß mit der Muttermilch die Liebe zum Vaterland einsaugen.“⁸⁰ Die Schaffung einer gesunden nationalen Solidarität erscheint ihm — und er nimmt damit einen Gedanken seiner Pariser Studienzeit wieder auf — als die Grundlage einer eventuellen späteren internationalen Solidarität. Die Konzentration aller Kräfte auf die Stärkung der Einheit der Nation ist daher vordringliches Gebot: „Das ist unsere Meinung, an der sich Kopf und Herz beteiligen. Sie ist unserer Meinung nach die Offenbarung der Natur und die Inspiration des Lebens.“⁸¹

⁷⁹ *Rūsō* 227.

⁸⁰ *Rūsō* 227.

⁸¹ *Rūsō* 230.



KAPITEL V
ISLAM UND NATIONALISMUS

DIE POLITISCHE AUSEINANDERSETZUNG

Haikals Konzeption des Nationalismus als des bestimmenden Prinzips der geistigen Ausrichtung der Gesellschaft muß ihn mit Notwendigkeit in Widerspruch zur islamischen Orthodoxie — aber auch zu Vertretern des islamischen Modernismus seiner Zeit — führen. Denn immer in der islamischen Geschichte haben die Interpreten dieser Religion den Islam als das universale Prinzip verstanden, das sowohl die geistigen als auch die sozialen und politischen Aspekte menschlichen Lebens reguliert¹. Diese Ordnung erfolgt durch das göttliche, dem Propheten offenbarte Gesetz, die Šarī'a, die die richtige Führung des Menschen und der Gesellschaft in diesem und zu jenem Leben garantiert². Im strikten Sinne fällt also im orthodoxen Islam die Funktion der Legislative nur Gott³ und seinem Gesandten⁴ zu, und es kann nicht Aufgabe menschlicher Vernunft sein, sich ein eigenes, von der göttlichen Autorität unabhängiges Gesetz für irgendeine Sphäre des Lebens zu schaffen⁵ und so die Einheit zwischen dieser und jener Welt zu

¹ GARDET 18; E.I.J. ROSENTHAL 8; SAFRAN 15.

² E.I.J. ROSENTHAL 15; SAFRAN 15.

³ E.I.J. ROSENTHAL 48 58-59; GARDET 135; GRUNEBAUM 133.

⁴ Der *rasūl*, der Gesandte Gottes, zeichnet sich vor dem *nabī*, dem prophetischen Warner, dadurch aus, daß er auch Überbringer des göttlichen Gesetzes ist. Siehe WENSINGK Artikel *Rasūl* in *EI* III 1216; GARDET 18; HOURANI 190.

⁵ E.I.J. ROSENTHAL 28 70 86; GRUNEBAUM 135 trifft die Unterscheidung zwischen der konstatierenden Befugnis des Consensus im Gegensatz zu der ihm nicht zustehenden normativen Befugnis. Diese Vorstellung scheint auch in *Riḍās šūrā*-Begriff enthalten zu sein, den HOURANI 239-40 unterstreicht. Der Unterschied zwischen dieser *šūrā* und dem Parlament ist offensichtlich ausgeprägter als der, den SAFRAN 81 herausstellt.

GARDET 128 352 hat die Feindschaft *Riḍās* zur „quantitativen Demokratie“ des Westens als kaum überwindbar dargestellt. Diese Feindschaft dürfte nicht zuletzt durch jenen Unterschied bedingt sein.



zerreißen⁶. Eine Trennung zwischen Staat und Religion ist in diesem System undenkbar. Der Staat kann nur die politische Form der religiösen Gemeinde sein, und seine wichtigste Aufgabe ist es, die Aufrechterhaltung und die Anwendung des religiösen Gesetzes zu sichern⁷. Weder für das Autonomiestreben menschlicher Vernunft noch für irgendeinen individuellen Selbständigkeitsanspruch, wie etwa den eines partikulären Nationalismus, gibt es im traditionellen islamischen Weltbild Raum. Im 14. Jahrhundert hat der bedeutende Gelehrte Ibn Taimīya der islamischen Haltung gegenüber solchen Ansprüchen zusammenfassend Ausdruck gegeben: „Sich über den Koran und die Sunna hinaus — wegen seiner Geburt, seines Landes, seiner Rasse, seiner (islamisch-orthodoxen) Rechtsschule oder seiner (mystischen Ṣūfī-)Brüderschaft — rühmen, heißt in die eiteln Nichtigkeiten des Heidentums zurückfallen.“⁸

Dieser universale Anspruch des Islam sieht sich im 20. Jahrhundert in allen fortgeschrittenen islamischen Ländern der Kritik der jungen, in Europa ausgebildeten Intellektuellen ausgesetzt, die die überkommenen Formen des religiös-politischen Systems des Islam angreifen, seinen universalen Anspruch zurückweisen und beginnen, sich eben „ihres Landes, ihrer Rasse und ihrer (in europäischen Kategorien formulierten) Rechtsschule“ zu rühmen⁹. Seit dem Ende des I. Weltkriegs tritt in Ägypten eine neue Generation von Schriftstellern, Journalisten, Gelehrten und Politikern hervor, die — geprägt von ihrer europäischen Ausbildung — die Ideologie des liberalen Nationalismus verkünden. Die zwanziger Jahre bringen eine bisher in Ägypten unbekannt Frontenbildung mit sich: war bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts eine enge Verbundenheit zwischen liberaler Reformbewegung und islamischem Modernismus in ihrem gemeinsamen Kampf gegen die Vorstellungen

⁶ Für die Bereiche, die in der Šarī'a nicht genau geregelt sind, delegiert — nach orthodoxer Erklärung — die Šarī'a dem Staatsoberhaupt eine gewisse Initiative zum Erlaß von Regulierungen, die in Übereinstimmung mit den Gesetzen der Šarī'a auszuüben ist. Die Regulierungen (*qawānīn*, Sing. *qānūn*) sind die Einzelfälle, in denen diese Initiative ausgeübt wird. Wichtig ist aber, daß das *qānūn* theoretisch nicht eine eigenmächtige, aus freier Vernunft vorgenommene Handlung ist, sondern ausdrücklich dem göttlichen Gesetz untergeordnet und an ihm gemessen wird. Der universale Anspruch des göttlichen Gesetzes bleibt also gewahrt, die Vernunft bewegt sich nur in dem ihr durch die Šarī'a zugestandenen Raum. Diese Darstellung folgt GIBB and BOWEN 23; vgl. E.I.J. ROSENTHAL 48.

⁷ E.I.J. ROSENTHAL 8 14 23-24 39 49 53-54 59; LAOUST 20 53-54 169 172-73 178.

⁸ LAOUST 99.

⁹ SAFRAN 67.



der islamischen Orthodoxie das bestimmende Element der geistigen Entwicklung, so treten zu Anfang der zwanziger Jahre die Unterschiede zwischen islamischem Modernismus und liberaler Reformbewegung deutlich hervor. Die alte Verbindung läßt sich nicht mehr aufrecht-erhalten.

Der führende Theologe des islamischen Modernismus, der bekannte ägyptische Schüler Ġamāl ad-Dīn al-Afġānīs, Muḥammad ‘Abduh, hat in seiner Zeit zurückgegriffen auf die Gedanken der ḥanbalitischen Gelehrten Ibn Taimīya und Ibn al-Ġauzī¹⁰, die keine andere Autorität als die des Koran und der Sunna, der Prophetentradition, anerkannten und das Recht des Iġtihād, das heißt der Ermessensentscheidung aufgrund selbständigen Studiums von Koran und Sunna, für den islamischen Gelehrten forderten¹¹. Für Muḥammad ‘Abduh bot der Rückgriff auf die Ideen dieser Gelehrten das Mittel, sich von der Kasuistik islamischer Rechtswissenschaft zu befreien, große Teile der Ḥadīṭe, der Überlieferungen über Worte und Taten des Propheten, als apokryph abzulehnen¹² und so die Geltung autoritativer Quellen einzuschränken, um die Versöhnung von Offenbarung und Vernunft zu erleichtern¹³. Von dieser Position aus konnte er seine Kritik an den überkommenen Formen islamischer Theologie und islamischen Rechts im Namen der Offenbarung und der Vernunft vortragen und so von Luṭfī as-Saiyid, Qāsim Amīn, Faṭḥī Zaġlūl und Ibrāhīm al-Hilbāwī, kurz von der ersten Generation liberaler Reformer, die zum großen Teil seine Schüler waren¹⁴, als der führende Vertreter des Kampfes für die Befreiung der Vernunft aus der Erstarrung jahrhundertealter Formen sozialer Ordnung und traditionellen Denkens verstanden werden¹⁵. Der gemeinsame Wille zum Kampf gegen erstarrte Formen verdeckte noch die weitgehenden und grundsätzlichen Differenzen¹⁶, die erst jetzt, d.h. zu Anfang der zwanziger Jahre, hervortreten.

¹⁰ ADAMS 202-04.

¹¹ ADAMS 202-04; E.I.J. ROSENTHAL 51-53; GOLDZIEHER *Richtungen* 335 338.

¹² GOLDZIEHER *Richtungen* 331 335. ¹³ BRAUNE *Islamischer Orient* 126 129.

¹⁴ ADAMS 231 zu Qāsim Amīn, 213 zu Faṭḥī Zaġlūl, 210 zu Hilbāwī.

¹⁵ ADAMS 224-25.

¹⁶ Reformer bezeichnet hier die liberalen Reformer, die ein eigenes Programm zur sozialen Reform, Erziehung, Frauenfrage, Sprache etc. hatten.

Der Gegensatz zwischen modernistischem Islam und Nationalismus ist schon vorher ausgeprägt. Siehe ADAMS 184 zu der Auseinandersetzung zwischen dem Manār

Wenn Muḥammad ‘Abduh seine Kritik an den traditionellen Formen unter Berufung auf die Vernunft vortrug, so konnte er der Unterstützung der liberalen Kreise seiner Generation sicher sein; wenn aber jetzt die Schüler der liberalen Kreise unter Berufung auf die Autonomie der Vernunft ihr liberal-nationales Program vortragen, so stehen ‘Abduhs Schüler — und hier ist vor allen Dingen der bekannte Rašīd Riḍā zu nennen — in der Defensive gegen einen Anspruch der Vernunft, der sich mit ihrem Glaubenssystem nicht vereinbaren läßt. Um diesen Angriff abzuwehren, sehen sie sich gezwungen, den Anspruch der Vernunft einzuschränken und den Einfluß autoritativer Quellen wieder zu verstärken. Hatte Muḥammad ‘Abduh den Iḡmā‘, den consensus doctorum, genauso als bindende Autorität abgelehnt wie den größten Teil der Überlieferungen über die Prophetentradition, so sieht sich der in die Defensive gedrängte Rašīd Riḍā gezwungen, den Iḡmā‘ wenigstens der ersten Generation nach dem Propheten und eine wesentlich größere Anzahl von Ḥadīthen wieder als bindend anzuerkennen und sich so — nolens volens — wieder der islamischen Orthodoxie anzunähern¹⁷. Zu Recht ist immer wieder darauf hingewiesen worden, daß der Modernismus der Riḍā-Gruppe sich bereits in jener geistigen Haltung befindet, in der Vernunft und Offenbarung nicht mehr als anzustrebende Einheit begriffen werden können und in der stattdessen die Offenbarung gegen den Autonomieanspruch der Vernunft verteidigt werden muß¹⁸.

Dieser restriktive und defensive Modernismus Riḍās wird in den zwanziger Jahren zum aktivsten Gegenspieler der nationalen Bewegung, und seine Zeitschrift „al-Manār“ wird mehr und mehr auch zum Sprach-

und Muṣṭafā Kāmil; vgl. STEPPAT *Kāmil* 277-78.

Aber auch in dieser Frontstellung sind sich die islamischen Modernisten und die liberalen Reformer, wenn auch aus verschiedenen Gründen, einig. Die Reformer greifen die reaktionäre Haltung der Nationalisten in den Fragen der sozialen Reform an, die Modernisten die partikularistische Gefahr des Nationalismus. Siehe *Tarāḡīm* 148-49; ADAMS 222-23: Die Verschiedenheit der Motive, die diesen Angriffen zu Grunde liegen, ist noch nicht so deutlich formuliert, als daß die Kontroverse notwendig würde. Siehe STEPPAT *Kāmil* 277-81.

¹⁷ SAFRAN 77.

¹⁸ BRAUNE *Islamischer Orient* 156; SAFRAN 83; HOTTINGER 238-39; ADAMS 185-86; COLOMBE 138; ŠA‘IDĪ 543-44. *Fī Auḡāt* 116 geht Haikal deswegen davon aus, daß nach ‘Abduhs Tod dessen Schule aufgehört habe zu existieren und nur in den Ideen derer, die ihr Interesse nicht auf Religion beschränkten, Spuren hinterlassen habe.

rohr der konservativen Kreise¹⁹. Denn wie sich auch in Einzelfragen und für bestimmte Zeiten orthodoxer und defensiv-modernistischer Islam mit dem liberalen Nationalismus zusammenfinden mögen, etwa im Kampf gegen Besetzung wie während der Erhebung von 1919, so hebt doch diese zeitweilige Allianz nicht den grundlegenden Unterschied auf, der zwischen beiden Konzeptionen besteht. Der universale Anspruch des Islam konnte nicht von 'Abduh²⁰ und er kann auf keinen Fall von Rašīd Riḍā aufgegeben werden. „Der Islam ist gleichermaßen ein geistiges Prinzip wie ein politisches und soziales Ideal“²¹, sagt Rašīd Riḍā. Und es ist nur die logische Schlußfolgerung aus dieser Prämisse, wenn er in dem Streit um die politische Organisation der islamischen Länder den Anspruch des Islam in den folgenden Worten definiert: „Die Muslime sind tatsächlich der Meinung, daß ihre Religion solange nicht existiert, bis ein unabhängiger und starker islamischer Staat gegründet ist, der die Gesetze des Islam anwenden und den Islam gegen jede ausländische Opposition und Herrschaft verteidigen kann.“²² Das göttliche Gesetz des Islam erhebt, so glauben die Orthodoxen und mit ihnen Riḍā, Anspruch auf den ungeteilten Gehorsam der Muslime im weltlichen wie im geistigen Bereich, und eine Aufhebung dieses Gehorsams in einer Sphäre droht, die Einheit der Welt zu zerstören und den Menschen richtungslos und ohne göttliche Führung zurückzulassen.

Dieser Anspruch ist mit den Prinzipien eines liberalen Nationalstaats, zu dessen Grundlagen die These gehören muß, daß alle Staatsmacht von der Nation ausgehe, nicht zu vereinbaren. Die Schöpfer der ägyptischen Verfassung haben diese These anerkannt und ohne Einschränkung in die Verfassung aufgenommen²³. Nicht mehr auf Gott als den höchsten Gesetzgeber beruft sich die ägyptische Verfassung; für die Vertreter des nationalen Gedankens ist die Šarī'a nicht mehr bindend und für die selbständige Macht der Nation, sich ihre Gesetze aus eigenem

¹⁹ ADAMS 186 bemerkt zu Recht, daß Riḍā in allen Fragen, die mit der Gültigkeit des islamischen Gesetzes für alle Bereiche menschlichen Lebens zusammenhängen, stets die Partei der Orthodoxie ergriffen habe.

²⁰ BRAUNE *Islamischer Orient* 137.

²¹ GARDET 18.

²² SAFRAN 83; GARDET 22.

²³ Artikel 23 der ägyptischen Verfassung, siehe KHALIL I 462 und SAFRAN 110, dem diese Darstellung in den Details folgt.

Willen und nach dem Maßstab menschlicher Vernunft zu setzen, nicht mehr einschränkend²⁴.

Daß der Islam zur Staatsreligion erklärt wird²⁵, ist nicht mehr als ein Zugeständnis an die öffentliche Meinung und hat auf die Gestaltung der grundlegenden Prinzipien der Konstitution keinen Einfluß. Selbst der König wird nicht verpflichtet, die Šari‘a, sondern die „Verfassung und die Gesetze des ägyptischen Volkes“ zu respektieren²⁶. Nirgends ist in der ägyptischen Verfassung von einer Unterordnung menschlicher Satzung unter göttliches Gesetz die Rede.

Dies erscheint als der grundlegende Widerspruch zwischen der universalistischen Interpretation des Islam und der nationalistischen Ideologie. An die Stelle des göttlichen und vom Propheten übermittelten Gesetzes tritt das aus menschlicher Vernunft entstandene Gesetz. An die Stelle der Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinde tritt die Zugehörigkeit zur Nation als das entscheidende Kriterium für die vollberechtigte Mitgliedschaft in der politischen Gemeinschaft²⁷. Denn auch das ist eine der fraglos anerkannten Voraussetzungen des liberalen Nationalismus, daß alle Bürger unbeschadet ihrer religiösen und rassischen Zugehörigkeit vor dem staatlichen Gesetz gleich sind²⁸. Das

²⁴ Artikel 24-28 der ägyptischen Verfassung, siehe KHALIL I 473 und SAFRAN 110 113-14.

²⁵ Artikel 149 der ägyptischen Verfassung, siehe KHALIL I 473 und SAFRAN 110 113-14.

²⁶ Artikel 50 der ägyptischen Verfassung, siehe KHALIL I 464; SAFRAN 110 gibt fälschlich Artikel 60 an.

²⁷ In die traditionelle islamische Gesellschaft ist nur der Muslim mit allen Rechten integriert. Zur Lage der *Dimmīs*, d.h. der unter dem Schutz der islamischen Gemeinde stehenden Angehörigen der nicht-islamischen monotheistischen Religionen, als Bürger zweiter Klasse, siehe GBB and BOWEN II 208. GARDET 58-59 stellt denselben Sachverhalt dar. Er hat Recht, wenn er betont, es sei falsch, den Ausdruck „Bürger zweiter Klasse“ auf die *Dimmīs* anzuwenden, weil das hieße, „die islamische Zivilisation nach Normen zu beurteilen, die ihr nicht angemessen sind“. Aber das gilt für die traditionelle islamische Gesellschaft, die noch keinen Begriff von der Gleichheit der Bürger in einer laizistischen Staatsform hat. In dem Moment, in dem koptische und islamische Intellektuelle die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz fordern, ist es unvermeidlich, daß die islamische Gesellschaft an diesen Begriffen gemessen wird. Der Konflikt besteht gerade darin, daß dieser neuen Generation die Maßstäbe der alten islamischen Gesellschaft zweifelhaft erscheinen und sie jene durch die in Europa erlernten Maßstäbe ersetzt. Vor diesen Maßstäben hat dann die Aufteilung der Gesellschaft in Muslime und *Dimmīs* den Charakter der Aufteilung in Bürger erster und zweiter Klasse. Es wird die Forderung erhoben, die Menschen an anderen Maßstäben als denen ihrer religiösen Zugehörigkeit zu messen.

²⁸ Art. 3 der ägyptischen Verfassung, siehe KHALIL I 461; SAFRAN 110.

Prinzip der Einheit der Nation steht vor der Loyalität gegenüber der religiösen Gemeinschaft und dem göttlichen Gesetz.

Für diese Prinzipien des liberalen Nationalismus tritt Haikal entschieden ein. Er sieht den liberal-konstitutionellen Nationalstaat europäischer Prägung als die einzige Ägypten angemessene Form staatlicher Ordnung an²⁹. Eindeutig tritt er für die These von der Nation als der einzigen Quelle der Staatsmacht ein und wehrt sich gegen jeden Versuch, dieses Prinzip aus Rücksicht auf den König oder die Orthodoxie einzuschränken³⁰. Die Vorstellung, daß ein religiöses Gesetz, etwa die Šarī'a, für einen Teil der Staatsbürger bindender sein sollte als das vom Parlament erlassene Gesetz, lehnt er entschieden ab, da sie ihm die Gefahr einer Aufsplitterung in verschiedene, einander feindliche Gruppen zu verstärken scheint³¹. Und mit Bewunderung spricht er über die Reform Mustafa Kemals in der Türkei: „Die türkische Renaissance in Istanbul und anderen Gebieten läßt sich in einem Wort zusammenfassen: Trennung zwischen säkularer und religiöser Macht, Gestaltung der Beziehungen der Menschen untereinander zu säkularen Beziehungen, die alle dem Prinzip der Demokratie unterworfen sind und auf die alle sich die Macht der von den Abgeordneten der Nation gestalteten Gesetzgebung erstreckt.“³² Über die geistige Auswirkung dieser Reform sagt er: „Die Trennung zwischen der weltlichen und der geistlichen Macht stärkte diesen neuen Geist, den Geist der Gleichheit, und gab den Seelen aller Menschen das Gefühl für menschliche Würde, in der alle einander gleich sind, unterschiedslos der Reiche wie der Arme, der Arbeiter wie der Kapitalist.“³³

Das ist die Voraussetzung, von der aus Haikal wieder und wieder der islamischen Orthodoxie und dem „Manār“ den Vorwurf macht, sie vermischten Politik und Religion³⁴ und versuchten, durch diese Vermischung das parlamentarische System zu Fall zu bringen³⁵. Mehr als einmal macht er deutlich, daß die Frage der politischen Ordnung in

²⁹ ŠAFĪQ T III 335-37 bringt das Programm der LKP, das mit keinem Wort auf die Stellung der Partei zur Religion eingeht und sich eindeutig für das konstitutionelle System ausspricht, und Haikals ungeteilte Zustimmung zum Programm ist in *Mudakkirāt* I 146-47 nachzulesen; siehe dort auch 80.

³⁰ *Mudakkirāt* I 157-58 259-60.

³² *Waladī* 207.

³⁴ al-Manār XXVI 383 XXVII 437.

³¹ *Waladī* 206-10.

³³ *Waladī* 208-211.

³⁵ ŠAFĪQ III 647-48.

Ägypten Sache der „echten und verfassungsmäßigen Regierung“ sei, die in allen Fragen, die das Staatsinteresse berührten, das letzte Wort haben müsse³⁶.

Die Nation ist das Zentrum, um das sich Haikals Denken bewegt. Aus diesem Grund kann er alle panislamischen und panarabischen Bewegungen³⁷ mit dem Hinweis darauf ablehnen, daß die Bemühungen, die in dieser Richtung unternommen würden, „uns Ägypter unter Umständen von der Konzentration unserer Anstrengungen auf unser nationales Problem ablenken und uns dazu bewegen würden, Lasten auf uns zu nehmen, die wir nicht tragen könnten“³⁸, so daß dadurch Bemühungen verlorengehen würden, die Ägypten dringend braucht“³⁹. Und unter Zurückweisung aller Bemühungen um eine Ausrichtung auf kosmopolitische Politik⁴⁰ stellt er die Schaffung der Einheit und Solidarität der Nation als vordringliche Aufgabe heraus: „Die Solidarität unter den Mitgliedern einer Nation ist die Voraussetzung für eine Solidarität zwischen den verschiedenen Nationen.“⁴¹

Auch eine über den partikulären Nationalismus hinausgehende Vereinigung der Menschheit, die konkrete Erfüllung eines universalen Prinzips, kann sich Haikal nur durch eine Verschmelzung der verschiedenen nationalen Organisationen vorstellen. Die religiöse Gemeinde als Grundlage politischer Macht erscheint nicht einmal im Zusammenhang mit Zukunftsträumen⁴² von einer späteren universalen Einheit. Zwischen dieser Haltung Haikals und der Konzeption Riḍās und der islamischen Orthodoxie ist eine Versöhnung ausgeschlossen. Der Kampf zwischen dem universalen Anspruch des islamischen Prinzips und der liberal-nationalen Ideologie ist unvermeidlich. Die Auseinandersetzung zwischen den Vertretern des universalen islamischen Anspruchs und dem Autonomiestreben der liberalen Nationalisten bestimmt die Geschichte der zwanziger Jahre in Ägypten ebensostark wie die poli-

³⁶ ŠARĪQ III 107-09.

³⁷ In beiden Bestrebungen spielt Rašīd Riḍā eine große Rolle, siehe HAM 22-25.

³⁸ Eine Formulierung, die eine Anspielung auf das Kalifatsproblem vermuten läßt. Mit derselben Begründung hat Mustafa Kemal die Abschaffung des Kalifats in der Türkei begründet, siehe HOURANI 184. Wenn Haikal hier in beinahe denselben Worten die Teilnahme an pan-islamischen und pan-orientalischen Verbindungen ablehnt, so ist das als Spitze gegen die Vertreter pan-islamischer Gedanken zu verstehen.

³⁹ *Mudakkirāt* I 105.

⁴⁰ *Rūsō* 228.

⁴¹ *Rūsō* 229.

⁴² *Rūsō* 227-29.



tische Auseinandersetzung zwischen dem radikalen und dem gemäßigten Flügel der nationalen Bewegung, dem „Wafd“ und der Liberal-Konstitutionellen Partei (LKP). Sie wird ausgetragen auf den Gebieten der Journalistik und Literatur, der Wissenschaft und der Politik. Auf all diesen Gebieten kommt es zu Zusammenstößen, die für das Schicksal des politischen und kulturellen Liberalismus in Ägypten von entscheidender Bedeutung werden.

Beide Fronten haben ihre journalistischen Organe. Der „Manār“ und der „Fath“ stehen zusammen mit dem „Liwā“ und „al-Aḥbār“ auf der Seite der Verteidiger des islamischen Anspruchs⁴³. Sowohl der „Liwā“ als auch die „Aḥbār“ sind Zeitungen der alten, von Muṣṭafā Kāmil gegründeten Nationalpartei, der Vorläuferin des „Wafd“⁴⁴, die, obwohl sie in ihren nationalen Forderungen wesentlich radikaler auftritt als der „Wafd“ oder die LKP⁴⁵, neben diesen beiden Gruppen immer politisch und numerisch unbedeutend geblieben ist⁴⁶. Der Grund dafür dürfte nicht zuletzt darin liegen, daß es dieser Partei nach dem Tode Muṣṭafā Kāmils nicht möglich war, in ihren eigenen Reihen die religiösen Spannungen zwischen Muslimen und Kopten zu überwinden⁴⁷. Diese Tatsache und die in Einzelfragen hervortretende islamische Orientierung der Partei⁴⁸ nehmen ihren Formulierungen des liberal-nationalen Selbständigkeitsanspruchs viel von ihrer Überzeugungskraft.

Dieser Selbständigkeitsanspruch des liberalen Nationalismus wird vielmehr auf dem Gebiet der Journalistik von der „Siyāsa“ Haikals⁴⁹, der Kulturzeitschrift „al-Ġadīd“ unter der Leitung von Muḥammad ‘Azmī⁵⁰, einem ehemaligen Mitglied der „Demokratischen Partei“⁵¹, und durch die Artikel des jungen Kopten Salāma Mūsā in „al-Hilāl“⁵² vertreten. Daß auch der bekannte Schriftsteller und führende Journalist des „Wafd“, ‘Aqqād⁵³, diese Linie vertritt, ist mit Sicherheit anzunehmen⁵⁴, doch scheint er im Gegensatz zu seinen oben erwähnten Kollegen

⁴³ al-Manār XXV 232.

⁴⁴ AHMED 78 zu al-Liwā‘; LANDAU Parliaments 180 zu al-Aḥbār.

⁴⁵ LANDAU Parliaments 134-35.

⁴⁶ LANDAU 134.

⁴⁷ LANDAU 126; HOURANI 208.

⁴⁸ LANDAU 133; al-Manār XXVI 232.

⁴⁹ al-Manār XXVII 119.

⁵⁰ as-Siyāsa al-usbū‘īya 9.4.27; ḤUSAIN *Hadīṭ* III 136-39.

⁵¹ *Mudakkirāt* I 80.

⁵² al-Manār XXIX 117.

⁵³ SAFRAN 136.

⁵⁴ ‘AQQĀD *Sa’d Zaḡlūl* 518.

und politischen Gegnern direkte Zusammenstöße mit den Kreisen der islamischen Orthodoxie nach Möglichkeit vermieden zu haben⁵⁵.

Mit viel Erbitterung wird diese Auseinandersetzung auch zwischen den Vertretern der religiösen Wissenschaften und den Vertretern eines durch europäische Erziehung vermittelten kritischen Wissenschaftsbegriffs ausgetragen. Sie manifestiert sich im Kampf zwischen der laizistischen Ägyptischen Universität⁵⁶ und der klassischen Institution islamischer Gelehrsamkeit, der Azhar. Die jungen Professoren, die an der neuen Universität lehren, Ṭāhā Ḥusain, Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq und Maṣṣūr Fahmī, um nur einige der Studienkollegen und Freunde Haikals zu erwähnen, sind Vertreter liberalen Gedankenguts⁵⁷. Und immer wieder erhebt der „Manār“, hier wie so oft in Übereinstimmung mit den konservativen Kreisen der Azhar, seine Stimme, um hinzuweisen auf „den Kampf zwischen der religiösen Universität der Azhar und der ketzerischen Ägyptischen Universität“⁵⁸.

Nicht ganz so eindeutig lassen sich die Fronten in den politischen Parteien festlegen. Zweifellos steht der mächtige „Wafd“ auf der Seite der national-liberalen Kreise, aber sein Führer Sa‘d Zaghlūl ist vorsichtig genug, offenen Zusammenstößen auszuweichen⁵⁹, eine Haltung, die der „Manār“ den führenden Männern der LKP als gutes Beispiel vor Augen hält⁶⁰. Diese Partei selbst scheint keine einheitliche Haltung in der Auseinandersetzung gefunden zu haben. Deutlich hat Haikal in seinen Memoiren seinem Mißtrauen gegenüber den geistigen Fähigkeiten seiner Parteifreunde Ausdruck gegeben: „Schon während der Sitzungen und Diskussionen des Verfassungskomitees wurde mir klar, daß diejenigen, die ein echtes Gewicht in Fragen der Prinzipien und Meinungen besaßen und die politischen und ökonomischen Richtungen, die in Europa bekannt waren, studiert hatten, in der Minderzahl waren.“⁶¹

⁵⁵ ḤUSAIN *Hadīṭ* III 105.

⁵⁶ Auch sie ist gegründet von den geistigen Vätern des liberalen Nationalismus in Ägypten wie Luṭfī as-Saiyid, Qāsim Amīn, Hilbāwī und Zaghlūl. Siehe *Tarāğīm* 149; SAFRAN 91; ADAMS 225.

⁵⁷ Auch wenn sie wie Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq gläubige Muslime sind, so definieren sie doch die Religion in Begriffen, die eher europäisch-liberalem als religiösem islamischem Vokabular entstammen; siehe dazu SAFRAN 161-63 über Aḥmad Amīn als typisches Beispiel.

⁵⁸ al-Manār XXVII 119-20 124 387.

⁵⁹ *Mudakkirāt* I 258-59; ŠAFI‘Q III 526-27.

⁶⁰ al-Manār XXIX 227.

⁶¹ *Mudakkirāt* I 144.

Es scheint, als wenn er mit der Gruppe, der er hier vorwirft, daß sie nicht begreife, welche Konsequenzen die Errichtung eines konstitutionellen Staats nach europäischem Muster auf politischem und sozialem Gebiet haben müsse, die konservativen Landbesitzer um den orthodoxen Scheich Baḥīṭ, den ehemaligen Großmuftī von Ägypten, meint⁶². Ihnen stehen innerhalb der Partei die jungen Intellektuellen westlicher Erziehung gegenüber, als deren Führer neben Haikal und Ṭāhā Ḥusain die beiden Brüder 'Alī und Muṣṭafā 'Abd ar-Rāziq angesehen werden dürfen. In Zeiten verschärfter Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern des Islam und der liberal-nationalen Ideologie kommt es notwendigerweise zu Konflikten zwischen den beiden Gruppen, in denen die Orthodoxen auf die Unzufriedenheit der öffentlichen Meinung mit den unislamischen Ansichten der jungen Intellektuellen hinweisen und so die Position der Liberalen innerhalb der Partei zu schwächen versuchen⁶³. Es scheint aber, daß der Einfluß der alten liberalen Führer wie Luṭfī as-Saiyid, Ibrāhīm al-Hilbāwī und auch 'Adlī Yegen stark genug war, der Gruppe liberaler Intellektueller die Herrschaft über die Presseorgane der Partei zu sichern⁶⁴.

Die einzige parteipolitische Organisation, von der man mit Sicherheit sagen kann, daß sie die Interessen des Königs und der Orthodoxie vertritt, ist die von Ḥasan Naš'at, dem Vorsitzenden des königlichen Dīwān, gegründete Unionspartei (*Ḥizb al-ittihād*)⁶⁵. Aber die Tatsache, daß diese zahlenmäßig unbedeutende und nur durch die Unterstützung des Königs zeitweise einflußreiche Partei die Interessen der Orthodoxie im Rahmen des konstitutionellen Systems vertritt, reicht nicht aus, den Gegensatz der islamischen Orthodoxie zum konstitutionellen System aufzuheben. Dieser Gegensatz manifestiert sich während der gesamten

⁶² ADAMS 208; BAER 216.

⁶³ *Mudakkirāt* I 236-37.

⁶⁴ Zum Schutz der jungen Intellektuellen durch die alte liberale Generation siehe ADAMS 255; CACHIA 60; ŠAFIŪ III 546-47 IV 111. Fortwährend beklagt Riḍā, daß die Intellektuellen gegen den Widerstand der parteiinternen Opposition die Parteipresse der LKP beherrschen, siehe al-Manār XXVII 530 623 XXVIII 240 320 XXIX 117.

⁶⁵ Zur Gründung der Partei durch Naš'at und zum Charakter einer Palastpartei siehe *Mudakkirāt* I 223. Zur Vertretung der Orthodoxie durch die Unionspartei siehe al-Manār XXVI 387 und XXVIII 310. Über gleiche Interessen des Königs und der Orthodoxie siehe LANDAU *Parliaments* 180 und SAFRAN 112. Anspielungen in diesem Sinne finden sich al-Manār XXVI 383 und *Mudakkirāt* I 233.



zwanziger Jahre in den immer wiederkehrenden Polemiken und Kämpfen zwischen den beiden Zentren der entgegengesetzten Gruppen, dem Parlament und der Azhar⁶⁶.

Diese Feindschaft zwischen den verschiedenen Institutionen islamischer und nationalistischer Prägung, in der sich der Kampf zwischen dem universalen Anspruch der prophetischen Religion und dem Autonomiestreben der liberal-nationalistischen Gruppe manifestiert, führt in der Mitte der zwanziger Jahre zu einem für die Verfassung und die liberale Ideologie gleichermaßen gefährlichen Zusammenstoß, in dem die liberalen Reformer ihre erste schwere Niederlage erleiden. Die vorausgehenden Jahre hatten bereits gezeigt, daß die Orthodoxie in der Frage der politischen Organisation eines islamischen Landes nicht willens war, einen Kompromiß mit dem konstitutionellen System zu schließen⁶⁷. Wenn also das konstitutionelle System nicht in den Verdacht der Ketzerei geraten soll, so müssen seine Vertreter eine Interpretation des Islam finden, die es ihnen erlaubt, ihren Wählern und den Staatsbürgern zu beweisen, daß der Vorwurf der Häresie, der gegen das liberal-konstitutionelle System erhoben wird, keine religiöse Berechtigung hat. Auch die liberalen Nationalisten sind durchaus nicht alle bereit, ihre Religion aufzugeben. Die beiden Wertsysteme, die ihr Handeln bestimmen, das religiös-islamische und das liberal-nationalistische, sind miteinander auszusöhnen.

Es ist kein Zufall, daß der erste Versuch, diese Interpretation zu formulieren, aus dem Kreise der jungen Intellektuellen innerhalb der LKP stammt. Sie haben als Schüler Luṭfīs schon früh die Notwendigkeit

⁶⁶ Zu Riḍās parlamentsfeindlicher Haltung siehe GARDET 128 352. Zur Auseinandersetzung zwischen Parlament und Azhar siehe ŠAFĪQ III 479 482 485-86 524 526 545 547-49 699 und IV 29 90 676.

⁶⁷ GARDET 357-58 berichtet, daß die Gelehrten der Azhar es noch im Jahre 1924 für eine legale Methode des Regierungsantritts eines islamischen Herrschers halten, daß er sich die Herrschaft mit Gewalt erobere. Das ist zwar islamische Staatstheorie seit dem Mittelalter und ein Standpunkt, den so bedeutende Gelehrte wie al-Gazālī und Ibn Ġamā'a eingenommen haben — siehe E.I.J. ROSENTHAL 44-45 —, der aber unmöglich in Übereinstimmung mit den Prinzipien eines parlamentarischen Regierungssystems gebracht werden kann, wenn man nicht das Parlament seines spezifischen Charakters als Gesetzgeber berauben und es auf eine beratende Körperschaft reduzieren will. Die Beratung (*šūrā*) ist zwar ein koranischer Begriff (Koran III 153 und XLII 36 nach Flügels Zählung), aber niemals in der islamischen Geschichte genau definiert, geschweige denn institutionalisiert worden; siehe GARDET 34 173-75; SAFRAN 23; HOURANI 6.

einer eigenen philosophischen Begründung des liberalen Nationalismus erfahren⁶⁸. Zu den prominenten Vertretern dieses Kreises gehören die beiden Brüder Muṣṭafā und ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq. Beide sind Absolventen der Azhar und Schüler Muḥammad ‘Abduhs⁶⁹, beide haben nach dem Abschluß ihrer Azhar-Ausbildung ihr Studium an westlichen Universitäten fortgesetzt⁷⁰. Während Muṣṭafā schon im I. Weltkrieg seinen liberalen Ideen in „as-Sufūr“ publizistischen Ausdruck gegeben hat⁷¹, wird ‘Alī durch sein erstes Werk, das im Jahre 1925 erscheint und zum Anlaß einer lang anhaltenden und viel Aufsehen erregenden Kontroverse zwischen Orthodoxen und Liberalen wird, weiten Kreisen als liberaler Muslim bekannt. In seinem Buch *Der Islam und die Grundlagen (politischer) Herrschaft* unternimmt er es, unter Berufung auf islamische Quellen und unter Gebrauch islamischer Termini den Nachweis zu führen, daß auch im Islam keine Einheit von Religion und Politik bestehe, um so die liberalen Ideen vom Verdacht der Ketzerei zu befreien. Er stellt die Behauptung auf, daß weder im Koran noch in der Sunna das Kalifat gefordert wird⁷², daß niemals ein echter consensus doctorum in seiner Anerkennung bestanden habe, daß der Prophet Begründer einer religiösen Botschaft, nicht eines politischen Systems gewesen sei⁷³, daß seit dem Tode des Propheten die Staatsführung nichts mehr mit der religiösen Botschaft zu tun habe und daher „eine unreligiöse (*lā dīnī*) Art“ der Führung gewesen sei⁷⁴. „Und wenn sie“, so fährt er fort, „eine unreligiöse Führung war, so ist sie nicht mehr und nicht weniger als eine laizistische und politische Führung, eine Führung durch Autorität und Macht, keine Führung durch Religion.“⁷⁴ Seine Schlußfolgerung aus diesen Sätzen ist ebenso einfach wie aufsehenerregend: „Das Kalifat hat mit den Grundlagen der Religion überhaupt nichts zu tun. Nein! Auch nicht die Justiz und auch keine anderen Regierungsämter und Staatsposten.“⁷⁵

Dieser Versuch, die politische Sphäre aus der Vorherrschaft der Religion zu befreien, ein Nebeneinander von Staat und Religion zu

⁶⁸ Zu Lutfis Ideologie-Versuchen siehe SAFRAN 92-97; ADAMS 224-25; HOURANI 171-82; ḤUSAIN *Ḥadīṭ* III 49-52. ⁶⁹ ADAMS 252.

⁷⁰ SAFRAN 139 zu ‘Alī; HOURANI 163 zu Muṣṭafā.

⁷¹ Siehe oben 29.

⁷² ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Uṣūl* 33.

⁷³ ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Uṣūl* 64-65.

⁷⁴ ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Uṣūl* 90.

⁷⁵ ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Uṣūl* 105.



schaffen und der menschlichen Vernunft in der Politik einen Bereich selbständiger Entscheidung zu sichern⁷⁶, erregt eine ungeheure Empörung unter den Orthodoxen ebenso wie bei dem Führer des modernistischen Islam, Rašīd Riḏā⁷⁷. Sie lassen diesen Angriff auf ihre Interpretation des Islam nicht ungestraft. In der Person ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq bietet sich ihnen die Gelegenheit, den Liberalen und der gesamten Konzeption der Verfassungsherrschaft einen entscheidenden Schlag zu versetzen. ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq arbeitet an einem islamischen Gericht, das zwar administrativ dem Justizminister untersteht⁷⁸, an dem aber kein Richter angestellt werden darf, der nicht die ‘*‘ālimīya*⁷⁹ der Azhar besitzt⁸⁰. Alle an islamischen Gerichtshöfen angestellten Gelehrten sind aber, nach einem 1911 erlassenen Gesetz⁸¹, der Disziplinargerichtsbarkeit der Azhar unterstellt. Entzieht ihnen die Azhar das Recht, sich ‘*‘ālim*, d.h. religiöser Gelehrter, zu nennen, so verlieren sie die Grundlage für ihre weitere Beschäftigung im Staatsdienst⁸². Kurze Zeit, nachdem das Buch ‘Alīs erschienen ist, treten 24 Scheiche der Azhar, unter ihnen Scheich Baḥīṭ⁸³, zusammen, sprechen ‘Alī die Würde eines religiösen Gelehrten (‘*‘ālim*) ab⁸⁴ und fordern seine Entlassung aus dem Staatsdienst⁸⁵.

Der amtierende Justizminister, ‘Abd al-‘Azīz Fahmī, sieht sich gezwungen, gegen die Ausführung dieser Forderung zu kämpfen. Er ist einmal Vorsitzender der LKP⁸⁶, zu deren einflußreichsten Mitgliedern die Familie ‘Abd ar-Rāziq gehört⁸⁷, und muß schon aus innerparteilichen Gründen den angegriffenen ‘Alī verteidigen. Aber darüber hinaus geht es hier um eine grundsätzliche Frage in der Auseinandersetzung zwischen dem konstitutionell-liberalen und dem islamisch-theokratischen System⁸⁸. Die ägyptische Verfassung sichert in den Artikeln 12 und 14 die absolute Glaubensfreiheit und das Recht auf freie Meinungsäußerung

⁷⁶ ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Uṣūl* 78.

⁷⁷ al-Manār XXVI 215 230 366.

⁷⁸ *Mudakkirāt* I 233.

⁷⁹ Das Zertifikat der Azhar weist seinen Träger als religiösen Gelehrten, als ‘*‘ālim*, aus.

⁸⁰ al-Manār XVI 388-89.

⁸¹ al-Manār XXVI 366.

⁸² al-Manār XXVI 388-89.

⁸³ al-Manār XXVI 363.

⁸⁴ al-Manār XXVI 382.

⁸⁵ al-Manār XXVI 384.

⁸⁶ *Mudakkirāt* I 213-14.

⁸⁷ *Mudakkirāt* I 233.

⁸⁸ Theokratisch allerdings mit der Einschränkung, daß es im Islam keine klerikale Hierarchie gibt. Da aber andererseits die Legislative im strikten Sinne nur Gott zusteht, erscheint der Ausdruck gerechtfertigt. Siehe GARDET 23; E.I.J. ROSENTHAL 8.

durch alle gesetzlich erlaubten Mittel⁸⁹. Sie sieht vor, daß alle Gesetze, die vor der Verfassung erlassen wurden — und zu diesen gehört das Gesetz, auf das sich die Azhar beruft — nur dann weitergelten, wenn sie sich „in Harmonie mit den Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, die durch die vorliegende Verfassung garantiert werden“, befinden⁹⁰. Darüber hinaus trägt nach der Verfassung jeder Minister die volle Verantwortung für alles, was innerhalb seines Administrationsbereichs geschieht⁹¹. Ohne seine Einwilligung kann kein Angestellter seiner Administration entlassen werden⁹².

Es sind also drei wesentliche Grundsätze des liberalen Nationalstaats bedroht: die Freiheit des Glaubens ebenso wie das Recht auf freie Meinungsäußerung und das Prinzip der ministeriellen Verantwortlichkeit. Deshalb weigert sich der Minister, der Forderung der Azhar nach der Entlassung ‘Alis zuzustimmen. Er beruft sich auf die oben erwähnten Artikel der Verfassung und überweist die Frage an ein juristisches Expertenkomitee des Ministeriums, das die Forderung der Azhar auf ihre Verfassungsmäßigkeit untersuchen soll⁹³.

In dieser Auseinandersetzung zwischen den Vertretern der Azhar und der Verfassung gehört Haikal zu den exponiertesten Gegnern des Anspruchs der Orthodoxie. Er versucht, die ganze Autorität der „Siyāsa“ als des führenden publizistischen Organs der bestehenden Regierung in die Waagschale zu werfen, um den Angriff des „Manār“ und der Azhar abzuwehren. Er droht Rašid Riḍā, daß seine Vermischung von Politik und Religion „den Zorn des Königs und seiner Regierung“ erregen und ihn schlimmen Strafen aussetzen werde⁹⁴. Er läßt ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq in der „Siyāsa“ die Azhar davor warnen, in der Verfolgung ihrer Ziele zu weit zu gehen, weil das böse Konsequenzen für sie haben müßte⁹⁵. Aber diese Drohungen schrecken die orthodoxen Kreise und den „Manār“ nicht. Haikals Drohungen tragen ihm und der „Siyāsa“ nur den Ruf ein, das Organ und der Beschützer „der Ketzer und Abtrünnigen“ zu sein, ein Vorwurf, der sich von dieser Zeit bis zum Ende der

⁸⁹ KHALIL I 461.

⁹⁰ Artikel 167 der ägyptischen Verfassung, siehe KHALIL I 474.

⁹¹ Artikel 61 der ägyptischen Verfassung, siehe KHALIL I 465.

⁹² *Mudakkirāt* I 234.

⁹³ *Mudakkirāt* I 234-35.

⁹⁴ al-Manār XXVI 383.

⁹⁵ al-Manār XXVI 384.

zwanziger Jahre in immer wieder neuen und gleich drastischen Formulierungen wiederholt⁹⁶.

Diese Vorwürfe sind aus zwei Gründen wichtig. Einmal zeigt ihre Konzentration auf Haikal und die „Siyāsa“, daß von allen Zeitungen und Zeitschriften, die das national-liberale Program vertreten, die „Siyāsa“ der Orthodoxie und dem defensiven Modernismus am gefährlichsten zu sein scheint. Zum anderen zeigt die Tatsache, daß weder der „Manār“ noch die Azhar sich von der „Siyāsa“ und ihrem Hinweis auf die hinter ihr stehende Regierungsmacht einschüchtern lassen⁹⁷, daß die innenpolitischen Verhältnisse diese Drohung unglaubwürdig machen. Tatsächlich verrät der „Manār“, daß die Regierung ihm gegenüber deutlich gemacht habe, daß sie in dieser Frage nicht hinter der „Siyāsa“ stehe⁹⁸.

Die politische Situation hat denn auch längst gegen den Versuch der „Siyāsa“ und des Parteivorstands der LKP, die liberalen Grundsätze zu retten, entschieden. Um den radikalen nationalen Flügel zu schlagen, hatte die LKP im Frühjahr 1925 die vom König geförderte, widerrechtliche Auflösung eines neugewählten Parlaments unterstützt, in dem der „Wafd“ trotz großer Wahlmanipulationen die Mehrheit erobert hatte⁹⁹. Diese Aktion wird von Haikal, der sich über ihre Verfassungswidrigkeit im klaren ist¹⁰⁰, in der „Siyāsa“ unterstützt, weil er in der Verdrängung des „Wafd“ aus der Sphäre politischer Macht die einzige Chance sieht, den verhaßten und gefürchteten Gegner zu treffen und seiner eigenen Partei einen größeren Einfluß zu sichern¹⁰¹. Damit ist der mögliche Alliierte der LKP in der nun ausgebrochenen Auseinandersetzung zwischen Liberalen auf der einen und Orthodoxie auf der anderen Seite von der Mitarbeit am politischen Geschehen ausgeschlossen. Der Machtkampf zwischen dem gemäßigten und dem radikalen Flügel der Nationalisten hat zur Schwächung der liberalen Position innerhalb des konstitutionellen Mechanismus geführt¹⁰². Die LKP

⁹⁶ al-Manār XXVII 119 121-22 124 388 530 623 XXVIII 240 294 320 XXIX 117.

⁹⁷ al-Manār XXVI 383 weist ausdrücklich auf die Machtkonzentration in der LKP hin, von der er sich nicht habe einschüchtern lassen. Er verbindet das mit dem offenen Hinweis: „Aber ihre Stärke vergeht vor der Macht des Königs ...“

⁹⁸ al-Manār XXVI 383.

⁹⁹ *Mudakkirāt* I 225-27.

¹⁰⁰ *Mudakkirāt* I 226.

¹⁰¹ *Mudakkirāt* I 227.

¹⁰² ‘AQQĀD *Sa’d Zağlūl* 517-18 betont, daß Sa’d Zağlūl in dem Streit zwischen Orthodoxie und Liberalen sich eindeutig auf die Seite der Orthodoxie stellt. Er zeigt

hat sich mit ausdrücklicher Billigung Haikals in eine politische Situation begeben, in der sie vom Wohlwollen des Königs und seiner politischen Gefolgsleute, der Unionspartei, abhängig ist. In der von der Unionspartei gebildeten Regierung befindet sie sich in der Minderheit¹⁰³. Und in der Auseinandersetzung um 'Alī 'Abd ar-Rāziq steht der König, der sich Hoffnungen macht auf die Übernahme des Kalifats¹⁰⁴, genauso eindeutig auf der Seite der Orthodoxie wie die Unionspartei. Deshalb läßt Fu'ād den Justizminister absetzen und 'Alī 'Abd ar-Rāziq aus dem Staatsdienst entlassen¹⁰⁵. Und Rašid Riḍā hat völlig recht, wenn er den Ausgang dieses Kampfes als „einen hohen Sieg der Vertreter der Religion über ihre Gegner im ersten öffentlichen Kampf, der offiziell entschieden wurde“, bezeichnet¹⁰⁶.

Dadurch, daß Haikal seine anti-wafdistische Haltung über die Treue zur Verfassung stellt, die Vertreibung der Mehrheitspartei aus dem Parlament unterstützt und die Bildung einer verfassungswidrigen Regierung wider besseres Wissen verteidigt, trägt er nicht unwesentlich dazu bei, die politische Situation zu schaffen, in der sein Kampf für die liberalen Prinzipien zu einem aussichtslosen Unterfangen wird.

Die mögliche Widerstandskraft eines starken Parlaments, in dem die Führer des gemäßigten und des radikalen Flügels der nationalen Bewegung bereit sind, die liberale Position den Angriffen der Orthodoxie nicht völlig preiszugeben, zeigt sich ein Jahr später in der Koalitionsregierung von „Wafd“ und LKP unter 'Adlī Yegen. Wieder ist es ein Mitglied des Intellektuellenkreises der „Siyāsa“, Ṭāhā Ḥusain, durch dessen Buch über die altarabische Dichtung sich die Orthodoxie und der „Manār“ herausgefordert fühlen. Ermutigt durch ihren ersten Erfolg gegen 'Alī 'Abd ar-Rāziq und die LKP versuchen sie, die Entlassung Ṭāhā Ḥusains aus dem Staatsdienst zu erreichen. Regierung und Parlament bemühen sich, einem direkten Zusammenstoß nach Möglichkeit aus dem Wege zu gehen. Sie sorgen dafür, daß das Buch, in dem Ṭāhā Ḥusain schlichtweg koranische — das heißt göttliche — Aussagen zu

aber auch, daß diese Stellungnahme ihre Ursache in der Handlungsweise der LKP hat: es geht Sa'd darum, die Koalition zwischen Palast und LKP zu sprengen, die LKP in die Opposition zu bringen, um dann mit ihr wieder verfassungsmäßige Zustände herzustellen.

¹⁰⁴ LANDAU *Parliaments* 180; SAFRAN 180.

¹⁰⁵ al-Manār XXVI 386; *Mudakkirāt*, I 234.

¹⁰³ COLOMBE 333.

¹⁰⁶ al-Manār XXVI 387.



historischen Unwahrheiten erklärt¹⁰⁷, vom Büchermarkt zurückgezogen wird¹⁰⁸. Ṭāhā Ḥusain verläßt auf Rat seiner Freunde das Land¹⁰⁹. Aber als die Azhar und der „Manār“ auf ihrer Forderung nach seiner Entlassung bestehen, zeigen sich die Liberalen der Staatsuniversität¹¹⁰ und der Regierung stark genug, Widerstand zu leisten.

Dieser Widerstand wird aber so vorsichtig formuliert, so sehr auf technische Fragen der parlamentarischen Geschäftsordnung konzentriert¹¹¹, daß auch hier von einem Sieg der Liberalen nicht die Rede sein kann. Die führenden Politiker des Landes scheuen sich, vor der öffentlichen Meinung ihre liberalen Grundsätze zu verteidigen. Ganz besonders doppeldeutig ist das Verhalten des populären Vorsitzenden des „Wafd“, Sa‘d Zaġlūl. Die Parlamentssitzung, auf der der Beschluß über Ṭāhās Buch gefaßt werden soll, verläßt er vorzeitig¹¹². Die entscheidenden Gespräche der politischen Führer des „Wafd“ und der LKP finden unter Ausschluß der Öffentlichkeit in Sa‘ds Haus statt. In der öffentlichen Parlamentsdiskussion gibt er dann eine Stellungnahme ab, die einer Sympathieerklärung mit der Forderung der Orthodoxie nahekommt, und überläßt es ‘Adlī, die Abgeordneten durch die Erklärung einzuschüchtern, er werde jeden Antrag des Parlaments, der über die bereits getroffenen Maßnahmen der Regierung hinausgehe, als Mißtrauensantrag ansehen¹¹³. Diese unverhüllte Rücktrittsdrohung führt dazu, daß die betroffenen Abgeordneten ihre Anträge zurückziehen bzw. umändern¹¹³ und Ṭāhās Posten in der Universität erhalten bleibt. Die doppeldeutige Haltung der politischen Führung des „Wafd“ hindert die Liberalen des Parlaments daran, das Problem unter dem Aspekt des konstitutionellen Rechts auf freie Meinungsäußerung zu erörtern. Das Parlament scheint nicht mehr fähig, seine Rolle als Hüter der Verfassung zu spielen¹¹⁴.

Die Enttäuschung Haikals über diese Haltung der führenden Politiker seines Landes klingt deutlich durch, wenn er — das Problem um eine Generation vorverlegend — in einem Artikel über die Auseinandersetzung zwischen Qāsīm Amīn und Muṣṭafā Kāmīl die Gründe

¹⁰⁷ CACHIA 60; ŠAFĪQ III 524.

¹⁰⁹ SAFRAN 60.

¹¹¹ ŠAFĪQ III 545-548.

¹¹³ ŠAFĪQ III 546-548.

¹⁰⁸ CACHIA 60.

¹¹⁰ CACHIA 60; SAFRAN 130.

¹¹² ŠAFĪQ III 526-27.

¹¹⁴ SAFRAN 109-21.

analysiert, die in Ägypten dazu führen, daß sich die Vertreter des radikalen Nationalismus mit den reaktionären Vertretern religiöser Institutionen verbinden, um jede Reform im Denken und Handeln der Gesellschaft zu verhindern. Die Gründe für diese Haltung sieht er darin, daß „man dem Volk in seinen ihm teuren Angewohnheiten und Illusionen schmeicheln will, um es für die politischen Ziele auszunutzen, für die Könige und Fürsten es ausnutzen wollen. Dies ist auch der Grund dafür, daß die Könige, die Fürsten und die politischen Propagandisten den Männern des Glaubens schmeicheln, denn diese sind es, die diese Sitten und Illusionen konservieren. Hätten ‘Abbās oder Muṣṭafā Kāmil den Qāsim Amīn in seinen Ansichten über die Befreiung der Frau unterstützt, so hätte das dazu geführt, daß das Volk in seiner Begeisterung für sie nachgelassen und in seiner Gefolgschaft geschwankt hätte. Der politische Propagandist ist ein Händler, der die Dinge nicht nach ihrem echten Wert und Gehalt, sondern nach ihren Ergebnissen abwägt. In den Seelen der Ägypter liegt die Saat des Hasses gegen die englische Besatzung. Ihr Herzen sind erfüllt von patriotischem Glauben. Das versperrt den Weg zum Aufruf für die soziale Reform, und daher muß eben der politische Propagandist — ebenso wie der Fürst — konservativ, ja reaktionär, ja ein offener Feind und Gegner jedes freien Gedankens sein.“¹¹⁵

Aber dennoch sieht Haikal „den heiligen Krieg für das freie Denken“ als den bestimmenden Zug der modernen Geschichte des Orients an¹¹⁶. Über die Ursachen, die seines Erachtens diese Entwicklung unaufhaltsam machen, sagt er: „Wenn auch das Alte seinen Rang und seine Würde hat, so ist es doch so verderbt, daß es nicht mehr möglich ist, darauf aufzubauen. Man kommt nicht umhin, einen neuen Bau zu errichten. Um diesen Bau zu ermöglichen, darf das Alte keine Kette um den Hals des Verstands und kein Stein des Anstoßes auf dem Weg des freien Denkens sein. Und deshalb haben jetzt Ägypten und der Orient genug davon, in zerstörten Ruinen zu wohnen, die von der Vergangenheit zurückgelassen wurden. Beide haben sich gemeinsam aufgemacht, die Kultur der Zukunft zu suchen. Ägypten und der Orient haben sich entschlossen, eine neue Kultur zu errichten, die sie nach dem ungesunden Schlaf ... wiederbeleben wird.“¹¹⁶

¹¹⁵ *Tarāḡīm* 143.

¹¹⁶ as-Siyāsa al-usbū‘īya 9.4.1927.

DER KAMPF UM DIE NEUE SPRACHE

Unter dem Ansturm der aus Europa einbrechenden Gedanken, Methoden und Formen sieht Haikal die geistige und kulturelle Einheit der ägyptischen Nation gefährdet. Die Verteidiger der erstarrten Formen islamisch-arabischer Kultur sind unfähig, sich mit den geistigen Strömungen Europas auseinanderzusetzen, und versuchen daher, die Vertreter europäischer Gedanken in Ägypten mundtot zu machen¹¹⁷. Aber Ägypten kann es sich nicht leisten, diese Ideen zu unterdrücken, wenn es überleben will. In Wissenschaft und Technik, Philosophie und Literatur hat der Westen Maßstäbe gesetzt, die es erfüllen muß, um seinen Platz in der Welt zu behaupten¹¹⁸. Man kann keine Wirtschaft aufbauen, die den modernen Verhältnissen gerecht wird, ohne die ökonomischen Lehren des Westens zu kennen¹¹⁹. Man kann keine Industrie entwickeln ohne die Kenntnis westlicher Wissenschaft und Technik¹²⁰. Man kann nicht den Anspruch erheben, Historiker zu sein, ohne eine Ausbildung in den kritischen Methoden westlicher Geschichtsschreibung erfahren zu haben¹²¹. Und keine Literatur verdient diesen Namen, wenn sie nicht die im Westen entwickelten Formen des Dramas, der Erzählung und des Romans enthält¹²². Die Notwendigkeit, vom Westen zu übernehmen, ist auf jedem Gebiet menschlichen Handelns spürbar.

Aber diese Notwendigkeit, sagt Haikal, wird von vielen gebildeten Ägyptern der jungen Generation falsch verstanden. Der Glanz der westlichen Kultur zieht sie in ihren Bann, entfremdet sie ihrem eigenen historischen Erbe und verleitet sie dazu, den unfruchtbaren Versuch zu unternehmen, die europäische Kultur in ihrer Gesamtheit nach Ägypten zu verpflanzen, ohne die besonderen Verhältnisse Ägyptens zu berücksichtigen, die das unmöglich machen¹²³. So geraten sie in eine geistige Abhängigkeit von Europa, die entwürdigend ist und die historische und kulturelle Identität zu zerstören droht¹²⁴.

Gegen beide Haltungen, die ihm als Bedrohung der Nation erscheinen, grenzt sich Haikal ab. Über die Vertreter der Orthodoxie, die alles Übernehmen von Europa als gefährlich ablehnen, sagt er: „Die

¹¹⁷ *Taura* 144.

¹¹⁸ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 14.4.1928; *Taura* 29 237-38.

¹¹⁹ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 21.4.1928.

¹²⁰ *Taura* 149-50.

¹²¹ *Taura* 149-50.

¹²² *Taura* 86-87; *as-Siyāsa al-usbū'īya* 21.4.1928.

¹²³ *Fi Auqāt* 133 364.

¹²⁴ *Taura* 149-50.

Verteidiger des Alten erkennen, wohin es mit der islamischen Kultur gekommen ist, und fürchten, daß alles Neue sie verderbe und vernichte. Deswegen wollen sie, daß Wissenschaft, Literatur und Denken so bleiben, wie sie es in den vergangenen Zeitaltern waren. Sie wollen ..., daß Wissenschaft und Literatur, das rationale und geistige Leben, ihr Reich seien, in dem sie nach Gutdünken sagen: Dies ist erlaubt und jenes verboten ... Sie wollen sich selbst mit einer ... Heiligkeit versehen, die alle zwingen soll, ihnen zu folgen.“¹²⁵ Und über die Versuche, die westliche Kultur in ihrer Gesamtheit zu übernehmen, heißt es in ebenso scharfer Ablehnung: „Die Renaissance der Kultur des Orients muß stattfinden, indem man diese durch die Untersuchung mit neuen Methoden wiederbelebt, nicht indem man auf ihre Leichentücher vom Westen ausgeliehene Steine legt¹²⁶, die sie nur in ihrer Erstarrung, von der ihre Söhne sie befreien wollen, verstärkt.“¹²⁷

So stellt sich die doppelte Bedrohung der ägyptischen Gesellschaft für Haikal dar. Zwischen zwei Extremen zerrissen, droht die Gesellschaft, ihre geistige Einheit zu verlieren. Die Aufhebung dieser Zerrissenheit ist für Haikal die vordringliche Aufgabe der liberalen Nationalisten. Es gilt, eine national-ägyptische Kultur zu schaffen, die — als vollkommener Ausdruck nationalen Geschichtsbewußtseins — der ägyptischen Gesellschaft eine geistige Einheit gibt¹²⁸.

Selbstverständlich stößt diese Idee auf den entschiedenen Widerstand der religiös orientierten Kreise, die darin zu Recht eine weitere Zerstörung des universalen Anspruchs des Islam sehen. Wieder ist es der „Manār“, der die Gefahr erkennt, die der Einheit der islamischen Gemeinde von der Konzeption einer nationalen Kultur droht: „Wahrlich“, so schreibt Rašīd Riḍā, „zwischen dem ‚Manār‘ und der ‚Siyāsa‘ besteht ein Unterschied, der wichtiger ist als der zwischen ihrer Partei und dem ‚Wafd‘. Dieser Unterschied besteht darin, daß der ‚Manār‘ der Beschützer und Verteidiger der islamischen Religion ist, während die ‚Siyāsa‘ ketzerische Propaganda unternimmt, durch die sie die Führung des Islam zersetzen und mit der sie durch das, was sie die

¹²⁵ *Taura* 144-45.

¹²⁶ Anspielung auf die Sitte, den in das Leichentuch eingewickelten Leichnam im Grabe mit Steinen zu belegen, siehe LANE 528; WINKLER 314-15.

¹²⁷ *Taura* 237.

¹²⁸ *Fī Auqāt* 22-24 360-62; as-Siyāsa al-usbū‘īya 7.1.1928.

ägyptische Kultur und die Erneuerung nennt, das islamische und arabische Band zerschneiden will.“¹²⁹

Aber diese Vorwürfe können Haikal nicht treffen. Wenn er auch vermeidet, zu sagen, was er von dem islamischen Band hält, so macht er doch keinen Hehl aus seiner Überzeugung, daß das arabische Band längst aufgehört hat, realiter zu existieren: „Zum größten Bedauern“, so schreibt er, „kann man nicht sagen, daß es in diesem Jahrhundert eine reiche arabische Kultur mit gemeinsamen Grundlagen gäbe. Und man kann nicht behaupten, daß unsere arabische Literatur der Ausdruck dieser Kultur wäre, denn die Kultur der Länder, die arabisch sprechen und schreiben, steht in der Zeit, in der wir leben, auf kahlem Boden, in dem sich bestenfalls ein kümmerliches Pflänzchen aus den Rückbleibseln der ruhmreichen Vergangenheit hält.“¹³⁰

Die Einigung der Nation erscheint ausgeschlossen, solange sie in Gruppen zerfallen ist, deren jede ihre eigenen Ideale, ihre eigenen Denkweisen, ihre eigenen Methoden und ihre eigene Sprache hat. „Ich glaube nicht“, sagt Haikal, „daß ich in meiner Aussage irgendetwas übertreibe. Es genügt, um sich davon zu überzeugen, in einer Gesellschaft Menschen zuzuhören, die von verschiedenen Instituten ausgebildet wurden. Denn wahrlich, nicht eine Spur gemeinsamer Bildung wird man bei ihnen finden. Vielmehr sieht man, daß der religiös erzogene Scheich sich beinahe überhaupt nicht mit dem verständigen kann, der in den laizistischen Regierungsschulen ausgebildet wurde. Und diese beiden verbindet kein Band des Verstehens mit denen, die sich einen großen Teil der westlichen Kultur angeeignet haben.“¹³¹

Das ist eine Klage, die die liberalen Nationalisten dieser Generation wieder und wieder erheben. Wie eine Illustration zu Haikals Aussage lesen sich die Schilderungen Aḥmad Amīns, eines Schülers Luṭfī as-Saiyids¹³² und ehemaligen Mitglieds der „Demokratischen Partei“¹³³, über seine Studienjahre in der neu eingerichteten Schule für Richter des geistlichen Rechts. Hier wird der Versuch unternommen, eine Verschmelzung traditionell islamischen und westlichen Bildungsguts zu erreichen. In den Stundenplan werden „moderne“ Fächer wie

¹²⁹ al-Manār XXVIII 320.

¹³¹ *Fī Auqāt* 20-21.

¹³³ AḤMAD AMĪN 200.

¹³⁰ *Fī Auqāt* 20, siehe auch 358-59.

¹³² AḤMAD AMĪN 133.

Geographie, Naturwissenschaften, Geschichte und Algebra aufgenommen und von westlich ausgebildeten Lehrern gelehrt, während der traditionelle Stoff islamischer Gelehrsamkeit von den Professoren der Azhar unterrichtet wird¹³⁴. Über die Auswirkung dieser Neuordnung schreibt Amīn in seinen Memoiren: „Da sah man ein merkwürdiges Gemisch von Professoren. Hier dieser Azhar-Scheich mit seiner reinen Azhar-Erziehung. Seine ganze Welt besteht aus der Azhar und ihrer Umgebung. Daneben stehen der moderne Geschichtspräsident, der englische Universitäten absolviert hat, und der Professor für Naturkunde, der aus einer der berühmtesten Universitäten Frankreichs hervorgegangen ist. An ihrer Spitze der Direktor, der in der Azhar, im Dār al-‘ulūm¹³⁵ und in England ausgebildet wurde. Jeder von ihnen beeinflusst die Studenten nach seiner Richtung, gibt ihnen seine Prägung und unterrichtet sie nach seinem Muster ... Da ist die alte Mentalität, die nie etwas von einer Sache namens Geographie gehört hat und nicht weiß, daß die Erde aus fünf Kontinenten besteht. Da gab es einige, die wollten geistreich tun und zeigen, daß sie Männer ihrer Zeit seien. So sagten sie: Die Erde zerfällt in drei Teile, Asien, Afrika und Kontinent. Ihnen war alles heilig, was in den alten Büchern stand, und ihr stärkster Beweis für die Richtigkeit einer Sache war der, daß sie sich in irgendeinem der alten Bücher fand. Und daneben die allerneueste und allermodernste Geisteshaltung, deren Vertreter zu Füßen ausländischer Professoren gesessen und von ihnen profitiert hatten; sie lebten in der westlichen Kultur und kannten deren allermodernste Arten. Für sie gab es keinen heiligen Gedanken außer dem, dessen Richtigkeit der logische Beweis ergab und dessen Gewißheit die Experimente erwiesen. Und dazwischen Professoren, die an beiden Geisteshaltungen mehr oder weniger teilhatten.“¹³⁶

Anschaulich wissen auch moderne Romanautoren, die in jener Zeit aufwuchsen, davon zu berichten, wie sich diese Zerrissenheit

¹³⁴ AḤMAD AMĪN *Hayātī* 96-97. Über die Entstehungsgeschichte dieser Schule und die Auseinanderersetzung zwischen Ḥidīw und Regierung, weil jener in der Errichtung der Schule eine Gefährdung der Azhar sieht, siehe auch STEPPAT *Schulwesen* 93-121 123 126-27.

¹³⁵ Unter ‘Alī Mubārak gegründete Lehrer-Ausbildungsstätte, die ebenfalls die Aufgabe hat, traditionell-islamisches mit westlichem Bildungsgut zu verschmelzen, siehe STEPPAT *Schulwesen* 54-55; SAFRAN 97-98.

¹³⁶ AḤMAD AMĪN 97-98.

der geistigen Haltung bis in die Familien hinein fortsetzt, weil die Kinder in Schule und Elternhaus verschiedenen Welten begegnen, zwischen denen eine Versöhnung ausgeschlossen erscheint¹³⁷. Bis in die kleinsten sozialen Organisationen hinein zieht sich der Streit zwischen den widersprechenden Richtungen, der um so heftiger ausgetragen wird, als es keine gemeinsamen Grundlagen mehr gibt, auf denen sich die Kontrahenten begegnen könnten.

Bedrohlich manifestiert sich diese Zerrissenheit in der Sprache, um die in dieser Zeit erbitterte Auseinandersetzungen geführt werden. Hier treffen die verschiedenen Konzeptionen von Bildung, Literatur und Kultur unvermittelt aufeinander; in dem Kampf um die Behauptung ihrer Positionen spiegeln sich auf andere Art dieselben Fronten wieder, die sich in der politischen Auseinandersetzung zwischen liberalem Nationalismus und Islam gegenüberstehen. Da ist einmal die Haltung der religiösen Orthodoxie und des „Manār“-Modernismus. Für sie ist die arabische Sprache geheiligt als die Sprache, in der Gott dem Propheten seine Botschaft übermittelt hat. Die Form, in der diese Botschaft den Menschen verkündet wurde, ist die unanfechtbare Norm, an der alles geschriebene Arabisch gemessen werden muß¹³⁸. Seit dem Beginn der islamischen Kultur gehört daher die Erforschung der arabischen Sprache zu den religiösen Wissenschaften¹³⁹. Diese Sprache, so urteilt Rašīd Riḍā, erhält die Einheit des Islam, und der Islam erhält ihre Form. Hätte sie nicht diese religiöse Weihe, so wäre sie wie alle anderen Sprachen Veränderungen unterworfen worden, und der Islam hätte sich in verschiedene Gruppen aufgesplittert. Die arabische Sprache ist also nicht der Privatbesitz der Araber, mit dem sie nach Gutdünken verfahren könnten, sondern sie gehört allen Muslimen, und ihre Funktion ist es, der Religion zu dienen¹⁴⁰. Die Vertreter dieser Richtung fürchten, daß der normative Charakter des Koran für die Sprache verlorengehen und daß durch die Entwicklung einer dieser Norm nicht mehr unterworfenen Literatursprache die Sprache des Koran in die Sphäre des sakralen Bereichs abgedrängt werden könnte¹⁴¹. Es geht also darum, die Vorherrschaft des Islam über diesen wichtigen Bereich zu sichern.

¹³⁷ MAḤFŪZ *Qaṣrain* 74-75 371-73 407; ḤUSAIN *Min adabnā* 84.

¹³⁸ BRAUNE *Islamischer Orient* 56.

¹³⁹ GIBB *Studies* 70; HOURANI 33 261.

¹⁴⁰ HOURANI 300.

¹⁴¹ BRAUNE *Islamischer Orient* 58.

Eng mit dieser Haltung verbunden ist die Konzeption der konservativen Literaten. Auch ihnen liefert der Koran und mehr noch die alte arabische Literatur die Normen dessen, was als Literatursprache angesehen werden darf¹⁴². Und es überschreitet ihre Vorstellungskraft, daß es Dinge geben soll, die nicht in den von diesen Mustern vorgegebenen Formen ausgedrückt werden können und es dennoch wert sein sollten, gesagt zu werden. Auch diese Haltung hat ihren historischen Hintergrund. Seit dem islamischen Mittelalter sind Hochsprache und Literatur der Besitz kleiner gebildeter Eliten¹⁴³, deren Bildungsbegriff geformt ist durch das Erlernen und Wiedergeben der immer gleichen, vorgegebenen Inhalte auf immer kompliziertere Weise¹⁴⁴. Ihre Sprache ist nicht gerichtet auf die Erfassung konkreter Dinge und ihren verständlichen Ausdruck, sondern sie sehen gerade in der Sprache das Mittel, sich über den konkreten Bereich zu erheben und sich an tönender Beredsamkeit zu berauschen, um die Beunruhigung über das Neue abzuwehren¹⁴⁵. Diese Sprache ist nicht ein Mittel zur Verbindung zwischen den Eliten und den Massen, sondern ein Mittel zur Isolierung der Gebildeten von der Menge und damit ein Instrument, das zur geistigen Zersplitterung der Nation wesentlich beiträgt.

Gegen diese Konzeptionen wenden sich die liberalen Reformer, und wieder ist es die Gruppe der jungen Intellektuellen der „Siyāsa“, die an dieser Auseinandersetzung entscheidenden Anteil hat. Vor allem sind hier Ṭāhā Ḥusain und Haikal zu nennen, die als die Führer der „französischen Schule“ der ägyptischen Literatur bekanntwerden¹⁴⁶. Für ihre geistige Haltung gilt auch noch zu dieser Zeit, was Aḥmad Amīn im ersten Weltkrieg über den Unterschied zwischen den liberalen Ägyptern, die in England und Frankreich ausgebildet wurden, bemerkt hat: „Während bei der ersten Gruppe die konservative Haltung und die Mäßigung überwiegt, so überwiegt bei dieser der Wille zur Befreiung und die Revolution gegen das Alte.“¹⁴⁷

¹⁴² GIBB *Studies* 261.

¹⁴³ BRAUNE *Islamischer Orient* 148; GIBB *Studies* 259.

¹⁴⁴ GIBB *Studies* 259.

¹⁴⁵ BRAUNE *Islamischer Orient* 52 55 148.

¹⁴⁶ Zur französischen Schule rechnet der Literaturhistoriker DASŪQĪ II 227 Haikal und Ṭāhā Ḥusain. SAFRAN 143 rechnet zu Recht Taufīq al-Ḥakīm dazu. Der französischen steht die englische Schule gegenüber, die durch al-‘Aqqād, Šukrī und al-Māzinī vertreten wird, siehe DASŪQĪ II 277; SAFRAN 57.

¹⁴⁷ AḤMAD AMĪN *Ḥayātī* 179. Das Zitat ist in diesem Zusammenhang wichtig, weil es sich auf Beobachtungen der Mitglieder der „Demokratischen Partei“ und der Mitarbeiter von as-Sufūr stützt.



Das zeigt sich deutlich in der Konzeption der Sprache, die sie ihren Gegnern entgegenstellen. Für Haikal ist Sprache in erster Linie das Mittel, mit dem der Mensch sich seiner Welt bemächtigt und sie seiner Herrschaft unterwirft. In einer Welt, so sagt er, in der Wissenschaft und Kultur danach streben, den Menschen zum Herrn des Weltalls zu machen, kann man nicht weiterhin den höchsten Ausdruck des Menschen, die Literatur, in Formeln pressen, die es ihr unmöglich machen, seine Gedanken und Gefühle auszudrücken¹⁴⁸. Sprache ist nur die äußere Form der Literatur; sie darf nicht deren Herrscher sein, der ihr die Form diktiert, sondern sie muß der Diener des Menschen werden, der sich in ihr ausdrückt. „Genauso“, formuliert er, „will das menschliche Leben, daß der Ausdruck nicht den Geist des Literaten niederdrücke, daß veraltete Traditionen nicht die Feder des Künstlers erstarren lassen, daß das menschliche Wesen frei werde, erstarke, ständig neu schaffe, ständig in seinem Neuschaffen danach strebe, alles im All zu beherrschen und zu einem Teil des Lebensgenusses für jedes menschliche Individuum zu gestalten. Die Grundlage dieses Lebensgenusses soll die Einfachheit und die Echtheit sein.“¹⁴⁹

Da Sprache das Mittel des Menschen ist, sich seiner Welt zu bemächtigen, muß sie allein dem Willen des Menschen, d.h. des literarisch Schaffenden, unterworfen sein¹⁵⁰. Sie muß die Gedanken und Gefühle des Schriftstellers so genau ausdrücken können¹⁵¹, daß er mit ihrer Hilfe seine eigene Persönlichkeit in seinen Werken darstellen kann¹⁵², und trotzdem so verständlich sein, daß sie eine Verbindung zwischen den Massen und den literarisch Schaffenden herstellt¹⁵³. Als lebendes Wesen muß sie am Leben aller Dinge teilhaben, sich entwickeln und darf sich neuen Formen nicht verschließen¹⁵⁴. Sprache ist also das Instrument, sich selbst zu verwirklichen und eine geistige Einheit unter den Mitgliedern der Nation zu schaffen.

Den traditionsgebundenen und unter der Norm des religiösen oder historischen Anspruchs stehenden Konzeptionen wird hier der Anspruch herrschaftlicher Vernunft gegenübergestellt, sich ihr Werkzeug so zu schaffen, wie sie es wünscht. Diese Vernunft kann sich nicht an

¹⁴⁸ *Taura* 42-45.

¹⁵⁰ *Fī Auqāt* 64 357; ḤUSAIN *Ḥadī* III 34-36.

¹⁵² *Fī Auqāt* 225.

¹⁵⁴ *Fī Auqāt* 371.

¹⁴⁹ *Taura* 43.

¹⁵¹ *Taura* 40 42 44-45 48.

¹⁵³ *Taura* 6.

Normen binden, die sie daran hindern, die Welt zu erfassen und zu beherrschen. Das heißt aber nicht, daß Ṭāhā Ḥusain oder Haikal sich von jeder historischen Bindung befreien wollten. Immer wieder betonen sie in ihren Auseinandersetzungen mit den konservativen Literaten, daß sie das historische Erbe anerkennen, aber nicht als eine bis in die Einzelheiten verpflichtende Form, sondern als die Grundlage, deren wesentliche Züge sie bei dem Aufbau ihrer eigenen Formen übernehmen wollen. Sie versichern, daß die grammatische Struktur der arabischen Sprache auch für sie verpflichtend sei, und daß sie nicht bereit seien, denen zu folgen, die die Sprache willkürlich als ihren individuellen Besitz behandeln und so jede Möglichkeit der Verständigung und jede Fortsetzung sprachlicher Traditionen aufheben¹⁵⁵. Alle weitergehenden Ansprüche aber lehnen sie ab.

Scharf wenden sie sich gegen die Verbindung der Sprache mit den religiösen Wissenschaften¹⁵⁶. Die Sprache, sagt Haikal, muß eine von allen religiösen Ansprüchen befreite „selbständige Einheit“ werden¹⁵⁷. Vernunft und Wissenschaft müssen das letzte Wort haben in allen Dingen, die die Erforschung der Sprache betreffen¹⁵⁸. Und immer wieder weist er darauf hin, daß gerade der Versuch, die Veränderung der Sprache zu verhindern, letztlich dahin führen muß, daß das Arabische erstarre und zu einer toten Sprache werde, die nur noch für Linguisten von Interesse sei¹⁵⁹.

Das Hauptgewicht seines Angriffs richtet er jedoch gegen die konservativen Literaten. Ihrer Behauptung, daß die klassische Literatur Formen gestellt habe, in denen alles ausgedrückt werden könne¹⁶⁰, hält er entgegen, daß das nur für den so sei, der sich mit der Wiederholung und Nachahmung alter Aussagen in kunstvoller Form begnüge¹⁶¹, und mit beißendem Spott schildert er die Situation der Literatur in Ägypten:

¹⁵⁵ Zur Anerkennung der Grammatik siehe as-Siyāsa al-usbū'īya 21.4.1928 23.7.1927; *Ṭaura* 6; *Fī Auqāt* 366; ṬĀHĀ ḤUSAIN *Ḥadīṯ* III 34-36 109-10. Mit den Zerstörern der sprachlichen Tradition sind offensichtlich die syrischen und libanesischen Autoren ar-Raiḥānī und Ġibrān Ḥalīl Ġibrān gemeint, siehe *Fī auqāt* 366. Zur Literatur dieser Emigranten siehe BRAUNE *Islamischer Orient* 145 214; GIBB *Studies* 257-58 261 263 269.

¹⁵⁶ ḤUSAIN in as-Siyāsa al-usbū'īya 2.7.1927; DAIF 279 281.

¹⁵⁷ as-Siyāsa al-usbū'īya 25.6.1927.

¹⁵⁸ as-Siyāsa al-usbū'īya 25.6.1927.

¹⁵⁹ as-Siyāsa al-usbū'īya 21.4.1928; *Fī Auqāt* 371.

¹⁶⁰ *Fī Auqāt* 371.

¹⁶¹ *Ṭaura* 47.

„Die meisten unserer Schriftsteller denken nicht, sondern transportieren alte Gedanken, die sie nebeneinander legen. Sie transportieren sie meist auch noch mit denselben Worten, mit denen ihre Urheber sie gesagt haben. Ihr ganzes Verdienst beim Schreiben besteht darin, daß sie diese Gedanken und Ausdrücke auswählen und anordnen.“¹⁶²

Die Sprache, die diese Schriftsteller gebrauchten, reicht nicht aus, auszudrücken, was sie denken, die nicht wie die konservativen Literaten in der Vergangenheit stehengeblieben sind, sondern neue Gedanken in der ihnen angemessenen sprachlichen Form ausdrücken wollen¹⁶³. Haikal wirft seinen literarischen Widersachern vor, daß es sich bei dieser Auseinandersetzung gar nicht um den Kampf zwischen Altem und Neuem handele, denn auch die Reformer leugneten nicht die Größe des historischen Erbes¹⁶⁴. Es handele sich vielmehr um den Konflikt zwischen denen, die Ideen ausdrücken wollten, und denen, die keine Ideen hätten und sich daher am reinen Wortgeklingel — „Trommelliteratur“ nennt er es einmal¹⁶⁵ — berauschen müßten¹⁶⁶. In seiner bildhaften Ausdrucksweise schildert er, wie die Konservativen sich durch ihr Bildungsideal und ihre Sprache von der Gegenwart isolieren: „So bleiben die Alten zwischen den Mauern der Paläste der durch Kultur und Literatur ruhmreichen Vergangenheit und freuen sich an deren Überbleibseln. Sie weben die Früchte ihres Verstandes und ihrer Phantasie nach deren Mustern. Sie begnügen sich damit, aus den Fenstern dieser Paläste auf die Arbeiten und Hoffnungen der Gegenwart zu schauen. Sie freuen sich über das, was sie manchmal an Entsprechungen zu ihren Dingen in der Gegenwart finden, wobei sie glauben, daß das, was bei ihnen ist, besser und dauerhafter sei, und daß das, was sie an Strahlendem und Leuchtendem (in der Gegenwart) sehen, nur Trug und Luftspiegelungen seien. Und wenn sie gut von der Gegenwart denken, dann sagen sie: Aber das sind doch nur Zweige dieses Stammes, um den wir uns gesammelt haben, und wir sind eher verpflichtet, diesen zu heben und zu stärken.“¹⁶⁷ Diese Literatur muß die Sprache töten¹⁶⁸.

¹⁶² *Fī Auqāt* 225-26.

¹⁶³ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 5.2.1927; *Taura* 46-48; *Fī Auqāt* 25 353.

¹⁶⁴ *Fī Auqāt* 366-68.

¹⁶⁵ *Fī Auqāt* 355-56.

¹⁶⁶ *Fī Auqāt* 225-26 368-69.

¹⁶⁷ *Fī Auqāt* 370.

¹⁶⁸ *Fī Auqāt* 371.

Immer wieder fühlen die Reformer, wie die Haltung ihrer Gegner sie selbst entmächtigt und wie sie scheitern bei dem Bemühen, mit einer Sprache, die geprägt ist durch die Abwendung vom Konkreten, die Ideen und Erkenntnisse auszudrücken, die ihnen ihre Bekanntschaft mit westlicher Literatur und Wissenschaft vermittelt hat. Haikal beschreibt, wie alle die, die aus dem Zirkel der Wiederholung vorgegebener Gedanken und Inhalte ausbrechen wollen, scheitern:

„Es ist für jeden Gebildeten leicht geworden, sich über die Werke menschlichen Denkens und Fühlens in den verschiedenen Nationen zu informieren. Die Verstandeskräfte sind umfassender geworden, die Abstufungen der Gefühle haben sich verfeinert. Man sieht zwischen der Neigung zu einer Person und der Liebe zu ihr, zwischen der Sympathie für eine Person und der Besorgnis um sie, zwischen Abneigung und Widerwillen, zwischen Scheu und Furcht, zwischen Zögern und Feigheit deutlich unterschiedene Abstufungen im Gefühl, die man genau begreift. Einige Sprachen drücken jede von ihnen so aus, daß sie sie dir genau definieren. Dann siehst du dich selbst aufgefordert, das in der Sprache, in der du schreibst, d.h. in der arabischen Sprache, durchzuführen. Und du fühlst dein Unvermögen und siehst nach langer Anstrengung und vielem Gerede, daß du etwas ganz Gewöhnliches gesagt hast und daß das Beste, was deine Seele barg, auch weiterhin in ihr verborgen ist.“¹⁶⁹ Genauso geht es denen, die versuchen, aus der Wissenschaft und Literatur des Westens zu übersetzen, und die doch keinen Begriff, „ja nicht einmal einen zusammengesetzten Satz finden, der mit Genauigkeit den Begriff ausdrückt, den sie darstellen wollen“¹⁷⁰. Enttäuscht fragt Haikal nach der Ursache, „die uns sogar dann, wenn wir eigene Werke schreiben, immer noch aus einer fremden Sprache, in der sich unsere besten Gedanken, unsere eigenen Gedanken, darstellen, übersetzen läßt“¹⁷¹. Und er antwortet: „Die Ursache liegt darin, daß es bis jetzt in Ägypten kein wissenschaftliches und literarisches Milieu gibt.“¹⁷²

Aber wie ein solches Milieu schaffen, wenn die Sprache nicht fähig ist, über den Kreis des immer Gleichen hinauszugehen? Haikal ruft auf zum „Heiligen Krieg“ gegen die Erstarrung der Sprache¹⁷³.

¹⁶⁹ *Taura* 48; siehe auch GIBB *Studies* 274.

¹⁷⁰ *Taura* 48.

¹⁷¹ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 14.4.1928.

¹⁷² *as-Siyāsa al-usbū'īya* 14.4.1928.

¹⁷³ *Taura* 41.44.49; *Fī Auqāt* 374; ḤUSAIN *Hadī* III 23-24 28-36 122-30.



Aber wie diesen „Heiligen Krieg“ führen, wenn die Entmächtigung auch der Reformen durch die Sprache das Resultat der geistigen Zerrissenheit der Nation ist, die sich in der Unversöhnlichkeit der verschiedenen Bildungsideale manifestiert¹⁷⁴? Die erste Aufgabe bleibt es, die Verschiedenheit der Bildungsideale aufzuheben, um die geistige Einheit der Nation zu sichern.

¹⁷⁴ *Fī Auqāt* 370.

KAPITEL VI

DER KULTURELLE NATIONALISMUS UND EUROPA

EUROPAS WISSENSCHAFT UND DAS NATIONALE ERBE

Das Mittel, mit dem die Versöhnung der verschiedenen Bildungs-ideale erreicht und eine geistige Einheit hergestellt werden kann, ist nach Haikals Meinung die Kritik. Zwei kritische Methoden, sagt er, sind heute allgemein anerkannt: die subjektive und die objektive Kritik¹. Die subjektive Kritik macht den Geschmack des Kritikers zum Maßstab für die Beurteilung der Kunst². Das führt notwendig zu Ungerechtigkeiten bei der Beurteilung von Kunstwerken verschiedener Schulen, weil der Kritiker immer die am besten beurteilen wird, die seinen eigenen Vorstellungen am meisten entsprechen³. Wenn diese Kritik — in Europa — trotzdem manchmal zu objektiven Ergebnissen komme, so liege das daran, daß es in Europa eine allen gemeinsame einheitliche Kultur gebe, so daß die verschiedenen Kunstrichtungen doch immer leicht auf die ihnen gemeinsamen Wurzeln zurückgeführt werden könnten, an denen auch die subjektive Kritik teilhabe⁴. Nur insofern sie daran teilhabe, könne sie objektive Kritik sein⁵.

Im Orient aber gebe es keine gemeinsame Kultur⁶. Jede Gruppe berufe sich auf ein anderes Erbe⁷. „Die verbreitete Unwissenheit unter den orientalischen Massen und die Ausschreitungen leidenschaftlichen Fanatismus, die die Ignoranz nach sich zieht, umgeben jede Bemühung zur Annäherung dieser Gruppen mit Zweifel und Verdacht und machen so ihr Scheitern unvermeidlich oder beinahe unvermeidlich.“⁸ In einer solchen Gesellschaft, sagt Haikal, verliert die subjektive Kritik allen Gehalt⁹. Sie ist nicht nur vom wissenschaftlichen Standpunkt aus

¹ *Fī Auqāt* 13.

⁴ *Fī Auqāt* 17-18.

⁷ *Fī Auqāt* 21.

² *Fī Auqāt* 13.

⁵ *Fī Auqāt* 19.

⁸ *Fī Auqāt* 21.

³ *Fī Auqāt* 13-14.

⁶ *Fī Auqāt* 20.

⁹ *Fī Auqāt* 20.



wenig mehr als eine Form des Geschichtenerzählens¹⁰, sondern sie wäre in der konkreten Situation Ägyptens ein Werkzeug der weiteren Spaltung und Zersplitterung der zusammenhanglos nebeneinanderstehenden Gruppen¹¹.

Ihr gegenüber steht die von Taine begründete¹² objektive Kritik¹³. Sie verzichtet auf das unsichere Kriterium des Geschmacks, da sie weiß, daß die Kunst nicht ein isoliertes Reich der Freiheit und der menschlichen Willkür darstellt¹⁴. Haikal folgt seinem Lehrmeister Taine und stellt fest, daß Kunst immer nur Ausdruck der bestimmenden Tendenzen eines Milieus sei¹⁵.

Taine hat einmal in einem Aufsatz über Sainte-Beuve sein kritisches Credo in folgenden Worten zusammengefaßt: „En cela M. Sainte-Beuve a été un inventeur. Il a emporté dans l’histoire morale les procédés de l’histoire naturelle; ... il a indiqué la série des milieux successifs qui forment l’individu et qu’il faut tour à tour observer afin de le comprendre; d’abord la race et la tradition du sang ... ensuite la première éducation ... plus tard le premier groupe d’hommes marquants au milieu desquels l’homme s’épanouit, la volée littéraire à laquelle il appartient. Vient alors l’étude de l’individu ainsi formé ... l’analyse de l’homme lui-même ... Cette sorte d’analyse botanique pratiquée sur les individus humains est le seul moyen de rapprocher les sciences morales des sciences positives.“¹⁶

Es mutet wie eine frei gehaltene Übersetzung dieser Zeilen an, wenn Haikal in einem Aufsatz über Qāsim Amīn seine Methode mit den folgenden Worten erläutert: „Deshalb halten wir es für richtig, um zu einem Verständnis des Stils und der Gedanken Qāsim Amīns zu kommen, den Zustand des Milieus, in dem er lebte, und der anderen Milieus, die vielleicht sein Leben beeinflussten, zu analysieren; danach werden wir seine eigene seelische Haltung untersuchen. Wenn das geschehen ist, ist es uns möglich, ihn als Schriftsteller zu analysieren und seine Bücher unter dem Aspekt des Stils und der in ihnen niedergelegten Gedanken zu betrachten. Dann wird Qāsim Amīn als

¹⁰ *Fī Auqāt* 17.

¹¹ *Fī Auqāt* 22.

¹² *Tarāğim* 247-48.

¹³ *Fī Auqāt* 15.

¹⁴ *Tarāğim* 248.

¹⁵ *Fī Auqāt* 15; *Tarāğim* 248; *as-Siyāsa al-usbū’iya* 25.6.27.

¹⁶ TAINÉ *Derniers essais* 97.

Schriftsteller und Denker völlig klar erscheinen, und wir werden frei sein, über den Wert seiner Bücher ... zu urteilen.“¹⁷

Unter Ausschaltung aller privaten Vorlieben, sagt Haikal, muß objektive Kritik die Kunstwerke bewerten, indem sie sie an den Zielen mißt, die sich die literarische Gruppe, welcher der Künstler angehört, gesetzt hat, und sie nur mit den Kunstwerken vergleicht, die aus ähnlichen Konzeptionen entstanden sind¹⁸. Sie muß weiter aus der Untersuchung des Milieus erkennen, warum sich die einzelnen Schulen gerade diese Ziele setzen¹⁹. Wo alles von Zerrissenheit zeugt, ist „echte Kritik“ das einzige Mittel zur kulturellen Vereinigung: „Echte Kritik“, sagt Haikal, „ist in dieser Situation die reine objektive Kritik. Das ist die Kritik, die jede (Gruppen-)Kultur als ein eigenständiges Wesen annehmen und auf ihre Wurzeln zurückführen kann. Das ist die Kritik, die durch den Vergleich mit der (Gruppen-)Kultur, aus der der einzelne Gebildete hervorgeht, die Aspekte des Schönen und des Häßlichen, des Guten und des Bösen, die in seinen künstlerischen Werken enthalten sind, erklären kann. Das ist die Kritik, die auf diese Weise die Aspekte der echten Gemeinschaft zwischen diesen Werken und den Werken anderer Gruppenkulturen erklären und die Aspekte der Gemeinschaft zum Mittel der Planung für die Zukunft machen kann. Wenn diese Kritik existieren, Vollkommenheit anstreben und zu einem großen Teil erreichen kann, dann ist die Hoffnung auf eine langsame und reibungslose Annäherung dieser (Gruppen-)Kulturen groß.“²⁰

Hier tritt ein neues Element auf. Haikal führt den Begriff der Planung in die Auseinandersetzung um die Kultur ein und vollzieht damit einen Bruch mit der „botanischen“ Konzeption Taines. Solange es sich um die Kultur Europas oder um die islamisch-arabische Kultur, ja auch noch den Kampf der Gruppenkulturen handelt, entlehnt er seine Bilder dem Bereich der Biologie, des Unbewußten und Triebhaften. Kultur und Literatur sind Pflanzen²¹, Bäume mit festen Wurzeln und bunten Früchten²², sie sind im Boden verwurzelt²³, und man kann sie nicht beliebig auf einem Boden anpflanzen, in dem sie nicht gedeihen können²⁴.

¹⁷ *Fī Auqāt* 103.

¹⁸ *Fī Auqāt* 16.

¹⁹ *Fī Auqāt* 22; *Tarāğim* 248; *as-Siyāsa al-usbū'īya* 25.6.1927.

²⁰ *Fī Auqāt* 22.

²¹ *Fī Auqāt* 20 22.

²² *Fī Auqāt* 17-19.

²³ *Fī Auqāt* 17-19.

²⁴ *Fī Auqāt* 26.

Geht es aber um die neue Kultur, deren „Bau errichtet“ werden muß²⁵, so nimmt er seine Bilder aus dem Bereich des bewußten Planens, der Architektur. Der Kritiker verwandelt sich vom Gärtner zum Architekten. Er gleicht, sagt Haikal, einem Manne, der auf vorbestimmtem Boden ein neues Haus — die nationale Kultur — „aus vielen Materialien aufbauen soll, von denen einige vorhanden, andere nicht vorhanden sind, und der beauftragt ist, zwischen den tauglichen Materialien, die vorhanden sind, und den Materialien, die herbeigeschafft werden müssen, damit der Bau fest und stark und denjenigen angemessen sei, die ihn zu ihrer Wohnstätte nehmen, zu wählen“²⁶.

Aus dem Zitierten geht deutlich hervor, daß die objektive Kritik nicht nur konstatierende, sondern auch richtungweisende Funktionen²⁷ hat. Sie kann diese Aufgabe übernehmen, da sie die Sicherheit hat, in der taineschen Philosophie ein wissenschaftliches Werkzeug zu besitzen, das subjektive Unsicherheit und Fehltrübe weitgehend ausschließt²⁸.

Aber das Bewußtsein des Kritikers ist nicht nur auf Zukunft gerichtet. Denn Zukunft kann nur sichern, wer das Gebäude der nationalen Kultur auf der Grundlage eines wissenschaftlichen Erkennens der Geschichte errichtet²⁹. Deshalb ist es Aufgabe des objektiven Kritikers, mit den Mitteln, die Wissenschaft zur Verfügung stellt, die eigene Vergangenheit zu untersuchen und sie von Zerrbildern positiver oder negativer Art zu befreien, um die bleibenden und grundlegenden Charaktereigenschaften der Nation im Spiegel der Vergangenheit

²⁵ as-Siyāsa al-usbū'īya 9.4.1927 7.1.1928.

²⁶ *Fī Auqāt* 23-24. Es gibt auch Beispiele, in denen er von der alten Kultur in architektonischen Begriffen spricht; so einmal as-Siyāsa al-usbū'īya 9.4.1927 von den „Trümmern der Vergangenheit“ und von den „Palästen der Vergangenheit“ *Fī Auqāt* 370. Bei dem ersten Beispiel muß er, ausgehend von dem Bild eines Gebäudes der neuen Kultur, einen Gegensatz schaffen, der die Einheit des Bildes wahrt. Beim zweiten taucht unter dem architektonischen plötzlich wieder ein botanisches Gleichnis auf, das die Einheit des Bildes zerstört. Auf der anderen Seite gibt es Beispiele, in denen von der nationalen Kultur in biologischen Bildern: Ackerbau und Landwirtschaft *Taura* 149-50, gesprochen wird. Aber diese Gleichnisse stammen aus einer Zeit, in der alte und neue Kultur in Haikals Denken nicht mehr so entgegengesetzt sind. Auch dort gibt es aber ein planendes und bewußtes Element: die wissenschaftlichen Methoden westlicher Geschichtsschreibung werden mit Methoden zur Verbesserung der Landwirtschaft verglichen, die man annehmen und mutatis mutandis auf sein eigenes Feld anwenden müsse.

²⁷ *Fī Auqāt* 97-98.

²⁸ *Fī Auqāt* 17 96-101; *Tarāğim* 247-48 255-56; as-Siyāsa al-usbū'īya 25.6.27.

²⁹ *Fī Auqāt* 97-98.

anzuschauen³⁰. Wieder verrät die Art, in der Haikal diese Aufgabe formuliert, deutlich den Einfluß der taineschen Charakterlehre³¹. Man darf, sagt er, sich bei der Bewertung eines Kunstwerkes nicht auf seinen Vergleich mit den verschiedenen Kunstrichtungen der Gegenwart beschränken. Man muß zurückgehen in die Vergangenheit, um zu sehen, ob es dort vergleichbare Werke gibt. Dann kann man feststellen, ob das vergleichbare Kunstwerk der Vergangenheit Ausdruck „schwankender menschlicher Begierden“ war, oder „ob es von der Art ist, die stärkeres Leben hat und es verdient, zu bleiben, ja unvergänglich zu sein“³². Was vergleichbar ist mit bleibenden Kunstwerken der Vergangenheit, drückt einen starken Charakter aus und muß daher ein echtes Kunstwerk sein³³.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß für Haikal nur die Kunstwerke bleibenden Wert haben, die dem, was er als konstituierende Eigenschaften des nationalen Charakters ansieht, Ausdruck verleihen. Das Studium der Literatur und der großen Männer einer Nation dient nach Haikal dem Zweck, die Eigenschaften zu finden, die den Charakter der Nation bestimmen, so daß diese ihre Handlungen und Institutionen in Übereinstimmung mit ihrem Charakter reguliert und nicht unnötige Anstrengungen unternimmt, die durch ihre Eigenschaften von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. Die Kenntnis des Nationalcharakters ist die Voraussetzung für ein erfolgsversprechendes Reformprogramm³⁴. Dieser Nationalcharakter, der sich in Literatur³⁵, Kunst³⁶, in Sitten und Gebräuchen manifestiert³⁷, überdauert alle Wandlungen der Geschichte und ist in allen ihren Formen — unter welchen Verkleidungen auch immer — anzuschauen³⁸.

Geschichte ist in Taines System das Produkt von Rasse, Milieu und Zeitlage. In Haikals Interpretation dieses Systems nimmt das natürliche Milieu den zentralen Platz ein. Mit gutem Recht ist Haikal überzeugt, daß sich dieses in den Jahrtausenden nicht wesentlich verändert hat³⁹. So kann er, trotz der zahlreichen Rassenvermischungen,

³⁰ as-Siyāsa al-usbū'īya 9.4.1927.

³¹ TAINÉ *Philosophie* II 241-44 254.

³² *Fī Auqāt* 16.

³³ *Fī Auqāt* 16.

³⁴ *Fī Auqāt* 96-99 234-36.

³⁵ *Fī Auqāt* 98-102 234-36.

³⁶ *Taura* 134-36; as-Siyāsa al-usbū'īya 27.11.1926 17.11.1927.

³⁷ *Taura* 134-36.

³⁸ *Fī Auqāt* 104-110; *Tarāḡīm* 15; as-Siyāsa al-usbū'īya 27.11.26 17.12.27.

³⁹ *Fī Auqāt* 104-110.



die sich im Laufe der ägyptischen Geschichte vollzogen haben, der Ansicht sein, daß sich der Charakter seines Volkes nicht verändert habe⁴⁰. Aus diesen beiden Prämissen schließt er, daß sich in der ägyptischen Geschichte der gleiche Nationalcharakter immer manifestiert habe. Nie ist es, wie verzerrende europäische Geschichtsschreibung behauptet, fremdem Einfluß gelungen, diesen Geist völlig zu unterdrücken⁴¹. Immer hat er sich durchgesetzt gegen den Versuch, ihn durch fremde Kulturen oder ausländische Herrschaft zu verdrängen: „So war es immer in den Epochen der ägyptischen Geschichte. Wer sich der ägyptischen Natur unterwarf, die die Kraft hat, den zu assimilieren, der sich in ihren Gefilden niederläßt, der durfte nach ihren Wohltaten streben und sich in ihrem Überfluß und Wohlstand ausruhen. Wer versuchte, die ägyptische Natur zu bekämpfen, gegen den wurde ein nie endender Krieg geführt.“⁴² Die Macht des ägyptischen Nationalcharakters manifestiert sich kontinuierlich in der ägyptischen Geschichte⁴³.

DAS ERBE DER PHARAONEN

Aber es gibt Epochen, so lehrt Taine, in denen der nationale Geist durch ein Gegeneinanderwirken der drei geschichtsbestimmenden Faktoren an seiner Entfaltung gehindert, und andere, in denen durch das Zusammenwirken dieser Kräfte dem nationalen Geist die Möglichkeit gegeben wird, sich voll und uneingeschränkt in der Geschichte zu verwirklichen⁴⁴. Es gibt in der ägyptischen Geschichte eine Periode, in der diese Verwirklichung gelang: die Zeit der Pharaonen. In ihr erkennt Haikal das nationale Erbe, das das moderne Ägypten anzutreten hat.

„Zwischen dem alten und dem neuen Ägypten besteht“, so schreibt er, „eine enge seelische Verbundenheit. Das vergessen viele, die da glauben, daß die Veränderungen in Herrschaftsformen und religiösen Glaubenssätzen, in der Sprache und anderen grundlegenden Faktoren des Lebens der Nationen, die seit den Zeitaltern der Pharaonen über Ägypten hinweggegangen sind, diese gegenwärtige Nation von der alten ägyptischen Nation so endgültig getrennt hätten, daß wir heute

⁴⁰ *Fī Auqāt* 109; *as-Siyāsa al-usbū'īya* 27.11.26 17.12.27.

⁴¹ *Tarāğīm* 15.

⁴² *Tarāğīm* 15.

⁴³ *Tarāğīm* 12-16.

⁴⁴ Taine *Histoire* XXX.

den Arabern oder den Römern näher stünden als jenen, die das Niltal in den Jahrtausenden vor dem Christentum bevölkert haben.“⁴⁵

Diese Einwände sind für Haikal nicht gültig. Denn unter wie verschiedenen Herrschaftsformen und Religionen man auch immer aufwachsen möge, die Verbindung mit den Ahnen bleibe stets erhalten: „Das Blut, das in ihren Adern floß, fließt auch in deinen Adern, und dieselben seelischen Regungen, die sie in ihrem Leben antrieben, sind es auch, die dich antreiben. Nolens volens ist es dir auferlegt, dem Erbe zu gehorchen, das sie dir vererbten.“⁴⁶

Mit dieser Rückwendung zu den Pharaonen steht Haikal nicht allein. Schon sein Lehrmeister Luṭfī as-Saiyid hatte rühmend hingewiesen auf die Höhe der ägyptischen Zivilisation⁴⁷ und das pharaonische Erbe als das konstituierende Element ägyptischer Geschichte angesehen⁴⁸. Dichter der älteren Generation wie Šauqī und Ḥāfīz hatten den Glanz des pharaonischen Ägypten besungen⁴⁹, und jetzt in den zwanziger Jahren begeistern sich die Liberalen aller Schattierungen, der wafdistische Führer der „englischen Schule“, al-‘Aqqād⁵⁰, ebenso wie Haikal und Taufīq al-Ḥakīm⁵¹, an der „Wiederkehr des Geistes“⁵² der Pharaonen. Und wenn auch Ṭāhā Ḥusain einmal über diese Ruhmeslieder auf das alte Ägypten abschätzig bemerkt: „Was ist schon unsere Prahlerei mit den Werken der Araber und der Pharaonen? Eine Form der Selbsttäuschung, durch die wir die Ignoranz, die Dekadenz und die Schwäche verbergen, in der wir uns befinden“⁵³, so zürnt er doch dem jungen Salāma Mūsā, wenn dieser die Kontinuität und innere Einheit der ägyptischen Geschichte von den Pharaonen bis zur Gegenwart bezweifelt⁵⁴, und er wird einer der wenigen bleiben, die noch Ende der dreißiger Jahre sich auf dieses Erbe berufen⁵⁵.

Mit derselben Leidenschaft, mit der er später den arabischen Propheten preisen wird, rühmt Haikal jetzt das pharaonische Erbe.

⁴⁵ as-Siyāsa al-usbū‘īya 27.11.1926 17.12.1927.

⁴⁶ as-Siyāsa al-usbū‘īya 27.11.1926; *Tarāğim* 8.

⁴⁷ AHMED 95.

⁴⁸ SAFRAN 95.

⁴⁹ SAFRAN 59; DASŪQĪ II 239.

⁵⁰ SAFRAN 144; GAL S III 142.

⁵¹ ḤAKĪM ‘Auda II 26 32 46 54 55 59-60 62; *Šams* 59 68.

⁵² Das ist der Titel des zitierten berühmten Romans von Taufīq al-Ḥakīm.

⁵³ ḤUSAIN *Ḥadīṯ* II 62.

⁵⁴ ḤUSAIN III 98.

⁵⁵ ḤUSAIN *Future* 2 4 20.

Er weist hin auf die politische Vormachtstellung Ägyptens in der alten Welt⁵⁶. Und er, der sich lustig macht über die idealisierten Darstellungen der Araber in den Werken islamischer Historiker⁵⁷, läßt in seiner Verherrlichung pharaonischer Kultur alle kritischen Fähigkeiten vermissen. Diese Kultur, sagt er, war nicht beschmutzt von materiellen Dingen⁵⁸. Ihre Philosophie war reiner Geist⁵⁹. Er wird nicht müde, die absolute Überlegenheit der ägyptisch-pharaonischen vor allen ihr folgenden Kulturen zu betonen⁶⁰. Griechische und römische Kultur, so sagt er, könnten nur die noch lobend erwähnen, die die Werke der Pharaonen nicht gesehen hätten, vor denen andere Kulturen „in Winzigkeit zergehen“⁶¹.

Vor dem Karnaktempel in Luxor ruft er begeistert aus: „Die Ruinen des ewig bleibenden Theben. Das Heiligste der Heiligtümer des alten Ägypten. Größe der Vergangenheit und Ruhm der Geschichte. Die vergangene und ewige Kultur. Die Menschheit in ihrer höchsten Vollkommenheit. Die Werke unserer großen Ahnen. Die Werke der Ägypter, die regierten und herrschten. Sie regierten durch Wissenschaft und Vernunft und herrschten durch Liebe und Sanftmut.“⁶²

In der Begeisterung über das pharaonische Erbe stehen ihm viele seiner liberalen Zeitgenossen nicht nach. Aber kaum einer hat so offen wie Haikal dargelegt, warum es für den modernen Ägypter nötig sei, seinen Ursprung in den Zeitaltern der Pharaonen zu suchen. Er berichtet über die Begeisterung, die sich in Ägypten nach der Entdeckung des Grabes des Tut-ench-Amun ausbreitet: „Jeder von uns rühmte lauthals die Zivilisation dieser 18. pharaonischen Dynastie, obwohl zwischen uns und ihr Jahrtausende liegen. Zu jedem von uns sagte seine Seele: Wenn unsere Ahnen es geschafft haben, diesen erhabenen Gipfel der Zivilisation zu erklimmen, warum sollte es uns nicht gelingen? Die Ursache dieser Freude ... war der Stolz der Seele auf sich selbst und ihr Vertrauen auf ihre Fähigkeit, sich der Herrschaft über das Leben zu bemächtigen, nachdem sie verzweifelt an dieser Fähigkeit gezweifelt hatte. Sieh doch den Armen und Elenden, der nicht von den Vätern her auf Rang und Besitz stolz ist, wie er Krieg gegen das Leben und das Leben gegen

⁵⁶ as-Siyāsa al-usbū'īya 17.12.1927; *Tarāğim* 11. ⁵⁷ *Fī Auqāt* 217-18 228-29 230-31.

⁵⁸ *Fī Auqāt* 266.

⁵⁹ *Tarāğim* 13.

⁶⁰ *Fī Auqāt* 256-57 269-70.

⁶¹ *Fī Auqāt* 267.

⁶² *Fī Auqāt* 268-69.

ihn Krieg führt und wie er ... nur Hoffnung auf den günstigen Zufall hat. Dann sieht den, der stolz ist auf den Rang seines Hauses und auf seinen Besitz, wie er lächelnd auf die Schicksalsschläge schaut und nie seinen Glauben daran verliert, daß er letzten Endes doch Sieger bleiben wird. Diese Gefühle bewegen die Nationen millionenmal stärker als die Individuen.“⁶³

Betrachtung der Geschichte wird also dann sinnvoll, wenn sie Selbstvertrauen und Sicherheit gibt. Deshalb kann nationale Geschichtsschreibung nur den Zweck haben, auf den Rang der eigenen Vergangenheit hinzuweisen. Wenn der unveränderliche Nationalcharakter einmal in seiner historischen Verwirklichung zu solcher Macht geführt hat, dann gibt seine Unveränderlichkeit das Versprechen für eine machtvolle Zukunft. Die verhaßte Gegenwart erscheint als ein Übergangsstadium zwischen zwei Perioden glanzvoller Selbstverwirklichung. Die Begegnung mit dem pharaonischen Erbe, sagt Haikal, „genügte mir, um mich der Vergangenheit zu rühmen, an der Gegenwart zu leiden und auf die Zukunft zu hoffen“⁶⁴.

Aus dieser Geschichtskonzeption ergibt sich mit Notwendigkeit nationales Sendungsbewußtsein. Die Zukunft wird nicht aus der Analyse der Gegenwart, sondern aus der Berufung auf die Vergangenheit abgeleitet und über den Gräbern der Ahnen in dreifachem Anruf beschworen: Der Fortschritt nach den Pharaonen „hat noch nicht ihre Zivilisation erreicht, und er wird sie nicht erreichen, wenn nicht Ägypten an der Spitze der Welt steht, wenn Ägypten nicht die Mutter der Zivilisation ist, wenn Ägypten nicht das Ziel erreicht, nach dem die Menschheit strebt. Die Menschheit hat dieses Ziel nicht erreicht. Sie wird es nicht erreichen, wenn nicht Ägypten die Zügel der Führung ergreift, um die Welt (*as-sair bi'l-'alam*) auf dem Wege zu Fortschritt und Glück zu lenken. Nein! Das alte Ägypten war nicht die Wiege der Zivilisation, sondern ihr Höhepunkt und ihr Ziel! ... Die Werke der reinen Vernunft, die Werke der echten Zivilisation, die Werke des menschlichen Fortschritts, der den Geist ins Reich der Engel, nein, vielmehr in die Gefilde der Gottheit erhebt, das hat die Menschheit nicht erreicht, und das wird sie nicht erreichen, bis Ägypten in der

⁶³ *Taura* 137-38.

⁶⁴ *Fī Auqāt* 273.

Avantgarde steht und bis die Menschen Ägypten den Vorrang und die Führung zum Ziel der Vollkommenheit zuerkennen.“⁶⁵

Die nationale Literatur der Gegenwart muß ihr Augenmerk darauf richten, den Ägyptern ihre Verbundenheit mit den Pharaonen wieder ins Gedächtnis zu rufen, um durch die Bindung an gemeinsame Ursprünge die geistige Einheit der Nation wiederzuerwecken und den Fortschritt zu sichern. Es gilt, die Elemente des heutigen sozialen und kulturellen Lebens zu zeigen, in denen sich die geistige Einheit der Nation über die Jahrtausende manifestiert. Aber über die postulierte Einheit von Blut und natürlichem Milieu hinaus kann Haikal hier wenig sagen. Zwar fordert er die Konzentrierung der Untersuchung auf Literatur, „Glaubensvorstellungen und zeremonielle Riten des Gottesdienstes“⁶⁶, aber über die Literatur kann er nichts Konkretes sagen, über die Glaubensvorstellungen spricht er genauso wie über die Kunst in allgemeinen Sätzen bei seiner Konstruktion des nationalen Geistes, und so muß er sich darauf beschränken, Sitten und Bräuche aufzuzählen⁶⁷, von denen ihm später der Literaturhistoriker Dasūqī vorrechnen wird, daß sie sich zum Teil auch bei den alten Arabern nachweisen ließen⁶⁸.

Ebensowenig kann er über den nationalen Geist etwas sagen, was über allgemeine Formeln hinausginge. Der ägyptische Charakter, sagt er, sei geprägt von der Anpassung an die stille, ruhige und in ewig gleichen Zyklen ablaufende Natur⁶⁹. Wie diese einfach, unkompliziert und stark sei, so auch der ägyptische Mensch, wie er sich in der nationalen Kunst darstelle. Diese besitze eine große expressive Stärke, sei nur an den wesentlichen Dingen interessiert und verschmähe die kunstvolle Ausschmückung kleiner Details, da sie vom Wesentlichen ablenke⁷⁰. Alle Veränderungen seines Lebens betrachte der an den ewigen Gleichlauf gewohnte Ägypter mit Mißtrauen und richte sich lieber als nach neuen Ideen nach den Sitten und Bräuchen seiner Ahnen⁷¹. Diese Haltung führe auf der einen Seite zu einem Desinteresse an allen politischen Kämpfen⁷², die die Harmonie des Bestehenden

⁶⁵ *Fī Auqāt* 266.

⁶⁶ as-Siyāsa al-usbū‘īya 27.11.1926 17.12.1927.

⁶⁷ as-Siyāsa al-usbū‘īya 27.11.1926 17.12.1927; *Taura* 134-36; siehe dazu GOLDZIHNER *Muh. St.* II 336-343.

⁶⁸ DASŪQĪ II 236; siehe dazu GOLDZIHNER *Muh. St.* I 244 Anm. 3 245 253.

⁶⁹ *Fī Auqāt* 109.

⁷⁰ as-Siyāsa al-usbū‘īya 17.12.1927 7.1.1928 24.12.1927.

⁷¹ *Fī Auqāt* 109-110.

⁷² *Fī Auqāt* 110.



gefährden, und auf der anderen Seite zu einer ständigen Reflexion über Tod und Jenseits⁷³. Aber der Ägypter ist nicht nur dem Tod und dem Jenseits zugewandt. Die Philosophie der Pharaonen war von tiefer Liebe zum Leben erfüllt⁷⁴. Das ägyptische Wesen ist geprägt von dem leidenschaftlichen Verlangen nach der Schönheit dieser Welt⁷⁵. Die Freude am Genuß des Lebens war eins der bestimmenden Elemente der pharaonischen Religion⁷⁶, in der der Gedanke der Fruchtbarkeit und der Produktion eine besondere Position einnimmt⁷⁷.

Haikal selbst mögen diese wenigen Aussagen nicht ausreichend erschienen sein. Hinweisend darauf, daß die Aufgabe zu schwer für einen Einzelnen sei, hat er wieder und wieder die Wissenschaftler aufgerufen, ihre Anstrengung auf die wichtigste nationale Aufgabe, die Erforschung der nationalen Vergangenheit, zu konzentrieren⁷⁸. Erfreut kommentiert er die Bilder einer kleinen Gruppe ägyptischer Künstler, die ihm den richtigen Weg einzuschlagen scheinen: „Der Nationalismus der Kunst ist der erste Schritt. Die ägyptische Kunst hat ihn begonnen.“⁷⁹ Aber er sieht, daß ihr noch Mängel anhaften, und führt sie auf mangelnde Inspiration und fehlende Erkenntnis zurück. Um hier zu helfen, stellt er ein philosophisches Programm des Fortschritts in der Inspiration auf.

„Das Festhalten der Erscheinungen der Schönheit der Natur“, heißt es da, „ist der erste Schritt auf dem Wege zur nationalen Kunst.“⁸⁰ Haikal fährt fort: „Das Fortschreiten von hier zum Festhalten der seelischen Haltung der Ägypter ist der zweite Schritt.“⁸¹ Der dritte Schritt ist vorgezeichnet: „Desgleichen wünschen wir neue Schritte. Diejenigen, die sie unternehmen, sollen sich von der pharaonischen Mythologie und der ägyptischen Geschichte inspirieren lassen.“⁸² Das

⁷³ *Taura* 196-97. Diese Definition des Nationalcharakters ist vor allem in der Betonung der Jenseitsgerichtetheit mit der von ḤAKĪM *Šams* 59-60 identisch. Sie ist in dieser Zeit so allgemein, daß der Modernist Salāma Mūsā sie als bekannt voraussetzen kann, wenn er, sie angreifend, erklärt, Ägypten habe offensichtlich schon so lange über den Tod nachgedacht, daß es, ohne es zu merken, schon vor 2000 Jahren gestorben sei; siehe ḤUSAIN *Hadīṭ* III 98.

⁷⁴ *Taura* 149.

⁷⁵ *Taura* 154.

⁷⁶ *Taura* 173-74.

⁷⁷ *Taura* 175.

⁷⁸ as-Siyāsa al-usbū‘īya 27.11.1926 9.4.1927 17.12.1927 7.1.1928; *Tarāğim* 7; *Fī Auqāt* 360.

⁷⁹ as-Siyāsa al-usbū‘īya 7.1.1928.

⁸⁰ as-Siyāsa al-usbū‘īya 7.1.1928; siehe auch 17.12.1927.

⁸¹ as-Siyāsa al-usbū‘īya 7.1.1928.

⁸² as-Siyāsa al-usbū‘īya 7.1.1928.



heißt: nach der Darstellung des natürlichen Milieus und des Rassencharakters folgt die Inspiration durch die Produkte von deren Zusammenwirken in einer Zeit, in der der Nationalcharakter vollen Ausdruck in der Geschichte fand. Um ihr oberstes Ziel, die Darstellung der Formen dieses Ausdrucks in Geschichte und Mythos, zu erreichen, ist Kunst auf die Hilfe der Historiker angewiesen. Erst in der Zusammenarbeit von Kunst und Wissenschaft kann sich die nationale Kultur entfalten⁸³.

EUROPAS WISSENSCHAFT SICHERT DIE ZUKUNFT

Diese Konzeption der nationalen Kultur zieht die vehemente Kritik des „Manār“ auf sich, dessen Vorwürfe gegen die Vertreter des liberalen Nationalismus in der „Siyāsa“ in den Worten gipfeln: „Sie zählen sogar den Muslim — und das im islamischen Ägypten — und den Araber — und das im arabischen Ägypten ... — zu den Fremden, die kein Band mit dem Ägypter verbindet ... Und der Šarīf aus dem Hedschas oder aus Syrien und der Heide aus China oder der Mandschurei gelten ihnen gleich, aber beide übertrifft sie der mit dem Hut bekleidete Europäer.“⁸⁴

Der Angriff ist in dieser Form sicher unberechtigt, denn mehr als einmal hat Haikal darauf hingewiesen, daß es neben den einzelnen Nationalkulturen auch eine umfassende orientalische Kultur islamischer Prägung geben müsse⁸⁵. Aber er hat gleichzeitig keinen Hehl daraus gemacht, daß diese Kultur erst aus der Verschmelzung lebensfähiger Nationalkulturen hervorgehen könne⁸⁶. Mit Sicherheit kann gesagt werden, daß die Vorstellung von der allgemeinen orientalischen Kultur zu dieser Zeit keinen zentralen Platz in seinem Denken einnimmt⁸⁷.

Die Angriffe des „Manār“ treffen daher etwas Richtiges, denn offensichtlich ist Haikal in dieser Zeit stärker an europäische als an islamische Kultur gebunden. Das zeigt sich deutlich in seiner Stellung zur islamischen Religion. Im Verhältnis zum nationalen Geist Ägyptens spielt sie eine untergeordnete Rolle. Sie ist — ebenso wie das Christentum — eine der vielen Formen, in denen sich dieser Geist während einer bestimmten

⁸³ as-Siyāsa al-usbū'īya 7.1.1928.

⁸⁴ al-Manār XXVII 119; siehe auch XXVII 120-21 623 XXIX 115-17.

⁸⁵ as-Siyāsa al-usbū'īya 19.11.1927; *Fī Auqāt* 363 388-89.

⁸⁶ *Fī Auqāt* 363-64.

⁸⁷ *GIBB Studies* 274-75.



historischen Epoche gezeigt hat⁸⁸. Ausdrücklich bemerkt Haikal, daß Religionen, Sprachen und Herrschaftsformen die Einheit des nationalen Geistes nicht zerstören können⁸⁹.

Dieselbe distanzierte Haltung gegenüber dem Islam zeigt sich auch in seinen Ratschlägen an die Künstler, denen er rät, sich vorzüglich von der „Mythologie der goldenen Zeitalter“ ägyptischer Geschichte inspirieren zu lassen⁹⁰. Nationaler Polytheismus geht vor islamischem Monotheismus, da er für das Verständnis des nationalen Geistes wichtiger ist⁹¹.

Deutlicher noch als vom islamischen distanziert er sich vom arabischen Erbe. Die Araber gelten ihm als Eindringlinge und Eroberer, und er setzt sie in dieser Rolle den Europäern gleich. So sagt er über die Darstellung ägyptischer Geschichte durch fremde Historiker: „Die späteren Zeitalter aber wurden von altersher von ausländischen Politikern für ihre speziellen Ziele entstellt: die Araber, die den Römern nachfolgten, verzerrten sie genauso wie Napoleon.“⁹² Mit derselben ablehnenden Gleichsetzung arabischen und europäischen Einflusses beklagt er sich über die Ägyptische Universität: „Man staunt wirklich“, ruft er aus, „wenn man sieht, daß an unserer Ägyptischen Universität Vorlesungen über die alte und neue Literatur der Europäer und Araber gehalten werden und nicht eine einzige Vorlesung über die alte und neue Literatur der Ägypter.“⁹³

Dieselbe Distanz spricht aus seinen Ausführungen über die kulturlosen Araber⁹⁴, die geschichtslos dahinlebten, während Ägypten schon 6000 Jahre einer blühenden Kultur aufweisen konnte⁹⁵, und

⁸⁸ as-Siyāsa al-usbū'īya 27.11.1926; *Tarāğim* 15.

⁸⁹ as-Siyāsa al-usbū'īya 27.11.1926.

⁹⁰ Wenn Haikal as-Siyāsa al-usbū'īya 7.1.1928 empfiehlt, die Niederlage Ludwigs IX. und seine Haft in Manšūra darzustellen, so spricht das nicht gegen diese These; denn seine Ausführungen *Taura* 146-47, in denen er erwähnt, daß er selbst einmal dieses Thema behandeln wollte, aber aus Furcht vor Verleumdungen davon Abstand genommen habe, zeigen, daß er diese Ereignisse als ein Wiederdurchbrechen des nationalen Geistes empfindet, nicht als eine Frucht des Islam. Anders sind die Bedenken, die ihn zwingen, davon Abstand zu nehmen und lieber mythologische Themen zu behandeln, nicht zu verstehen.

⁹¹ Aus dieser Überzeugung schreibt Haikal seine 5 Aufsätze über die ägyptische Mythologie (*Fī Auqāt* 274-306; *Taura* 152-200).

⁹² *Tarāğim* 8.

⁹³ *Fī Auqāt* 360; siehe auch 288-89 und *Taura* 120-21.

⁹⁴ *Fī Auqāt* 380.

⁹⁵ *Fī Auqāt* 379.

die auch bei der Entstehung der islamischen Kultur keine schöpferische Rolle, sondern höchstens die eines Katalysators gespielt hätten⁹⁶.

Deutlicher noch als in solchen Bemerkungen spiegelt sich seine Haltung in den verschiedenen Konzeptionen von Geschichte, die Haikal entwickelt, wenn er über das pharaonische und das arabische Erbe spricht. Wenn er sich zurückwendet zum pharaonischen Erbe, so um die Gegenwart am Maßstab der Vergangenheit zu messen, die Nation zu neuen Taten anzuspornen und aus der großen Vergangenheit das Versprechen einer großen Zukunft zu vernehmen. Infolgedessen ist hier eine Geschichtsbetrachtung notwendig, die den Einfluß der Vergangenheit deutlich herausstellt und die Möglichkeit läßt, Vergangenheit als Vorbild zu erhalten: „Die Vergangenheit“, so heißt es da, „ist unser ganzes Leben ... Die Reform wird nur stattfinden, indem man die guten Seiten, die in dieser Vergangenheit enthalten sind, entleiht, ihnen hilft, in die Zukunft einzudringen, dort zu wachsen und alles, was es an verderblichen Einflüssen gibt, bis zur Ausrottung und Vernichtung zu bekriegen.“⁹⁷

Anders, wenn es um das Erbe der Araber geht. „Geschichte“, so definiert er jetzt, „wird heute nicht mehr geschrieben, damit der Mensch die guten Taten seiner Vorgänger sehe, um ihnen zu folgen, und die schlechten, um sie zu lassen, wie es uns die alten Historiker erzählt haben. Die Ereignisse haben erwiesen, daß die Menschen auf einem Wege gehen, der ihnen durch die sie umgebenden Ereignisse und Dinge vorgezeichnet ist. Es genügt nicht, die Veränderung dieses Weges zu wollen, damit er sich verändere.“⁹⁸ Und auf die Frage, warum man dann noch Geschichte schreibe, antwortet er, daß man nichts über die Zukunft erfahren werde, wenn nicht „durch die Beobachtung der Gegenwart, das Feststellen ihrer Form, dann das Schauen in die Geschichte zu den Grundlagen dieser Gegenwart. Dadurch kann man den Weg erkennen, auf dem diese Nationen gehen — und das ist der Zweck der historischen Untersuchungen“⁹⁹.

Wo aus der Vergangenheit Heil erwartet wird, da wird ihr entscheidende Macht über Gegenwart und Zukunft eingeräumt. Wo es aber um die Befreiung der Gegenwart von einer Vergangenheit geht, die

⁹⁶ *Fī Auqāt* 385.

⁹⁸ *Fī Auqāt* 234.

⁹⁷ *Fī Auqāt* 101-02.

⁹⁹ *Fī Auqāt* 236.

als Last empfunden wird, da ist die Gegenwart der entscheidende Faktor, von dem aus die Vergangenheit beurteilt und über ihren Wert oder Unwert entschieden wird. Die Zukunft einer solchen — als Last empfundenen — Geschichte ergibt sich, indem man die Linien von der Vergangenheit bis zur Gegenwart verfolgt und in die Zukunft verlängert. In diesem Unterschied der Geschichtskonzeptionen verrät sich mehr als in der formell ausgesprochenen Bewertung der Araber oder des islamischen Erbes die Stellung Haikals zu diesem Teil ägyptischer Vergangenheit.

Auch zeigt sich deutlich, wie Haikal bei allen Bemühungen, die kulturelle Identität Ägyptens gegenüber dem Einfluß der europäischen Kultur zu wahren, an Europa gebunden ist. Immer wieder weist er auf die kommende, alle Völker der Welt umfassende Menschheitskultur hin¹⁰⁰. Diese Kultur wird nicht geprägt sein vom islamischen Erbe. Über dessen Einfluß äußert er sich knapp und klar: „Es wäre widersinnig, jetzt zu versuchen, die Welt wieder den Glaubensvorstellungen, der Moral und den Sitten zu unterwerfen, denen sie vor dem Kriege unterworfen war.“¹⁰¹ Und er hält es nicht für ausgeschlossen, daß Comtes Menschheitsreligion der Glaube der kommenden Menschheitskultur sein wird¹⁰².

Religion und Kultur werden in dieser neuen Universalkultur von den Wissenschaften geprägt sein, die Europa entwickelt hat¹⁰³. Mag Europa imperialistisch sein¹⁰⁴, Wissenschaft und Kultur als Mittel imperialistischer Politik einsetzen¹⁰⁵ und eine allzu bereite Aufnahme seiner Kultur verderblich sein, es ist trotzdem notwendig, auf das engste mit ihm zu kommunizieren.

Mit seinem Lehrmeister Taine¹⁰⁶ ist Haikal der Meinung, daß Literatur immer nur Ausdruck einer Idee, einer philosophischen Anschauung, sein kann¹⁰⁷; denn, so sagt er, das Ziel der Literatur ist, „den Menschen durch das Mittel der Sprache die Botschaft der Wahrheit und der Schönheit zu bringen, die in Leben und All enthalten

¹⁰⁰ as-Siyāsa al-usbū'īya 23.7.1927 30.7.1927 14.4.1928 21.4.1928.

¹⁰¹ as-Siyāsa al-usbū'īya 30.7.1927. ¹⁰² as-Siyāsa al-usbū'īya 30.7.1927.

¹⁰³ as-Siyāsa al-usbū'īya 30.7.1927.

¹⁰⁴ as-Siyāsa al-usbū'īya 3.11.1928; *Tarāğim* 26; *Waladī* 292.

¹⁰⁵ *Waladī* 187; *Ṭaura* 12 86 237. ¹⁰⁶ TAINÉ *Philosophie* I 58-59; *Histoire* I 207-08.

¹⁰⁷ as-Siyāsa al-usbū'īya 14.4.28 30.7.27; *Ṭaura* 38 66 71; *Fī Auqāt* 355-56.

sind. Diese Botschaft überbringt der Schriftsteller.“¹⁰⁸ Nur durch Wissenschaft und Philosophie kann man das Wahre und Schöne entdecken: „Die Literatur“, sagt Haikal, „verhält sich zu Philosophie und Wissenschaft wie die schöne Blume, die reife Frucht, das frische Grün zum gewaltigen Baum, dem Baum der Philosophie, und zu den Wurzeln, aus denen dieser Baum erwuchs und die im selben Verhältnis zu dem Baum stehen wie die Wissenschaften zur Philosophie.“¹⁰⁹ Die Aufgabe des Schriftstellers ist es daher, „den Menschen das Wesen (*raḥīq*) der Philosophie und der Wissenschaft zu überbringen, wie es sich in seiner Seele darstellt“¹¹⁰.

Da aber Wissenschaft und Philosophie zur Zeit ihren höchsten Ausdruck in Europa finden, muß sich der Schriftsteller Europa zuwenden, seine Sprachen erlernen und sich in seine Wissenschaften vertiefen¹¹¹. Er muß die neuen Kunstformen übernehmen, weil sie geeignet sind, dem Leser Wissenschaft und Philosophie in leicht faßlicher Form, geprägt von der Persönlichkeit des Schriftstellers, zu übermitteln¹¹².

Wissenschaftliche Werke müssen übersetzt werden, um die erstarrte arabische Sprache zu einem tauglichen literarischen Instrument zu gestalten. Wieder ist europäische Wissenschaft — die Französische Akademie — Vorbild für das Zusammenarbeiten von Wissenschaftlern verschiedener Disziplinen bei der Schaffung von Wörterbüchern und Enzyklopädien¹¹³. Sie ist das Werkzeug im Kampf gegen die religiöse Orthodoxie. Begeistert beglückwünscht Haikal seinen Freund Ṭāhā Ḥusain zu dessen Eintreten für die Befreiung der Sprachwissenschaft von den religiösen Wissenschaften und erklärt ihn zum Descartes des Orients¹¹⁴. Wissenschaft wird zur Waffe, mit der man sich zur Wehr setzt gegen diejenigen „Vertreter der Erstarrung...“, die mit allen Kräften versuchen, den Kämpfer für die Freiheit des Denkens seines Lebensunterhalts, ja seines Lebens zu berauben“¹¹⁵. Wissenschaft muß aus

¹⁰⁸ as-Siyāsa al-usbū‘īya 21.4.1928.

¹⁰⁹ as-Siyāsa al-usbū‘īya 21.4.1928.

¹¹⁰ as-Siyāsa al-usbū‘īya 21.4.1928.

¹¹¹ as-Siyāsa al-usbū‘īya 21.4.1928. Das ist selbstverständlich für den journalistischen Vertreter einer Partei, die in ihr Programm (Art. 7) die Forderung nach einer umfassenden Übersetzung der literarischen und wissenschaftlichen Werke des Okzidents aufgenommen hat, siehe ŠAFĪQ T III 335.

¹¹² as-Siyāsa al-usbū‘īya 21.4.1928 14.4.1928.

¹¹³ as-Siyāsa al-usbū‘īya 5.2.1927.

¹¹⁴ as-Siyāsa al-usbū‘īya 25.6.1927.

¹¹⁵ as-Siyāsa al-usbū‘īya 25.2.1928.

eigener Kraft Ideale und Ziele des Menschen setzen, um ihn aus seiner Richtungslosigkeit und Beschränktheit zu befreien¹¹⁶. Kurz, Wissenschaft ist das Mittel zum Aufbau der nationalen Kultur und zur Befreiung des Individuums, das Mittel zur Beherrschung der Welt und zur nationalen Integration. Nichts, nicht einmal die Religion, darf ihrem Zugriff entzogen werden¹¹⁷.

Solange die Konzeption von der Wissenschaft als dem Mittel zur Erreichung der eigenen Ziele erhalten bleibt, solange bleibt auch Europa kulturelles Vorbild. Solange Europa in seiner sozialen und kulturellen Realität als das Vorbild anerkannt werden kann, das den Erfolg seiner Ideen und Methoden vorlebt, solange bürgen auch seine Mittel für den Erfolg bei der Verfolgung der eigenen nationalen Ziele. Diese Garantie endlichen Erfolgs gibt die Kraft, Kämpfe und Opfer auf sich zu nehmen und mit ungebrochener Kraft die Ideen des liberalen Nationalismus zu vertreten¹¹⁸.

Auch die imperialistische Politik kann an der positiven Haltung Haikals zu Europa nichts ändern. Seine Methoden können trotz ihrer zweideutigen Rolle als imperialistische Instrumente angenommen und für den Fortschritt verwandt werden. So kann Haikal während seines ersten Griechenlandbesuchs 1927 sagen: „Das ist die Akropolis. Diese heute zerfallenen Ruinen, die aus ihrer Höhe auf das neue Athen herabblicken, waren einst der Sitz der Kultur der Vergangenheit... Den Bewohnern dieser Akropolis schuldeten die Menschen anderer Nationen in jenem Jahrhundert Gehorsam, so wie die Menschen in dieser Epoche Paris und London Gehorsam schulden. Zweifellos haben die Bewohner dieser Akropolis alle Arten von Unrecht getan, genauso wie die Okzidentalen uns das heute antun. Zweifellos haben jene wie diese gesagt, daß das Schicksal ihnen die Last der Kultivierung der Welt und der Zivilisierung ihrer Einwohner aufgebürdet habe. Da stehen wir nun, wir Heutigen, und haben alles vergessen, was die Alten getan haben, außer dem ewigen Erbe, das sie der Menschheit hinterließen, damit sie sich daran erfreue und sich ihre Phantasie und ihr Verstand daran erheben. Vielleicht vergessen einst unsere Söhne, wenn ihnen Gelegenheit gegeben

¹¹⁶ *Taura* 97-98.

¹¹⁷ as-Siyāsa al-usbū'īya 25.2.1928.

¹¹⁸ Haikal ist fest davon überzeugt, daß die Vertreter der Orthodoxie sich entweder diesem Programm anpassen oder vernichtet werden würden, siehe as-Siyāsa al-usbū'īya 9.4.1927 25.2.1928.

wird, Vertreter der herrschenden Kultur zu sein, und das Schicksal ihnen die Last der Kultivierung der Welt und der Zivilisierung ihrer Einwohner aufbürdet, was die Okzidentalern uns angetan haben, und erinnern sich nur der gewaltigen Wissenschaft, die uns und unseren Kindern neue Tore geöffnet hat, von denen weder die alten Griechen noch die alten Römer sich etwas träumen ließen.“¹¹⁹

Die Sicherheit der eigenen Zukunft wird durch die europäische Wissenschaft garantiert. Deshalb ist es zwar überraschend, aber nicht unverständlich, wenn derselbe Haikal, der immer wieder vor der Gefahr des Aufgehens in der europäischen Kultur warnt, sagt: „Was Bildung und Kultur angeht, so betrachte ich Paris als mein Vaterland.“¹²⁰

¹¹⁹ *Waladī* 187.

¹²⁰ *Waladī* 289.

KAPITEL VII

DAS ENTTÄUSCHENDE EUROPA

DIE FUNKTION DER VERNUNFT

Im Juni 1928 weist Haikal auf eine ernsthafte Bedrohung der sozialen und politischen Entwicklung Ägyptens hin: die Kopten stellen zuviel Studenten und Beamten, sie beherrschen die Industrie und die Finanzwelt¹. Vierzehn Tage später warnt er erneut vor der Herrschaft einer religiösen Minderheit². Auf derselben Linie liegt es, wenn er Anfang der dreißiger Jahre argumentiert, ein islamischer Staat könne es sich nicht leisten, sich im Ausland durch Christen vertreten zu lassen³. Was hinter diesen Alarmrufen steht, verdeutlicht die Schlagzeile, mit der Haikal einen seiner zahlreichen Artikel über dieses Thema überschreibt: „Der ‚Wafd‘ ist die Delegation der fanatischen Kopten.“⁴ Haikal greift den „Wafd“ an, weil dieser für den verstorbenen Sa’d Zaġlūl ein Mausoleum bauen wolle, das pharaonischen und damit heidnischen Charakter trage⁵. Darin sieht er eine Verhöhnung der religiösen Gefühle des ägyptischen Volks⁶, und die erblickt er auch in der Tatsache, daß Professoren, die den Islam in ihren Vorlesungen angreifen, nicht von der Regierung zur Rechenschaft gezogen werden⁷.

Religiöse Gefühle sollen also für politische Zwecke ausgenutzt werden. Das ist die Politik der LKP gegen Ende der zwanziger Jahre⁸. Aber wie kann Haikal als Verfechter der Rückwendung zur pharaonischen Kultur seinen Gegnern pharaonische Kunstformen zum Vorwurf machen? Warum fordert der Verteidiger von ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq und Ṭāhā Ḥusain die Bestrafung von Professoren, die die Dogmen des Islam angreifen? Nicht eine beliebige politische Wendung, sondern

¹ as-Siyāsa al-usbū‘īya 30.6.1928.

³ ŠAFĪQ VII 298-304.

⁵ ŠAFĪQ VII 471.

⁷ ŠAFĪQ VII 307-11.

² as-Siyāsa al-usbū‘īya 14.7.1928.

⁴ ŠAFĪQ VII 474.

⁶ ŠAFĪQ VII 307-11.

⁸ COLOMBE 71.



eine tiefgreifende Erschütterung seines Glaubens an die Vernunft muß vorliegen, wenn Haikal in dieser Zeit das laizistische Prinzip durchbrechen, seinen Glauben an die pharaonische Kultur verleugnen und die Meinungsfreiheit hinter den Schutz religiöser Dogmen zurücksetzen kann. Um zu verstehen, worum es geht, muß noch einmal gefragt werden nach der Vernunft, auf die Haikal seine Hoffnungen setzte, und nach der Funktion, die sie in seinem Weltbild hatte.

Seit seiner Studienzeit war für Haikal Vernunft das Mittel, mit dem Menschen die Welt so gestalten konnten, daß Selbstverwirklichung in ihr möglich war⁹. Dieses Streben nach Selbstverwirklichung definiert Haikal durch das Wort von Qāsim Amīn, daß das Leben nur dann Sinn habe, wenn „der Mensch eine wirkende Kraft von bleibendem Einfluß auf die Welt ist“. So steht es in *Zainab*¹⁰, so findet es sich mit geringen Abwandlungen in seinen Aufsätzen der zwanziger Jahre¹¹. Die Voraussetzung für diese Wirksamkeit war Vernunft. Sie erschien Haikal in seiner Studienzeit, im Kampf gegen eine traditionsgebundene Gesellschaft, als die Botschaft der Befreiung des Individuums. In einer Zeit weltpolitischer Erschütterungen und persönlicher Ohnmacht wurde dann diese Vernunft unter dem Einfluß Taines begriffen als die Einsicht in den kausal determinierten Ablauf des Weltgeschehens.

Damit schien es notwendig, die Hoffnung auf Freiheit aufzugeben. So scheint es auch Haikal in dieser Zeit zu verstehen, wenn er verkündet: „Die bestimmten Gesetze, nach denen das All sich bewegt, bestimmen die menschliche Gesellschaft und das Individuum so, daß die Freiheit zu leerem Wahn wird.“¹² Nach dem Vorbild der französischen Positivisten von Comte bis Taine vertritt Haikal in dieser Zeit die Überzeugung, daß absolute Begriffe als „literarische Metaphern“ verworfen werden müssen. So stellt er im zweiten Teil seines Rousseaubuchs fest, daß Erziehung „positivistische Wissenschaft“ sein müsse, „fern von den Bildern der Phantasie und der Vorstellungskraft“¹³. Was unter diesen Bildern zu verstehen ist, macht er deutlich, wenn er darauf hinweist, daß der Kampf der Nationen untereinander es notwendig mache, die Jugend im nationalen Geiste zu erziehen, und dabei ausruft: „Vielleicht

⁹ Siehe oben Kapitel II.

¹⁰ *Zainab* 254.

¹¹ *Fī Auqāt* 148; *Tarāğim* 242.

¹² *Rūsō* 276; *Tarāğim* 243-67; as-Siyāsa al-usbū‘īya 28.4.1928 9.3.1929.

¹³ *Rūsō* 228.

sagt der eine oder der andere, daß dieser Streit und dieser Konkurrenzkampf Übel sind, die aus dieser Welt beseitigt werden müssen. Aber, die ihr so spricht, langsam! Ihr kehrt da zu alten Theorien zurück, die glauben, daß es in der Realität das Absolute geben kann und die Grundlage von Gut und Schlecht, Wahr und Falsch (*bāṭil*) feststehen... Aber diese Theorien und absoluten Begriffe gehören heute in den Bereich der dichterischen Phantasie, die Hoffnung der vorwärtsstrebenden Menschheit stützt sich auf sie, nicht aber die Wissenschaft, die ihre Existenz aus den Tatsachen der Wirklichkeit gewinnt.“¹⁴

Es ist zu fragen, welches Fundament die Kraft gibt, die Hoffnung im Namen der Wissenschaft zu verwerfen. Diese Frage soll mit zwei Zitaten beantwortet werden, von denen das erste Haikals Erwartung an Wissenschaft charakterisiert, das andere die inhaltlichen Vorstellungen, die diese Erwartungen Haikal ermöglichen, kennzeichnet. Über seine Studienzeit in Paris schreibt Haikal: „Ich sehe mich noch immer in diesen geräumigen Sälen sitzen und meinen Verstand den Meinungen dieser gewaltigen Philosophen folgen... Ein jeder lauscht dieser Emanation des hohen wissenschaftlichen Denkens, das ihn über jede religiöse oder unreligiöse Betrachtungsweise erhebt, ihn von allen gesellschaftlichen oder materiellen Fesseln befreit und mit ihm in den hohen Himmeln schwebt (*yuḥalliq*), in denen er sich und die ihn umgebende Welt vergißt und nur diesen Rufern zu einer neuen tugendhaften Polis lauscht, die auf den Grundlagen der echten positivistischen Wissenschaft, nicht auf von Träumen und Phantastereien geschaffenen Einbildungen, stehen soll.“¹⁵

Wissenschaft hat also das Ziel, eine auf Vernunft gegründete neue Lebensordnung zu schaffen. Wie sie das erreichen soll, geht aus Haikals Ausführungen über das Verhältnis des Menschen zum Kosmos hervor. Anscheinend ganz im Anschluß an den relativistischen Vernunftbegriff des Positivismus erklärt Haikal: „Der Mensch ist von Natur aus weder gut noch böse. Er ist nur ein Atom aus dem Kreise des Seins, das zum menschlichen Leben verurteilt wurde, ohne die Ursache dieser Verurteilung zu kennen, ohne ein Ziel des Lebens zu wissen, ohne den Zweck des Lebens zu begreifen. Notwendigerweise lebt es in einer Ordnung mit den anderen Atomen des Alls. Deshalb betrachten wir den engsten

¹⁴ *Rūsō* 228.

¹⁵ *Waladī* 58-59.

Anschluß an das Leben der Summe des Alls als den besten und glücklichsten Zustand des Lebens... An dem Tage, an dem man diese Einordnung erreicht — und es ist vorbestimmt, daß sie erreicht wird — haben wir den größten Fortschritt verwirklicht, und die Menschheit hat ihr verlorenes Paradies wiedergewonnen.“¹⁶

Hier wird deutlich, im Namen welchen Prinzips die Hoffnungen von den Wissenschaften getrennt werden können. Die absoluten Begriffe, auf die Haikal angeblich verzichtet, werden zwar aus der determinierten Entwicklung herausgenommen, aber nur um ihr gleich wieder als Ziel gesetzt zu werden. Der Fortschritt der Wissenschaft hat die Wiedergewinnung des verlorenen Paradieses zum Ziel. Im Namen dieses erwarteten Glücks, dessen Grundlage Vernunft ist, und das in allen Werken Haikals das Ziel menschlichen Lebens und menschlicher Kultur ist¹⁷, können die partiellen Hoffnungen für die umfassende Hoffnung geopfert werden. Auch die kausal-deterministische Botschaft Taines wird als Botschaft der Freiheit und des Glücks verstanden.

Aber wenn Glück in der Form der Einordnung erscheint und Selbstverwirklichung nur in der „ewigen Spur“ ist, die die „bleibende Kraft des Menschen“ hinterläßt, ist ein Auseinanderfallen von Glück und Selbstverwirklichung zu befürchten. Daß das nicht geschieht, dafür sorgt Haikal durch die genauere Bestimmung des Begriffs der Einordnung. Wie in *Zainab* wird die Anpassung an das Milieu auch jetzt so definiert, daß sie einen Spielraum für Selbstverwirklichung offenläßt. So sagt Haikal über die Grundlage der gesellschaftlichen Moral, sie sei „Anpassung an das Milieu, in dem das Individuum lebt, in einer Weise, die dem Selbsterhaltungstrieb des Individuums und seinem Trieb zur Mitarbeit an der Erhaltung der Art, an ihrer Entwicklung und ihrer Anpassung an das Milieu, in dem sie lebt, entspricht“¹⁸.

Eine umfassende Ordnung als statisches Element bleibt also ebenso gesichert wie die Selbstverwirklichung als dynamisches Element¹⁹.

¹⁶ *Rūsō* 303.

¹⁷ An Vernunft gebunden, erscheint es als Kulturziel in *Tarāğim* 247; *Waladī* 34; *‘Ašarat aiyām* 129. Auch wo es nicht an Vernunft gebunden ist, wird es als Ziel aller Kulturen begriffen, siehe *Fī Auqāt* 121-22 269-70 163; *Waladī* 391; as-Siyāsa al-usbū-‘iya 9.4.1927.

¹⁸ *Rūsō* 263.

¹⁹ Haikal vergrößert diesen Spielraum, wenn er *Rūsō* 254 267 feststellt, die Gesellschaftswissenschaften hätten nicht denselben Grad an Genauigkeit erreicht wie die

Man gewinnt den Spielraum zur Selbstverwirklichung, wie das Beispiel Europas zeigt, durch die Macht, die die Wissenschaft über die Natur verleiht²⁰. Die Vernunft wird also zugleich das Mittel zur Einordnung in den Kosmos und damit zur Erreichung des Glücks, wie zum Mittel, das Herrschaft über Natur und damit Selbstverwirklichung sichert. Von dieser Konzeption geht er aus, wenn er im Namen einer Kultur, die nach „der Herrschaft des Menschen über das Leben des Alls“ strebt und nach „dem klaren und deutlichen Hervortreten der menschlichen Persönlichkeit (*dātiya*)“ verlangt²¹, um das Recht kämpft, Sprache und Literatur zum Ausdrucksmittel der eigenen Individualität zu machen. Sie ist die Grundlage seiner Überzeugung, daß man durch Wissenschaft die Gesellschaft so gestalten könne, daß es dem Menschen möglich wird, in ihr seine Fähigkeiten voll zu entfalten, und letztlich wird in dem von ihm vertretenen Elitebewußtsein deutlich, daß Vernunft denen, die sie besitzen, das Recht auf Führung verleiht.

Es muß allerdings zu dieser Konzeption gesagt werden, daß Haikals Hoffnungen zu stark sind, als daß er sie konsequent seinem Determinismus unterwerfen könnte. Das zeigt sich in Haikals Stellung zum Begriff der Freiheit. Wird sie einmal konsequent als „leerer Wahn“ bezeichnet, so ist sie doch andererseits „die Grundlage alles Guten in allen Lebensbereichen, im Bereich der Vernunft und im Bereich der Sinne, im Bereich des Gemüts und im Bereich des Gefühls; die Ausschließung und Fesselung der Freiheit verdirbt die Vernunft und den Sinn, das Gemüt und das Gefühl, sie tötet das Leben des Menschen“²². Stets ist ihm in der politischen Auseinandersetzung und im Kampf um die neue Literatur die Freiheit des Denkens Voraussetzung der Würde des Menschen²³. Beide Konzeptionen stehen unvermittelt nebeneinander. Nur einmal hat Haikal versucht, sie miteinander auszusöhnen: „Gibt es denn jemand unter den Denkern“, so fragt er, „der sich in seinem praktischen Leben nach seinen theoretischen Meinungen und Prinzipien richtet? Wir

anderen positiven Wissenschaften. Das ist aber, wie die Diskussion in *as-Siyāsa al-usbū'īya* 25.6.1927 zwischen Haikal und Ṭāhā Ḥusain zeigt, nicht zu verstehen als Zweifel an der Fähigkeit der positivistischen Methode, dieses Ziel zu erreichen. Ausdrücklich weist Haikal darauf hin, daß es nur eine Frage der Zeit sei, wann das Ziel erreicht werde.

²⁰ *Fī Auqāt* 120-22.

²¹ *Ṭaura* 42.

²² *Waladī* 26-27.

²³ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 9.4.1927 25.6.1927 25.2.1928 14.10.1932; *Mudakkirāt* I 147; *Ṭaura* 24; *Fī Auqāt* 36; *Waladī* 33-34 86 172 341.



sind alle gezwungen, unter der Herrschaft des Milieus zu leben, wenn das auch unseren Wünschen und Neigungen widerspricht. Aber wir sind nicht gezwungen, so zu denken, wie das Milieu denkt, denn durch ihre gewaltigen Anstrengungen hat die Menschheit es erreicht, die Fesseln des Denkens zu lösen und es dem Denker zu überlassen, aus dem ihn umgebenden Klima ... in eine andere Sphäre hinauszugehen und in seinem Denken ein Bild des Lebens ordnend darzustellen, eine zu diesem Bilde gehörende Logik zu schaffen, die die Möglichkeit des Bestehens dieses Bildes unter glücklichen Umständen bestätigt. Aber im materiellen Leben muß der Denker leben wie jeder andere auch.“²⁴

Freiheit hat ihre Möglichkeit nur in der Erstellung der Utopie. Aber sie ist darin nicht gebunden an die Entwicklung der objektiven Möglichkeiten, die in der jetzigen Realität enthalten sind, sondern Ausdruck eines Wunsches, der durch Übersteigerung der gegenwärtigen Praxis sein Ziel erreicht und über dessen Vermittlung mit dieser Praxis Haikal nichts aussagt. Diese Freiheit des Denkens findet in der Realität keine Ansätze, die sie als ihr vernünftiges Fundament ansehen könnte. Sie partizipiert daher auch hier nicht an jener Vernunft, die für Haikal Glück und Selbstverwirklichung einschließt.

DIE UNVERNÜNFTIGE FREIHEIT

Die Widersprüche, die in Haikals Weltanschauung enthalten sind, können zugedeckt werden, solange in Europas Entwicklung der Fortschritt der Vernunft anschaulich ist und der positivistische Vernunftbegriff Glück und Selbstverwirklichung verspricht. Aber die eingangs zitierten Artikel Haikals, in denen er gegen die Prinzipien auftritt, die er einst aus dem Glauben an die Macht der Vernunft ableitete, zeigen den Zusammenbruch dieser Erwartung.

Die Gründe dafür sind einmal zu suchen in der politischen Entwicklung Ägyptens von 1923 bis 1928. Immer war für Haikal neben der philosophisch-literarischen Tätigkeit die politische Aktivität der Weg zur Selbstverwirklichung. Aus seiner Konzeption von der Vernunft als Grundlage alles politischen Gestaltens hatte sich schon frühzeitig das Elitebewußtsein entwickelt, dessen Grundlage die Überzeugung war, daß nur diejenigen Politik sinnvoll gestalten könnten, die sich nach

²⁴ *Rūsō* 139.



dieser Vernunft richteten. Deutlichen Ausdruck hatte diese Haltung in seiner Unterscheidung zwischen dem Vertreter der „sozialen Reform“ und dem „politischen Propagandisten“ gefunden, in der dem letzteren die Rolle des Hemmschuhs auf dem Wege der sozialen Reform und der Befreiung des Denkens zugewiesen wurde. Der soziale Reformers vertrat die Ideen der Freiheit und das Prinzip des Fortschritts. Es unterliegt keinem Zweifel, daß mit dieser Polarität der Gegensatz zwischen LKP und „Wafd“ gemeint war.

Die politische Entwicklung der konstitutionellen Monarchie in Ägypten hat jedoch gezeigt, daß die „politischen Propagandisten“ die LKP in jeder freien Wahl geschlagen haben²⁵. Diesen Erfolg führt Haikal auf die anti-englische Propaganda des „Wafd“ zurück, die die nationalen Emotionen der Ägypter mobilisiert, dadurch in außenpolitische Spannungen mit England führt und so den schrittweisen Aufbau im Innern — der ja für Haikal Voraussetzung äußerer Unabhängigkeit ist — gefährdet. Durch die praktisch-politische Entwicklung gewinnt hier die Polarität von Ordnung und Freiheit neue Bedeutung. Immer war Haikal — mit den französischen Positivist²⁶ — der Überzeugung, daß Ordnung die Voraussetzung einer gesunden Entwicklung sei. Andererseits hatte Ordnung immer nur ihre Berechtigung aus der Tatsache gewonnen, daß sie Voraussetzung des Fortschritts war. Fortschritt und Freiheit verkörperten sich im Prinzip der Reform. Reform war gebunden an Vernunft.

Jetzt verändert die politische Entwicklung diese Polarität. Die politische Freiheit führt zur Niederlage der Reformers. Reformgedanke und politische Freiheit geraten in Widerspruch. Das heißt, Vernunft und Freiheit fallen nicht mehr nur theoretisch, sondern auch praktisch-politisch auseinander. Dieser Prozeß spielt sich einmal auf der politischen Ebene ab. Vernunft verlangt ein gutes Auskommen mit den Engländern, damit ein neuer Vertrag geschlossen werden kann, der größere Selbständigkeit im Innern ermöglicht und eine schnelle Reform erreichbar macht. Wafdistische Abgeordnete halten glühende anti-englische Reden und gefährden damit die Reform. In diesem Konflikt²⁷ entschei-

²⁵ COLOMBE 19 24 27. ²⁶ COMTE *Rede* 113 119; TAINE *Entstehung* 138-39.

²⁷ *Mudakkirāt* I 271-73. Auch der Führer des Wafd, Sa'd Zaglūl, hat sich dieser Argumentation nicht verschlossen. Vergeblich versucht er, seine Abgeordneten zur Mäßigung zu bewegen, siehe COLOMBE 31; LLOYD II 269.



det sich Haikal eindeutig für die Ordnung. Wenn der „Wafd“ politische Freiheit zur Verfolgung parteipolitischer Interessen nutzt, wenn seine Abgeordneten glauben, „daß ihre persönliche Freiheit, so zu reden und zu sprechen, daß die Massen davon erbaut sind, wichtiger ist als die Unterstützung der Regierung“²⁸, in der auch ihre Partei vertreten ist, dann gefährden sie die Reform.

Es ist auf diese in der Politik manifest gewordene Polarität zwischen Freiheit und Reform zurückzuführen²⁹, daß die „Siyāsa“ nach Sa‘ds Tod und der Wahl von Naḥḥās zum neuen Vorsitzenden des „Wafd“ mehr und mehr zum Sprachrohr der Kreise innerhalb der LKP wird, die auf die Auflösung der Koalition mit dem „Wafd“ drängen³⁰. Diese Haltung trägt Haikal von seinen innerparteilichen Gegnern den Vorwurf ein, er wolle wieder zur Politik von 1925, d.h. zur „wafd“-feindlichen Allianz mit den reaktionären Kräften des Palastes zurückkehren³¹, die schon einmal zu einer schweren Niederlage des liberalen Gedankens und der liberalen Partei geführt hat. Der Vorwurf erscheint nicht unberechtigt, da nicht zu verstehen ist, was Haikal sich von einer Alleinherrschaft des „Wafd“ für die Reform hätte versprechen sollen. Aber Haikals Fraktion kann sich nicht durchsetzen. In der entscheidenden parteiinternen Abstimmung über die Koalitionsfrage wird sie mit einer Stimme geschlagen³².

Was der Hintergrund dieser Fraktionskämpfe gewesen sein mag, ist hier nicht festzustellen. Wichtig ist aber, daß die Niederlage seiner Fraktion Haikals Stellung in der Partei empfindlich schwächt. Der Kampf zwischen den beiden Fraktionen hatte in den entscheidenden Wochen immer mehr den Charakter einer persönlichen Auseinandersetzung zwischen Muḥammad Maḥmūd, dem Vertreter der Koalitions politik, und Haikal angenommen³³. Als dann die Koalition doch

²⁸ *Mudakkirāt* I 271.

²⁹ Verschärft mag diese Polarität dadurch sein, daß es Haikal im Wahlkampf von 1926, der von Wafd, LKP und Nationalpartei gemeinsam geführt wird, nicht gelingt, sich in seinem Wahlkreis durchzusetzen, und er seine Niederlage auf mangelnde Unterstützung durch den Wafd zurückführt, siehe *Mudakkirāt* I 261.

³⁰ ŠAFĪQ IV 710-20; *Mudakkirāt* I 281-84. Zu Haikals Fraktion gehören so angesehene Politiker wie Šidqī, ‘Afīfī und Maḥmūd ‘Abd ar-Rāziq, siehe *Mudakkirāt* I 280-81 284 293, wahrscheinlich auch ‘Abd al-‘Azīz Fahmī, siehe *Mudakkirāt* I 250-51.

³¹ ŠAFĪQ V 175.

³² ŠAFĪQ V 174-79; *Mudakkirāt* I 285.

³³ *Mudakkirāt* I 251 284. Zu Maḥmūd als Vertreter der Koalitions politik siehe ŠAFĪQ IV 710-20 V 174-79 594 670.



auseinanderbricht und Muḥammad Maḥmūd neuer Ministerpräsident und neuer Parteivorsitzender der LKP wird³⁴, ist Haikals politischer Aufstieg auf lange Zeit blockiert³⁵ und er selbst innerhalb der Partei einer demütigenden Zurücksetzung unterworfen³⁶.

Der neue Ministerpräsident beschließt, das parlamentarische Leben auf die Dauer von drei Jahren auszusetzen. Er begründet diesen Schritt mit den zerstörerischen Auswirkungen, die die politische Freiheit eines irrefeleiteten und urteilslosen Volks auf die Entwicklung der Reform habe³⁷. Damit hat sich innerhalb der liberalen Partei eine Konzeption durchgesetzt, die Ordnung vor Freiheit stellt und das liberale durch ein patriarchalisches Element ersetzt³⁸. Wenn Haikal trotz seiner Niederlage sich bereit erklärt, diese Politik in der „Siyāsa“ zu vertreten³⁹, wenn er noch 25 Jahre später in seinen Memoiren keinen prinzipiellen Einwand gegen sie erhebt, und wenn fünf Tage nach der Machtübernahme der LKP⁴⁰ seine ersten Artikel über die koptische Gefahr erscheinen⁴¹, dann kann man annehmen, daß diese Politik seiner Überzeugung entspricht.

³⁴ *Mudakkirāt* I 293.

³⁵ Es ist falsch, wenn KLINGMÜLLER 98 angibt, Haikal sei zu dieser Zeit stellvertretender Vorsitzender der Kammer gewesen. Klingmüller stützt sich bei dieser Angabe auf Šafīq, ihm unterlaufen aber dabei zwei Lesefehler. Es handelt sich nicht um ŠAFĪQ VII 632, sondern IV 636; die angegebene Person ist nicht Ḥusain Haikal, sondern Ḥusain Hilāl.

³⁷ LANDAU *Parliaments* 183; COLOMBE 201-02; LLOYD II 276-78; KLINGMÜLLER 111; *Mudakkirāt* I 292.

³⁸ Siehe dazu die Reden des Liberalen Aḥmad ‘Abd al-Ġaffār aus dieser Zeit. Früher ein Feind aller Palasteinmischungen in die Politik (siehe ŠAFĪQ III 699), preist er jetzt die nur durch die Einmischung des Palasts möglich gewordene Regierung der Notabeln, die eine „väterliche Herrschaft“ führen werde, zum „Schutz und Wohl der Beherrschten“, und beruft sich darauf, daß die „Notabeln“ eine lange Tradition der sozialen und politischen Herrschaft besäßen, die ihnen die notwendige Sicherheit gebe (ŠAFĪQ V 1285). Sehr wenige Liberale sind es, die es mit dem Freiheitsbegriff des Liberalismus so ernst nehmen wie Maḥmūd ‘Azmī und Taufīq Diyāb, beide ehemals zum Stab der Siyāsa gehörend. Sie treten aus Protest gegen die Maßnahmen Muḥammad Maḥmūds aus der LKP aus (ŠAFĪQ V 837-41). Taufīq Diyāb verliert wegen der Kritik an der Regierung der Liberalen seinen Posten an der Universität (ŠAFĪQ V 842) und tritt später dem Waḥd bei (ŠAFĪQ V 1325-26). Sein Versuch, zusammen mit Maḥmūd ‘Azmī eine liberale Zeitung herauszugeben, die ihrer Vorstellung von Liberalismus gerechter wird als das Organ der LKP, die Siyāsa, scheidet am Verbot der Regierung (ŠAFĪQ V 1473).

³⁹ *Mudakkirāt* I 293-94.

⁴⁰ Muḥammad Maḥmūd wird am 25.6.1928 mit der Regierungsbildung beauftragt; ŠAFĪQ V 650.

⁴¹ In *as-Siyāsa al-usbū‘īya* 30.6.1928 erscheint Haikals Artikel *al-Akṭariya wal-aqalliya fī natā’iġ al-imtihānāt, ḥaṭar iġtimā’i taġīb muwāḡahatuhū*.

Man darf das um so mehr, als er diesen Schritt bereits 14 Tage früher in einem Huldigungsartikel auf Taine philosophisch vorbereitet hat⁴². Am Ende des Artikels schreibt er, nachdem er den französischen Philosophen als den sieghaften Verkünder des Determinismus vorgestellt hat⁴³: „Obwohl er den Despotismus in allen seinen Erscheinungsformen verabscheute und die Freiheit in ihren verschiedenen Formen heilig hielt, glaubte er nicht an die Demokratie und nicht an die absolute Gleichheit, die sie nach sich zieht. Vielmehr sah er auch in ihr eine Art des Despotismus der stumpfsinnigen, dummen Massen über die Herrschaft des Landes, die dem Despotismus der ungerechten und tyrannischen Könige in nichts nachsteht. Denn diese beiden Despotismen haben ihre Grundlage in blinder Begierde, die gierig und blöde nach der (Erreichung) persönlicher Interessen strebt und nicht die hohen Ideen versteht, nach denen die Wissenschaft strebt.“⁴⁴

Als sei dieser Angriff nicht deutlich genug, berichtet er über Taines Stellung zum direkten Wahlrecht, das der LKP seit langer Zeit ein Ärgernis war und das sie nach der Machtergreifung durch Maḥmūd aufheben wollte⁴⁵: „Für den bittersten Hohn hält er es, daß ein Schuhputzer und ein Dekan der Fakultät ... einander gleichgestellt sein sollen in ihrer Meinung über die Art der Regierung des Landes. Er hält es für Dummheit, daß die gedankenlosen und durch die Betrügereien der Verlocker und Irreführer getäuschten Massen der Nation die Elite ihrer Söhne, den kleinen Kern derer, die ... begründete Meinungen vertreten und Wissen besitzen (*ḥulāṣat dawī 'l-'ilm wa'r-ra'y*), beherrschen sollen. Das Wenigste, was bei solcher Herrschaft herauskommt, ist, daß sie die Seelen der Elite anekelt und bei vielen von ihnen die Arbeitsliebe schwächt und dadurch Anstrengungen verlorengelassen läßt, von denen die geringste tausendmal besser ist als die Anstrengungen der breiten Masse und ihrer Führer.“⁴⁶

Es deutet in dieselbe Richtung, wenn in diesem Zusammenhang

⁴² as-Siyāsa al-usbū'īya 9.6.1928. Dort ist der Aufsatz, der jetzt in *Tarāḡim* 243-67 steht und hier auch aus diesem Buch zitiert ist, zuerst erschienen.

⁴³ *Tarāḡim* 243-44. Es gehört in dieselbe Richtung, daß er hier (248-49) betont, die Unterwerfung unter das gleiche Milieu erzeuge keineswegs die Gleichheit der in einem Milieu lebenden Menschen.

⁴⁴ *Tarāḡim* 266.

⁴⁵ Direktes Wahlrecht als Ärgernis für die LKP, siehe *Mudakkirāt* I 134 194. Über die Bestrebungen innerhalb des Kabinetts Muḥammad Maḥmūd, das direkte Wahlrecht aufzuheben, siehe ŠAFĪQ V 818.

⁴⁶ *Tarāḡim* 266-67.

Taines antidemokratisches Buch *Die Entstehung des modernen Frankreich* gleich dreimal als sein bedeutendstes Werk hervorgehoben wird⁴⁷.

VERNUNFT ALS FUNDAMENT DER ORDNUNG

Damit ist die Umkehrung des Verständnisses des Positivismus eingeleitet. Taines Werk, das einst „progressiv“ erschien und auf dessen Grundlage Haikal seine sozialkritischen Vorstellungen von völliger Gleichheit und gesellschaftlich bedingter und realisierter Brüderlichkeit entwarf, dient jetzt dazu, die Vorstellung der politischen Gleichberechtigung aufzuheben und die politische Freiheit im Namen der auf Vernunft gegründeten Ordnung zurückzuweisen. Theoretisch und praktisch fallen jetzt für Haikal Vernunft, Ordnung und Reform zusammen.

Es ist anzunehmen, daß es die Suche Haikals nach neuen rationalen Formen für die Begründung dieser Ordnungsvorstellung ist, die ihn in dieser Zeit auf Comte zurückgreifen läßt, den er jetzt in seinen Artikeln immer häufiger zitiert⁴⁸. Aber es gehört in die Geschichte des Zusammenbruchs der alten Vorstellungen Haikals, daß er unter dem Eindruck der europäischen Nachkriegsentwicklung auch den Glauben an Vernunft als Ordnung sicherndes Prinzip verliert.

Schon während seines ersten Nachkriegsbesuchs hatte Haikal beunruhigende Veränderungen in Europa festgestellt. Statt der klassischen Musik, so schreibt er, findet er jetzt die hektischen Rhythmen der Jazzbands⁴⁹. Die Dramatik ist vom „Ernst der Weisheit“ und der „Ruhe der Kunst“ zur „verwirrten Revolution der Gefühle“ übergegangen⁵⁰. Aber im Vertrauen auf europäische Vernunft kann Haikal damals noch kommentieren: „Vielleicht ist die Zeit der Garant für die Versöhnung zwischen diesen neuen Symptomen menschlicher Vitalität und der Kunst in ihren höchsten und erhabensten Formen. Wenn das auch den Menschen dieser Generation schwerfallen wird, die den Krieg erlebt haben ..., so wird es doch vielleicht den Menschen der heute aufwachsenden Generation, die aufrichtig und begeistert Frieden und Ruhe erstreben, vergönnt sein, diese Versöhnung zu erreichen.“⁵¹

⁴⁷ *Tarāğim* 261 265.

⁴⁸ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 30.7.1927 3.9.1927 10.9.1927 29.12.1928 18.5.1929
10.10.1930 1.11.1933.

⁴⁹ *Waladī* 70.

⁵⁰ *Waladī* 70.

⁵¹ *Waladī* 70.



Wenn er sieht, daß in Europa an Vernunft enttäuschte Menschen sich hinwenden zur Theosophie und zum Buddhismus, so kann er, um das vernünftige Fundament der angestrebten Ordnung aufrechtzuerhalten, dies betonen: Positivistische Philosophie sei auf so festen Pfeilern erbaut, daß die durch den Krieg verstärkten theosophischen Strömungen „nicht einmal auf dem Gebiet der reinen Philosophie dem reißenden Strom der Wissenschaft widerstehen“ können, „der die Menschen jeden Tag darauf hinweist, daß die Wissenschaft, wenn sie bei der Festlegung bestimmter Ergebnisse Fehler begeht, ... doch allein es ist, die diese Fehler ... wieder korrigieren kann“⁵².

Aber solche vertrauensvollen Sätze stehen in einem Zusammenhang, der die Gegenüberstellung von vernünftiger, Ordnung garantierender Elite mit unwissenden Massen erforderlich macht. Wo solche Bedingungen nicht gegeben sind, zeigt sich, daß das Vertrauen schon gebrochen ist. Beunruhigt — es ist die Zeit der europäischen Kulturkritik, in der in den Werken Spenglers, Theodor Lessings und Romain Rollands das nahende Ende Europas verkündet wird⁵³ — blickt er auf die Völker Europas, die „sich vor dem Kriege rühmten, sie würden durch die Wissenschaft auf dem Wege der Wahrheit und des Rechts geführt“, und die jetzt „fühlen, daß viel von dem, woran sie geglaubt haben, zusammenbricht“, und begreift die Hinwendung zur Theosophie als Zeichen der inneren Krise Europas.

Diese Krise zeigt sich für Haikal darin, daß die Menschheit kein richtungweisendes Ideal mehr besitzt. Eine Rückkehr zu alten Glaubensvorstellungen und Wertsystemen erscheint sinnlos. Die Schaffung eines neuen Wertsystems übersteigt die Kräfte des Individuums. Es bleibt nichts anderes als die Erwartung des Propheten, der diese Aufgabe lösen wird. Aber so sehr die Krise Europas erschüttert, so sieht man doch an Haikals Definition dieses Propheten, daß Vernunft die Grundlage auch der neuen Werte bleiben soll: „Die Menschheit wird lange Jahre in ihrer gegenwärtigen Verwirrung verharren, bis ihr aus den Reihen der Wissenschaftler und Philosophen ein neuer Prophet vergönnt sein wird, der sie auf dem Wege des Rechts und der

⁵² *Tarāḡim* 244.

⁵³ Zu dieser Situation und ihrem Einfluß auf den Orient siehe BRAUNE *Islamischer Orient* 170-74.

Wahrheit führt.“ Nur die Wissenschaft kann die Krise beenden. Daher kann Haikal sagen: „In der Erwartung des Tages, an dem sich der Ruf der Führung zu Recht und Wahrheit erheben wird, muß man die Menschheit darauf vorbereiten, ihn zu hören. Er wird, wie wir glauben, den Kreis der Vernunft und der Wissenschaft nicht überschreiten.“ Deshalb hält er es für möglich, daß dieser prophetische Aufruf „mehr oder weniger eng“ mit den Lehren Comtes und jener Philosophen verbunden sein wird, „die Vernunft und Wissenschaft allein zu den Lenkern des Lebens der Individuen, Gesellschaften und Organisationen“ machen wollen. Die Antwort auf die Krise besteht also anfangs in einer verstärkten Hinwendung zur Vernunft; denn wenn die neue Religion Erkenntnis zur Grundlage haben wird, dann „muß jedes Individuum alles erkennen, was es erkennen kann, und das muß es nach echter wissenschaftlicher Methode erkennen“. Daher ist es auch notwendig, daß das Individuum „auf der Grundlage dieser Erkenntnis seine Prinzipien, seine Gewohnheiten und seine Ethik aufbaut“⁵⁴.

Aber Haikals Glaube an die prophetische Botschaft einer Vernunft, die Europa in die Krise geführt hat, hält nicht lange an. Mehr und mehr werden seine Hoffnungen, Glück und Selbstverwirklichung durch Vernunft zu erreichen, enttäuscht. Am Anfang seiner kritischen Auseinandersetzung mit der europäischen Kultur steht der Vorwurf, sie berge keine Hoffnung auf Glück. „Die Kunst ebenso wie die Kultur“, heißt es jetzt, „haben im Okzident bereits das Ziel erreicht, nach dem sie streben, oder sie stehen kurz davor. Deshalb haben die Okzidentalen begonnen, verwirrten Blicks das Leben zu betrachten, weil diese Kultur, an deren Errichtung viele aufeinanderfolgende Generationen gearbeitet haben, ... ihnen nicht das Glück und das Wohlergehen gebracht hat, die sie von ihr erhofften.“⁵⁵

DIE ENTWICKLUNG EUROPAS ALS ENTWICKLUNG DER VERNUNFT

Unter dem Eindruck dieser Enttäuschung betrachtet er die Krise Europas jetzt als das natürliche Resultat des angelegten Ungenügens seiner Kultur. Die Veränderungen im Leben Europas nach dem Kriege sind nicht mehr überwindbare Erscheinungen, sondern Anzeichen

⁵⁴ as-Siyāsa al-usbū'īya 30.7.1927.

⁵⁵ as-Siyāsa al-usbū'īya 7.1.1928.

des Zusammenbruchs. Der Glaube an das Fundament dieser Kultur ist erschüttert. Europa, das einmal die Verkörperung von Ordnung und Freiheit in der Synthese freiheitlicher Ordnung vorlebte⁵⁶, dessen Vernunft die Welt erfaßte und durch die Einsicht in ihre Gesetze dem Menschen die Möglichkeit der Selbstverwirklichung gab, scheint seine geistige Ordnung zu zerstören und die Freiheit zu sittlicher und geistiger Anarchie zu verzerren⁵⁷. Diese Krise muß aus den Grundlagen der europäischen Kultur entstanden sein. Haikal versucht, sich klarzuwerden über die Ursachen, die in diese historische und geistige Fehlentwicklung Europas geführt haben.

Die Tendenz der haikalschen Kritik ist schon sehr früh ausgeprägt. Es ist die zentrale Stellung der Vernunft im europäischen Geistesleben, die verantwortlich gemacht wird für das Scheitern der Hoffnungen auf Europa. Haikal erscheint jetzt die von ihm positiv bewertete Reformation als der historische Ausgangspunkt der Krise⁵⁸. In ihr sieht er die gerechtfertigte Empörung menschlichen Verstandes gegen erstarrte religiöse Gesetzlichkeit⁵⁹. Ausdrücklich betont er dabei, daß diese Erhebung im Rahmen des Glaubens geblieben sei: „Es wäre nicht natürlich gewesen, wenn damals eine Revolution gegen die Religion entstanden wäre wie die, die später unter der Führung Voltaires und noch später unter der Führung der Meister der positivistischen Wissenschaft entstand. Bis zu jenem Tage erstreckte sich die Macht der Religion auf alles, und die Wissenschaft war Teil ihres Einflussesbereichs. Das war deshalb so, weil der Mensch noch nicht zwischen Wissenschaft und Religion einen Trennstrich gezogen hatte, wie es später Europa tat, als es den Menschen außerhalb des Alls stellte und ihn zu seinem Betrachter machte, der beobachtet und aus seinen Beobachtungen die Gesetze des Alls ableitet. Vielmehr fühlte der Mensch immer noch, daß er ein nicht abgetrennter Teil des Alls sei, der von ihm mehr beeinflusst werde, als er es beeinflusse.“⁶⁰

In dieser Zeit herrschte Übereinstimmung zwischen Wissenschaft und Religion, weil die Vernunft noch nicht weit genug war, das All mit

⁵⁶ *Waladī* 33-36.

⁵⁷ *Taura* 11-13; *as-Siyāsa al-usbū'īya* 29.12.1928 18.5.1929 16.2.1929.

⁵⁸ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 1.11.1933.

⁵⁹ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 1.11.1933.

⁶⁰ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 1.11.1933.

ihren Mitteln zu erklären⁶¹. Aber die heftigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen gaben den Wissenschaftlern mehr Freiheit, ihre eigenen Forschungen ohne Kontrolle der Kirche voranzutreiben. Herrschend wird in dieser Zeit, wie Haikal schreibt, die Schule der „Metaphysiker“, die er als diejenigen definiert, „die die Logik des Verstandes allein zum Mittel der Erreichung dessen machten, was sie die absolute Wahrheit nannten. Sie hielten für wahr, was die Vernunft festlegte, auch wenn ihnen der sinnlich anschauliche Beweis (*dalīl maḥsūs*) dafür fehlte ... Das Instrument der Vernunft bei der Beweisführung ist die Logik. Deswegen war die Logik ihr grundlegendes Werkzeug bei der Aufstellung des Beweises.“⁶² Diese „Metaphysiker“ erbringen die Vernunftbeweise für die Lehre der Religion⁶³. Auf der Grundlage ihres Denkens erhebt sich die literarische und künstlerische Renaissance Europas⁶⁴.

Dadurch aber, daß sich die Kirche gegen diejenigen Philosophen wendet, die „den philosophischen Glauben an die Stelle des religiösen Glaubens setzen wollten“⁶⁵, fordert sie den Widerstand aller Philosophen und Wissenschaftler heraus, und es entsteht eine geschlossene Front der Wissenschaftler gegen die Kirche⁶⁶. Der Dualismus Wissenschaft — Lehre der Kirche, Vernunft — Geist, der von nun an Europas Geschichte prägt⁶⁷, ist entstanden.

Der Kampf zwischen Wissenschaft und Kirche bereitet den Weg für die positivistische Schule vor. Zur „Erkenntnis der feststehenden Gesetze des Alls“ bedient sich diese der „Methode der Beobachtung, des Vergleichs und der Schlußfolgerung“. An der sinnlich konkreten und anschaulichen Beweisführung, die sie mit dieser Methode erreicht, duldet sie keinen Zweifel⁶⁸. Sie erkennt nur den wissenschaftlichen — „sinnlich fühlbaren“, sagt Haikal — Beweis an. Selbstherrlich glaubt sie an ihre Fähigkeit, das ganze All zu erkennen und all das vernünftig zu begründen, von dem die Menschen bisher geglaubt hatten, daß

⁶¹ as-Siyāsa al-usbū‘īya 1.11.1933.

⁶² as-Siyāsa al-usbū‘īya 1.11.1933; *Šarq* 36.

⁶³ as-Siyāsa al-usbū‘īya 1.11.1933; *Šarq* 36.

⁶⁴ as-Siyāsa al-usbū‘īya 1.11.1933; *Šarq* 37 41.

⁶⁵ as-Siyāsa al-usbū‘īya 1.11.1933; *Šarq* 48.

⁶⁶ as-Siyāsa al-usbū‘īya 1.11.1933; *Šarq* 49.

⁶⁷ as-Siyāsa al-usbū‘īya 18.5.1929; *Taura* 236-38.

⁶⁸ *Šarq* 48.

es nur der „Offenbarung der Inspiration“ zugänglich sei⁶⁹. Sie bestimmt die geistige Haltung des modernen Europa: „Auf der Grundlage dieses Glaubens entstand in Europa die Überzeugung, daß die menschliche Kultur ihre Sicherheit in der festen Grundlage gefunden hat, auf der sie für ewig stehen wird: der Grundlage der Wissenschaft, die nur anerkennt, was die Wissenschaft bestätigt, und beiseite läßt, was die Wissenschaft nicht bestätigt, bis es soweit ist, bestätigt zu werden.“⁷⁰

Bevor etwas gesagt wird über die Kritik, die Haikal an dieser Entwicklung Europas übt, ist es notwendig, zu fragen, aus welcher Tradition er dieses vereinfachende Bild übernimmt. Die Aufteilung der Geschichte in das theologische, metaphysische und positivistische Stadium verrät deutlich die Abstammung von der comteschen Drei-Stadien-Lehre⁷¹. Auch die Charakteristik der Denkweisen und Methoden hat Haikal von Comte übernommen. Das theologische Zeitalter umfaßt die Einheit von Wissenschaft und Religion, weil die Gesetze des Alls noch nicht ohne Zuhilfenahme von Glaubensvorstellungen erklärt werden können⁷². Die Metaphysiker suchen nach absoluten Erkenntnissen, indem sie von ontologischen Grundstrukturen ausgehen, die menschliche Logik zum alleinigen Erkenntnisinstrument machen und die Beobachtung der konkreten Welt vernachlässigen⁷³. Wie Comte faßt Haikal die Methode des Positivismus als Beobachtung, Vergleich⁷⁴ und Schlußfolgerung auf der Basis der dem Menschen durch seine natürliche und soziale Beschaffenheit möglichen Erfahrungen zusammen⁷⁵. Wie Comte sieht Haikal in der Förderung von Wirtschaft und Industrie den bestimmenden Zug des positivistischen Geistes⁷⁶.

Bis hierher ist Haikal dem System Comtes gefolgt. Er bleibt auch durchaus in dessen Rahmen, wenn er die Entwicklung des menschlichen Verstandes, wie sie sich in Kunst, Wissenschaft und Industrie manifestiert, verantwortlich macht für die französische Revolution⁷⁷. Allerdings macht er nicht deutlich, daß diese Epoche in der comteschen Geschichtslehre

⁶⁹ Šarq 49.

⁷⁰ Šarq 49.

⁷¹ COMTE Rede 3.

⁷² COMTE Rede 5-11. Zu Haikal siehe Šarq 36.

⁷³ COMTE Rede 17-25; Šarq 36.

⁷⁴ Haikal setzt vereinfachend für die Beobachtung der zwischen den Dingen bestehenden Beziehungen und für ihre Klassifizierung das Wort Vergleich. Diese Simplifizierung ändert natürlich nichts an der inhaltlichen Abhängigkeit seines Weltbildes.

⁷⁵ COMTE Rede 25-35; Šarq 48.

⁷⁶ COMTE Rede 53 63 125; Šarq 51.

⁷⁷ COMTE Soziologie I 17; Šarq 51.

unter der Herrschaft des negativen metaphysischen Denkens steht⁷⁸; sie erscheint bei Haikal eingeordnet in den Aufschwung des positivistischen Geistes. Wieder steht Haikal in comtescher Tradition, wenn er aus der französischen Revolution Demokratie und aus der Demokratie den Nationalismus als Schutzform des demokratischen Staates entstehen läßt⁷⁹. Wieder läßt er dabei die comtesche Unterscheidung von metaphysischem und positivem Geist außer acht.

Haikal faßt seine Geschichtsbetrachtung zusammen, indem er vier Faktoren herausstellt, die ihm die Grundlagen des modernen Europa zu sein scheinen. Das, so sagt er, sind erstens Wissenschaft, zweitens die sich aus ihr ergebenden Formen der Industrie und der Wirtschaft⁸⁰. Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß das in comteschem Geist gesprochen ist⁸¹. Als dritte Grundlage erscheint ihm der Gedanke der Freiheit, verkörpert in der Demokratie, und als vierte der zum Schutz der Demokratie notwendige Nationalstaat und sein geistiger Ausdruck, der Nationalismus⁸². Er stellt also die beiden ersten Faktoren, die bei Comte Produkte des positiven Geistes sind, gleichberechtigt neben die beiden zweiten, die für Comte Produkte des zerstörerischen metaphysischen Geistes sind⁸³. Mit dieser Zusammenfassung beginnt Haikals selbständige Kritik an der Entwicklung der europäischen Vernunft.

DIE KRISE EUROPAS ALS DIE KRISE DER VERNUNFT

Auf welche dieser vier Grundlagen, fragt er, stützt sich das moderne Europa? Wenn es — wie früher der Islam und das Christentum — zu seinen eigenen geistigen Grundlagen aufgerufen hätte, „dann wäre das Banner der Wissenschaft die Fahne der Truppen in der Avantgarde der europäischen Eroberer gewesen“⁸⁴. Aber weder vor noch nach der französischen Revolution — mit Ausnahme der kurzlebigen napoleonischen Expedition — „hat es Europa unternommen, die Welt im Namen der Wissenschaft oder des freien Denkens zu erobern“⁸⁵. Stattdessen hat

⁷⁸ COMTE *Soziologie* I 30-31.

⁷⁹ COMTE *Soziologie* I 35-39 über die Freiheit als metaphysisches Prinzip; 45-48 Gleichheit und Volksherrschaft als Formen metaphysischen Geistes; 49-50 Nationalismus als die ihnen zugeordnete Politik.

⁸¹ COMTE *Rede* XXVII.

⁸³ *Šarq* 52.

⁸⁴ *Šarq* 53.

⁸⁰ *Šarq* 52.

⁸² *Šarq* 52.

⁸⁵ *Šarq* 56.



es überall die Interessen seiner Industrien über die Interessen der Wissenschaft gestellt⁸⁶. Das Ziel seiner Vertreter im Orient war „weder wissenschaftlich, noch hatte es irgendeine Verbindung zur Freiheit oder zur Demokratie“⁸⁷. Daran ist der europäische Nationalismus schuld. Einst ist er entstanden zum Schutz der demokratischen Idee. Jetzt aber, wo europäische Wissenschaft dem Orient nur in ihrer denaturierten Form, in den Interessen der europäischen Industrie, gegenübertritt, erscheint auch der Gedanke der europäischen Demokratie dem Orient nur in seiner verzerrten Form: als Nationalismus. Sogar in sich ist dieser Nationalismus korrumpiert: er ist nicht mehr Schutz der Demokratie, sondern Schutz der Industrieinteressen europäischer Nationen⁸⁸. Er ist es, der es verhindert, daß die europäischen Staaten zusammenarbeiten „bei der Verbreitung der Wissenschaft und der Aussendung einer Kultur, von der die Staaten Europas glauben, daß sie das Glück und das Wohl der Welt garantiere“⁸⁹.

Europa hat seine Grundlagen zugunsten von deren denaturierten Formen verraten. Deshalb ist seine Kultur zur imperialistischen Kultur geworden, die den Völkern nicht die Botschaft der Vernunft und der Freiheit, sondern die der Ausbeutung und der Unterwerfung bringt⁹⁰.

Aber auch dieses imperialistische Europa kann Haikal nicht völlig verwerfen, denn selbst in den verzerrten Formen der Vernunft, die es dem Orient gebracht hat, ist noch der Faktor zu erkennen, der den Orient aus seiner Erstarrung gelöst und ihm neues Leben ermöglicht hat⁹¹. Europas Form der Unterdrückung gewährt doch größere Freiheiten, bringt neue Gedanken und Möglichkeiten der Kritik, die es unter der autokratischen Herrschaft orientalischer Potentaten nicht gab⁹². Wenn es auch die Staaten unterjochte, so gab es doch den Individuen größere Möglichkeiten der Selbstverwirklichung⁹³. Es war also natürlich, sagt Haikal, daß sich die Menschen Europa zuwandten, um von ihm Freiheit und Vernunft zu erfahren, und daß sie seinen großen Vorsprung vor dem Orient erkannten⁹⁴. Aber falsch war es, in der Nachahmung Europas die Rettung aus der eigenen Krise zu sehen⁹⁵. Richtig ist es vielmehr, die von Europa bewußt gebrochene Moral der Völker des

⁸⁶ *Šarq* 56-58; siehe auch *as-Siyāsa al-usbū'īya* 14.10.1932.

⁸⁸ *Šarq* 58.

⁹² *Šarq* 61-62.

⁸⁹ *Šarq* 58-59.

⁹³ *Šarq* 61-62.

⁹⁰ *Šarq* 58-77.

⁹⁴ *Šarq* 69-70.

⁸⁷ *Šarq* 58.

⁹¹ *Šarq* 61-62.

⁹⁵ *Šarq* 70.

Orients wieder aufzurichten und ihnen zu zeigen, daß auch sie über ein historisches Erbe verfügen, das dem Europas gleichwertig ist⁹⁶. Dazu braucht man — wie ungenügend sie auch sein mag — die Vernunft⁹⁷.

Wie aber sich abgrenzen gegen eine Vernunft, die Europa in die Krise geführt und eine materialistische und imperialistische Kultur hervorgebracht hat? Was verzerrt die Vernunft? Haikal sieht den Grund dafür in der Autonomie, die Vernunft in der europäischen Kultur besitzt, und in der zentralen Stellung, die sie in der geistigen Welt des Okzidents einnimmt: „Der Westen hat den Geist der Ethik vernachlässigt, weil die Methode der Wissenschaft sich nur auf das sinnlich Fühlbare verläßt.“⁹⁸ Um Ethik und Ordnung zu begründen, braucht man ein Ideal, das menschlichem Handeln Richtung gibt. Dieses Ideal kann Wissenschaft nicht begründen, denn „dieses Ideal war niemals das Ziel der Wissenschaft. Ihr Ziel war es vielmehr, die sinnlich feststellbare Wahrheit zu erreichen.“⁹⁹ In der materiellen Welt, so sagt Haikal, mit der sich Wissenschaft per definitionem befaßt, gibt es kein Ideal¹⁰⁰. Deshalb begnügen sich die Europäer mit der Beherrschung der Natur¹⁰¹. Alle Versuche europäischer Denker, eine Ethik auf dieser Grundlage zu schaffen, sind gescheitert¹⁰², denn das Streben nach Glück wird von dieser Vernunft immer wieder auf die Beherrschung der Materie geleitet¹⁰³. Deshalb „wandten sich (*inqalaba ilā*) diese Bestrebungen dem materialistischen und ökonomischen Gebiet zu und machten aus ihm die ganze Hoffnung des Lebens. Aus der Frucht dieser Hinwendung entstand das Elend und das Leid, das die Menschheit heute erleidet und das die Massen nur noch mehr dazu verlockt, an dieser Hoffnung und an diesem Streben sich festzuklammern.“¹⁰⁴ Die Tatsache, daß europäische Vernunft nichts anderes sein kann als herrschaftliche Vernunft, ist es, die zur Verzerrung der Grundlagen europäischer Kultur und zur Selbstzerstörung des Menschen führt.

Deshalb kann auch der Fortschritt seiner Vernunft nicht mehr als Garantie für die Entwicklung der eigenen Kultur verstanden werden.

⁹⁶ *Šarq* 74-75.

⁹⁸ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 18.5.1929.

¹⁰⁰ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 18.5.1929.

¹⁰² *as-Siyāsa al-usbū'īya* 29.12.1928

¹⁰³ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 18.5.1929.

⁹⁷ *Šarq* 75.

⁹⁹ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 18.5.1929.

¹⁰¹ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 18.5.1929.

27.4.1929 18.5.1929; *Taura* 13.

¹⁰⁴ *Taura* 13.

Er wird vielmehr erfahren als eine Verstärkung jener Waffen des technisch-industriellen Bereichs, die die Unterdrückung des Orients ermöglichen. Wie naiv auch immer der Dualismus erscheinen mag, aus dem Haikal den herrschaftlichen Charakter der Vernunft ableitet, so hätte er doch in dem Gedanken, daß der imperialistische Charakter europäischer Politik in Verbindung gesetzt werden muß zum herrschaftlichen Charakter des positivistischen Vernunftbegriffs, eine Grundlage für die Entwicklung einer echten Kritik an Europa.

Aber er kann diese Kritik nicht konsequent durchführen. Seine Kritik am Imperialismus wird nicht ausgebaut zu einer ökonomischen Analyse des europäischen Kapitalismus, und seine Kritik des Positivismus beschränkt sich auf eine einfache Umkehrung der Positionen. „Tatsache ist doch“, so sagt er jetzt, „daß unser Verhältnis zum All nicht bei der Herrschaft stehenbleibt, zu der uns die Wissenschaft geführt hat. Das Maß dessen, was wir im All beherrschen, ist klein, wenn es verglichen wird mit der Herrschaft des Alls über uns, der wir nicht widerstehen können.“¹⁰⁵ Er fühlt sich gezwungen, zu beweisen, daß die Vernunft die Gesetze der Natur nicht erkannt habe¹⁰⁶, und daß die moderne Wissenschaft den Vernunftglauben eines Renan und Taine widerlege; denn „heute ist der Schritt der Wissenschaft schon viel langsamer geworden, als er früher war, und es ist die angewandte Wissenschaft, die die Blicke mehr auf sich lenkt als die Entdeckung von neuen Gesetzen“¹⁰⁷. Es ist zu erwarten, so meint er, daß spätestens innerhalb der nächsten beiden Generationen die technische und künstlerische Vervollkommnung der wissenschaftlichen Entdeckungen abgeschlossen sein und Europa seine Rolle ausgespielt haben werde¹⁰⁸. Selbst wenn das nicht eintreten sollte, so wäre doch echte Erkenntnis erst nach einer vollkommenen Veränderung der Erkenntnismöglichkeiten zu erwarten¹⁰⁹. Da nun aber die gegenwärtige Vernunft nicht die Macht habe, das All zu beherrschen, sei sie auch nicht tauglich als Grundlage der Kultur: „Die Kultur, d.h. der Weg des Lebens der Welt und der Pfad ihres Strebens nach Glück und Wohlstand, kann nicht warten auf jenen fernen Tag, an dem die Menschheit in einem anderen Bilde

¹⁰⁵ as-Siyāsa al-usbū'īya 11.5.1929. ¹⁰⁶ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1928.

¹⁰⁷ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1928.

¹⁰⁸ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1928 27.4.1929.

¹⁰⁹ as-Siyāsa al-usbū'īya 18.5.1929.

erscheint als dem, das wir, das unsere Väter und das vor uns unsere Ahnen seit Jahrtausenden kennen. Da wir alle in der Kultur (des Westens) die ersten Anzeichen dafür sehen, daß sie unfähig ist, der Welt jenen Wohlstand und jenes Glück zu bringen, von dem die Menschheit fühlt, daß sie es vom Leben fordert, ist es unausweichlich, daß sie einer anderen Kultur erlaubt, — ganz langsam, versteht sich — das zu unternehmen, woran sie selbst gescheitert ist.“¹¹⁰

Haikal empört sich gegen positivistisches Herrschaftswissen. Aber selbst in der Tradition des Positivismus stehend, kann er Vernunft nur als herrschaftliche Vernunft begreifen. Nicht, wie es seiner Ausgangsposition angemessen wäre, gegen den herrschaftlichen Charakter dieser Vernunft, sondern gegen ihre mangelnde Fähigkeit zur Herrschaft richtet sich seine Argumentation.

Zwei Gründe sind es, die Haikal zur Formulierung dieser These veranlassen. Einmal ist es der Wunsch, den wissenschaftlichen Vorsprung Europas, der seine Herrschaft ermöglicht, aufzuheben und dem Orient die Möglichkeit zu geben, zu sich selbst zu finden. Zweitens muß Haikal, enttäuscht von einem Herrschaftswissen, das nicht Ordnung und Struktur, sondern Chaos zu bringen scheint, den Stillstand der Wissenschaften postulieren, um den Konsequenzen einer beängstigenden Entwicklung, die durch die Produktivität der Wissenschaften an Effektivität gewinnt, auszuweichen.

Die Umkehrung der Bewertung der Vernunft bietet für Haikal die einzige Position, von der aus er sich mit dem Positivismus auseinandersetzen kann. In konsequenter Weiterführung der einfachen Umkehr comtescher Positionen schließt Haikal daher aus der Schwäche der Vernunft auf die Notwendigkeit der Rückkehr zum Glauben.

FUNDAMENT UND FUNKTION DES GLAUBENS

Es gehört zu einer Argumentation, die die Herrschaftsfähigkeit der Vernunft leugnen muß, um Ethik begründen zu können, daß sie auch Glauben nur als Schwäche fassen kann¹¹¹. „Solange das menschliche Leben begrenzt ist, und solange jeder von uns aufs neue beginnt, sich abzumühen, das zu verstehen, was seine Ahnen ihm an Wissen

¹¹⁰ as-Siyāsa al-usbū'īya 18.5.1929.

¹¹¹ as-Siyāsa al-usbū'īya 27.4.1929.

hinterlassen haben, und dann sieht, daß er nach all seinen Anstrengungen vor Unerkanntem steht, das nicht weniger stark und verehrungswürdig ist als das Wissen ... solange das so bleibt, solange bleibt auch in der menschlichen Seele eine Schwäche.“¹¹² Gegen diese Schwäche kann der Mensch nicht kämpfen; deshalb bleibt ihm nichts anderes übrig, als sich ihr zu unterwerfen, aber nicht „knechtisch und kapitulierend, sondern zufrieden und ergeben“¹¹³.

An anderer Stelle erklärt Haikal den Glauben zur „sozialen Tatsache“, ohne die keine Gemeinschaft leben und schaffen könne¹¹⁴. Beiden Argumenten ist gemeinsam, daß sie nicht vom Objekt, sondern vom Subjekt des Glaubens ausgehen. Nicht die Botschaft einer bestimmten Religion, sondern die psychologische Situation des Individuums und der Gesellschaft wird zum Rechtfertigungsgrund des Glaubens. Ein solcher psychologischer Relativismus kann seine Herkunft aus dem Positivismus nicht verleugnen. Er zeugt von dem Bemühen, nach der Negation der Vernunft nicht bei einem bloßen Skeptizismus stehen zu bleiben.

Aber so sehr er die Notwendigkeit des Glaubens aus dem Subjekt heraus zu formulieren weiß¹¹⁵, so wenig kann er doch über das Objekt des Glaubens sagen. Ist Haikal zu Anfang der Krise überzeugt, daß der neue Glaube gebunden sein wird an Vernunft¹¹⁶, so ist es ein halbes Jahr danach die Erleuchtung durch das pharaonische Erbe, die die Krise der Menschheit aufheben wird¹¹⁷. Später erwartet er einen neuen Propheten aus dem Orient¹¹⁸, und eine Woche darauf verteidigt er den Gedanken der Pflicht als richtungweisendes Ideal, offensichtlich ohne sich Gedanken darüber zu machen, wie dieser Pflichtbegriff zu begründen ist, wenn die rationale Begründung à la Comte verworfen wird¹¹⁹. Daneben steht die Feststellung, daß die Formen des Glaubens unendlich seien und sich ständig erneuerten, da auch die Formen, in

¹¹² as-Siyāsa al-usbū'īya 27.4.1929.

¹¹³ as-Siyāsa al-usbū'īya 27.4.1929.

¹¹⁴ as-Siyāsa al-usbū'īya 18.5.1929.

¹¹⁵ as-Siyāsa al-usbū'īya 30.7.1927 27.4.1929 11.5.1929 14.4.34.

¹¹⁶ as-Siyāsa al-usbū'īya 30.7.27.

¹¹⁷ as-Siyāsa al-usbū'īya 7.1.1928.

¹¹⁸ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1929. Ein Lösungsvorschlag, der ihm von Rašid Riḏā, der sonst viel Lobendes zu sagen hat über Haikals Europakritik, den Tadel einbringt, es sei ihm wohl entgangen, daß dieser Prophet in Muḥammad bereits erschienen sei: al-Manār XXIX 625.

¹¹⁹ as-Siyāsa al-usbū'īya 5.1.1929.

denen sich menschlicher Schwäche die machtvolle Majestät des Alls manifestiere, unendlich seien¹²⁰. Aber auch bei dieser Position bleibt er nicht stehen: wieder einmal wird ihm das Pharaonentum zur Quelle der Verheißung¹²¹. Und auch der Gedanke, Glück und Wohlstand der Völker würden sich einstellen, wenn die Menschen in ihrer Freizeit tiefer über die Einheit des Seins nachdächten, fehlt nicht¹²². Erst spät — im Jahre 1932¹²³ — bekennt sich Haikal endgültig zum Islam¹²⁴. Von Comte über die Pharaonen bis zum Islam reicht der Bogen, den Haikal schlägt, und es ist unmöglich, im einzelnen auf die Begründungen einzugehen, die er für seine verschiedenen Thesen vorträgt.

Wichtig sind in diesem Zusammenhang nur die zwei Faktoren, die allen diesen Glaubensvorstellungen gemeinsam sind. Hier ist zuerst Haikals Zeitkonzeption zu nennen. Da es dem Okzident nach der Zerstörung der kosmisch-religiösen Ordnung nicht gelungen ist, eine vernünftige Ordnung zu schaffen, stürzt er aus einer Krise in die andere und droht, die Weltkrise zu verewigen. Die orientalische Kultur, die Europas Führungsrolle übernehmen soll, wird die Einheit zwischen Mensch und Kosmos wiederherstellen¹²⁵. Um den Beweis für die Möglichkeit dieser Wiederherstellung zu führen, muß Haikal die Zeit so entmächtigen, daß die vergangene Geschichte nicht als trennendes Element zwischen dem modernen Orient und den Ursprüngen seiner alten Kultur stehen kann.

¹²⁰ as-Siyāsa al-usbū'īya 27.4.1929.

¹²¹ as-Siyāsa al-usbū'īya 11.5.1929 18.5.1929.

¹²² as-Siyāsa al-usbū'īya 23.3.1930 14.4.1934.

¹²³ Diesen Zeitpunkt kann man setzen, weil a) Haikal noch 1926 ausdrücklich erklärt, der Islam sei eine Religion wie die anderen auch, und nicht einmal den Unterschied zwischen den drei prophetischen und den fernöstlichen Religionen anerkennt, siehe *al-Īmān* 32-34 und as-Siyāsa al-usbū'īya 24.7.1926; b) sich in as-Siyāsa al-usbū'īya vor diesem Datum kein Artikel findet, in dem sich Haikal uneingeschränkt zum Islam bekennt; c) das Jahr 1932 besondere Aktivität der christlichen Missionare in Ägypten bringt. Als Reaktion darauf entsteht die „Liga zur Bekämpfung der Mission“, der neben islamischen Gelehrten führende Schriftsteller und Journalisten angehören (siehe *Manār* XXXIII 311-13). Daß auch Haikal dieser Liga angehört, zeigt *Mudakkirāt* I 328-29. Auch in dieser Tätigkeit zeichnet er sich durch die Aggressivität aus, die seine zu Anfang des Kapitels angeführten Artikel in der *Siyāsa* charakterisiert, und wird daher wegen Aufhetzung der verschiedenen Religionsgruppen gegeneinander von einem ägyptischen Gericht zu einer Geldstrafe verurteilt; siehe *Mudakkirāt* I 356-57.

¹²⁴ as-Siyāsa al-usbū'īya 23.5.1932.

¹²⁵ *Waladī* 325-26; as-Siyāsa al-usbū'īya 14.4.1934.

Diese Zeitvorstellung kann Haikal mühelos aus Taine ableiten. Schon Stadelmann hat darauf hingewiesen, daß die „psychologische Konstruktion“ in Taines Geschichtsbild „sich nicht wesenhaft, sondern nur zufällig in der Zeit erstreckt“¹²⁶. In der Darstellung der haikalschen Rückwendung zum Pharaonentum ist hervorgetreten, wie Haikal diese Zeitkonzeption braucht, um die Verbindung mit den eigenen Ursprüngen zu sichern. Die Bilder, die Haikal vom „Kreis des Seins“ entwirft, zeigen jene Symbolik, die das Überwiegen des Raums und die Entmächtigung der Zeit im menschlichen Denken begleitet¹²⁷. Die Macht des Raums wird ihm zum Beweis dafür, „daß das Aufeinanderfolgen der Zivilisationen ... nichts an dem Einfluß des natürlichen Milieus auf den Menschen ändert. Dieser Einfluß macht die Menschen so wie sie sind, ungeachtet des Aufeinanderfolgens der Jahrhunderte.“¹²⁸

Die Macht des Raums verurteilt die zwischen den eigenen Ursprüngen und der Gegenwart liegende Zeit zur Ohnmacht. Die gleichbleibenden Strukturen, die sich in machtvoller Vergangenheit gezeigt haben und auf die Strukturen des Raums zurückzuführen sind, sichern, solange dieser Raum erhalten bleibt, machtvolle Zukunft. Deswegen muß der Blick nicht mehr in die Zukunft, sondern in die Vergangenheit gerichtet werden. Die angestrebte Ordnung und Harmonie kann nur dadurch gesichert werden, daß die Zeit, deren Macht Haikal in der beunruhigenden Entwicklung der zwanziger und dreißiger Jahre so deutlich erfährt, entmächtigt wird.

INSPIRATION ALS FUNDAMENT DER ORDNUNG

Auf welche Grundlage aber soll sich diese Ordnung stützen, wenn Freiheit, Vernunft und Zeit reduziert werden müssen, um sie zu ermöglichen? Die Ordnung muß vom Herrschaftsanspruch der Vernunft befreit werden und ein Prinzip an ihre Stelle treten, das die Unterwerfung unter die kosmische Ordnung als das einzig mögliche Verhältnis des Menschen zum All begreifen läßt. Dieses Prinzip ist die Inspiration¹²⁹.

So schreibt Haikal im Dezember 1928: „Vielleicht sagen einige, daß die Zeitalter der Inspiration vergangen seien, und daß die Wissen-

¹²⁶ STADELMANN in HZ CLXVII 124.

¹²⁷ TILICH 140.

¹²⁸ as-Siyāsa al-usbū'īya 4.5.1929; siehe auch 11.5.1929 18.5.1929; *Waladī* 325-26.

¹²⁹ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1929.

schaft und die Ausdehnung ihrer Macht auf die verschiedenen Lebensgebiete jenes dichterische Wort, das allen Seelen Sicherheit gibt, zu einem schwer erreichbaren Wunschtraum gemacht hat.“¹³⁰ Aber diesen Einwand erkennt er nicht an. Ausgehend von seiner Überzeugung, daß die Entwicklung nichts an den grundsätzlichen Prinzipien einer Kultur ändern könne, sieht er jetzt die Aufnahme europäischer Vernunft als die notwendige Vorstufe für das Wiederaufleben der alten orientalischen Kulturen an. Diese sollen — oberflächlich modifiziert durch die Aufnahme europäischer Vernunft — ihre alten Prinzipien zur Geltung bringen. Sie werden dann ein dichterisches Vermögen wecken¹³¹, das eine der Vernunft überlegene Inspiration ermöglicht: „Diese Reibung zwischen dem ererbten Alten und dem entliehenen Neuen wird der Funke der Inspiration sein, durch den das Wort der Wahrheit offenbar wird, das das Geheimnis des Seins für die Generation, in der es ausgesprochen wird, deutet.“¹³² Diese Botschaft der Inspiration wird noch einmal — um den Prozess zu verdeutlichen, die Vorstellung von Entwicklung auszuschalten und das Übergewicht des Alten zu wahren — definiert als „das Wort der Wahrheit, in dem sich die Äußerlichkeit der entliehenen westlichen Kultur und dieser feststehende Ursprung aus der Kultur des Orients, die immer nach dem Wort der Wahrheit gestrebt hat, vereinigen“¹³³.

Diese Erwartung des Propheten erinnert in vielem an die Erwartung, die Haikal 1917 in seinem Rousseaubuch ausgesprochen hat. Sie ist zum Teil bis ins Wort hinein identisch mit den damaligen Formulierungen: Da ist der Prophet, da ist Inspiration als geschichtsmächtige Kraft, die wirksamer ist als Vernunft, da ist das Wort der Wahrheit, das mit

¹³⁰ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1929.

¹³¹ *šā'irīya* als dichterisches Vermögen steht hier ebenso in Zusammenhang mit Carlyles Dichter als Held und Ausdruck der Kultur (CARLYLE 114 155 168), mit dessen Schichtenlehre sich auch die ganze Stelle gut verträgt, wie mit Taines Vorstellung, daß in dem emotional erkannten Wort, „tel accent ému“, die Basis historischer Bewegungen zu erkennen ist (TAINÉ *Nouveaux essais* 273-74), und mit dem Wortsinn der vorislamischen Zeit, die im *šā'ir* den mit übersinnlichen Kräften begabten Seher fand (NOELDEKE-SCHWALLY I 128).

¹³² as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1928. Auch hier treffen sich die Konnotationen der Inspiration, wie sie Haikal von Taine und Carlyle übernimmt, mit der islamischen Vorstellung, daß das Wissen der Offenbarung in jedem Jahrhundert durch einen „Erneuerer“ neu formuliert und so der Gemeinde das „Wort der Wahrheit“ neu gegeben werde; siehe WATT *Muslim Intellectual* 147 180.

¹³³ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1928; *Šarq* 137.

einem Schlage die Ordnung der Welt erhellt und herstellt. Auch die Situation, in der diese Erwartung ausgesprochen wird, hat einige Ähnlichkeit mit der von 1917. Wieder ist Haikals politischer Aufstieg auf absehbare Zeit blockiert, wieder sind es die Enttäuschung an alten Denkformen und die Verbitterung über eine Krisensituation, die Haikal dazu treiben, das Heil im prophetischen „Wort der Wahrheit“ zu suchen.

Aber wie es zwischen der damaligen und der jetzigen Situation bedeutende Unterschiede gibt — Haikal ist einer der führenden Literaten und der bekannteste Journalist Ägyptens, er ist bei allen Zurücksetzungen, die er erfährt, ein Mann, der in seiner Partei einen gewissen Einfluß hat —, so gibt es auch bedeutende Unterschiede zwischen der Erwartung von 1917 und der von 1928. Da ist einmal der Unterschied in der Funktion, die dem Erwarteten zukommt: Haikal hatte 1917 den Zusammenbruch einer Gesellschaft erwartet, die durch sozio-ökonomische Ungerechtigkeit korrumpiert schien. Also erwartete er den Propheten der sozialen Gerechtigkeit und der revolutionären Veränderung. Im Jahre 1928 ist Freiheit ein bedrohliches Phänomen geworden, und das Reden über sozio-ökonomische Ungerechtigkeiten liegt Haikal fern. Sobald sich, meint er jetzt, materielle Interessen — wie etwa bei den Sozialisten — hinter einer Idee verbergen, verzerren sie sie und lassen sie scheitern¹³⁴. Nur solange ein Gedanke um seiner selbst willen „zum reinen Wohl der Menschheit und ihrer absoluten Vollkommenheit“ vertreten wird, hat er Aussicht auf Erfolg¹³⁵. Soziales und geistiges Chaos entsteht aus der Vermischung von Idee und Interesse. Erwartet wird nicht mehr das inspirierte Genie der sozialen Revolution, sondern das der geistigen Ordnung.

Der zweite Unterschied liegt in der erkenntnistheoretischen Grundlage. 1917 hatte er auf Inspiration und Genie rechnen können als geschichtsmächtige Kräfte, weil die kausal-deterministische Vernunft Taines die Wirksamkeit dieser Kräfte festgestellt hatte. 1928 ist Inspiration nicht mehr ein sich vor dem Auge der Vernunft abspielender psychologischer Prozeß mit geschichtsmächtiger Wirkung, dessen Grundlagen der Vernunft einsichtig sind und dessen Existenz als „größere Summe von Strömungen“ nur die erkennende Macht der Vernunft bestätigt. Jetzt wird auf eine der Vernunft unerklärliche Weise die

¹³⁴ as-Siyāsa al-usbū‘īya 20.4.1929.

¹³⁵ as-Siyāsa al-usbū‘īya 20.4.1929.



Inspiration zu einer Form der Erkenntnis für jenen Bereich, den Vernunft nicht erfassen kann: „Die sinnliche Beobachtung und das menschliche Denken“, so sagt Haikal, „konnten bis heute nicht alle Gesetze des Seins erfassen. Deshalb müssen die Menschen einen Sinn entwickeln, der sich von den bekannten Sinnen unterscheidet und uns den Teil des Lebensweges erleuchtet, den die Wissenschaft nicht erleuchtet hat. Dieser Sinn ist das, was Bergson die Intuition und was die Religionen die innere Schau (*baṣīra*) oder das Licht nennen.“¹³⁶ Intuition steht damit nicht nur in ihrer gestaltenden Funktion über, sondern auch in ihrer erkennenden Funktion gleichberechtigt neben der Vernunft. Das Vakuum, das ein enttäuschter Vernunftglaube hinterläßt, wird durch gläubige Intuition ausgefüllt.

Haikal muß Glück und Ordnung von Vernunft trennen, um sie zu bewahren. Der Mensch, so sagt er, muß aus der Erkenntnis seiner Schwäche¹³⁷ sich der kosmischen Ordnung unterwerfen¹³⁸, ohne nach ihrem Sinn zu fragen: „Alle müssen auf das Leben schauen in dem Glauben, daß sie und das Sein eine aufeinander abgestimmte Einheit bilden, die als Ganzes für ein hohes Ziel arbeitet, auch wenn wir dieses Ziel nicht sicher erkennen und genau verstehen, weil es das Geheimnis des Seins und das Geheimnis dieses ganzen Alls ist.“¹³⁹ Würden die Menschen „ihre Taten und ihre Beziehungen ... auf dieser Grundlage ordnen, dann würde das Komplizierte aufgehen und sie würden sehen, daß die Probleme sich von selbst lösen“¹⁴⁰.

Die Frage nach der Begründung der Ordnung wird dem Bereich der Vernunft entzogen. Die Schwäche des Menschen wird zum Argument gegen den Versuch, sie zu überwinden. Die Anerkennung und Perpetuierung der Unmündigkeit des Menschen erscheint als Garantie von Glück und Ordnung.

Der Glaube an die Einheit des Seins entmächtigt die Zeit und die konkrete soziale Welt. Inspiration beruft sich auf die Machtlosigkeit der Vernunft, die sich aus der Ohnmacht des Menschen gegenüber der Welt erklärt. Das ist die Botschaft eines recht wenig prophetischen Pantheismus. Aber es ist auch die Botschaft eines sozialen Quietismus,

¹³⁶ as-Siyāsa al-usbū'īya 18.5.1929.

¹³⁷ as-Siyāsa al-usbū'īya 18.10.1930.

¹³⁸ *Taura* 240-41; *Waladī* 314 317 325-26 330 337; as-Siyāsa al-usbū'īya 8.2.1930.

¹³⁹ as-Siyāsa al-usbū'īya 14.4.1934.

¹⁴⁰ as-Siyāsa al-usbū'īya 14.4.1934.



der daran interessiert ist, bestehende Ordnungen zu bewahren. Aus der Zeitkonzeption Haikals scheint hervorzugehen, daß das statische Element der Ordnung und Einordnung endgültig über das dynamische Element des Verlangens nach Selbstverwirklichung gesiegt hat.

HEILSWISSEN UND HERRSCHAFT

Aber es gibt ein zweites Element, das all diesen Glaubensvorstellungen gemeinsam ist. Schon immer hat Haikal unter der Überlegenheit Europas in allen Formen der Wissenschaft, Technik und Literatur gelitten. Die Belastung, die aus der Überlegenheit Europas entstand, konnte hingegenommen werden, solange Europas Vernunft die eigene Zukunft zu sichern schien. Jetzt ist diese Hoffnung zerstört, und Europas Überlegenheit kann nicht mehr angenommen werden. Fast jede der Abhandlungen über den neuen Glauben endet mit Formulierungen, die die Hoffnung auf eine Umkehrung dieses Verhältnisses zeigen.

Ein halbes Jahr nachdem er darauf hingewiesen hat, daß die theosophischen Strömungen in Europa der Wissenschaft nicht widerstehen können, wird ihm die Existenz theosophischer Zirkel zum Beweis dafür, daß die europäischen Wissenschaftler selbst einsehen, „daß die Wissenschaft sich bereits unfähig erwiesen hat, den westlichen Völkern seelische Speisung zu geben, und daß es keinen anderen Ausweg gibt, als daß der Okzident seine Zuflucht zum Orient nimmt“¹⁴¹. Bei den „Inspirationen der Söhne Buddhas“ suchen sie ihr Heil¹⁴². Wird es ihnen gelingen, dort jenen Geist zu finden, der ihrer Kultur eine neue Grundlage gibt, so daß sie weiter die Welt beherrschen können? „Oder wird der Okzident weiterhin in seiner Verwirrung zwischen den Wogen der vielen starken Inspirationen des Orients verharren, bis im Orient ein Rufer ersteht, der aufruft zum Wort der Wahrheit, und siehe da, der Westen und seine Wissenschaft folgen ihm gehorsam, weil sie in seinem Wort die Verbindung der Menschheit zum Sein und damit den Weg zum Glück finden?“¹⁴³

Da bisher alle Verkünder umfassender Botschaften des Geistes aus dem Orient gekommen sind, folgert Haikal: „Wenn dies die

¹⁴¹ as-Siyāsa al-usbū‘īya 29.12.1928.

¹⁴² as-Siyāsa al-usbū‘īya 29.12.1928.

¹⁴³ as-Siyāsa al-usbū‘īya 29.12.1928.

Antwort der Geschichte ist, so haben wir das Recht, den Verkünder des Wortes der Wahrheit, das das All deutet, im Orient zu erwarten.“¹⁴⁴ Er folgert weiter: „Dann würde es die geistige Kultur des Orients sein, die die Welt umfaßt, nachdem die Bande der Wissenschaft und die Verbindungen der Mechanik die ganze Welt vereinigt und zu einem engen Raum gemacht haben. Dann wird es eine Zusammenarbeit zwischen der Weisheit des Orients und der Aktivität des Westens geben, die mit dem Wohlstand das Glück und mit hoher Klugheit die geistige Sicherheit vereinigen wird.“¹⁴⁵

Hier werden zu Anfang der Krise dem Westen Aktivität, Intelligenz, Wissenschaft, Technik und Wohlstand zugeschrieben, dem Orient der Geist, das Glück und die geistige Sicherheit. Gleichzeitig wird klargestellt, daß es der Geist sein wird, der die neue Kultur bestimmt: „Dann wird der Orient der Kultur des Westens einige Spuren dieses Geistes einhauchen, und siehe da“ — und hier lehnt sich Haikal deutlich an die prophetische Sprache des Koran an¹⁴⁶ — „die Bewohner des Okzidents werden in Scharen eintreten in die Kultur des Ostens, als Gläubige, nicht als Entleiher.“¹⁴⁷ Die letzten Worte weisen zurück auf Haikals Überzeugung, daß der Geist des Orients sich die Äußerlichkeiten westlicher Kultur entliehen habe, und daß aus der Reibung zwischen dem orientalischen Ursprung und den westlichen Äußerlichkeiten der orientalische Geist seine Inspiration hervorbringen werde. Anders aber, wie hier deutlich wird, der Okzident, der sich vom Geist des Orients gläubig führen lassen wird. Haikal spezifiziert sein Verhältnis zum Orient: „Dann werden Orient und Okzident für das Gute und Wahre zusammenarbeiten. Dann wird ein glänzendes Licht die Tore eines neuen Zeitalters öffnen. Voll heiliger Verehrung wird der Westen ausrufen: Der Ruhm gebührt dem Orient, der uns mit einem Geist versorgte, den zu suchen wir Generationen gebraucht und den wir

¹⁴⁴ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1928.

¹⁴⁵ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1928; *Šarq* 135. Aber Aḥmad Haikal, der diesen Artikel in die Sammlung einfügt, macht den Sinnzusammenhang durch falsche Setzung der diakritischen Punkte unklar. Statt richtig *rahā'* Wohlstand, setzt er falsch *rağā'* Hoffnung.

¹⁴⁶ Haikal: *wa-igā' aḥlu 'l-ğarb yadhūlūna fī ḥadāratī 'š-šarq afwāğan*. Koran CX 2: *wa-ra'aita 'n-nāsa yadhūlūna fī dīni 'llāhi afwāğan*.

¹⁴⁷ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1928; *Šarq* 137.

nicht gefunden haben. Der Ruhm gebührt dem Geist, dem Geist des Guten und des Glücks.“¹⁴⁸

In der richtigen, durch Inspiration fundierten Ordnung ist das Verhältnis Orient-Europa durch die Führung des Orients bestimmt. Die Zusammenarbeit, von der Haikal spricht, wird durch den „Gehorsam des Westens und seiner Wissenschaft“ gekennzeichnet als die Zusammenarbeit zwischen führendem Geist und dienender Vernunft.

Der neue Glaube, was auch immer er sein möge, wird dem Orient die Führungsrolle sichern. Auch jetzt noch erwartet Haikal die Lösung der Krise gelegentlich von einer — noch ins Leben zu rufenden — ägyptischen Kunst, die sich vom pharaonischen Erbe bestimmen lassen soll¹⁴⁹, oder von einer nicht näher qualifizierten Renaissance des Orients¹⁵⁰, aber daneben tritt in dieser Zeit der Islam als mögliche Quelle des Heils immer stärker nach vorn. „Das neue Leben“, so erklärt Haikal, „das aus der Wissenschaft seine materielle Stärke gezogen hat“, muß ergänzt und bestimmt werden „durch den Geist der in ihrer moralischen Erhabenheit tief verwurzelten islamischen Kultur“¹⁵¹.

In dieser orientalischen Kultur hat Vernunft immer noch eine große Bedeutung. Denn es werden die in Europa erzogenen Gebildeten sein, die sich vom geistigen Erbe des Islams erleuchten lassen und die islamische Welt in ihrer Stellung zwischen Europa und Asien, dem Christentum und den fernöstlichen Religionen so weit bringen werden, „daß sie die eine Hand in die eine Richtung, die andere Hand in die andere Richtung ausstreckt und diese und jene zu den Gefilden der echten Kultur, der Kultur, die die Einheit des Seins in ihrer richtigen Form begreift, erhebt“¹⁵².

Das Beharren der europäischen Kultur auf dem Glauben an die Autonomie der Vernunft muß bekämpft werden, damit die orientalische Kultur sich entfalten kann. So schreibt Haikal 1934 über den neuen Glauben und sein Verhältnis zu Europa: „Die westliche Kultur ist ein Feind dieser Wahrheit und der größte Faktor bei ihrer Vernichtung. Deshalb ist es unsere Pflicht, den Glauben der Menschheit an diese Kultur zu vernichten.“¹⁵³

¹⁴⁸ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.12.1928.

¹⁵⁰ as-Siyāsa al-usbū'īya 23.3.1929.

¹⁵² as-Siyāsa al-usbū'īya 14.10.1932.

¹⁴⁹ as-Siyāsa al-usbū'īya 7.1.1928.

¹⁵¹ as-Siyāsa al-usbū'īya 29.9.1933.

¹⁵³ as-Siyāsa al-usbū'īya 14.4.1934.

Der neue Glaube hat die Einheit des Alls zum Inhalt. Aber diese Einheit wird ständig zerrissen. Sind einmal für den Geist des Orients Materie und Geist nur Namen ohne wirkliche Existenz¹⁵⁴, so ist doch auf der anderen Seite die Krise der europäischen Vernunft zurückzuführen auf ihre ausschließliche Beschäftigung mit der Materie, die nicht anregt zur Entwicklung eines Ideals. Auf der strikt und absolut gesetzten Trennung zwischen den „Namen“ Materie und Geist baut Haikal das ganze Gebäude einer materialistischen, westlichen und einer geistig-orientalischen Kultur auf, das es ihm ermöglicht, im Namen der Herrschaft des Geistes über die Materie die Herrschaft des Orients über Europa zu postulieren.

Um auch die Selbstverwirklichung innerhalb der angestrebten einheitlichen Ordnung zu sichern, muß der Dualismus Geist-Materie, Orient-Europa aufrechterhalten werden.

DAS RICHTUNGSLOSE HEILSWISSEN

Aber was bleibt zu tun, solange Intuition noch nicht den Weg weist? Worauf gründet sich eine Kultur, wenn Vernunft beschränkt und das Wort der Wahrheit noch nicht gesprochen ist? Eine Grundlage muß gefunden werden, die nicht — wie Wissenschaft — an Materie gebunden ist und die nicht — wie Vernunft — hinter den Hoffnungen auf Glück und Selbstverwirklichung ständig zurückbleibt. Diese Grundlage findet Haikal in Kunst und Literatur. Die Kunst geht der Wissenschaft voran, so heißt es jetzt, und „die feststehende Tatsache, die jeder fühlt, ist, daß die Entwicklung der Kunst der einzige echte Maßstab für die Entwicklung der Gesellschaft auf dem Wege zur Vollkommenheit ist“¹⁵⁵. Kunst ist der Schöpfer „eines hohen Geistes, der dem Leben andere Ziele setzt als die niederen materialistischen. Sie ruft die Menschen auf zur Würdigung der hohen Ideale und erhabenen Ziele und zum Opfer für sie.“¹⁵⁶

So wie sich in Haikals Werk der metaphysische Geist gegen Comtes Positivismus erhebt, so erheben sich die „literarischen Metaphern“ gegen die gleichförmigen Ereignisreihen Taines. Diese Rehabilitation der

¹⁵⁴ as-Siyāsa al-usbū'īya 1.12.1928.

¹⁵⁵ as-Siyāsa al-usbū'īya 26.7.1930.

¹⁵⁶ as-Siyāsa al-usbū'īya 26.7.1930.

Literatur faßt Haikal in seiner *Revolution der Literatur* zusammen: „Es ist also unausweichlich, daß die arabische Literatur bei dieser Wiederbelebung einen großen Anteil übernimmt, nein, vielmehr, daß sie sie lenkt. Oft geht doch die Literatur der Wissenschaft bei der Renaissance der Kulturen voraus. Vielleicht irren diejenigen nicht so sehr, die sagen, daß die Literatur auf diesem Wege der Wissenschaft immer vorausgegangen sei.“¹⁵⁷ Nachdem er dann in zwei Sätzen dargelegt hat, daß das tatsächlich bei den großen Kulturen so gewesen sei, fährt er fort: „Das blieb die Stellung dieser Literaturen über Generationen und Generationen hinweg, bis die Wissenschaft mit ihrem langsamen, sicheren Schritt kam und aus diesen Wegen und Gebieten die Essenz der allgemeinen Sätze auswählte, die die Menschheit und das Leben lenken ... Wenn man dann sagt, daß die Wissenschaft die Literatur aufgehoben hat, so doch nur nachdem diese der Wissenschaft ... die Botschaft der Literatur gebracht hatte. Darüber hinaus gehorcht die Literatur darin den Lebensgesetzen, denen die Wissenschaft selbst unterworfen ist. Oft hat die Wissenschaft in einem Zeitalter Grundlagen und Gesetze aufgestellt; dann kam die Wissenschaft in einem anderen Zeitalter, um diese Grundlagen zu zerstören und die Gesetze für falsch zu erklären.“¹⁵⁸

Eine Wissenschaft, die sich ständig zur Korrektur ihrer Grundlagen gezwungen sieht, hat darin für Haikal der Literatur nichts voraus. Aber unverkennbar sind die Vorzüge, die diese gegenüber der Wissenschaft aufweist. Sie kann alle Hoffnungen erfüllen, denn sie ist die Verkörperung jener — die konkrete Welt übersteigenden — Freiheit des Denkens, die Haikal schon in seinem Rouseaubuch als den größten Fortschritt der Menschheit definiert hat. Irgendwann einmal wird die Wissenschaft der Literatur folgen und ihre Korrekturen vornehmen. Doch sie hat einen zu langsamen Schritt, als daß sie mit den Hoffnungen gleichauf bleiben könnte. Diese enteilen befreit der vernünftigen Grundlage.

Aber welchen Inhalt soll man diesen Hoffnungen geben, auf welche Grundlage sie stellen? Auf diese Frage reagiert Haikal gereizt. Auf den ersten Seiten seiner *Revolution der Literatur* wirft er den Orientalisten

¹⁵⁷ *Taura* 239-40.

¹⁵⁸ *Taura* 240-41.

vor, daß ihre Frage, ob die neue Kultur des Ostens arabisch oder islamisch sein solle, nur darauf angelegt sei, Verwirrung zu stiften und den Imperialismus bei der Unterdrückung des Orients zu unterstützen¹⁵⁹.

Am Ende dieses Werks kommt er auf die Frage zurück und macht noch klarer, daß es bei der Herstellung der orientalischen Kultur mehr auf ihre Überlegenheit gegenüber Europa als auf ihren Inhalt ankomme. In seinem bilderreichen Stil erklärt er: „Wenn wir die Belebung der Kultur des Orients ... durch die Zusammenarbeit von Wissenschaft und Literatur wollen, dann müssen wir ... den Weg ausheben in die Tiefen der heute verborgenen Vergangenheit, um so die Renaissance dieser Vergangenheit und des Geistes, der sie bewegte, wiederkehren zu lassen. So werden wir die Renaissance unseres eigenen Geistes, unseres nationalen Geistes in Ägypten, wieder herbeiführen, und zwar in seiner Verbindung mit Palästina und Syrien und dem Hedschas und Jemen und Tripolis und Tunis und all den anderen Ländern, mit denen wir Kontakt hatten, und die sich uns in der einen oder anderen historischen Epoche unterworfen haben zu einem gemeinsamen Schicksal. Soll diese Kultur, die auf der Grundlage dieser Wiederbelebung entsteht, eine islamische Kultur sein, wie ich glaube, oder eine arabische, wie einige wollen, oder eine östliche, mit der Kultur Irans und Indiens verbundene — all das hat wenig Einfluß auf den, der diese gewaltige Kultur wiederbeleben will und nicht ein Wortspiel zu politischen oder unpolitischen Zwecken zu treiben sucht.“¹⁶⁰

Auch die Konzeption der neuen Kultur bleibt richtungslos. Der Aufstand der absoluten Begriffe gegen die relativistische Vernunft bleibt bei einem nicht durchdachten Relativismus stehen. Die Hoffnung auf Glück und Selbstverwirklichung durch Aufgabe der Freiheit und Reduzierung der Vernunft bietet ein schwaches Fundament für das Verständnis des prophetischen Prinzips des Islam. Es ist zu fragen, wie es Haikal gelingen wird, die Trennung von Vernunft und Glauben, Religion und Kultur, die er als die Ursache europäischer Fehlentwicklung begreift, zu überwinden.

¹⁵⁹ *Taura* 12. Diese Verdächtigung trägt Haikal von Tāhā Ḥusain den Vorwurf ein, es sei nur sein Versuch, die Massen durch solche Behauptungen zu gewinnen, der ihn solche Verdächtigungen aussprechen lasse; siehe as-Siyāsa al-usbū'īya 17.6.1933

¹⁶⁰ *Taura* 239.



KAPITEL VIII

DER ISLAM, DAS NEUE FUNDAMENT

DIE KRISE DER LIBERALEN

In Spanien, Italien und Deutschland zerbrechen demokratische Formen und werden durch Diktaturen abgelöst. Die Ordnungen des Okzidents sind erschüttert. Die Wirtschaftskrise Europas und Amerikas scheint die Grundlage des kapitalistischen Systems zu zerstören. Unter den Auswirkungen dieser Krise leidet der islamische Orient. In Ägypten fallen das Pro-Kopf-Einkommen um vierzig¹, die Löhne um fünfzig Prozent². Der Lebensstandard der Landarbeiter, der Kleinbauern und des städtischen Proletariats sinkt an die untere Grenze des Existenzminimums. Hunger, Krankheit und Verschuldung bestimmen das Leben dieser deprivierten Klasse³. Der wirtschaftlichen entspricht ebenso wie in Europa die politische Krise. Das Prestige der europäischen Diktaturen und ihrer erfolgversprechenden Organisationstechnik zeigt sich in den Formen, in denen die radikale Opposition ihrer Unzufriedenheit mit dem bestehenden politischen System Ausdruck gibt: die faschistischen „Grünhemden“ und ihre Gegner, die „Blauhemen“, die militante Jugendorganisation des „Wafd“, beherrschen die Straßen Kairos⁴.

Diese Erschütterungen des Orients durch die europäische Krise bewirken eine Orientierungskrise der ägyptischen Liberalen. Sie, die lange Jahre europäische Philosophie und Wissenschaft als das zukunftsichernde Element herausgestellt hatten, suchen jetzt in der Hinwendung zur Religion jene „Instinkte des Geistes“, von denen Ṭāhā Ḥusain spricht⁵, zu befriedigen, die nach „Glauben, Sicherheit und Ideal“⁶,

¹ SAFRAN 196.

² SAFRAN 196.

³ ISSAWI 152-59.

⁴ *Mudakkirāt* I 431 II 42 50; ISSAWI 174-75.

⁵ CACHIA 79.

⁶ CACHIA 96.



kurz nach einer Harmonie verlangen, die in Europas Entwicklung nicht mehr anschaulich ist.

Die Vertreter der „französischen Schule“ sind die ersten, die sich der Darstellung der frühislamischen Geschichte zuwenden, um im unkritischen Rühmen jener Epochen ihrer Zeit noch Verkörperungen von Harmonie anschaulich zu machen. 1933 erscheint der erste Band von Ṭāhā Ḥusains Geschichten aus dem Leben des Propheten⁷. 1935 folgt Haikals Prophetenbiographie und ein Jahr später Taufīq al-Ḥakīms *Muḥammad*⁸. Innerhalb der französischen Schule ist es Haikal, der dieses Streben nach Harmonie am eindeutigsten formuliert und demonstriert.

Entschiedener als Ṭāhā oder Taufīq hatte er einst die von Comte und Taine angenommene Überzeugung vertreten, daß eine an den Modellen der Mechanik orientierte Vernunft alle Gesetzmäßigkeiten menschlichen Lebens erfassen und beherrschen könne. Damals hatte er den formalen Kategorien des taineschen Vernunftbegriffs das revolutionäre Pathos Rousseaus zum Inhalt gegeben und so seine radikale Kritik an der ägyptischen Gesellschaft formuliert. Nach dem Versagen des mechanischen Vernunftbegriffs und dem Verlust des rousseauschen Freiheitspathos verbinden sich die Restpositionen rousseauschen und spätpositivistischen Erbes zu neuer Form: jene beweisen, daß der Fortschritt der Vernunft Beeinträchtigung der Tugend⁹, diese, daß der „Intellektualismus“ der modernen Zivilisation kraftlose Dekadenz bedeute¹⁰. Diese Verbindung bietet kein Fundament, das in der bestehenden Krisensituation eine kritische Auseinandersetzung mit den Formen sozialer und geistiger Realität der ägyptischen Gesellschaft erlauben könnte. Haikal ist gezwungen, Harmonie durch Identifikation zu suchen. Daher ist auch seine Hinwendung zum Islam eindeutiger und an Konsequenzen reicher als die Ṭāhās oder Taufīqs.

Wenn Ṭāhā fromme Legenden der Überlieferung erzählt¹¹,

⁷ GAL S III 299.

⁸ SAFRAN 168. Erst in den vierziger Jahren folgt der Führer der englischen Schule, ‘Aqqād, dem von Ṭāhā gegebenen Beispiel (RONDOT 81), während ihr zweiter Vertreter, Māzinī, sich — soweit dem Verfasser bekannt — diesem Trend nie angeschlossen hat.

⁹ ROUSSEAU *Kunst und Wissenschaft* 45-53; RUSSEL 569.

¹⁰ TAINE *Derniers essais* 56-57 65; *Philosophie* I 95 143-44 183 200 II 139 260. Siehe auch STADELMANN *Französische Rechte* 7 41 und BOURGET XV 10 47 169 176.

¹¹ CACHIA 96-97; SAFRAN 166-68.

wenn Taufīq in seinem Buch *Muḥammad* unbedenklich Gotteszeichen geschehen läßt¹², wenn er in Übereinstimmung mit mystischem Volksglauben dem Propheten magische Kräfte¹³ und seinem Speichel Wunderwirkung zuschreibt¹⁴ und den Teufel mit den Polytheisten paktieren läßt¹⁵, dann ist das erbaulich zu lesen, stellt aber nicht den Anspruch, über Erbauung hinauszugehen. Es gibt keine Antwort auf die Frage, wie sich die Ordnung der frühen Muslime zu der von Europa übernommenen Ordnung verhalte, unter der man lebt. Es läßt unbefriedigt, da es die Beunruhigung über den Konflikt zwischen offenkundiger Wahrheit und methodischer Vernunftkenntnis nicht aufhebt. Denn dies ist die Antwort, die Ṭāhā und Taufīq auf diese Frage geben: Die religiöse steht gleichberechtigt neben der wissenschaftlichen Wahrheit, ohne mit ihr übereinzustimmen und ohne mit ihr in Konflikt zu geraten, da jene eine seelische, diese eine intellektuelle und auf den Verstand bezogene Wahrheit sei¹⁶. Der Konflikt zwischen Offenbarung und Vernunft, zwischen konkretem Leben und religiösem Gebot wird durch eine solche Nebenordnung nicht gelöst. Sie erhält vielmehr jenes — wie der bekannte Literaturhistoriker Amīn al-Ḥūlī sagt — doppelte Bewußtsein (*izdiwāğ*) des gebildeten Muslims, das aus der Spannung zwischen Vernunftkenntnis und Offenbarungsglauben entsteht¹⁷.

Aber sie erhält auch eine autonome Sphäre der Vernunft, die ein Spannungsverhältnis zum Harmoniestreben erzeugt, das es ermöglicht, sich kritisch zur eigenen Gesellschaft zu verhalten. Im weiteren Entwicklungsgang Ṭāhās und Taufīqs ist anzuschauen, wie das Streben nach Harmonie umschlägt in Empörung gegen die Gesellschaft, die die Voraussetzungen menschlicher Harmonie aufhebt, und wie die vernünftige Kritik, gespeist aus dieser Empörung, nicht mehr einzelne Punkte, sondern das ganze System in seiner sozialen, politischen und geistigen Wirklichkeit in Frage stellt¹⁸.

Haikal kann diese Nebenordnung nicht als Lösung akzeptieren. Ihm geht es um ein neues Fundament für die Geschichtsmächtigkeit, die

¹² TAUFĪQ AL-ḤAKĪM *Muḥammad* 11 13 130 154-55 240.

¹³ TAUFĪQ AL-ḤAKĪM *Muḥammad* 144-45.

¹⁴ TAUFĪQ AL-ḤAKĪM *Muḥammad* 274.

¹⁵ TAUFĪQ AL-ḤAKĪM *Muḥammad* 133-38.

¹⁶ TAUFĪQ AL-ḤAKĪM *Šams* 15 16 18; CACHIA 96.

¹⁷ ḤŪLĪ im Vorwort zu ḤALAFALLĀH wāw.

¹⁸ ṬĀHĀ ḤUSAIN *Aḥādīṭ* 95-100 104-05; TAUFĪQ AL-ḤAKĪM *Šams* 179-200.

Harmonie sichern und Ordnung bewahren soll. Dieses Fundament kann nicht Vernunft sein: „Wie lange haben wir im Nahen Osten die Mittel für unsere Renaissance in unserem Wissen gesucht, damit wir an der Seite der gebildeten Menschheit stehen können und nicht mehr die Scham unsere Köpfe beugt, und ohne daß jenes beißende Gefühl, daß wir geringer seien als der Westen, in unsere Seelen schneidet! Auch ich habe mir, wie das meine Kollegen immer noch tun, eine Zeitlang eingebildet, daß die Übertragung des geistigen und intellektuellen Lebens des Westens unser Weg zu dieser Renaissance wäre.“¹⁹ Aber diese Erwartung hat enttäuscht: „Ich habe versucht, den Menschen meiner Sprache das geistige Leben und die intellektuelle Kultur des Westens zu übermitteln, damit sie sich an ihnen Leitung und Beispiel nehmen. Dann habe ich begriffen, daß ich den Samen in den falschen Boden legte, denn die Erde nahm ihn auf, schickte aber kein Leben in ihn und gebar nichts aus ihm. Darauf habe ich mich davon abgewandt, um in unserer alten Geschichte, im Zeitalter der Pharaonen, den Ort zu finden, an dem sich für unsere Epoche die Offenbarung verbirgt, die ein neues Wachstum hervorbringt. Aber die Zeit und die geistige Erstarrung haben die Verbindung zwischen uns und jenem Zeitalter, das vielleicht zum Samen einer Renaissance werden könnte, zerstört. So dachte ich nach, bis ich zu dem Schluß kam, daß unsere islamische Geschichte allein der Samen ist, der wächst und Frucht bringt.“²⁰

Damit ist der Eingliederungsprozeß Haikals in seine Gesellschaft vollendet. Der Intellektuelle, der Geschichtsmächtigkeit sucht und die Hoffnung auf ihre Verwirklichung durch Vernunft aufgegeben hat, kann sie nur in der Identifikation mit dem lebenden Glauben seiner Gesellschaft suchen. Aber Identifizierung mit dem lebenden Glauben bedeutet Identifizierung mit einer Interpretation des Glaubens, und Identifizierung mit dem Ganzen der Gesellschaft ist in Ägypten, wo zwei große Klassen einander unversöhnlich gegenüberstehen, unmöglich²¹. Die verschiedenen Interessen dieser Klassen bedingen verschiedene Erwartungen und damit verschiedene Interpretationen des Glaubens. Identifizierung mit dem lebenden Glauben bedeutet daher Identifizierung mit den Erwartungen und Interessen, die diese oder jene Klasse mit dem Glauben verbindet.

¹⁹ *Fī Manzil* 23.

²⁰ *Fī Manzil* 24-25.

²¹ ISSAWI 147 149; LACOUTURE 91; VATIKIOTIS 28; BAER 143-44.



DAS VERSTÄNDNIS DER KRISE IN DER KLASSENGESELLSCHAFT

Die herrschende Klasse Ägyptens ist von der Menge der Kleinbauern, Land- und Industriearbeiter, die eine unorganisierte und wenig bewußte depravierte Klasse bilden, durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. Sie setzt sich aus mittleren und großen Landbesitzern zusammen, die seit dem Entstehen der konstitutionellen Monarchie die politische Verfügungsgewalt über den Staat besitzen²²: für die Wahl in den Senat ist Großgrundbesitz eine gesetzlich vorgeschriebene Bedingung²³, und die — von Taufiq al-Ḥakīm so anklagend beschriebene²⁴ — politische, soziale und ökonomische Abhängigkeit der Pächter, Kleinbauern und Landarbeiter von ihrem „Gutsherrn“ führt dazu, daß auch im Abgeordnetenhaus Landbesitzer die entscheidenden Positionen einnehmen²⁵.

Seit Beginn der dreißiger Jahre verwandelt die Schicht der Großgrundbesitzer ihr in der Landwirtschaft erworbenes Vermögen durch Investitionen in der zu dieser Zeit in größerem Maße wachsenden Industrie²⁶ in industrielles Kapital²⁷.

So entsteht eine zunehmende Interpenetration der städtischen Bourgeoisie und der Landbesitzer²⁸. Es kommt nicht zum Konflikt zwischen agrarischen und industriellen Interessen²⁹. Die städtische Mittelklasse, die nach Ausbildung und Interesse ein Gegengewicht zu dieser Herrschaftsklasse darstellen könnte, ist — Haikal ist ein Beispiel für alle drei Faktoren³⁰ — durch Abstammung oder Einheirat oder durch Aufstieg innerhalb der politischen Organisationen dieser Klasse zu einer Interessen-Identifizierung gebracht³¹.

Die Einstellung des Parlaments zu den Arbeitern zeigt, daß die herrschende Klasse versucht ist, die semi-feudalen³² Arbeitsverhältnisse der ägyptischen Landwirtschaft auf die Industrie zu übertragen³³.

²² BAER 143 201; ISSAWI 34 149 170 173; VATIKIOTIS 27.

²³ BAER 143.

²⁴ TAUFIQ AL-ḤAKĪM *Šams* 179-85.

²⁵ BAER 201.

²⁶ BAER 201; ISSAWI 82 90; VATIKIOTIS 27.

²⁷ ISSAWI 151; BAER 140-41.

²⁸ BAER 201 204-05; ISSAWI 151.

²⁹ BAER 205; ISSAWI 150-51.

³⁰ Zur Abstammung siehe oben 2-3; er hat die Tochter eines ehemaligen Staatssekretärs des Justizministeriums geheiratet (ṬĀBIT in *Dr. Haikal* 291-92). Er hat schließlich in der LKP einen schnellen politischen Aufstieg hinter sich.

³¹ ISSAWI 150; LACOUTURE 91; BAER 204-05.

³² ISSAWI 201.

³³ ISSAWI 96-98 151 173; BAER 205.

Zusammenfassend hat der bekannte Soziologe Issawi ihre soziale Haltung mit dem folgenden Satz charakterisiert: „Few classes have justified their existence so little as the Egyptian landlords, who have all the defects of a privileged class unredeemed by any of the virtues of a ruling class.“³⁴

Dieser Klasse steht die große Zahl der im Parlament nicht³⁵ vertretenen Kleinbauern, Land- und Industriearbeiter gegenüber³⁶. Sie finden ihre religiös-politische Interessenvertretung bei den während der dreißiger Jahre mächtig werdenden Muslim-Brüdern. Diese stehen in bewußtem Gegensatz zur herrschenden Klasse. Wieder und wieder begründet ihr — von Rašid Riḍā beeinflusst³⁷ — Führer, der Volksschullehrer³⁸ Ḥasan al-Bannā', die sozialen Forderungen seiner Organisation mit dem Hinweis darauf, daß sie von den Arbeitern gegründet wurde und getragen werde³⁹, und bis zum Verbot der „Brüder“ haben sie sich immer geweigert, Angehörige der herrschenden Klasse und Vertreter ihrer politischen Organisationen in ihre Reihen aufzunehmen⁴⁰, um sich und ihre Forderungen nicht durch einen Kompromiß mit der bestehenden Ordnung zu kompromittieren.

Einst hatten die ideologischen Vertreter der neuen herrschenden Klasse von den europäischen Liberalen die Zuversicht übernommen, daß sich die Gesellschaft „als ein arbeitsteiliges System der Bedürfnisse naturwüchsig entfalte“, wenn es ihr gelinge, schrittweise die Übergriffe der politischen Macht in ihren Bereich abzubauen⁴¹. Zu dieser Konzeption, die das geistige Fundament für den Kampf gegen das Machtmonopol des Ḥidīw darstellte⁴², gehörte der Glaube an eine Vernunft, der es gelingen würde, das unumkehrbare Gesetz des Fortschritts zu erkennen und zu formulieren, so daß sich die Gesellschaft an ihm orientieren könnte⁴³. Diese auf Vernunft gegründete Gesellschaftsordnung würde

³⁴ ISSAWI 149.

³⁵ Abgesehen von Kāmil Bindārī, dem „roten Pascha“ (LAQUEUR *Communism* 48), und später dem linken Flügel des Wafd (208-09 LAQUEUR *Communism* 41), die aber keine bedeutende Rolle im Parlament spielten.

³⁶ ISSAWI 89 170 173; LACOUTURE 91; VATIKIOTIS 27-28; BAER 144.

³⁷ HUSAINI VI 7 31.

³⁸ HUSAINI 10.

³⁹ HUSAINI 42 57 94.

⁴⁰ BAER 144; HUSAINI 43. Herr Detlev Chalid-Heuseler macht mich auf prominente Mitglieder der ägyptischen Iḥwān aufmerksam, die aus Kreisen der Großgrundbesitzer, Industriellen und des Handels stammen. Dies scheint aber erst eine spätere Entwicklung der Iḥwān zu sein.

⁴¹ HOURANI 174 176.

⁴² ISSAWI 21.

⁴³ HOURANI 172.

die harmonische Befriedigung aller Interessen und Bedürfnisse mit sich bringen und in einer freien Gesellschaft dem Individuum die Realisierung seiner intellektuellen Fähigkeiten und seiner sittlichen Persönlichkeit ermöglichen ⁴⁴.

Jetzt zeigt sich, daß ein solcher Automatismus von Freiheit, Vernunft und harmonischer Bedürfnisbefriedigung nicht existiert. In den Forderungen der sozialistischen und kommunistischen Bewegungen Europas und im New Deal der USA ist die Gefährdung des liberalen Ideals anschaulich. Unter Berufung auf Vernunft wird dort die Bewältigung der sozialen Probleme durch die Einschaltung der politischen Macht in den ökonomischen Bereich gefordert. Die Verfügungsgewalt des Individuums über die Produktionsmittel soll eingeschränkt werden. Der Einfluß dieser okzidentalischen Bewegung wirkt zurück auf Ägypten. Die zunehmende gewerkschaftliche Aktivität des entstehenden ägyptischen Proletariats findet 1936 in den unter dem Einfluß französischer Vorbilder stehenden und blutig niedergeschlagenen Streiks von Alexandria, Kairo und Oberägypten ⁴⁵ ihren ersten Höhepunkt. Damit ist die Vernunft, die harmonische Bedürfnisbefriedigung und Interessenerfüllung des Individuums verspricht, gefährlich geworden, denn sie wendet sich verbündet mit einem neuen Interesse gegen die Struktur der bestehenden Ordnung. Die herrschende Klasse versteht daher die Krise als eine Krise der Vernunft, die nicht mehr Ordnung konstituieren kann. In der Form jener Wissenschaften, die einen technischen Ausbau der Produktionsmittel ermöglichen, muß sie zwar erhalten, als Ordnung fundierender Faktor aber verworfen werden.

Nicht als eine Gefährdung der Herrschaftsposition erscheint die Krise im Bewußsein der Muslim-Brüder. Der sinkende Lebensstandard der arbeitenden Bevölkerung, die zunehmende Verschärfung der Klassengegensätze lassen die Krise als die Folge einer falschen Ordnung erscheinen, die nicht einmal das biologische Überleben, geschweige denn harmonisches Miteinanderleben ermöglicht.

Trotzdem ergibt sich in den Antworten auf die Krise, die die geistigen Vertreter beider Klassen formulieren, ein überraschendes Maß an Übereinstimmung. Beide erblicken in der Krise die Unsicherheit

⁴⁴ HOURANI 174.

⁴⁵ ISSAWI 96.

und Erschütterung, die daraus resultiert, daß die sozialen und ökonomischen Ordnungen nicht mehr unter Gottes Gebot stehen. Die Anmaßung menschlicher Vernunft, Ordnung begründen zu wollen, ist, wie die Krise zeigt, gescheitert. Ihr Anspruch muß daher zurückgewiesen werden. Die Aufhebung der Krise erscheint nur möglich durch die Wiederherstellung der Macht der offenbarten Wahrheit, ihrer Prinzipien und Gesetze⁴⁶.

Es ist dieses in beiden Antworten enthaltene Suchen nach Geschichtsmächtigkeit und Selbstbehauptung, das auch Haikals Hinwendung zum Islam bestimmt. In der Offenbarung findet er ein Fundament, das vor Enttäuschung und Selbstzerstörung sichert, da nicht menschliche Vernunft, sondern Gottes Wort die Wahrheit verkündet. In den Prinzipien der Offenbarung findet er eine Ordnung, die das Glück des Menschen und den Frieden der Gesellschaft sichert. Und in der Geschichte des frühen Islam wird für ihn anschaulich, wie diese nur auf Gottes Wort gründende Ordnung zu einer Geschichtsmächtigkeit führt, die die quälende Unterlegenheit aufhebt.

DAS PROPHETISCHE ERBE ALS ABSOLUTES FUNDAMENT

Grundlagen des Islam sind, so sagt Haikal, und damit steht er in orthodoxer Tradition, der Koran⁴⁷ und die Lebenspraxis des Propheten, die Sunna Muḥammads⁴⁸. Koran und Sunna aber geben, so sagt er, nicht Lösungen konkreter Einzelfälle, sondern nur grundlegende Prinzipien⁴⁹. Menschliche Vernunft ist frei, die konkreten Bedingungen menschlichen Lebens im Lichte dieser Prinzipien und nach den Erfordernissen der jeweiligen historischen und sozialen Situation zu gestalten⁵⁰. Eine Trennung zwischen Vernunft und Offenbarung, Religion und Kultur, Staat und Kirche kann daher auf islamischem Fundament nicht bestehen⁵¹.

⁴⁶ Zu den Muslim-Brüdern siehe HUSAINI 5-7 31 41 61 63 97 100. Wie die Krise einer sich auf Vernunft berufenden Gesellschaft sich auf den Konflikt Offenbarung — Vernunft bei den „Laizisten“ auswirkt, zeigt BRAUNE *Islamischer Orient* 157-58. Siehe auch SAFRAN 179-80 209-10; SMITH 70-73 99.

⁴⁷ *Muḥammad* 30-31 55 91 539; *Fī Manzil* 151 163 211; *aṣ-Ṣiddīq* 363-64 356; *‘Umar II* 221 225.

⁴⁸ *Muḥammad* 583; *Fī Manzil* 151 163 211 597; *aṣ-Ṣiddīq* 10 356 363-64; *‘Umar II* 227.

⁴⁹ *Muḥammad* 475; *aṣ-Ṣiddīq* 356 363-64; *‘Umar II* 190; *al-Imbarātūrīya* 36 43 55 69.

⁵⁰ *Fī Manzil* 151 186; *aṣ-Ṣiddīq* 361 388-89; *‘Umar II* 190-92.

⁵¹ *Muḥammad* 516 519; *‘Umar II* 345-46 258 256 341; *Fī Manzil* 24 129-30 152 196-97 202 419 449-50 565 673.

Diese Grundlage des Islam sichert die Einheit des Menschen und die Einheit dieser Welt. Die geistige und soziale Ordnung des Islam erhebt sich auf diesem Fundament und wird gelenkt und erhalten durch die Prinzipien, die sich aus ihm ergeben. Diese Prinzipien sind nicht weniger geschichtsmächtig als die Europas. Der Islam, so sagt Haikal, fordert die wissenschaftliche Erkenntnis ebensowohl wie die europäische Wissenschaft⁵², ja er macht sie zur Grundlage des echten Glaubens⁵³. Mehr als tausend Jahre bevor die französische Revolution mit dieser Losung auftrat, hat der Islam Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit gefordert⁵⁴. Die Forderungen der Liebe⁵⁵, der Gerechtigkeit⁵⁶ und der Toleranz⁵⁷ sind gemeinsam mit denen der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit die Garantie dafür, daß im „islamischen Sozialismus“ das Gleichgewicht zwischen der Freiheit des Individuums und der Ordnung der Gesellschaft gewahrt wird⁵⁸. Diese Prinzipien sind nicht europäisch. Zwar redet man im Westen von diesen islamischen Prinzipien⁵⁹, aber man benutzt sie nur, um durch sie Wettbewerb, Klassenkampf, Imperialismus und Ausbeutung zu rechtfertigen⁶⁰. Im Islam aber beruhen sie ebenso wie die soziale und geistige Ordnung, die sie begründen, auf dem geistigen Fundament der Offenbarung, das vom materialistischen Denken nicht korrumpiert werden kann, und sind daher die Garantie menschlichen Glücks und eines echten geistigen und sozialen Friedens⁶¹.

Aus der Geschlossenheit dieser Ordnung ergibt sich die Geschichtsmächtigkeit des Islam. Der Islam ist, so sagt Haikal, eine Religion der Tat und der aktiven Weltgestaltung⁶². Die Aufgabe der Weltgestaltung nach Gottes Gebot, der Aufruf an alle Menschen, die Einheit Gottes zu erkennen und an der von ihm geforderten Ordnung in völliger Gleichheit teilzuhaben, macht den Islam zu einer imperienbildenden Macht, der alle anderen Ordnungen unterlegen sind⁶³. Die

⁵² *Muhammad* 516 520-21. ⁵³ *Fī Manzil* 183 566-67; ‘*Umar* II 179 190 192 250.

⁵⁴ *Muhammad* 529; *aš-Šiddīq* 360; ‘*Umar* II 345 192 196 340; *al-Imbarātūrīya* 12 20 55 63 67 79.

⁵⁵ *Muhammad* 530-31. ⁵⁶ *Muhammad* 535.

⁵⁷ *Muhammad* 536.

⁵⁸ *Muhammad* 542-43; *Fī Manzil* 434-36.

⁵⁹ *aš-Šiddīq* 400.

⁶⁰ *Muhammad* 517-18 519 524; *aš-Šiddīq* 384 391; *Fī Manzil* 419; *Imbarātūrīya* 83.

⁶¹ *Muhammad* 519 538; *Imbarātūrīya* 83.

⁶² *Fī Manzil* 186 196 257 266 479 499 510-11 621-22 637; *Muhammad* 137 143 157 229 241 550 559 560 572; *aš-Šiddīq* 390; ‘*Umar* I 3 II 229; *Imbarātūrīya* 46-47.

⁶³ *aš-Šiddīq* 10 20-21 360-62; ‘*Umar* I 4-5 15 II 270; *Imbarātūrīya* 9 12 63.

Aufgabe, die sich damit stellt, haben die ersten Muslime, die das Fundament des Glaubens kannten und die echte islamische Ordnung errichtet haben, gelöst. Sie haben die zersplitterten arabischen Stämme geeint und eine Vielzahl von Völkern zu jener großen islamischen Gemeinschaft verschmolzen, die lange Zeit die Kultur und die Politik der Welt bestimmte⁶⁴.

Leider, so schränkt Haikal ein, ist es richtig, daß die Muslime das Fundament und die Ordnungsprinzipien ihrer Religion in ihrer dreizehnhundertjährigen Geschichte nicht immer richtig verstanden haben. Ja, es ist richtig, daß sie seit dem Tode des zweiten Kalifen, 'Umar, diese Prinzipien vernachlässigt und verfälscht haben⁶⁵. Aber während der dreißig Jahre von der Berufung Muḥammads zum Propheten bis zum Tode 'Umars hat es im Islam eine Situation gegeben, in der die Identität der Satzungen der Offenbarung mit den Forderungen der Vernunft verstanden wurde und in der historische Realität nichts anderes war als die Verwirklichung der Prinzipien der Offenbarung⁶⁶. Diese Geschichtsperiode ist der Beweis für die Realisierbarkeit der islamischen Ordnung, ihre Überlegenheit gegenüber allen anderen Systemen und ihre Geschichtsmächtigkeit⁶⁷. Will man den Islam richtig verstehen und erkennen, daß die Harmonie von Vernunft und Offenbarung, Freiheit und Ordnung, universaler Solidarität und aktiver Weltgestaltung seine grundlegenden Prinzipien sind, dann muß man nicht auf die degenerierten Spätformen schauen, sondern sich der klassischen Periode des Islam zuwenden und sie als das Vorbild menschlicher Geschichte begreifen⁶⁸.

Diesem Modell islamischer Geschichte stellt Haikal das moderne Europa gegenüber, das den Menschen aus der kosmischen Ordnung gelöst und in einen intellektuellen und einen seelischen, einen körperlichen und einen geistigen Bereich zerrissen habe⁶⁹. Im Kampf zwischen Kirche und Staat hat diese Zerrissenheit in Europa ihren historischen Ausdruck gefunden⁷⁰. Sie hat das Denken zum Feind der Seele gemacht⁷¹. Sie hat endlich das Denken in einen abstrakt-logischen und einen nur auf

⁶⁴ *Muḥammad* 1-2 14 61 572; *Fī Manzil* 17-18 618; *'Umar* I 15 97 168 II 33 270 285 300 335; *aṣ-Ṣiddīq* 21 265 385-86 394.

⁶⁵ *Muḥammad* 60-61.

⁶⁶ *Muḥammad* 60-62 545-46.

⁶⁷ *Muḥammad* 538-39 545-46.

⁶⁸ *'Umar* I 13.

⁶⁹ *Muḥammad* 12.

⁷⁰ *Muḥammad* 517.

⁷¹ *Muḥammad* 517.

die Beobachtung der Materie gerichteten Bereich geteilt⁷². Diese Zerrissenheit europäischen Denkens hat all seine Prinzipien verfälscht⁷³. Da schließlich das auf die Beobachtung der Materie gerichtete Denken des Positivismus gesiegt hat, hat Vernunft in Europa kein anderes Objekt als die Materie und kein anderes Motiv als deren Beherrschung und Ausnützung⁷⁴. Deshalb hat europäische Vernunft eine Ethik geschaffen, die nur das ökonomische Interesse als Maßstab sittlichen Verhaltens anerkennt. Aus dieser Ethik resultiert der Kampf aller gegen alle, der über den Kampf der nationalen Egoisten endlich zum Imperialismus führt und die Möglichkeit einer andauernden, friedlichen Ordnung aufhebt⁷⁵. Da Europa all seine geistigen und ethischen Ordnungen auf diese Weise zerstört hat⁷⁶, treibt es in Selbstzerstörung⁷⁷, die es verzweifelt dadurch aufzuhalten sucht, daß es sich an asiatische Weisheitslehren klammert⁷⁸. Aber es wird Zeit, daß Europäer und Muslime erkennen, daß nur die Annahme der geistigen Grundlage des Islam und der auf ihr beruhenden geistigen Ordnung die Lösung der gegenwärtigen Probleme und das Glück der Menschheit garantiere⁷⁹. Wenn die Muslime ihre Aufgabe erkennen, wird der Islam wieder seinen universalen Anspruch verwirklichen⁸⁰. Wie ihre Vorfahren werden die Muslime wieder nach vorn stürmen und die Führung ihrer Menschenbrüder übernehmen⁸¹. Dann werden die Muslime eine geschlossene Kraft sein, auf die man „voller Bewunderung und Verehrung“ schaut. „Welche Kraft dieser Erde wird nicht hinter dieser Kraft auf dem Wege des Guten, des Wahren, der Schönheit, des Glücks und des Friedens einherziehen!“⁸² Die Erlösung Europas aus seiner Selbstzerstörung kann nur durch diesen Islam gesichert werden.

Über diese Aufteilung der Welt in einen geistigen islamischen und einen materialistischen europäischen Teil, wie sie in den dreißiger Jahren in Ägypten allgemein wird, sagt Ṭāhā Ḥusain, daß sie einer bestenfalls oberflächlichen Kenntnis des Okzidents entstamme, die nicht verstehe, was sich in einer „materialistischen“ Kultur an geistigen Werten entfalten könne⁸³. Aber eben diese Aufteilung ist es, verbunden

⁷² *Muḥammad* 517.

⁷³ *Muḥammad* 517.

⁷⁴ *Muḥammad* 517.

⁷⁵ *Muḥammad* 517-18.

⁷⁶ *Muḥammad* 517.

⁷⁷ *Muḥammad* 518.

⁷⁸ *Muḥammad* 519.

⁷⁹ *Muḥammad* 519 544-46.

⁸⁰ *Fī Manzil* 151-52.

⁸¹ *Fī Manzil* 674.

⁸² *Fī Manzil* 197.

⁸³ ṬĀHĀ ḤUSAIN *Future* 6-9 16-17 21-22; *Aḥādīṭ* 125-27.

mit dem Versprechen des Sieges des Geistes über die Materie, die Haikals Buch einen Erfolg sichert, der in der Geschichte der modernen Literatur Ägyptens beispieldlos ist. Innerhalb von drei Monaten sind die ersten zehntausend Exemplare verkauft; eine zweite Auflage ist in Vorbereitung⁸⁴. Noch vor Jahresende wird das Buch auf Empfehlung der Azhar ins Chinesische übersetzt⁸⁵, weitere Übersetzungen ins Türkische⁸⁶ und ins Urdu⁸⁷ folgen. Rašīd Riḍā, Haikals langjähriger Gegner, empfiehlt — ebenso wie der Chefredakteur der offiziellen Zeitschrift der Azhar⁸⁸ — dieses Werk seinen Lesern⁸⁹. Der Rektor der Azhar, Muṣṭafā al-Marāḡī, schreibt das Vorwort zu Haikals Prophetenbiographie⁹⁰. Wie kaum ein zweites Werk der modernen arabischen Literatur — Haikals spätere Islam-Bücher eingeschlossen — hat diese Prophetenbiographie eine ständig wachsende Leserschaft gefunden, die ihr immer neue Auflagen sichert. Die letzte dem Verfasser bekannte — die siebente — ist 1960 in Kairo erschienen. Das *Leben Muḥammads* ist neben *Zainab* das Buch, das Haikals literarischen Ruhm in der arabischen Welt begründet hat.

Das zeigt, daß Haikal die Antwort gefunden hat auf die beunruhigenden Fragen, die aus dem Widerspruch zwischen Selbstverständnis und historischer Situation entstanden sind. Seine Antwort verspricht, dank der von ihm postulierten immanenten Überlegenheit des islamischen Systems, die Wiederherstellung der Einheit zwischen Gottes Gebot, das auffordert, die islamische Ordnung über alle anderen zu erheben, und dem Lauf der Geschichte, der jetzt die islamischen Länder unter die Herrschaft der europäischen Ordnung gebracht hat. Sie hebt den durch den Einbruch Europas anschaulich gewordenen Konflikt zwischen Vernunft und Offenbarung auf, indem sie das, was an Vernunft als Überlegenheit Europas empfunden wird, zu islamischem und daher nicht nur annehmbarem, sondern auch verpflichtendem Erbe macht. In

⁸⁴ *Muḥammad* 25.

⁸⁵ OM XVI 598. Über offizielle Ehrungen der Azhar für Haikal siehe OM XV 289-90 und MSOS XXXIX II 28.

⁸⁶ Mündliche Auskunft von Aḥmad Haikal.

⁸⁷ Mündliche Auskunft von Ḥāfiẓ Maḥmūd.

⁸⁸ *Nūr al-Islām* (Maḡallat al-Azhar) VI 136-37.

⁸⁹ *Manār* XXXV 64-71. Zur Aufnahme in den Zeitschriften der liberalen Intelligenz siehe *al-Hilāl* XLIII 869-70 und *al-Muqtaṭaf* LXXXVII 118-21.

⁹⁰ *Muḥammad dāl-‘ain*.

der Tendenz und den Begriffen kann diese Antwort, besonders die Darstellung des Verhältnisses Europa-Orient, solange sie allgemein bleibt, von beiden ägyptischen Klassen als Ausdruck ihrer Erwartungen angenommen werden.

Aber die unter diesem Vorzeichen erfolgte Zweiteilung der Welt macht auch Haikals Aufgabe schwieriger als die Ṭāhās oder Taufīqs. Denn er muß in der Behandlung einer bestimmten Geschichtsperiode und bei den Schlußfolgerungen, die er aus dem historischen Material zieht, sowohl dem Maßstab der Wissenschaft, die er für seine Arbeit in Anspruch nimmt⁹¹, als auch dem Anspruch der Offenbarung gerecht werden, ohne dabei seine eigene Zielsetzung aus dem Auge zu verlieren. Die Art, in der er sich dieser Aufgabe unterzieht, zeigt die Schwierigkeiten, die er dabei zu bewältigen hat.

OFFENBARUNG UND VERNUNFT: DIE UNTERORDNUNG DES RELATIVEN UNTER DAS ABSOLUTE

Die Grundlage der islamischen Ordnung ist der Koran, „das Buch“, wie Haikal in Abwandlung eines Koranverses sagt, „das kein Nichtiges erreicht und an dem kein Zweifel haftet“⁹². Wie für jeden Muslim, so ist selbstverständlich auch für Haikal der Koran die richtungweisende göttliche Autorität.

Diese Anerkennung der göttlichen Autorität muß auch für einen islamischen Theologen keineswegs Verzerrung der Vernunft bedeuten. Wie ein an europäischer Methodik geschulter Muslim den Koran als göttliche Offenbarung anerkennen und doch die methodischen Forderungen der Vernunft sehr ernst nehmen kann, das hat in neuester Zeit der ägyptische Literaturwissenschaftler Ḥalafallāh in überzeugender Form gezeigt. Er geht ein auf die Feststellungen europäischer Koranuntersuchungen, daß das historische Material der biblischen Erzählungen im Koran falsch verstanden und unrichtig wiedergegeben sei^{92a}. In einer literaturhistorischen Arbeit findet er eine auch theologisch relevante Antwort, die es ihm erlaubt, die mögliche historische Berechtigung

⁹¹ *Muḥammad* 18 21 47 48-49 50.

⁹² *Muḥammad* 64; Koran II 1.

^{92a} BUHL 131-32 144 325; WATT *Medina* 318-20; NÖLDEKE-SCHWALLY I 8-9; BECKER I 394-96; BELL *Introduction* 163-65; PARET *Muhammad* 129.

dieser Einwände zuzugestehen⁹³, ohne den Glauben an die göttliche Herkunft des Koran aufzugeben. Denn diese Einwände, sagt Ḥalafallāh, widerlegen nicht den Offenbarungscharakter des Koran, sondern zeugen von einem — unter Muslimen wie Christen weit verbreiteten — Mißverständnis der Ziele, um deretwillen Gott den Menschen sein Wort offenbart⁹⁴. Nicht historische Belehrung beabsichtige Gott⁹⁵ — wie wäre es sonst zu verstehen, daß der Koran die elementarsten Regeln der Geschichtsschreibung vernachlässige⁹⁶ — sondern er wolle den Aufruf zu bestimmten Ideen in Formen kleiden, die das Handeln und Denken der aufgerufenen Menschen beeinflussen sollten und daher ihrem Verständnis angemessen sein müßten⁹⁷.

Von dieser Position aus kann Ḥalafallāh weitergehen und auf eine gradweise Entwicklung der Konzeptionen im Koran hinweisen⁹⁸. Er kann — was sonst nur Orientalisten tun⁹⁹ — zeigen, daß die Stellung zu den Ğinn¹⁰⁰ und zu den polytheistischen Glaubensvorstellungen¹⁰¹ nicht einheitlich ist, sondern die verschiedenen Stadien einer Wandlung widerspiegelt, die im Bewußtsein der Aufgerufenen eintritt.

Genausowenig, sagt Ḥalafallāh, wie die Anerkennung der göttlichen Autorität des Koran es notwendig macht, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaften in Übereinstimmung mit den koranischen Aussagen über die Natur stehen, die ja doch nur subjektive Eindrücke des menschlichen Naturerlebnisses wiedergeben¹⁰², genau sowenig verlangt sie, daß der Historiker die Aussagen des Koran über die Geschichte, die ja doch nur dazu dienen, die Aufmerksamkeit des Menschen zu erregen und ihn für den Inhalt der dahinterstehenden Aussage empfänglich zu machen, als bindend anerkennt¹⁰³.

Das Werk Ḥalafallāhs zeigt, daß ein gläubiger Muslim die These von der Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung erfolgreich durchführen kann. Er ist so überzeugt, daß Vernunft nicht einer Offenbarung widersprechen könne, die gekommen sei, Vernunft zu bringen, daß er

⁹³ ḤALAFALLĀH 25 36-37 51-53 152-55 175-80 224-27; siehe auch 33 52 123-24 137-38.

⁹⁵ ḤALAFALLĀH 7 28 39 42 44.

⁹⁷ ḤALAFALLĀH 32 57 120-27 145.

⁹⁹ BELL *Introduction* 106-07; BUHL 125-26 158; NÖLDEKE-SCHWALLY I 102; WATT *Mecca* 104.

¹⁰¹ ḤALAFALLĀH 60-61 250-51.

¹⁰³ ḤALAFALLĀH 251-57.

⁹⁴ ḤALAFALLĀH 8 24-28 34 45.

⁹⁶ ḤALAFALLĀH 7 29 36-37 47 51-54.

⁹⁸ ḤALAFALLĀH 57-58 60-61.

¹⁰⁰ ḤALAFALLĀH 57-58 104.

¹⁰² ḤALAFALLĀH 34-35 56 59-60 144-46.

der Vernunft ihre Souveränität beläßt. Da Vernunft allein das Verständnis der Offenbarung ermöglicht, muß Offenbarung im Licht der von der Vernunft gesetzten Maßstäbe verstanden werden

Aber das kann nicht die Methode dessen sein, der den Glauben aus der Schwäche der Vernunft rechtfertigt. Zwar postuliert auch Haikal die widerspruchslöse Harmonie von Vernunft und Offenbarung; zwar lehnt auch er unter Berufung auf Vernunft — und er setzt sich damit den Angriffen der Orthodoxie aus¹⁰⁴ — den Glauben an Wunder ebenso wie das Wunder als Beweis des Glaubens ab¹⁰⁵. Aber er sieht sich doch bald gezwungen, klarzustellen, daß Vernunft Offenbarung nicht erfassen könne: „Die Offenbarung ist doch eine geistige Erhebung, die Gott nur seinen Propheten gewährt, um ihnen die höchsten Weisheiten des Alls mitzuteilen, damit sie sie den Menschen überbringen. Vielleicht wird die Wissenschaft einige dieser Wahrheiten nach Jahrzehnten und Jahrhunderten erreichen, vielleicht bleiben auch einige der Wissenschaft bis ans Ende aller Zeiten unzugänglich. Trotzdem sind es feste Wahrheiten, zu deren Wahrheit die Herzen der aufrichtig Glaubenden geführt werden, während die verschlossenen Herzen von ihnen nicht wissen, da sie sie vernachlässigen.“¹⁰⁶

Wie unter diesen Umständen die Versöhnung von Offenbarung und Vernunft auszusehen habe, erklärt er, wenn er über diejenigen spricht, die versuchen, kritische Maßstäbe an die Offenbarung anzulegen: „Es genügt mir zu sagen: Seit dem Tode Muḥammads sind dreizehneinhalb Jahrhunderte vergangen, und diese Vorwürfe haben sein Licht nicht mehr verdunkelt als der Sonnenfleck die Sonne, und diese Kritik hat an der Macht der Wahrheit in Gottes Wort nicht mehr geändert als die Winde an den Naturgesetzen. Sieh doch die Wissenschaftler der Welt ... die fähigsten gestehen heute wieder die Unfähigkeit des Wissenschaftlers ein und sagen: O Herr, wir wissen nur, was Du uns gelehrt hast. Wenn das das ganze Wissen ist, das die Wissenschaftler erreicht haben, so sollten jene, die von wissenschaftlicher Kritik im Zusammenhang mit dem Koran sprechen, besser bescheiden sein und Gott mehr fürchten als ihren Dünkel.“¹⁰⁷

¹⁰⁴ al-Muqtaṭaf LXXXVII 118-21 und die Verteidigung Haikals gegen orthodoxe Vorwürfe durch Rašīd Riḍā in al-Manār XXXV 64-71; siehe auch *GAL* S III 209-10.

¹⁰⁶ *Muḥammad* 41.

¹⁰⁵ *Muḥammad* 47 54-57.

¹⁰⁷ *Fī Manzil* 26-27.



Das bedeutet nicht, wie man vermuten könnte, daß Haikal, dem Beispiel seiner Freunde folgend, eine Nebenordnung der Sphären anstrebt. Es bedeutet vielmehr, daß die Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung auf Kosten der Vernunft erreicht wird. Das zeigt sich deutlich in Haikals Geschichtsschreibung, in der er sich — anders als Ḥalafallāh und Ṭāhā Ḥusain — an jeden koranischen Satz über Geschichte gebunden fühlt. Wenn der Koran die Erbauung der Ka'ba Abraham zuschreibt¹⁰⁸, dann ist der Historiker Haikal gezwungen, das als Tatsache hinzunehmen¹⁰⁹. Alle Einwände gegen diese Erzählung weist er mit dem ihm ausreichenden Argument zurück: „Wie sollte sie nicht über jeden Zweifel erhaben sein, wo sie doch der Koran erwähnt hat und einige der heiligen Bücher über sie gesprochen haben.“¹¹⁰ Es ist die gleiche Haltung, die ihn die Kreuzigung Christi aufgrund koranischer Aussagen und ohne jeden Versuch historischer Argumentation als unvereinbar mit der göttlichen Wahrheit des Koran zurückweisen¹¹¹ und vom Neuen Testament als von einer an Jesus ergangenen Offenbarung sprechen läßt¹¹².

Welche Möglichkeiten hat Vernunft dort, wo Geschichtsschreibung nicht unter dem Zwang koranischer Verse steht? Welches Recht hat sie gegenüber den Überlieferungen von Worten und Taten des Propheten, die in unendlicher Zahl existieren und deren geringe Zuverlässigkeit von Muslimen wie Orientalisten gleichermaßen erkannt worden ist¹¹³. Haikal gibt seiner Überzeugung Ausdruck, daß ein großer Teil der Überlieferungen aus politischen und theologischen Gründen gefälscht worden sei¹¹⁴. Aber welchen Maßstab legt er an, um die gefälschten von den echten Ḥadīṭen zu unterscheiden? „Wir glauben“, so sagt er, „daß der beste Maßstab, an dem das Ḥadīṭ und die anderen Nachrichten, die uns vom Propheten überkommen sind, gemessen werden können, das vom Propheten überlieferte Wort ist: Nach mir werdet ihr Meinungsverschiedenheiten haben; so vergleicht die Überlieferungen, die euch

¹⁰⁸ Koran II 128-30 XXII 23-70.

¹⁰⁹ *Muḥammad* 88-92.

¹¹⁰ *Muḥammad* 91. Daß die mekkanischen Suren im Gegensatz zu den medinensischen verkünden, es habe vor Muḥammad keinen Gesandten Gottes an die Mekkaner gegeben (siehe HURGRONJE 30-40; HOROVITZ 34 68; BUHL 229; BELL *Introduction* 165; WATT *Mecca* 162; *Medina* 205; NÖLDEKE-SCHWALLY I 146-47), erwähnt Haikal mit keinem Wort.

¹¹¹ *Muḥammad* 8.

¹¹² *Muḥammad* 486.

¹¹³ GOLDZIHER *Muh. St.* II 247-48.

¹¹⁴ *Muḥammad* 14 47 48-49 51-52 58 63.

über mich zukommen, mit dem Buche Gottes. Was mit ihm übereinstimmt, ist von mir, was ihm widerspricht, ist nicht von mir.“ Und Haikal fährt fort: „Dieser Maßstab, der im Ḥadīṭ des Propheten überliefert worden ist ... stimmt mit den Grundlagen der modernen wissenschaftlichen Kritik aufs genaueste überein.“¹¹⁵

Eine einfache Überlegung macht es notwendig, diesen Maßstab zu verwerfen. Schon Goldziher hat darauf hingewiesen, daß diese Überlieferung — die er mit dem Zusatz „ob ich es nun gesagt habe oder nicht“ aus Ġāḥiẓ zitiert — für die Arbeit des Historikers ungenügend ist: „Freier konnte man wohl nicht erklären, daß es nicht so sehr auf die wirkliche Authentie als auf die religiöse Correctheit des Ausspruchs abgesehen ist, und daß man im Namen des Propheten Sprüche und Lehren tradieren könne, die nie aus seinem Munde gekommen.“¹¹⁶

Durch diesen Maßstab wird die Interpretation der Offenbarung zur Voraussetzung der Geschichtsschreibung. Solange man nicht weiß, was mit der Offenbarung übereinstimmt, kann man nicht wissen, was der Prophet gesagt oder getan hat. Darüber, was mit ihr übereinstimmt, hat ein Ḥalafallāh andere Vorstellungen als ein Ḥasan al-Bannā' oder der theologische Interpret des heutigen islamischen Sozialismus, Muṣṭafā as-Sibā'ī, die sich in ihrer Interpretation des Islam von Haikal deutlich unterscheiden. Die Formel Haikals aber macht die jeweilige Interpretation zum Wahrheitskriterium der Geschichte. Haikal setzt also eine Art prästablisierter Harmonie zwischen seinem Verständnis der Offenbarung und der Geschichte des Propheten voraus.

Haikals Verständnis des Koran ist geprägt von europäischen Begriffen und Ideen, die er als Inhalt der Offenbarung begreift und daher in der frühen Geschichte des Islam in vollkommener Form verwirklicht sehen will. Zwar besteht kein Zweifel, daß die Zeit, die Haikal behandelt, zu den großen Epochen menschlicher Geschichte gehört. Auch ist es richtig, daß in ihr Geschichtsmächtigkeit anzuschauen ist, die zu bestätigen scheint, daß das Gebot der Offenbarung, das zu dieser Geschichtsmächtigkeit führte, in jener Zeit identisch war mit den Forderungen menschlicher Vernunft. Aber solche theonomen Situationen sind nicht bestimmt durch die Aufhebung des Konflikts zwischen Vernunft und

¹¹⁵ *Muḥammad* 50-51.

¹¹⁶ GOLDZIHNER *Muh. St.* II 47-48; siehe auch GIBB *Literature* 73.



Offenbarung, sondern durch die Überzeugung der in ihnen Handelnden, daß der endgültige Ausgleich zwischen Gottes Gebot und menschlicher Vernunft „so nahe bevorsteht, daß er schon die Gegenwart bestimmt“¹¹⁷. Die Widersprüche sind nicht aufgehoben, aber ihre Überwindung kann in naher Zeit erwartet werden, und diese Erwartung gibt der theonomen Situation ihren Charakter. Haikal setzt stattdessen eine widerspruchsfreie Identität zwischen Begriffen und Idealen, die er aus Europa übernommen hat, und einer historischen Periode, die an diesen Begriffen nicht gemessen werden kann, ohne daß man entweder Geschichte verzerrt oder Kategorien und Begriffe entleert. Es wird bei der Behandlung von Haikals Ordnungsvorstellungen noch ausführlich davon zu sprechen sein.

Hier sei nur gezeigt, daß die Voraussetzung einer „prästabilisierten Harmonie“ zwischen Haikals Verständnis der Offenbarung und der Geschichte des frühen Islam eine freie Entfaltung der Vernunft unmöglich macht. Die prästabilisierte Harmonie ist als Voraussetzung der Vernunfttätigkeit schon in dem von Haikal formulierten Ansatz gegeben und kann sich im Ergebnis nur wiederholen. Vernunft hat nicht die Aufgabe, zu prüfen, ob diese Harmonie besteht, sie ist nur gehalten, sie nachzuweisen. Auch in der Geschichtsschreibung also, die nicht unter dem Zwang direkter koranischer Aussagen steht, muß Geschichte als Dogma behandelt und Vernunft zum Instrument degradiert werden. Das erleichtert zwar die Aufrechterhaltung der These, aber es führt in zahllose Widersprüche und methodische Schwächen.

WIDERSPRÜCHE UND SCHWÄCHEN INSTRUMENTALER VERNUNFT

Diese These soll hier an einem Beispiel illustriert werden, das Haikal und seine Kritiker als eins der wichtigsten Ergebnisse seiner Arbeit hervorheben¹¹⁸.

Nach islamischer Überlieferung soll Muḥammad unter dem Druck der polytheistischen Quraiš sich bereitgefunden haben, deren Götter als Vermittler zwischen Gott und den Menschen anzuerkennen¹¹⁹. Dadurch sei es ihm gelungen, die Quraiš zu versöhnen. Auf diese Nachricht seien

¹¹⁷ BRAUNE *Islamischer Orient* 91.

¹¹⁸ *Muḥammad* 21; siehe auch Hilāl XLIII 870.

¹¹⁹ GUILLAUME 165-66; ṬABARĪ I 3 1149; IBN SA‘D I 1 137.

die vor den Quraiš nach Abessinien geflohenen Mitglieder der islamischen Gemeinde nach Mekka zurückgekehrt. Dort habe aber der Prophet inzwischen, von Gabriel ermahnt, seinen Fehler eingesehen und die sich auf die heidnischen Gottheiten beziehenden Verse der Offenbarung widerrufen, worauf die alte Feindschaft zwischen Muslimen und heidnischen Mekkanern wieder ausgebrochen sei und zu einem Boykott des Clans Muḥammads geführt habe.

Diese Überlieferung hält Haikal für unvereinbar mit dem Koran und daher mit Muḥammads Geschichte. Er weist sie mit den folgenden Argumenten zurück: a) Die Überlieferung widerspreche der Lehre von der Unfehlbarkeit der Propheten bei der Übermittlung ihrer Lehre¹²⁰. b) Der erste Biograph des Propheten, Ibn Ishāq, habe sie als eine Erfindung der Ketzler bezeichnet¹²¹. c) Die Rückkehr der nach Abessinien ausgewanderten Muslime sei auf Gründe zurückzuführen, die nichts mit dieser Überlieferung zu tun hätten: 1. Die Annahme des Islam durch den waffengewaltigen ‘Umar habe die Quraiš fürchten lassen, daß jede weitere Verfolgung der Muslime einen Bürgerkrieg hervorrufen würde, dessen Ausgang sie zu fürchten hätten. Deshalb schlossen sie einen Waffenstillstand mit Muḥammad. Auf die Nachricht von diesem Waffenstillstand seien die Muslime aus Äthiopien zurückgekehrt¹²². 2. In Abessinien sei eine Revolution ausgebrochen, die ein längeres Verweilen für die Muslime dort gefährlich erscheinen ließ; das habe den Willen zur Rückkehr unter ihnen verstärkt¹²³. d) Die heimgekehrten Muslime begegneten in Mekka schlimmerer und offenerer Verfolgung als je zuvor. Die Mekkaner hatten nämlich unterdessen einen Boykott gegen Muḥammad durchgeführt, durch den die islamische Gemeinde ohne Bürgerkriegsgefahr für die Stadt zerstört werden sollte. Deswegen schlossen sich den heimgekehrten Muslime jetzt viele andere an, und es kam zur zweiten Auswanderung nach Äthiopien¹²⁴. e) Die koranischen Verse, die zur Unterstützung dieser Überlieferung herangezogen würden, sprächen entweder im Conditionalis irrealis oder bezögen sich nicht auf dieses Ereignis¹²⁵. f) Der Zusammenhang der Sure, in der die entsprechenden Verse gestanden haben sollen, mache es unvorstellbar, daß sie dort gestanden haben könnten, ohne

¹²⁰ *Muḥammad* 161.

¹²³ *Muḥammad* 163.

¹²¹ *Muḥammad* 162 165.

¹²⁴ *Muḥammad* 153 164.

¹²² *Muḥammad* 163 167.

¹²⁵ *Muḥammad* 164.



den Zusammenhang der Sure zu zerstören¹²⁶. g) Die Vielzahl der Überlieferungen und die verschiedenen Varianten des Textes bewiesen, daß die Überlieferung gefälscht sei¹²⁷. h) Der Gattungsname, den der Prophet für die polytheistischen Gottheiten angeblich gebraucht habe, habe nie zur Bezeichnung heidnischer Gottheiten gedient¹²⁸. j) Es sei unvorstellbar, daß Muḥammad zehn Jahre nach dem Beginn seiner prophetischen Sendung das zentrale Problem seiner Botschaft, den strikten Monotheismus, verraten haben sollte¹²⁹.

Zu dieser Argumentation ist folgendes zu bemerken: (Zu a) Es handelt sich um ein dogmatisches Argument, das allenfalls die theologische, aber nicht die historische Richtigkeit der Überlieferung in Frage stellen kann. Für Haikal aber deckt sich aufgrund seiner Maßstäbe die eine mit der anderen.

(Zu b) Das Argument zeigt einen Rückfall in den von Haikal sonst bekämpften Autoritätsglauben. Das unterläuft Haikal zuweilen¹³⁰, ist aber nicht charakteristisch für seine Argumentation. Es wird dadurch interessant, daß sich Haikal auf den falschen Mann beruft. Ibn Ishāq ist die Autorität für die von Haikal beanstandete Überlieferung¹³¹. Haikal verwechselt offensichtlich Ibn Ishāq mit Ibn Hišām, der in seine Ausgabe der Biographie des erstgenannten diese Erzählung nicht mit aufgenommen hat und stattdessen in allgemeinen Worten von einer Bekehrung der Quraiš spricht, die zur Rückkehr der Auswanderer geführt habe¹³². Solche Namensverwechslungen unterlaufen Haikal gelegentlich¹³³, sie sind aber nicht charakteristisch für seine Geschichtsschreibung.

(Zu c) 1. Das Argument stützt sich auf die Tatsache, daß die islamische Gemeinde durch ‘Umars Annahme des Islam sehr gestärkt wurde¹³⁴, so daß sie ihren Gottesdienst öffentlich abhalten konnte, ohne aggressive Handlungen von seiten der Quraiš befürchten zu müssen. Der Waffenstillstand aber, von dem Haikal spricht, kann nicht stattgefunden haben, da es nie vorher einen offenen Kampf gegeben hat.

¹²⁶ *Muḥammad* 165.

¹²⁷ *Muḥammad* 165.

¹²⁸ *Muḥammad* 165-66.

¹²⁹ *Muḥammad* 166-67.

¹³⁰ *Fī Manzil* 356.

¹³¹ ṬABARĪ I 3 1192; BUHL 177.

¹³² WEIL 180; BUHL 177; SACHAU in seiner Ausgabe von IBN SA‘D III I XXIV-XXV.

¹³³ *aṣ-Ṣiddiq* 20 verwechselt er Zaid ibn Ṭābit, den Sekretär des Propheten, mit Zaid ibn Hārīta, dem Adoptivsohn Muḥammads.

¹³⁴ WEIL 167-71; GUILLAUME 155-59; IBN SA‘D III I 191-93; WATT *Mecca* 138; BUHL 175.

(Zu c) 2. Das Argument stützt sich auf eine Überlieferung des Ibn Ishāq — sicher ist allerdings nie, worauf Haikal sich stützt, da er sich beinahe durchweg mit einem „manche sagten, es wurde gesagt, es gibt Überlieferungen“ begnügt —, die von einem solchen Aufstand berichtet. Diese Überlieferung wird aber weder bei Ibn Ishāq¹³⁵ noch bei Ibn Hišām¹³⁶ in Beziehung zur Rückkehr der Muslime nach Medina gesetzt.

(Zu d) Selbst wenn man eine historische Arbeitsweise, die aus dem, was bestenfalls Hypothese sein dürfte, beweiskräftige Argumente macht, nicht zu streng bewertet, so führt doch das Ergebnis dieser Kombinationen Haikal in Widerspruch zu dem hier gebrauchten Argument. Er hatte (Punkt c, 1) betont, daß die Quraiš einen Bürgerkrieg mit den Muslimen fürchteten, da diese zu stark geworden seien. Diese Macht dürfte durch die Rückkehr der Emigranten nicht geringer geworden sein. Diese begegnen nun aber, nach Haikal, Verfolgung und offener Gewalt, die alles übersteigen, was sie von früher gewohnt waren. Wenn der Boykott, wie Haikal betont, das einzige Mittel der Quraiš war, eine gegen die Muslime gerichtete Politik zu treiben, ohne das Risiko des Bürgerkrieges einzugehen, so bleibt Haikal die Erwähnung der Gründe schuldig, die jetzt neben dem Boykott auch die offene Verfolgung ermöglichen. Es bleibt auch unverstänlich, warum die Muslime lieber in das von Revolutionen zerrissene Äthiopien gehen, einen großen Teil der bisher in Mekka gebliebenen Muslime mitnehmen und so die islamische Gemeinde schwächen sollten, anstatt bei dem bedrängten Propheten zu bleiben. Dieser Widerspruch ist unnötig. Schon zu Anfang dieses Jahrhunderts hatten europäische Orientalisten nachgewiesen, daß sich weder bei Ibn Hišām noch bei Ṭabarī diese zweite Auswanderung findet¹³⁷. Haikal übernimmt hier ungeprüft ein Mißverständnis der späteren islamischen Geschichtsschreibung.

(Zu e) Selbst wenn man konzidiert, daß Sure XVII 75-76 wegen ihres irrealen Konditionals nicht beweiskräftig sei, so bleibt doch Sure XXII 51, die nicht auf diesen Vorfall zu beziehen schwer fällt¹³⁸.

¹³⁵ In der Rekonstruktion von GUILLAUME 154-55. ¹³⁶ WEIL 166-67.

¹³⁷ BUHL 172; WATT *Mecca* 110-12 183-86; siehe dazu WEIL 180; GUILLAUME 167-69; ṬABARĪ III 1 1183 und 1194-95.

¹³⁸ Weitere koranische Evidenz bei BUHL 177-79 und WATT *Mecca* 100-09.

Haikal geht der Auseinandersetzung mit dem Text aus dem Wege, indem er erklärt, daß er „überhaupt keinerlei Verbindung“ zu der von ihm beanstandeten Überlieferung habe, unternimmt aber nicht den geringsten Versuch, diese These zu beweisen.

(Zu f) Das Argument ist unverständlich. Haikal muß wissen, daß die islamischen Berichte über dieses Ereignis selbstverständlich erwähnen, daß Gott mit der Abrogierung der Verse LIII 19-27 auch die jetzige Form der Sure offenbart habe¹³⁹.

(Zu g) Warum die weite Verbreitung einer Überlieferung, die naturgemäß mit einigen Textvarianten verbunden ist, das wissenschaftliche Argument für ihre Falschheit sein soll, ist nicht einzusehen. Haikal selbst betont an anderer Stelle¹⁴⁰, daß die verschiedenen Varianten des Korantextes nichts gegen die Authentizität der Vulgata ‘Uṭmāns sagen.

(Zu h) Tatsächlich kann man nicht sagen, ob das Wort *ḡarānīq* (Reiher, feine Leute) bei den Arabern ein Gottesname war¹⁴¹. Aber für den inneren Zusammenhang der Argumentation Haikals ist es bezeichnend, daß er in einem anderen Kontext, über die Götzenverehrung der vorislamischen Mekkaner sprechend, diese ihre Götter als *ḡarānīq* anrufen läßt¹⁴².

(Zu i) Es ist zu fragen, ob es methodisch erlaubt ist, wie Haikal das hier und auch an anderen Stellen tut¹⁴³, die Taten eines Menschen darzustellen, um seine Vollkommenheit zu beweisen, und seine Vollkommenheit als Argument dafür zu benutzen, daß er bestimmte Taten nicht habe begehen können.

(Zu j) Haikal geht davon aus, daß der Monotheismus der frühen Suren des Korans so starr gewesen sei, daß er alle Vorstellungen übernatürlicher Wesen niederer Art ausgeschlossen habe. Europäische Orientalisten¹⁴⁴ und neuerdings im islamischen Orient Ḥalafallāh¹⁴⁵ sind zu dem Ergebnis gekommen, daß die Einstellung zu den polytheistischen Glaubensvorstellungen verschiedene Stadien durchläuft, die einen Wandel im Bewußtsein Muḥammads und der frühen islamischen Gemeinde widerspiegeln. Da aber Haikal die gradweise

¹³⁹ ṬABARĪ I 1 1194; GUILLAUME 166; mit Ausnahme des IBN SA‘D, wo es implicite aber I 1 138 enthalten ist.

¹⁴⁰ *aṣ-Ṣiddīq* 336.

¹⁴¹ BUHL 178; NÖLDEKE-SCHWALLY I 101; HOROVITZ 128; WELLHAUSEN *Reste* 34.

¹⁴² ‘Umar II 248.

¹⁴³ ‘Umar II 46.

¹⁴⁴ BUHL 158; WATT *Mecca* 104; NÖLDEKE-SCHWALLY I 19 102.

¹⁴⁵ ḤALAFALLĀH 57-58 60.

Entwicklung von Konzeptionen im Koran nicht anerkennen kann, muß er von der falschen Voraussetzung aus argumentieren, daß die Anerkennung der *ġarānīq* einen völligen Verrat an der eigenen Botschaft darstelle.

Die Datumsangabe soll seinem Argument mehr Durchschlagskraft geben. Ibn Sa'd nennt für diese Überlieferung das 5. Jahr der prophetischen Tätigkeit Muḥammads, Ṭabarī nennt das Jahr 5 der prophetischen Berufung als den Termin der Auswanderung nach Äthiopien. Haikal setzt ohne Quellenangabe das Jahr 10 der prophetischen Tätigkeit Muḥammads¹⁴⁶.

Auf die wichtigste Frage aber geht Haikal gar nicht ein: Wie konnte sich diese Überlieferung in der islamischen Gemeinde durchsetzen, bei der tiefen Verehrung, die der Prophet genoß, wenn sie nicht echt war? Noeldeke, der den Einzelheiten dieser Überlieferung sehr kritisch gegenübersteht, sagt dazu: „Daß Muslime eine Geschichte, die ihren Propheten in ein so bedenkliches Licht setzte, nicht erdichtet haben, versteht sich von selbst. Wenn aber Häretiker sie ausgeheckt hätten ... so wäre sie nicht ohne weiteres in die orthodoxe Tradition eingedrungen. Es gibt demnach keinen anderen Ausweg, als jenes Ereignis seinem wesentlichen Inhalt nach als historisch anzuerkennen.“¹⁴⁷ Haikal begügt sich damit, seinem Erstaunen über die Frechheit der Ketzler Ausdruck zu geben, die nicht einmal davor zurückscheuen, ihre Lügengeschichten gegen das Zentrum der Lehren Muḥammads zu richten¹⁴⁸.

Dieses Beispiel mag genügen, um die Methodik der haikalschen Geschichtsschreibung zu exemplifizieren. Neben den hier aufgezeigten handwerklichen und methodischen Schwächen leidet Haikals Arbeit unter zahlreichen Widersprüchen, die zum großen Teil durch den oben dargestellten Ansatz bedingt sind. Es handelt sich dabei im wesentlichen um zwei Gruppen. Die eine entsteht durch das Vergessen von Argumenten, die in anderem Zusammenhang für die Durchführung einer bestimmten These nötig waren. In diese Gruppe rechnet das oben angeführte Beispiel der *ġarānīq*. Ein zweites Beispiel sei hier kurz erwähnt. Haikal will die Verderbtheit Europas dadurch kennzeichnen, daß die

¹⁴⁶ IBN SA'D I 1 138; ṬABARĪ I 3 1182.

¹⁴⁷ NÖLDEKE-SCHWALLY I 103; siehe auch WATT *Mecca* 103.

¹⁴⁸ *Muḥammad* 167.

gewalttätige Natur der Europäer sogar das asketische Christentum zur kämpferischen Religion gemacht habe¹⁴⁹. In einem anderen Zusammenhang, in dem es darum geht, den Unterschied zwischen Christentum und Islam zu verringern, erklärt er, das ursprüngliche Christentum habe mit jener Askese, die man ihm heute zuschreibe, nichts zu tun¹⁵⁰.

Die zweite entsteht dadurch, daß Haikal zwischen den Zielsetzungen seiner Islamkonzeption nicht ausreichend vermitteln kann. So, wenn er in einer Zeit, die den Krieg zu fürchten hat, den Islam als Religion des Friedens darstellt, die den Angriffskrieg nicht kennt und daher allein das Fundament für einen dauernden Frieden bietet¹⁵¹. Auf der anderen Seite aber wird ihm, der Geschichtsmächtigkeit sucht und sie in den großen Imperien findet, der Sieg der Muslime in den von ihnen gegen Persien und Byzanz geführten Kriegen und die Ausbreitung des islamischen Imperiums in die öströmischen Provinzen und nach Persien zum Beweis der Überlegenheit der islamischen Ordnung und der Geschichtsmächtigkeit der islamischen Religion¹⁵².

DIE SELBSTENTMÄCHTIGUNG INSTRUMENTALER VERNUNFT

All diese Widersprüche und eigenwilligen Argumentationsweisen sind auf eine gemeinsame Ursache zurückzuführen. Das Verlangen nach einer Ordnung sichernden Geschichtsmächtigkeit, die die Überlegenheit Europas aufheben soll, bestimmt Haikals Geschichtsschreibung. Da er Wissenschaft und Demokratie als Ursachen und Formen europäischer Überlegenheit begreift, Imperienbildung als Zeichen der Geschichtsmächtigkeit ansieht und Glück und Frieden als Ziel einer echten Ordnung versteht, stellt er ein System von Werten auf, das all diesen Zielsetzungen entspricht. Dieses in sich widersprüchliche System versucht er in der Frühzeit des Islam als geschichtliche Realität wiederzufinden. Deswegen legt er der Epoche, die Vorbild sein soll für eigenes Handeln, Kategorien auf, die sie verzerren. Die Widersprüche, die sich zwischen These und historischem Beweismaterial ergeben, werden im Einzelfall

¹⁴⁹ *Muḥammad* 12.

¹⁵⁰ *Muḥammad* 577.

¹⁵¹ *Muḥammad* 215-16 478; *Fī Manzil* 460; 'Umar I 124.

¹⁵² *Fī Manzil* 618; *aṣ-Ṣiddīq* 53; 'Umar I 168 132 192-93 333 II 123 136 192 230 300. Andere Beispiele solcher und ähnlicher Widersprüche bei SAFRAN 170-72.

durch vernünftige Konstruktionen gelöst. Wo andere Widerstände entgegengesetzte Argumentationen verlangen, ist es Aufgabe der Vernunft, auch diese zu produzieren. Diese instrumentale Vernunft setzt aus sich selbst heraus keine Maßstäbe und stellt keine zu erfüllenden Ansprüche. Ihre Argumentation muß sich der prästabilisierten Harmonie einfügen, und ihr Wirkungskreis bleibt auf den Einzelfall isoliert. Die Intensität der Zielsetzung zerbricht den Anspruch der Vernunft. Die Einheit wird durch das angestrebte Ziel, nicht durch die befolgte Methode gesichert; sie kann deshalb, solange die Widerstände nicht dazu zwingen, das Ziel aufzugeben, durch diese nicht zerbrochen werden. Aber Haikals Werk zeigt, wie letztlich durch instrumentale Vernunft nicht zu bewältigende Widersprüche auch die einmal formulierten Ziele zerstören.

Um ihrer Aufgabe gerecht zu werden, muß instrumentale Vernunft ihre eigenen Kategorien zerstören. Es gibt nichts, was sie nicht bestätigen müßte. Fragwürdige Analogieschlüsse zwischen den Energien elektrischer Strömungen und menschlicher Seelen werden zu naturwissenschaftlichen Beweisen für die von Muḥammad im Geiste angetretene Himmelfahrt¹⁵³, das Gedankenlesen wird zur Wissenschaft¹⁵⁴ und der hypnotische Tiefschlaf zum Mittel, die in der Ferne vor sich gehenden Dinge zu erfahren¹⁵⁵. Schließlich werden auch noch Geisterbeschwörung¹⁵⁶ und Gedankenübertragung¹⁵⁷ in den Rang der Wissenschaft erhoben. Völlig zu Recht stellt Rašīd Riḍā fest, daß die islamischen Mystiker nicht auf die europäische Wissenschaft gewartet hätten, um diese Dinge zu erkennen und zu praktizieren¹⁵⁸.

Welcher Wissenschaftsbegriff erlaubt Haikal diese Manipulationen? Der Wissenschaftsbegriff, so sagt Haikal, den das moderne Europa wiederentdeckt hat, den aber die frühen Muslime zuerst anwandten. Er definiert ihn als Vorurteilsfreiheit, die alle vorhergegangenen Erfahrungen und Meinungen vergißt, als Beobachtung und Experiment, schließlich als Anordnung, Klassifizierung und Schlußfolgerung¹⁵⁹. Bis auf die Vernachlässigung der Hypothesenbildung, der ja Comte mit seiner Betonung der Notwendigkeit der Zusammenarbeit zwischen

¹⁵³ *Muḥammad* 195.

¹⁵⁴ *Muḥammad* 195.

¹⁵⁵ *Muḥammad* 196.

¹⁵⁶ *Muḥammad* 497.

¹⁵⁷ 'Umar II 51 allerdings mit der Einschränkung, daß nicht sicher sei, ob sie im hier gegebenen Falle auch vorliege.

¹⁵⁸ al-Manār XXXV 69-70.

¹⁵⁹ *Muḥammad* 150.



Einbildungskraft und Beobachtung sehr wohl Rechnung trägt¹⁶⁰, ist dieser Begriff der positivistischen Tradition entnommen. Aber Wort für Wort trifft Comtes berühmte Definition des theologischen Geistes im monotheistischen Stadium¹⁶¹ auf den Inhalt zu, den Haikal jetzt diesen Begriffen gibt. Über die frühen Muslime und ihre wissenschaftliche Tätigkeit erklärt er: „Sie legen alle vorherigen Glaubensvorstellungen ab und beginnen darüber nachzudenken, was sie vor sich haben ... Welcher Götze ist wahr, welcher nichtig ... Lassen wir all das beiseite, wischen wir seinen Einfluß aus unseren Seelen, reinigen wir uns von jeder Meinung und vorherigen Glaubensvorstellung, schauen wir! Schauen und Beobachten sind natürlich gleich (!). Zweifellos hat jedes Seiende eine Verbindung zu anderen Seienden ... All das verbindet sich untereinander nach konstanten, unveränderlichen und invariablen Gesetzen ... Diese Gesamtheit muß einen Geist haben, der sie zusammenhält, aus ihm entstand sie, aus ihm entwickelt sie sich, und zu ihm kehrt sie zurück ... Mensch, All, Zeit und Raum sind eine Einheit, dieser Geist ist ihre Essenz und ihr Ursprung. Deshalb darf allein dieser Geist angebetet werden.“¹⁶²

Durch sein „Schauen und Beobachten sind natürlich gleich“ entleert Haikal den für Comte und den Positivismus zentralen Begriff der Beobachtung und hat damit einen Wissenschaftsbegriff zur Verfügung, der es ermöglicht, schwarze Magie, die Meditationen eines Spaziergängers, die Gottergriffenheit eines Propheten und die Ergebnisse der Naturwissenschaften unter einen Begriff zu subsumieren. Nicht Nachprüfbarkeit und Mitteilbarkeit, sondern das subjektive Erkenntniserlebnis wird ausschlaggebend. Erleichtert stellt der islamische Gelehrte Marāgī fest, daß dieser Wissenschaftsbegriff vielleicht für Europa neu, im islamischen Orient aber schon lange angewandt sei¹⁶³.

Von der positivistischen Definition der Wissenschaft bleiben inhaltslose Namen. Nicht besser ergeht es der europäischen Philosophie. Das islamische Denken, so sagt Haikal, „ist ein versöhnendes Denken, das nicht zu eng ist für den wissenschaftlichen Determinismus, die Welt als Wille und Vorstellung und die schöpferische Entwicklung, ja, es fügt die-

¹⁶⁰ COMTE *Rede* 27 33-34 236.

¹⁶¹ COMTE *Rede* 9.

¹⁶² *Muhammad* 150-51.

¹⁶³ MARĀGĪ im Vorwort zu *Muhammad* lām; siehe auch Haikal in al-Hilāl XLIII 641.

se Schulen in seine Ordnung ein und betrachtet sie als einen Teil der Gesetze des Lebens und des Alls“. Die Beweisführung erleichtert er sich durch eine Fußnote: „Der wissenschaftliche Determinismus, die Welt als Wille und Vorstellung und die schöpferische Entwicklung sind Richtungen der westlichen Philosophie. Die erste wird von den Positivisten, die zweite von Schopenhauer und die dritte von Bergson vertreten. Der Raum reicht nicht aus, sie zu erklären.“¹⁶⁴

Es kann nicht mehr überraschen, daß Haikal die koranische Bestätigung des positivistischen Determinismus in dem koranischen Wort vom unwandelbaren Brauch Gottes wiederfindet¹⁶⁵ und Schopenhauers Welt als Wille und Vorstellung in dem Koranvers entdeckt: „Wenn wir eine Sache wollen, brauchen wir zu ihr nur zu sagen: sei! Dann ist sie“¹⁶⁶, ohne mit einem Wort auf die negative ethische Bewertung des Willens bei Schopenhauer einzugehen. Bergsons schöpferische Entwicklung findet er in der dualistischen Vorstellung von dem Kampf zwischen Gut und Böse, der nach seiner Meinung das All beherrscht¹⁶⁷. Auch hier ist die Gleichsetzung des Dualismus von Materie und Leben mit dem von Gut und Böse fragwürdig, abgesehen davon, daß dieser letzte Dualismus eher in den Manichäismus als in die prophetische Religion des Islam gehört. Das prophetische Prinzip des Islam wird bei einer solchen Identifizierung ebenso verzerrt wie die Formen europäischen Denkens, die in die Offenbarung hineingelesen werden.

Haikal weiß ebensogut wie seine ehemaligen Freunde, die ihm jetzt Zerstörung der Wissenschaft und die Verwandlung von einem Avantgardisten der Erneuerung in einen Reaktionär vorwerfen¹⁶⁸, daß dies alles nicht mehr identisch ist mit jener Vernunft, die er einst

¹⁶⁴ *Muhammad* 562.

¹⁶⁵ *Muhammad* 563.

¹⁶⁶ *Muhammad* 566; Koran XVI 40.

¹⁶⁷ *Muhammad* 567.

¹⁶⁸ *Fī Manzil* 22 24. Daß auch der Vorwurf gegen ihn erhoben worden sein muß, er rede von naturwissenschaftlichen Dingen, von denen er nichts verstehe, geht aus seiner Verteidigung *Fī Manzil* 27 hervor. Ein Nachklang dieser Vorwürfe findet sich in der Gedenkrede des Historikers GURBĀL 196 auf Haikal, in der er über dessen Islambücher folgendes Urteil abgibt: „Es gibt Leser, die loben diese Bücher wegen Dingen, die sie nicht enthalten. Diese denken, daß sie ihren Wert erhöhen, wenn sie behaupten, daß sie wissenschaftliche Untersuchungen sind, als ob die Schönheit des religiösen Gefühls in ihren Augen weniger mächtig sei als die wissenschaftliche Untersuchung.“ In milderer Form klingt Kritik an bei Aḥmad Amīn, zitiert in 'AQQĀD *aṣ-Ṣiddīq* 11-12.

an Europa bewundert hat. Deshalb wendet er sich gegen den europäischen Vernunftbegriff, der getrennt hat „zwischen menschlichem Gefühl und menschlichem Verstand, zwischen der reinen Logik des Intellekts und der Feststellung der positivistischen Wissenschaft, die sich auf materielle Beobachtung stützt. Dieser Sieg des materialistischen Denkens hatte seinen weitreichenden Einfluß auf das Entstehen der ökonomischen Ordnung als Hauptgrundlage der westlichen Kultur.“¹⁶⁹ Haikal setzt gegen diesen aufteilenden und zerstörerischen Vernunftbegriff jenes ganz andere, versöhnliche islamische Denken, das zwar auch „den Verstand zum Richter über alles setzt“¹⁷⁰, das aber, „obwohl es Denken auf wissenschaftlicher Grundlage nach der modernen Methode ist, wenn es sich um die Verbindung des Menschen mit dem ihn umgebenden Leben handelt, und in dieser Hinsicht völlig positivistisch ist, doch in ein subjektives Denken umschlägt, wenn es sich um die Verbindung des Menschen mit dem All und dem Schöpfer des Alls handelt“¹⁷¹.

In der Verfügungsgewalt und der Herrschaft über Natur folgt also das islamische Denken denselben Normen wie europäische Wissenschaft. Zusätzlich aber hat es eine tiefere oder höhere Dimension des subjektiven Erfassens der geistigen Dinge, durch die es die Verbindung zwischen Vernunft und Offenbarung sichert. Das Verhältnis zwischen der positivistischen und der subjektiven Dimension bleibt ungeklärt. Die Vermittlung zwischen ihnen ist Haikal nicht möglich. Selbst wenn sie dauernd als vollzogen vorausgesetzt wird, so scheint sie doch nur darin zu bestehen, daß die Anwendung positivistischer Vernunft in den Naturwissenschaften von der subjektiven Dimension gefordert wird, während andererseits die Anerkennung dieser Dimension nicht Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion, sondern deren Voraussetzung und Legitimationsbasis ist. Das ist die Grundlage, von der aus Haikal seinen Angriff gegen die korrumpierten Wissenschaftler vorträgt, die nach seiner Meinung den Niedergang des Islam verschuldeten, weil sie, „die die Erben des Propheten hätten sein müssen, der Wahrheit die Macht und der Tugend den Rang vorzogen. Sie benutzten ihr Wissen, um die Massen und die junge Generation irrezuführen, so wie viele

¹⁶⁹ *Muḥammad* 517.

¹⁷⁰ *Muḥammad* 520.

¹⁷¹ *Muḥammad* 22; siehe auch 516.

Wissenschaftler des gegenwärtigen Zeitalters die Massen und die junge Generation irreführen. Diese Wissenschaftler sind die Helfer des Teufels und tragen daher vor Gott die schwerste Verantwortung. Die erste Pflicht eines jeden Wissenschaftlers, der seiner Wissenschaft und Gott treu ergeben ist, ist es, gegen diese Krieg zu führen und die Samen ihrer Korruption auszurotten, denn sie locken die Menschen von der wahren Führung fort ... Wenn es auch zulässig ist, daß diese irreführenden Wissenschaftler einen Platz im Okzident finden, wo Kirche und Wissenschaft um die Macht kämpfen, so haben sie doch keinen Platz in den islamischen Ländern, wo die Kultur Religion und Wissenschaft einander vermählt, und wo Religion ohne Wissenschaft Unglaube, Wissenschaft ohne Religion Blasphemie ist.“¹⁷²

Es ist also korrumpierte Wissenschaft, die die Unterordnung unter eine der Vernunft unzugängliche Dimension nicht als ihre Voraussetzung akzeptiert und deren Anspruch auf Autonomie damit blasphemisch wird. Nur um den Preis ihrer Vertreibung kann Versöhnung zwischen Wissenschaft und Religion erfolgen. Das ist eine Lösung, die die fundamentalistischen Muslim-Brüder ebenso akzeptieren¹⁷³ wie die herrschende Klasse. Sie ist das notwendige Ergebnis jener zweideutigen Haltung gegenüber der Vernunft, die diese nur als technisches Hilfsmittel zur Ausführung der Ordnung sichernden Offenbarungsbestimmungen verstehen kann.

DIE NOTWENDIGKEIT DER WELTGESTALTUNG DURCH VERNUNFT UND DIE VERBORGENE AUFHEBUNG DES ABSOLUTEN

Wenn die nicht gelungene Vermittlung zwischen den beiden Dimensionen einerseits dazu zwingt, Vernunft auf Praxis zu beschränken und ihr das Fragen nach den Grundlagen dieser Praxis und ihrer eigenen Tätigkeit durch die Einschaltung der subjektiven Dimension zu verwehren, so zwingt sie auf der anderen Seite dazu, die Offenbarung

¹⁷² *Muhammad* 546-47. Daß Wissenschaft Offenbarung nicht reflektieren dürfe: *Muhammad* 42-43. Daß die subjektive Dimension auffordert zur wissenschaftlichen Tätigkeit: *Muhammad* 554. Durch die Voraussetzung der subjektiven Dimension entrinnt die islamische Wissenschaft dem Vorwurf, eine „rohe Logik, bar des Gefühls und des Geistes“ zu vertreten: *Muhammad* 571.

¹⁷³ HUSAINI 61-64. Abweisung menschlicher Vernunft in den fundamentalen Fragen und Anerkennung der Vernunft in Fragen des technischen Fortschritts: HUSAINI 89 103.

aus dem Bereich der Praxis herauszuhalten. Denn wie ist die angestrebte Geschichtsmächtigkeit möglich, wenn eine beengende Gesetzlichkeit, die sich aus der Sunna des Propheten und dem Koran ableitet, jeder Modernisierung der Gesellschaft im Wege steht? In der Antwort auf diese Frage unterscheidet sich die Haltung der herrschenden Klasse von der der fundamentalistischen Muslim-Brüder. Diese fordern in konsequenter Fortführung des fundamentalistischen Ansatzes die unbeschränkte Geltung des göttlichen Gesetzes, das die Verzerrungen der bestehenden Ordnung aufheben soll, die durch die Herrschaft der Vernunft entstanden ist¹⁷⁴. Nicht wissend, was es bedeutet, eine moderne Gesellschaft zu organisieren und zu verwalten, erhoffen sie die Reform durch eine einfache Rückwendung zu den religiösen Gesetzen. Aber wie soll die Klasse, die die Verfügungsgewalt über die landwirtschaftlichen und einen bedeutenden Teil der industriellen Produktionsmittel besitzt und die politischen Mittel des Staats zum Ausbau von Rechtsformen benutzt, die die profitabelste Ausnützung dieser Verfügungswalt sichern¹⁷⁵, sich mit der engmaschigen Gesetzlichkeit eines erstarrten und auf mittelalterliche Bedingungen zugeschnittenen religiösen Rechtssystems abfinden? Haikal beklagt sich über die Rechtsgelehrten, die alle menschliche Initiative ersticken: „Wie sollen wir gehen, wie baden, wie essen, wie trinken, wie uns kleiden ... wie mit unseren Ehepartnern verkehren, wie unsere Kinder erziehen, wie unser Vermögen verwalten? Das und ähnliches ist in diesen Lehren wichtiger als das Leben und der Glaube.“¹⁷⁶

Haikal versucht, den verbindlichen Charakter der Gesetzesquellen einzuschränken. Er bemüht sich, den Rahmen der „eigentlichen Sunna“ so eng wie möglich zu halten. Zwei Arten von Sunna gibt es, erklärt er, und er definiert: „Die Sunna durch die Tat wie das Gebet und die Pilgerfahrt ... Die Sunna des Worts aber ist das Ḥadīṭ. Zum Ḥadīṭ gehören die mit der Offenbarung zusammenhängenden Kommentare und Erörterungen und das, was mit dem Leben zusammenhängt ... In diesen letzten Dingen äußerte der Prophet seine Meinung erst, nachdem er sich mit seinen Gefährten beraten hatte.“¹⁷⁷

¹⁷⁴ HUSAINI 61-63 97 100 118.

¹⁷⁵ ISSAWI 83 89 173; LACOUTURE 91; BAER 141.

¹⁷⁶ *Fī Manzil* 667.

¹⁷⁷ *‘Umar* II 272.

Der Unterschied, den Haikal hier heraushebt, ist in Wirklichkeit nicht der zwischen der Sunna der Tat und des Worts, sondern der zwischen der Sunna, die sich mit den Fragen des Kults und der Offenbarung beschäftigt, und der, die die Fragen des alltäglichen Lebens betrifft. Haikal sagt nicht, daß dieser zweite Teil der Sunna unverbindlich sei, aber aus der Art, in der er betont, daß die ersten Kalifen in politischen, sozialen, juristischen und ökonomischen Fragen die Sunna des Propheten durch eigene Entscheidungen ersetzt hätten¹⁷⁸, und schließlich aus der Art, in der er 'Umars Haltung zur Sunna definiert, geht klar hervor, daß er sich bemüht, eine Unterscheidung zwischen Fragen des religiösen und praktischen Lebens zu treffen. Haikal trennt das zeitliche vom überzeitlichen Element: „Aber daß 'Umar sich ein Beispiel am Propheten nahm, ließ ihn nicht den Unterschied zwischen der Sunna des Propheten vergessen, die die Zeit überdauert, und der, die durch die Ereignisse der Zeit bedingt war und die man deswegen überprüfen und revidieren kann. Er tat das nicht, weil er die Sunna verleugnete, sondern weil er überzeugt war, daß der Gesandte Gottes, wenn er länger gelebt hätte, sie selbst überprüft und revidiert hätte.“¹⁷⁹

Die Trennung zwischen zeitlichen und überzeitlichen Elementen kann bei der Behandlung der Sunna, in der das Element der Entwicklung anerkannt wird, ohne Schwierigkeiten vorgenommen werden. Aber auch die Offenbarung muß unter diesem Aspekt behandelt werden. Wo ein falsches Verständnis der Orthodoxie aus dem Koran immer nur Gesetze herausliest, da muß die vielfach zurückgewiesene Vernunft eingesetzt werden, um über das richtige Verständnis zu entscheiden. Deshalb nimmt jetzt der Iğtihād, die vernünftige Ermessensentscheidung aufgrund selbständigen Studiums der Quellen, eine zentrale Stellung in Haikals Argumentation ein¹⁸⁰. Im Iğtihād hat die Vernunft, wie Haikal unter Berufung auf 'Umar mitteilt, den Vorrang selbst vor koranischen Texten. Haikal erklärt: „Der Fārūq ('Umar) glaubte, der Islam sei Geist und Prinzip, und der Glaube des Menschen sei nicht vollkommen, bis er den Geist begreife, in dem Gott seinem Propheten den Glauben der Wahrheit offenbart hat. Er wandte deshalb die Urteile des Koran in dem Geiste an, in dem sie herabgesandt waren ... Deswegen ließ er sich

¹⁷⁸ 'Umar II 205 283-84 296-98.

¹⁷⁹ 'Umar II 204.

¹⁸⁰ 'Umar I 16 II 179 190 257 278; aṣ-Ṣiddīq 365 392; Imbarātūrīya 66 67 92.

durch den Geist und nicht durch den Buchstaben leiten, wenn er etwas entschied ... Wegen seines großen Glaubens und der Intensität, mit der er sich ein Beispiel an den Lehren des Propheten nahm, war er kühn im Iğtihād, wenn er dabei auch dem äußeren Sinn des Textes zuwiderhandelte. Wenn (im Koran) ein Text stand, dessen Anwendung die sozialen Verhältnisse nicht mehr verlangten, wandte er ihn nicht an. Wenn die sozialen Verhältnisse eine allegorische Auslegung des Textes verlangten, interpretierte er ihn allegorisch. Hier und dort war er begierig, die rechtliche Bestimmung (des Koran) den sozialen Zuständen anzupassen, wobei er aber zur gleichen Zeit mit dem Geist der echten muḥammadanischen Lehren und Prinzipien übereinstimmte.“¹⁸¹

Diese Behandlung der Offenbarung war kein Vorrecht ‘Umars. Die Aufgabe der gebildeten Muslime ist es vielmehr auch heute, das richtige Verständnis der Offenbarung zu verbreiten. Denn im Gegensatz zur Orthodoxie halten sie „es nicht für wahr, daß die Bestimmungen über alle großen und kleinen Dinge dieser Welt in der Offenbarung in Befehlsform herabgesandt wurden. Nein, vielmehr ist es für sie zur Wahrheit geworden, daß nur das, was im Koran als Befehl steht, ohne daß ein Zweifel daran möglich wäre, daß es sich hier um einen endgültigen Befehl, nicht etwa um einen Ratschlag oder eine Empfehlung handelt, von den Muslimen als Befehl angesehen werden muß. Aber in allen Dingen der weltlichen Lebensinteressen, die darüber hinausgehen, wissen sie am besten, was ihnen in der Zeit, in der sie leben, nützt. Deshalb müssen sie unterscheiden zwischen den Dingen des Lebens, die mit Geist, Glauben und Moral, und denen, die mit dem materiellen Leben und den darinstehenden Beziehungen der Menschen ... verbunden sind ... Diese Teilung stimmt überein mit den Untersuchungen der modernen Wissenschaft und ihren Feststellungen.“¹⁸²

¹⁸¹ ‘Umar II 286; das Beispiel bezieht sich auf das *ta’līf al-gulūb* (Koran IX 60; siehe WEIL 249-52). Die Entscheidung ‘Umars, diese Verse nicht mehr anzuerkennen, wird auch von ḤĀLID MUḤAMMAD ḤĀLID 135-36 als Beleg für die Freiheit der Vernunft im Islam herangezogen. Die Formel, daß soziale Verhältnisse die Rechtsprechung im Widerspruch zur Bestimmung eines koranischen Textes rechtfertigen, findet sich in der Moderne zuerst bei ‘Abduh (siehe GOLDZIEHER *Richtungen* 330-331).

¹⁸² *Fī Manzil* 669.

DIE MACHT DER INSPIRATION ALS ALIBI DER VERNUNFT

Haikal erklärt, was die Wissenschaft anerkennt: erkennbar sei menschlicher Vernunft nur das, was sich auf die Materie beziehe. Einschränkend sagt er dazu, daß Wissenschaft „allerdings Materie nicht genau definiert“¹⁸³. Alles, was die Materie übersteige, sei für Vernunft unerkennbar, „wenn auch die menschliche Inspiration ... der Wissenschaft bereits dahin vorausgeeilt ist“¹⁸⁴. Deshalb müsse man unterscheiden zwischen den konkreten Dingen des praktischen Lebens, die der Verstand erfasse, und der geistigen Welt, die der Inspiration zugänglich sei¹⁸⁵. Dabei stellt Haikal heraus, daß der Inspiration der Vorrang gebühre¹⁸⁶. Die Tiefendimension des islamischen Denkens, die Inspiration, erfäßt den geistigen Teil der Welt und überläßt positivistischer Vernunft die Praxis.

Der Raum für diese Tätigkeit der Vernunft wird durch ihre Unterordnung unter den nur der Inspiration zugänglichen Geist des Koran erreicht. Dieser aber bestimmt — und das ist schon zehn Jahre früher die Argumentation des ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq gewesen¹⁸⁷ — nur die erhabenen Wahrheiten der geistigen und religiösen Sphäre. Unter Berufung auf den Geist kann man die Verordnungen über das alltägliche Leben als aufgehoben ansehen. Praktisch läuft das auf eine Unterscheidung zwischen den ewigen und den zeitgebundenen Elementen im Koran hinaus. Das ist eine Lösung, die heute weithin in der islamischen Welt befolgt wird¹⁸⁸ und im Moment die einzige juristisch-theologische Antwort auf den Konflikt zwischen den Anforderungen eines göttlichen Gesetzes und den Ansprüchen einer modernen Gesellschaft darstellt. Sie wäre möglich und konsequent auf der Grundlage des Koranverständnisses von Ḥalafallāh, das zeitgebundene und ewige Elemente in der Offenbarung auseinanderhält und dies kann, weil es die Offenbarung als einen Prozeß versteht, der in der Geschichte und von ihr beeinflußt verläuft. Eine Betrachtung der Offenbarung, die zeitgebundene Elemente im Koran nicht anerkennen kann und sie trotzdem von ewigen trennen

¹⁸³ *Fī Manzil* 669.

¹⁸⁴ *Fī Manzil* 669-70. Hier ist nicht der positivistische, sondern der bergsonsche Wissenschaftsbegriff zugrundegelegt, siehe BERGSON 158 160 170 271-72.

¹⁸⁵ *Fī Manzil* 670.

¹⁸⁶ *Fī Manzil* 672-73.

¹⁸⁷ ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Uṣūl* 79.

¹⁸⁸ HUSAINI 101-02; BALJON 42-43.

will, schafft sich mit einer solchen Lösung mehr Probleme, als sie aufhebt.

Ihre Befreiung der Vernunft aus dem Zwang einzelner koranischer Texte muß immer Stückwerk bleiben. Sie kann erklären, der Koran enthalte allgemeine Ordnungsprinzipien¹⁸⁹, und nur diese, nicht Einzelgesetze, seien von der Vernunft immer anzuerkennen¹⁹⁰. Aber wenn sie auch die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen beiden Kategorien motivieren kann, so ist sie doch bei der Antwort auf die in diesem Zusammenhang entscheidende Frage nach der Grundlage dieser Unterscheidung gezwungen, sich in Widersprüche zu verstricken.

Haikal gibt drei Maßstäbe, von denen der erste eine Antwort auf das technische Wie der Unterscheidung ist. Er nennt die sprachliche Form des Befehls als Kriterium für die Anwendung der Einzelgesetze. Mit diesem Kriterium steht er in alter Tradition islamischer Rechtsgelehrter, die seit dem achten Jahrhundert immer wieder auf sprachliche Hermeneutik zurückgegriffen haben, um den verpflichtenden Charakter koranischer Gesetze aufzuheben¹⁹¹. Aber das ist ein unsicherer Maßstab. Denn nicht nur über die Bestimmungen des Familien- und Erbrechts und der Armensteuer, die Haikal immer wieder als das Zentrum koranischer Gesetzgebung herausstellt¹⁹², sondern auch über das Strafrecht, das Haikal nirgends als verbindlich erwähnt, gibt der Koran seine Anordnungen in Form eindeutiger Befehle¹⁹³.

Das zweite Kriterium für die Verbindlichkeit koranischer Bestimmungen ist — nach Haikal — ihre Übereinstimmung mit den Erfordernissen der sozialen Verhältnisse. Dieses Kriterium bezeichnet das Motiv der Vernunft, nämlich die Notwendigkeit, die Einzelvorschriften des heiligen Textes aufzuheben, um konkrete Gesellschaft gestalten zu können. Aber das ist ein Kriterium, das bei konsequenter Anwendung den Normencharakter der Offenbarung zerstört.

Das dritte Kriterium Haikals ist der Geist des Koran. Dieser Maßstab verwandelt den Koran aus einem göttlichen Gesetz für die Gesell-

¹⁸⁹ 'Umar II 190 341; *aş-Şiddîq* 363-64 350 356; *Fî Manzil* 529; *Imbarâtürîya* 17 20 24 29 34 36 43 49 55 59.

¹⁹⁰ *aş-Şiddîq* 356; 'Umar II 341; *Imbarâtürîya* 70.

¹⁹¹ GOLDZIHNER *Vorlesungen* 59-61.

¹⁹² 'Umar II 253-54 255; *Muhammad* 530 542; *aş-Şiddîq* 356 351; *Imbarâtürîya* 32 35 38-41.

¹⁹³ Koran V 42; XXIX 2 4.

schaft in eine verinnerlichte ethische Norm für das Individuum. Eine konsequente Durchführung dieses Ansatzes könnte bedeuten, daß die ethischen Normen der Offenbarung als ihr eigentlicher „Geist“, ihre Einzelbestimmungen als durch die historische Situation bedingter und daher zeitgebundener Ausdruck dieses Geistes begriffen würden. Eine solche Interpretation könnte aus den ethischen Normen des Koran eine Art unveränderlicher Präambel zu einem wandelbaren islamischen Gesetzeskodex machen, dessen Einzelgesetze durch menschliche Vernunft so gestaltet wären, daß sie sowohl den veränderten sozialen Notwendigkeiten als auch den Normen koranischer Ethik entsprächen. Eine solche Reform des islamischen Rechts könnte ihm unter Wahrung seines normsetzenden Charakters eine wesentlich größere Flexibilität sichern¹⁹⁴. Aber sie würde gleichzeitig einen entschiedenen Bruch mit einer über tausend Jahre alten Tradition und Geisteshaltung bedeuten, denn sie würde voraussetzen, daß die Prinzipien des Koran ohne Einschränkung von der Vernunft erfaßt, durch sie aus den historisch bedingten und daher nicht zeitlos gültigen Einzelvorschriften abstrahiert und in einer neuen historischen und sozialen Situation deren Erfordernissen entsprechend in Praxis umgesetzt werden könnten. Diesen Weg kann Haikal, der Vernunft in Fragen der Offenbarung für unzuständig erklärt, nicht einschlagen. Es bleibt in seiner Konstruktion unklar, wie Vernunft sich überhaupt auf einen Geist berufen kann, der per definitionem nur der Inspiration zugänglich ist.

Haikals statische Auffassung der Offenbarung und seine Beschränkung der Vernunft auf den praktischen Bereich erlauben ihm nicht, darzulegen, was in menschlicher Vernunft oder was in der Offenbarung menschliche Logik dazu berechtigt, das göttliche Wort in zwei verschiedenen bewertete Sphären aufzuteilen. Weder theologisch noch philosophisch kann er die Notwendigkeit, den verpflichtenden Charakter der Offenbarung durch Vernunft einzuschränken, um die konkrete Welt zu gestalten, begründen; denn in einer solchen Begründung müßte er zum Ausdruck bringen, daß Vernunft nicht nur dienendes Instrument

¹⁹⁴ Modernisten in Syrien und vor allem in Tunesien haben eine weitgehende Reform des Eherechts dadurch erreicht, daß sie die von den alten Schulen als moralische Ermahnungen aufgefaßten Koranverse als gesetzliche Bestimmungen interpretierten. In Tunis hat diese Interpretation gestützt auf Koran IV 3 zur Abschaffung der Polygamie geführt. Siehe zu dieser Problematik COULSON 209-11.

ist, sondern souverän genug, einen eigenen Anspruch gegenüber der Offenbarung zu erheben. Damit aber würde er, der die Herrschaft der Offenbarung nur durch die Schwäche der Vernunft begründen kann, die Grundlagen der Harmonie zwischen Vernunft und Offenbarung erneut in Frage stellen.

Wie im islamischen Mittelalter orthodoxe Theologie das Fragen der Vernunft nach der Erkennbarkeit der Glaubenswahrheiten durch die Forderung ihrer fraglosen Annahme (*bilā kaifa*) abschnitt¹⁹⁵, so weist Haikal es zurück, indem er die Glaubenswahrheiten dem Reich des „Unerkennbaren“ zurechnet und unter Berufung auf den Positivismus mitteilt, daß produktive Vernunft sich dieser strittigen Fragen enthalten, sich auf die Anerkennung des „Prinzips in der Höhe seiner Erhabenheit“ beschränken und ihre Aufmerksamkeit allein den „Tatsachen“ zuwenden müsse¹⁹⁶.

Deshalb muß Vernunft nach dem Geist der Offenbarung Praxis gestalten, ohne diesen Geist selbst zum Gegenstand ihrer Reflexion zu machen¹⁹⁷. „Man kann ‘Umar ... den Imām der Vertreter des Iğtihād nennen, ohne deswegen der Übertreibung ... verdächtig zu werden. Jedoch muß man dabei bedenken, daß ‘Umar überhaupt nie theoretischen Iğtihād beabsichtigte und ihn niemals duldete. Denn er wußte, daß dieser Iğtihād zu Meinungsverschiedenheiten führt, und er war unter allen Menschen der, der diese am meisten haßte.“¹⁹⁸

Die Vermittlung zwischen der „positivistischen“ und der „subjektiven“ Dimension des Denkens überfordert eine instrumentale Vernunft, die sich wohl zum Richter über Offenbarung erheben, dieses Tun aber nicht theologisch begründen kann. Die nicht gelungene Vermittlung zerstört den absoluten Anspruch der Offenbarung, die zwar in der Sphäre des Geistes herrscht, im konkreten Leben aber nach subjektivem Ermessen einer praktischen Vernunft unterstellt wird.

¹⁹⁵ BRAUNE *Islamischer Orient* 99-100; WATT *Theology* 80; MACDONALD 147 191 295.

¹⁹⁶ ‘Umar I 14-16.

¹⁹⁷ ‘Umar I 16. Wenn Haikal hier die Weisheit des prophetischen Gebots preist, das verbiete, die Fragen des Schicksals und der Vorbestimmung zu erörtern, weil das zu keinem Ergebnis führe, so schreibt er an anderer Stelle viele Seiten über eben diese Themen (siehe *Muḥammad* 552-64 und ‘Umar II 300-03).

¹⁹⁸ ‘Umar II 292.



EINE NEUE SIYĀSA ŠAR‘ĪYA

Das führt zu einer Umkehrung des von Haikal erstrebten Verhältnisses: nicht die Offenbarung entscheidet über akzeptable oder zu verwerfende Formen der Gesellschaft, sondern Vernunft entscheidet aufgrund der sozialen Verhältnisse darüber, was von der Offenbarung anzunehmen oder abzulehnen ist.

Haikals Lösung des Konflikts zwischen Vernunft und Offenbarung geht am Ende nicht über die Lehre vom öffentlichen Recht (*as-siyāsa aš-šar‘īya*) hinaus, die die islamischen Gelehrten seit dem Ende des 11. Jahrhunderts entwickelt haben¹⁹⁹ und die noch heute im arabischen Raum angewandt wird²⁰⁰. Auch sie erkannten die verpflichtende Kraft der Offenbarung und des religiösen Gesetzes an, gestanden aber der politischen Autorität das Recht zu, die Anwendung dieses Gesetzes zu beschränken, um die bestehende Ordnung zu wahren und die politische und soziale Praxis zu bewältigen²⁰¹. Die Konsequenz ist in Haikals Ansatz die gleiche, die sich als das historische Ergebnis dieser Lehren gezeigt hat: Gesetz und Offenbarung bleiben als ideale Normen erhalten, ohne jedoch das Handeln in der Praxis bestimmen zu können²⁰².

Da die ideale Norm in den Bereich der „subjektiven Dimension“ gehört, muß sich praktische Vernunft in der bestehenden Ordnung an der vorhandenen sozialen Praxis ausrichten. Bevor deshalb nach den Ordnungsprinzipien der idealen Norm gefragt wird, ist es notwendig, zu untersuchen, wie sich jene in Haikals Bewußtsein darstellt.

Haikal macht Europa den Vorwurf des zerstörerischen Materialismus. Einen konkreten Unterschied zu den politischen und ökonomischen Formen dieses Europa aber kann er für die islamische Ordnung nicht nachweisen. In der politischen Sphäre kann er es nicht tun, weil das Interesse der Großgrundbesitzer — im Gegensatz zu dem der von den Muslim-Brüdern vertretenen Schichten²⁰³ — das Festhalten an den parlamentarischen Formen verlangt, die ihre politische Herrschaft

¹⁹⁹ COULSON 129.

²⁰⁰ COULSON 173-79. Unter dem Schutz der daraus resultierenden Prinzipien des *taḥaiyur* und des *taḥfīq*, die beide ohne die Voraussetzung der *siyāsa šar‘īya* nicht denkbar sind (COULSON 184-85), versuchen die arabischen Modernisten, das islamische Gesetz den Erfordernissen der modernen Gesellschaft anzupassen (COULSON 193-95, siehe auch SIBĀ‘Ī 179 181 187).

²⁰¹ COULSON 129-39.

²⁰² COULSON 134.

²⁰³ HUSAINI 63 95; GHAZZALI 38.

ermöglichen. Ebensowenig kann er die ökonomischen Formen Europas ablehnen, wenn die herrschende Klasse zunehmend ihr in der Landwirtschaft gewonnenes Vermögen in Industriekapital verwandelt²⁰⁴. An der einzigen Stelle, an der er sich darum bemüht, arbeitet er das Zinsverbot des Islam heraus, um es allerdings im gleichen Atemzuge so zu definieren, daß die industriellen Unternehmungen der städtischen Bourgeoisie nicht unter dieses Verbot fallen²⁰⁵. Deshalb stellt er dem materialistischen Europa nicht eine neue ökonomische oder politische Form, sondern die islamische Ethik gegenüber.

Wieder und wieder betont er, daß ein gläubiger Muslim den Besitz nicht achte²⁰⁶, sich über die Materie und das Streben nach materiellen Gütern erhebe²⁰⁷ und nach nichts mehr verlange, als in steter Arbeit seine Pflicht gegenüber Gott und den Menschen zu erfüllen²⁰⁸ und sich für seine Ideale einzusetzen²⁰⁹.

DER ISLAMISCHE SOZIALISMUS

Diese Ethik begründet den islamischen Sozialismus, der mit dem europäischen nur gemeinsam hat, daß er allzu großes Elend der Armen nicht dulden will²¹⁰. Den europäischen Sozialismus, so sagt Haikal, treibt das Streben nach materiellen Gütern in einen erbarmungslosen Klassenkampf²¹¹, der die Beziehungen der Menschen untereinander zu ökonomischen Beziehungen macht²¹² und die alleinige Herrschaft der Arbeiterklasse zum Ziel hat²¹³. Anders der islamische Sozialismus Haikals. Auf der festen Grundlage einer Ethik stehend, die Besitz und Materie nicht achtet und das Streben nach ihnen ausschaltet, beläßt er den Besitz denen, die ihn schon haben.

²⁰⁴ ISSAWI 151; BAER 140-41.

²⁰⁵ *Muḥammad* 540-41; *Imbarātūrīya* 46-47. Er definiert den Gewinn durch Kapitalkredit dann als erlaubt, wenn der Gläubiger in ein Gesellschaftsverhältnis zu seinem Schuldner tritt und an dessen Gewinn und Verlust beteiligt ist. Den entstehenden Gewinn rechtfertigt er durch die im Kapital bereits enthaltene Arbeit und das Risiko. Wie aber die ägyptischen Banken, deren Gründung er als „wichtigen Dienst an der Nation“ preist (*Mudakkirāt* II 167) und deren Hilfe bei der Drucklegung seiner Islambücher er dankbar hervorhebt (*Muḥammad* 585), ohne festen Zinsfuß arbeiten sollen, sagt er nicht.

²⁰⁶ *Muḥammad* 119 519 533 564-65; *Fī Manzīl* 184; *Imbarātūrīya* 49.

²⁰⁷ *Muḥammad* 157 176 195 449 527-28 535 561; *Fī Manzīl* 103 414 592 597 670 672 674.

²⁰⁸ *Umar* I 71; *Imbarātūrīya* 31 33 44-45.

²⁰⁹ *Muḥammad* 522 543; *Fī Manzīl* 278 414 573 624.

²¹¹ *Muḥammad* 542.

²¹² *Imbarātūrīya* 39.

²¹³ *Muḥammad* 519.

Es ist kein Zufall, daß Haikal — im Gegensatz zu den Muslim-Brüdern und religiösen Interpreten des heutigen ägyptischen Sozialismus²¹⁴ — wieder und wieder als das entscheidende Charakteristikum dieses „Sozialismus“ hervorhebt, daß er „auf gar keinen Fall die Abschaffung des Besitzes verlangt“²¹⁵. Anders als der europäische Sozialismus verlangt, nach Haikal, der islamische denn auch nicht den Klassenkampf, sondern die brüderliche Solidarität aller Klassen²¹⁶.

Haikal erklärt: „Also sehen wir, daß der Sozialismus im Islam kein Sozialismus des Besitzes und seiner Verteilung ist, sondern ein allgemeiner Sozialismus, dessen Grundlage die Verbrüderung im geistigen, sittlichen und wirtschaftlichen Leben ist. Da des Menschen Glaube nicht vollkommen ist, wenn er nicht für seinen Nächsten dasselbe liebt wie für sich selbst, so ist der Glaube des Menschen nicht vollkommen, wenn er nicht antreibt zur Speisung der Armen und der Mensch nicht heimlich und öffentlich aus seinem ihm von Gott verliehenen Besitz für das allgemeine Wohl spendet ... Da Gott nun einmal die einen um einige Stufen über die anderen gesetzt hat und seinen Unterhalt nach seinem Willen verteilt ... so gibt es keine gute Ordnung (*ṣalāh*) für die Menschen, wenn nicht der Kleine den Großen ehrt, der Große sich des Kleinen erbarmt und der Reiche dem Armen gibt, um Gottes Wohlgefallen zu suchen, ihm zu danken und seine Wohltaten zu preisen.“²¹⁷

Die geistige Grundlage stützt die bestehenden sozialen Verhältnisse, und das Almosen wird zur Grundlage des islamischen Sozialismus²¹⁸. Mit diesem Almosen will Haikal die Erziehung²¹⁹, Speisung, Kleidung, Unterbringung und Gesunderhaltung der Armen sichern²²⁰. Er stellt diese zuversichtlichen Pläne in einer Zeit auf, in der er als Erziehungsminister aus den Steuermitteln nicht das Geld aufbringen kann, um den unterernährten Schülern die von einer ärztlichen Kommission geforderte Schulspeisung zu sichern, die es ihnen ermöglichen soll, ihr Hungergefühl soweit zu betäuben, daß sie imstande wären, sich auf den Unterricht zu konzentrieren²²¹. Trotzdem fordert er — in scharfem Gegensatz

²¹⁴ HUSAINI 57; GHAZZALI 136-37; SIBĀ'Ī 151 175-85 235 428-32.

²¹⁵ *Muḥammad* 542-43; siehe auch 227 und *Imbarāṭūrīya* 39 41 43 46-47 59.

²¹⁶ *Muḥammad* 542.

²¹⁷ *Muḥammad* 543-44.

²¹⁸ *Muḥammad* 531-32; 'Umar I 4 255; *Imbarāṭūrīya* 27 41 49-51 57.

²¹⁹ *Imbarāṭūrīya* 53.

²²⁰ *Muḥammad* 542.

²²¹ *Mudakkirāt* II 102-03.



zu den Muslim-Brüdern²²² —, daß die Zakāt, die islamische Armensteuer, nichts mit dem Staat zu tun haben solle; sie müsse ein Akt des Gottesdienstes bleiben, der wie Fasten und Beten zu den religiösen Pflichten des Individuums gehöre und aus dem Glauben erwachse²²³. Also nicht eine Vermögensbesteuerung der Grundbesitzer — die nach islamischen Recht zwischen 5 und 10 % vom Wert der jährlichen Feldfruchternte betragen könnte²²⁴ —, sondern privates Almosen wird verlangt.

Es ergibt sich eine patriarchalische Haltung, die die Besitzverteilung auf Gott zurückführt, die bestehenden Klassenunterschiede religiös sanktioniert und den Besitzenden die Pflicht des Almosens auferlegt. Diese Haltung ist dem Feudalismus näher verwandt als dem Liberalismus. Es ist dies die Sozialphilosophie einer herrschenden Klasse, die die semi-feudalen Zustände der ägyptischen Landwirtschaft als das Idealbild menschlicher Gesellschaftsordnung betrachtet²²⁵. Sie zeigt das Unvermögen dieser Klasse, die Probleme einer industriellen Entwicklung zu begreifen, und ihren Unwillen, die soziale Krisensituation in ihrer konkreten Form zur Kenntnis zu nehmen. Die Vorschläge Haikals zur Lösung des sozialen Problems sind wenig geeignet, das Bestehen der von ihm verteidigten Ordnung zu sichern.

DIE ORDNUNGSPRINZIPIEN IN DER SOZIALEN PRAXIS

Diese Sozialphilosophie erzwingt ein besonderes Verständnis jener Prinzipien der Offenbarung, die nach Haikal die islamische Ordnung bestimmen. Er definiert sie in den Kategorien des rationalen Naturrechts als Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. Das sind jene Begriffe, die in Europa zur Lösung der französischen Revolution und zum Fundament des demokratischen Gedankens wurden. Auf diese Begriffe kann die herrschende Klasse Ägyptens nicht verzichten. Sie verfügt über das parlamentarisch-konstitutionelle System, das ihr die Herrschaft

²²² HUSAINI 57; GHAZZALI 132.

²²³ *Imbarātūrīya* 42.

²²⁴ SCHACHT *Zakāt* in *EI* IV 1303; ROBSON V 380.

²²⁵ So erkennt denn Haikal, der noch in *Zainab* auf die Ungleichheit der Klassen und die aus ihr resultierenden Verzerrungen menschlicher Beziehungen wenigstens in abstrakter Form hingewiesen hatte, jetzt in der Dorfgemeinschaft, wie sie zu seiner Jugendzeit bestand, die ideale menschliche Gesellschaftsordnung (al-Hilāl XLIII 643-44; *Imbarātūrīya* 56-57).



über den Staat sichert und es ihr erlaubt, den Machtanspruch des Königs in Grenzen zu halten. Im Namen von Freiheit und Gleichheit führt sie den Kampf gegen die Einflußnahme Englands auf Ägypten²²⁶, die ihren Anspruch auf alleinige ökonomische und politische Herrschaft ständig in Frage stellt²²⁷.

Es wird also für Haikal notwendig, diese europäischen Begriffe aus Offenbarung und Frühgeschichte des Islam als ihm immanente Ordnungsprinzipien nachzuweisen. Aber damit begibt er sich auf ein gefährliches Gebiet, denn in einer Gesellschaft mit stark ausgeprägten Klassenunterschieden gewinnen die Ideen der Freiheit und Gleichheit leicht einen revolutionären Inhalt. Auf Gleichheit und Brüderlichkeit berufen sich zu Recht auch die fundamentalistischen Muslim-Brüder und die religiösen Interpreten des heutigen ägyptischen Sozialismus. Sie geben diesen Begriffen einen sozio-ökonomischen und politischen Inhalt, der die politische Herrschaft und das ökonomische Interesse der Landbesitzer bedroht²²⁸. Haikal sieht sich also vor die schwierige Aufgabe gestellt, einerseits diese Begriffe aus der historischen und religiösen Tradition des Islam abzuleiten und sie andererseits so zu definieren, daß ihnen das potentiell revolutionäre Element genommen wird. Das bedeutet die Gefahr einer ständigen Ausweitung der Begriffe, die es erlauben soll, möglichst viele historische Ereignisse unter sie zu subsumieren, um so ihren islamischen Ursprung zu beweisen. Das ist eine Problematik der Begriffsdefinition, die aus der Natur des historischen Beweismaterials herrührt. Gleichlaufend dazu entsteht — nur zum Teil durch diese bedingt — eine Beschränkung der Inhalte dieser Begriffe, die es erlauben soll, sie mit der gegenwärtigen Praxis in Übereinstimmung zu bringen. In den schwankenden Definitionen dieser drei Begriffe manifestiert sich auf andere Weise noch einmal die Widersprüchlichkeit instrumentaler Vernunft.

²²⁶ al-Hilāl LI 128-30 Haikals Plädoyer für Gleichheit und Freiheit aller Völker als Bedingung eines kommenden Weltfriedens.

²²⁷ WEISS 62: „Vom gesamten Aktienkapital in allen Wirtschaftszweigen waren 1948 61% in ausländischen Händen.“

²²⁸ HUSAINI 57; GHAZZALI 137-38; SIBĀ'Ī 175-85 428-32.



DIE GEISTIGE BRÜDERLICHKEIT

Keine historische Problematik bietet für Haikal die religiöse Begründung der Idee der Brüderlichkeit aus der islamischen Tradition. Sie hat im islamischen Denken immer eine kaum zu überschätzende Rolle gespielt²²⁹. Haikal steht in guter islamischer Tradition, wenn er erklärt, diese Brüderlichkeit finde im Gebet²³⁰, im Fasten²³¹ und in der Wohltätigkeit gegenüber den Armen²³² ihren vornehmsten Ausdruck, und es ist ganz ohne Zweifel richtig, wenn er betont, daß im Islam der Glaube alle Menschen zu Brüdern mache²³³. Aber die Konsequenzen, die er daraus zieht, haben mit der Forderung der französischen Revolution und dem Inhalt, den Haikal dieser einst in seinem Rousseaubuch gegeben hat, wenig zu tun. Damals hatte er empört festgestellt, daß die Idee der Brüderlichkeit durch die soziale Realität der Klassengesellschaft ad absurdum geführt werde. Jetzt, da die Muslim-Brüder die notfalls militante Umgestaltung einer Gesellschaft in Betracht ziehen²³⁴, die ihrer Vorstellung von islamischer Brüderlichkeit nicht mehr entspricht²³⁵, fordert Haikal eine Brüderlichkeit, die nicht innerhalb der Gesellschaft, sondern in einem abgetrennten religiösen Bereich verwirklicht werden soll. Das macht er klar, wenn er hervorhebt, der Islam wolle eine „Brüderlichkeit der Gleichheit in der Wahrheit, dem Gutem und der Gnade ... unbeeinflußt von dieser flüchtigen Welt und ihren Gütern“²³⁶. Die geistige Brüderlichkeit kann nicht in die Praxis übersetzt werden.

DIE GLEICHHEIT VOR GOTT

Problematischer aber, weil in Widersprüche verstrickender, ist Haikals Darstellung der Gleichheit im Islam. Haikal erklärt, der frühe Islam sei eine Volksherrschaft gewesen mit eigener Verfassung, dem Koran²³⁷, freien und allgemeinen Wahlen²³⁸, zu denen der Kalif sich nicht selbst vorschlug, sondern als Kandidat anderer auftrat, um sich in einer öffentlichen Wahlversammlung gegen die Opposition durchzusetzen²³⁹. „Die Wahl des Präsidenten in Frankreich“, sagt Haikal,

²²⁹ GIBB *Muhammadanism* 2; GOLDZIEHER *Muh. St.* I 50.

²³¹ *Muhammad* 529.

²³² *Muhammad* 532 535.

²³⁴ HUSAINI 43 17-18 104-05.

²³⁵ SMITH 147-50.

²³⁷ *aş-Şiddiq* 355-56.

²³⁸ *aş-Şiddiq* 358.

²³⁰ *Muhammad* 526.

²³³ *Imbarātūriya* 64.

²³⁶ *Muhammad* 536.

²³⁹ *aş-Şiddiq* 358.

„ja sogar in Amerika, ist nicht freier als diese Huldigung.“²⁴⁰ Die Staatsformen des islamischen Reichs seien in ihren Prinzipien demokratisch gewesen²⁴¹. Oberstes Prinzip der Rechtssprechung war die Gleichheit vor dem Gesetz²⁴². Der frühe Islam wird also zum Muster eines demokratischen Verfassungsstaates.

Der Koran, sagt Haikal, war die Verfassung der neuen Gemeinde. Den Einwand, daß die Offenbarung weder vom Volk noch von seinen Vertretern beschlossen wurde, also nicht Ausdruck des Volkswillens sei, weist er überlegen zurück: „Die allgemeinen Prinzipien, die der Koran festgelegt hat, sind notwendig für das Leben der freien Gesellschaft, und ihre Verletzung verdirbt das Leben.“²⁴³

Ebenso leicht korrigiert er die Abweichungen zwischen Begriff und historischem Sachverhalt, die aus seinen anderen Definitionen hervorgehen. Aus den heftigen Auseinandersetzungen um die Wahl des ersten Kalifen, die zwischen den führenden Vertretern der mit dem Propheten ausgewanderten mekkanischen Muslime, der Muhāğirūn, und der medinischen Muslime, der Anşār, stattfanden, schließt er auf eine freie und allgemeine Wahl. Eine Definition, die die freie und allgemeine Wahl schon dann gesichert sieht, wenn Meinungen heftig aufeinanderprallen, bevor man sich auf einen Herrscher einigt, würde es auch ermöglichen, in den Fraktionskämpfen großer Staatsparteien eine Fülle von Beweisen für die Existenz dieser Institution zu finden.

Über die Tatsache, daß an diesen allgemeinen und freien Wahlen nur die Vertreter der Anşār und Muhāğirūn teilnehmen, die außerhalb Medinas lebenden islamischen Stämme aber ausgeschlossen sind, setzt sich Haikal mit dem Argument hinweg: „Sie beanspruchten diese Sache nur deshalb für sich allein, um die herrschende Ordnung zu schützen und zu verteidigen.“²⁴⁴ Eben dieses Argument reicht ihm auch aus, zu erklären, warum Abū Bakr seinen Nachfolger ernennt, ohne die von Haikal postulierte freie und allgemeine Wahl anzusetzen²⁴⁵. In beiden Fällen trifft Haikals Argument den historischen Sachverhalt, hebt aber damit zugleich seine Theorie von der konstitutionellen Demokratie auf.

²⁴⁰ *aş-Şiddiq* 358.

²⁴¹ *Imbarātūrīya* 66 70 74 77-78.

²⁴² *Imbarātūrīya* 65; ‘*Umar* II 294-95.

²⁴³ *aş-Şiddiq* 356.

²⁴⁴ *aş-Şiddiq* 358.

²⁴⁵ ‘*Umar* I 90.



Auch was Haikal über die Gleichheit der Muslime vor dem Gesetz sagt, ist zu wenig differenziert. Zwar ist es richtig, daß die Muslime den Islam als die Religion verstehen, die den Unterschied zwischen Rassen und Völkern aufhebt und die Gläubigen einander vor Gott und dem Gesetz gleichstellt²⁴⁶. Und es ist auch zweifellos richtig, daß nur diese Interpretation dem universalen Anspruch des Prophetismus, wie er im Koran seinen Ausdruck findet, gerecht wird²⁴⁷. Aber Haikals Argumentation läßt außer acht, daß diese Gleichheit dort, wo die Grundlage des Staats und der Rechtsprechung das Wort Gottes war, selbstverständlich nur die Gleichheit der Gläubigen sein konnte und nicht wie dort, wo sie aus dem Naturrecht abgeleitet wird, die Gleichheit aller Menschen. Haikal erwähnt denn auch nicht, daß die religiösen Minderheiten nie in vollem Maße an dieser Gleichheit partizipierten²⁴⁸, daß in der Zeit bis zu den Abbasiden auch nichtarabische Muslime nur beschränkt daran teilhatten²⁴⁹ und daß schließlich der inferiore soziale Status der Sklaven sich selbstverständlich auch auf ihren Rechtsstatus auswirkte²⁵⁰.

Aber es handelt sich in Haikals Definition des Gleichheitsbegriffs nicht um eine historische Problematik. Dieselbe Gleichheit, von der er in seinen außenpolitischen Reden zu Recht betont, daß sie die Vorbedingung der Freiheit sei²⁵¹, hört für ihn innenpolitisch spätestens dort auf, wo das Ordnungsprinzip in Widerspruch zur Ordnung gerät: „Die strenge Anwendung des Gesetzes“, so sagt Haikal, der sich damit den Tadel des offiziellen Organs der Azhar zuzieht, das strenger an den Normen des Gesetzes festhält²⁵², „darf doch nicht die Großen und die Genies erfassen, besonders wenn das dem Staat schadet oder ihn der Gefahr aussetzt.“²⁵³ Er zählt dann eine Reihe blutiger Maßnahmen auf, die der ebenso geniale wie grausame Heerführer Ḥalid ibn al-Walid bei der Niederwerfung aufrührerischer Stämme auf der Arabischen Halbinsel und auf Feldzügen im Irak ergreift, und erklärt: „Wenn ich

²⁴⁶ GOLDZIER *Muh. St.* I 133.

²⁴⁷ Koran XLIX 13; LEVY 57 61.

²⁴⁸ CHOUCRI CARDAHI in KHADDURI and LIEBESNY 335-36; FATTAL 369.

²⁴⁹ LEVY 57-63; GOLDZIER *Muh. St.* I 119-21 128-32; WATT *Medina* 247.

²⁵⁰ GOLDZIER *Muh. St.* I 123; LEVY 77-79.

²⁵¹ Hilāl LI 128-31. Hier bejaht Haikal auch die soziale Gleichheit, setzt aber hinzu, man solle den Gleichheitsbegriff nicht dadurch auf den ökonomischen Bereich beschränken, daß man Gesetze für Mindestlöhne oder dergleichen schaffe.

²⁵² Nūr al-Islām (Mağallat al-Azhar) VI 136.

²⁵³ *aṣ-Ṣiddiq* 162.

mich wundere, so nicht mehr über die Schriftsteller und Historiker, die versucht haben, durch dieses Ereignis die Geschichte Ḥälids in ein schlechtes Licht zu setzen, als über die von ihnen, die versucht haben, ihn freizusprechen oder zu entschuldigen ... Diese Hunderte und Tausende von Köpfen, die von ihren Rümpfen fliegen, sind der Ruhm Ḥälids, sie haben ihn zum Schwert Gottes gemacht. Wenn sein Schwert einmal einen Moment von einem tyrannischen Impuls befallen wurde, so hat doch dieses Schwert Jahr um Jahr Sieg und Ruhm erzielt. “²⁵⁴ Das Gleichheitsprinzip gilt nicht für den genialen Führer.

Die Ordnung hat Vorrang vor den Prinzipien, die sie verkörpern soll. Deshalb muß eine Definition des Prinzips gefunden werden, die nicht mit der Ordnung in Widerspruch geraten kann. Wie Haikal dem europäischen das islamische Denken, dem europäischen Sozialismus den islamischen entgegensetzt, so stellt er jetzt der europäischen eine islamische Gleichheit gegenüber. „Wie klein und wie schwach sind wir vor dem Schöpfer und Lenker dieses Alls, dessen Größe unserem Verständnis entzogen ist! Wie angemessen ist es für uns, während wir reinen Herzens uns der höchsten Erhabenheit seiner Heiligkeit zuwenden, um bei ihm Hilfe zu suchen zur Stärkung unserer Schwäche und für unsere Leitung zu Recht und Wahrheit, zu erkennen, wie gleich alle Menschen in dieser Schwäche sind! Weder Rang noch Besitz verringern die Last dieser Schwäche vor Gott, sondern nur der wahre Glaube, die Unterwerfung unter Gott, die Frömmigkeit und die Gottesfurcht.“²⁵⁵

In einer Zeit, in der die Muslim-Brüder mit dem Argument, daß Gott in seiner Gemeinde nur Unterschiede der Gottesfurcht anerkenne, sich auf die Gleichheit der Gläubigen berufen, um die Aufhebung der allzu großen Klassenunterschiede, die Kapitalbeteiligung der Arbeiter an den Betrieben und sozialere Arbeitergesetze zu verlangen²⁵⁶,

²⁵⁴ *aṣ-Ṣiddiq* 162. Zur Charakterisierung Ḥälids siehe BECKER I 75; HITT I 141. Haikals Zitat bezieht sich auf die Tötung des Malik ibn Nuwaira, des Fürsten der Yarbū', und die gleich anschließend — im Widerspruch zu arabischem Kriegsbrauch — erfolgte Hochzeit Ḥälids mit der Witwe des Erschlagenen (siehe MÜLLER I 179; WELLSHAUSEN *Geschichte* 12-15; ṬABARĪ I 4 1926). In ähnlicher Form wie Haikal kommentiert 'AQQĀD *Ḥālid* 111-12.

²⁵⁵ *Muḥammad* 526.

²⁵⁶ HUSAINI 56-57 42; SMITH 148. Später, in den vierziger Jahren, bleibt diese Interpretation des Islam nicht auf die Iḥwān beschränkt, sondern wird auch von Ṭāhā Ḥusain formuliert (SAFRAN 201-02). Eine Andeutung in dieser Richtung findet sich bei ṬĀHĀ ḤUSAIN *Aḥādīṭ* 101, wo ein langer anklagender Aufsatz über die Ausbeutung auf dem Lande mit einer Anspielung auf die revolutionäre Sekte der Ḥawāriḡ abgeschlossen wird.



beruft sich Haikal auf diese Gleichheit, um solche Forderungen in den außergesellschaftlichen Bereich abzudrängen: „Wie groß ist doch der Unterschied zwischen dieser vollkommenen und echten Gleichheit vor Gott und jener Gleichheit vor dem Gesetz, von der die westliche Kultur in den letzten Jahrhunderten zu reden pflegte! Diese Kultur ist heute so weit gekommen, daß sie diese Gleichheit vor dem Gesetz verleugnet ... Was für ein Unterschied zwischen dieser Gleichheit vor Gott, einer Gleichheit, die man als fühlbare Tatsache in den Stunden des Gebets fühlt und zu der einen die freie Meinung führt, und jener Gleichheit im Kampf um den Besitz, einem Kampf, der die Anarchie des Betrugs und der Heuchelei erlaubt.“²⁵⁷

Es sind solche Definitionen demokratischer Begriffe, gegen die sich Taufiq al-Ḥakīm wendet, wenn er die angreift, die immer noch nicht begriffen haben, daß es nicht genüge, jener Schicht „hungernder Barfüßler“, die die Basis der Demokratie darstelle²⁵⁸, ein geistiges Leben anzubieten, ohne ihr die materiellen Bedingungen zur Verfügung zu stellen, die ihr körperliches Überleben sichern²⁵⁹.

In Haikals System aber sind solche Definitionen notwendig. Gleichheit wird also in dem Bereich verwirklicht, in dem der Mensch als geistiges Wesen auftritt: im Gebet und im Fasten²⁶⁰, am deutlichsten aber in der Pilgerfahrt, in der all jene „Hirngespinnste des Lebens ... seine eitle Verblendung von Besitz, Nachkommen, Rang und Macht“ durch die vollkommene Gleichheit vor Gott ausgelöscht werden²⁶¹.

DIE FREIHEIT ZUR SELBSTÜBERWINDUNG

Haikal betont, daß Freiheit „das stärkste Prinzip des Islam“ gewesen sei²⁶². In allen ihren Formen habe sie in der Frühzeit des Islam historische Verwirklichung gefunden. Als politische Freiheit des Individuums und der Gesellschaft²⁶³, als Meinungsfreiheit²⁶⁴ und als Freiheit des Glaubens²⁶⁵ sei sie die Grundlage des islamischen Aufrufs

²⁵⁷ *Muḥammad* 526.

²⁵⁸ TAUFİQ AL-ḤAKİM *Şams* 185.

²⁵⁹ TAUFİQ AL-ḤAKİM *Şams* 193-94.

²⁶⁰ *Muḥammad* 529.

²⁶¹ *Muḥammad* 533.

²⁶² *Imbarātūrīya* 65.

²⁶³ *Imbarātūrīya* 65-66; *aş-Şiddiq* 356 362; *‘Umar II* 196.

²⁶⁴ *Fī Manzil* 189; *aş-Şiddiq* 358 361; *‘Umar I* 62-63 303 II 90; *Imbarātūrīya* 66-67.

²⁶⁵ *aş-Şiddiq* 361-62 21. Als aber im Winter 1939 ein Vertrauensmann des Königs ihm erzählt, Fārūq plane, die Regierungsform Ägyptens nach islamischem Muster

gewesen²⁶⁶.

Diese emphatische Betonung des Freiheitsbegriffs könnte auf den verdienstvollen Versuch hinweisen, durch eine Verschmelzung des liberalen Freiheitsbegriffs mit der islamischen Offenbarung der Freiheit auch im Islam eine religiöse Begründung zu sichern²⁶⁷. Das wäre eine schwierige Aufgabe, denn mit Ausnahme der Mu'tazila²⁶⁸ haben die großen Gelehrten des Islam kaum versucht, der Freiheit eine theologische Basis zu geben²⁶⁹. Aber auch Haikal kann sich dieser Aufgabe nicht unterziehen. Denn einmal kann theologisches Fragen in seinem System nur als der anmaßende Versuch betrachtet werden, mit den Mitteln der Vernunft in die „subjektive Dimension“ einzudringen, zum anderen ist das dynamische Element des Freiheitsbegriffs zu gefährlich, als daß eine auf Ordnung bedachte Geschichtsschreibung ihm einen wirklichen Platz in dieser Ordnung zuweisen könnte. Haikal hält daher eine vernünftige Begründung des „stärksten Prinzips des Islam“ für unmöglich.

Die begrenzte Willensfreiheit, die dem Menschen gewöhnlich zugestanden wird, sagt er, „ist eher auf Notwendigkeiten des sozialen Lebens... als auf eine wissenschaftliche oder philosophische Tatsache zurückzuführen“²⁷⁰. Sie ist notwendig als Basis der Rechtsprechung, da man die Verantwortlichkeit des Täters voraussetzen muß, um Strafe verhängen zu können²⁷¹; aber das ist der einzige Grund, sie anzuerkennen, „denn wenn wir diese praktischen Erwägungen überschreiten und die wissenschaftliche Tatsache herausarbeiten wollen, finden wir, daß diese Tatsache der Determinismus ist“²⁷². Freiheit kann also nur definiert werden als das, was die Anwendung gesetzlicher Sanktionen auf das Individuum legitimiert.

Die nicht gelungene Vermittlung zwischen den beiden Dimensionen des Denkens zwingt auch hier zur Aufgabe der Zielvorstellung. Haikal

zu gestalten, weist Haikal diesen Plan mit dem Argument zurück, die ägyptische Verfassung garantiere dem Einzelnen die Glaubensfreiheit, während der Islam den Apostaten mit dem Tode bestrafe (*Mudakkirāt* II 156-57).²⁶⁶ 'Umar II 336.

²⁶⁷ Der eleganteste Versuch, den Schwierigkeiten, die sich bei einem solchen Versöhnungsversuch ergeben, aus dem Wege zu gehen und die Versöhnung doch zu erreichen, ist bei ḤĀLID MUḤAMMAD ḤĀLID 121 zu finden. Der Modernist definiert das Recht auf Opposition und Meinungsfreiheit als ein Recht, das Gott und der Prophet nicht formuliert haben, um es den Menschen zu überlassen, es selbst herauszufinden.
²⁶⁸ BRAUNE *Islamischer Orient* 97; GARDET 69-70.

²⁶⁹ GARDET 70-71; F. ROSENTHAL 121.

²⁷⁰ *Muḥammad* 552.

²⁷¹ *Muḥammad* 552.

²⁷² *Muḥammad* 553.



will beweisen, daß nur die Prinzipien des Islam eine richtige Ordnung sichern. Er beweist stattdessen, daß Ordnung wichtiger ist als ihre Prinzipien. „Tatsache ist, daß die Welt seit den ältesten Zeiten zwischen zwei für ihr Leben wesentlichen Dingen schwankt ... Diese beiden Dinge sind Freiheit und Ordnung... Die Gesellschaft kann nicht ohne Ordnung, das Individuum nicht ohne Freiheit leben. Wenn nun die Ordnung der Gesellschaft und die Freiheit des Individuums in Widerspruch geraten, was sollen wir unterstützen? Zweifellos die Ordnung!“²⁷³ Das ist die Position, von der aus islamische Juristen seit dem Mittelalter gelehrt haben, daß man auch dem ungerechten Herrscher Gehorsam zolle, da „sechzig Jahre mit einem ungerechten Imam besser sind als eine Nacht ohne Sultan“²⁷⁴. Haikal fällt zurück in jene Lehren, von denen er sagt, daß sie durch das falsche Verständnis des Islam dessen Niedergang verschuldet hätten.

Die Grenzen der Freiheit, sagt Haikal, können ebensowenig genau bestimmt werden wie die der Ordnung²⁷⁵. In der Praxis aber erweitert er die Grenzen der Ordnung eindeutig auf Kosten der Freiheit. Hinschauend auf europäische Formen des Anti-Kommunismus lehrt er, daß „die absolute Meinungsfreiheit nur solange ertragen werden kann, wie sie innerhalb der Grenze der Rede bleibt, von der weder Störung noch Schaden für die Gesellschaft ausgeht. Wenn aber diese Meinung kurz davor steht, in der menschlichen Gesellschaft Verderben zu stiften, dann ist immer die Bekämpfung der aufrührerischen Strömungen notwendig.“²⁷⁶

Die Meinungsfreiheit ist also beschränkt auf das konforme Reden. Eine ähnliche Deformierung erleidet die Glaubensfreiheit. Der Kampf des frühen Islam gegen polytheistische Araber und christliche Byzantiner bringt Haikal zu der Einsicht: „Um stark zu sein, muß der Staat ein allgemeines geistiges Band haben, an das seine Bürger glauben und das sie mit allen Waffen und aller Kraft, die sie besitzen, verteidigen. Welcher Glaube ist großartiger als der Glaube an Gott allein ... Wenn sich dann einige finden, die diesem allgemeinen Prinzip, das die Grundlage des Staats sein muß, die Stirn bieten, so sind diese die Frevler, sie sind der Kern der den Bürgerkrieg hervorrufenden Revolution und des zerstören-

²⁷³ ‘Umar I 36-37.

²⁷⁵ ‘Umar I 37.

²⁷⁴ LAOUST 173; F. ROSENTHAL 42-43.

²⁷⁶ *Muḥammad* 476.



den Aufruhrs. Mit diesen darf deshalb kein Bund geschlossen werden. Sie muß der Staat bekämpfen. Wenn ihre Auflehnung gegen das allgemeine Prinzip zügellos ist, muß man sie bekämpfen, bis sie sich unterwerfen. Ist ihre Erhebung gegen das allgemeine Prinzip zügelbar, so wie bei den Gläubigen der Schriftreligionen, dann müssen sie unterwürfig die Kopfsteuer zahlen.“²⁷⁷

Auch hier ist das angestrebte Verhältnis zwischen Offenbarung und Gesellschaft in sein Gegenteil umgeschlagen. Nicht der Staat ist das beste Mittel der prophetischen Religion zur Verkündung ihrer Botschaft, sondern die prophetische Religion wird zum besten Mittel der Staatserhaltung. Sie gerät damit in Haikals System in die Nähe der Ideologie. Nicht weil sie sich gegen die prophetische Botschaft stellen, sondern weil sie dem Staatszusammenhang schaden, muß man diejenigen bestrafen, die sich auflehnen.

Nachdenkend über die Vertreibung der Juden und Christen aus der Arabischen Halbinsel, die ‘Umar anordnete, schaut Haikal — es ist das Jahr 1937 — auf die Judenverfolgungen in Deutschland. Er gibt seiner Überzeugung Ausdruck, daß kein Kenner europäischer Politik mehr daran zweifle, daß ähnliche Dinge auch bald in England einsetzen und mit der Vertreibung der Juden aus Großbritannien enden werden. Ohne den Unterschied zwischen faschistischem Rassismus und den Glaubenskämpfen prophetischer Religionen zu reflektieren, zieht er daraus seine eigenen Konsequenzen:

„All das erbringt den Beweis dafür, daß das Prinzip als Grundlage des sozialen Lebens wichtiger ist als die wirtschaftliche Grundlage, und daß unser Denken über diese Frage sich nicht von dem Denken unserer Vorväter unterscheidet, und daß das, was wir die Freiheit des Glaubens nennen, vielleicht richtig ist, wenn es auf das Individuum und sein Seelenleben bezogen wird; aber auf die Gesellschaft bezogen ist es nicht mehr als der Deckmantel der Heuchelei, der vielleicht verhüllt, was er unter sich birgt, aber nicht die Wahrheit verdecken kann, die sich über Generationen nicht ändert. Diejenigen, die ihrem Denken den Deckmantel der Heuchelei überziehen, verdächtigen die anderen des Fanatismus; dabei sind sie, weiß Gott, die größten Fanatiker für ihre Ideen.“²⁷⁸

²⁷⁷ *Muhammad* 473-74 bezogen auf Koran IX 29.

²⁷⁸ *Fī Manzil* 539; siehe auch ‘Umar II 105.

Aus dem stärksten Prinzip des Islam wird der Deckmantel der Heuchelei. Die Freiheit wird auf das Innenleben beschränkt. An der Gestaltung sozialer und politischer Realität nimmt sie nicht teil. Hier wird die Ordnung zum uneingeschränkten Selbstzweck. Deshalb wird es notwendig, zu zeigen, daß die Verknüpfung sozialer und politischer Inhalte mit diesem Begriff in Selbstzerstörung führt. Das europäische Denken, so sagt Haikal, hat das Verständnis der Freiheit verfälscht, „da es ihre geistigen und seelischen Grenzen zerstört und ihre materiellen, die der Soldat mit dem Schwert schützt, bewahrt hat. Denn nach dem Urteil des neuen Denkens ist der Mensch nicht frei, den Besitz oder die Person des anderen anzugreifen, aber er ist frei in allem, was ihn selbst betrifft, auch wenn er dabei alle Grenzen überschreitet, die der Verstand setzt oder die Moral vorschreibt.“²⁷⁹

Die Verfügung des Individuums über sich selbst, so meint Haikal, führt in Selbstzerstörung: „Deshalb war die Anarchie des Glaubens etwas, was die Okzidentalern heilig hielten; sie hielten sie noch heiliger als die Anarchie der Moral. Die moralische Anarchie war ihnen wiederum heiliger als die Freiheit des wirtschaftlichen Lebens, die sie durch das Gesetz fesseln.“²⁸⁰

Dagegen stellt Haikal wieder einmal das islamische Denken, das im Gegensatz zum europäischen die eigentliche Bedrohung der Freiheit in der Versklavung des Menschen durch seine Gewohnheiten und Begierden erkennt. Nachdem er an vielen Beispielen gezeigt hat, wie das Fasten die Knechtschaft gegenüber dem Essen, Rauchen und Trinken aufhebt, kommt Haikal zu dem Schluß: „Wenn wir das Fasten freiwillig auf uns nähmen und begriffen, daß das Wort Gottes sich nicht vom Urteil des Verstandes unterscheidet, solange der Verstand die Ziele des Lebens in ihren höchsten Formen begreift und versteht, und wenn wir verstünden, welche Befreiung vom Joch der Gewohnheit für uns im Fasten liegt, welche Übung unseres Willens und unserer Freiheit, dann würden wir uns daran erinnern, daß die seelische und geistige Begrenzung seiner Freiheit, die der Mensch sich mit Gottes Erlaubnis durch die Befreiung von einigen seiner Gewohnheiten und Begierden selbst auferlegt, die beste Garantie dafür ist, daß sein Denken die höchsten Stufen des Glaubens erreicht.“²⁸¹ Ein Freiheitsbegriff, der in der

²⁷⁹ ‘Umar II 59.

²⁸⁰ *Muhammad* 528.

²⁸¹ *Muhammad* 529.

Gesellschaft nur dazu dient, gesetzlichen Zwang zu legitimieren, wird verinnerlicht als die Freiheit zur Überwindung von Begierden. Er verliert damit seinen politischen und sozialen Anspruch und bleibt auf die Sphäre des Geistes beschränkt.

VON DER GEWALT DER INSPIRATION ZUR INSPIRATION DER GEWALT

In dieser Restriktion und Entmächtigung der Begriffe spiegelt sich die mißlungene Vermittlung zwischen den beiden von Haikal gesetzten Dimensionen des Denkens. Die subjektive Dimension hatte die harmonische Einheit dieser Welt in einer vom geistigen Prinzip bestimmten Ordnung versprochen. Aber die praktische Vernunft kann diese Einheit nur im Rückzug des Ideals aus der Praxis erhalten. Aus dem so entstehenden Dualismus findet sie nur einen Ausweg: die zwischen Begriff und Sachverhalt entstehenden Widersprüche werden dargestellt als die Widerstände des materialistischen Europa gegen die geistige Ordnung des Orients.

Diese Zweiteilung der Welt reicht für sich nicht aus. Haikal muß auch sicherstellen, daß in diesem Dualismus der Geist die Oberhand behält. Aber wie setzt sich dieser Geist in Geschichtsmächtigkeit um, wenn instrumentaler Vernunft die Vermittlung zwischen Geist und Praxis nicht gelingt? Hier hilft Haikal die Inspiration aus der scheinbar ausgeweglosen Situation. Aber sie erscheint in neuem Gewand. Nicht mehr auf die Gewalt der Inspiration, sondern auf die Inspiration der Gewalt setzt Haikal seine Hoffnungen.

So spricht Haikal — Rommels Heer überschreitet die Grenze Ägyptens, die ägyptischen Parteien bereiten sich auf die Übergabe des Landes vor²⁸² — über die Siege des Feldherrn Ḥālīd: „Das Geheimnis ist verbunden mit dem Geist. Der Geist ist von Gott. Ḥālīd ist unseresgleichen, ihm ward nur wenig Wissen gegeben. Wann kennt denn schon der Begabte den Ursprung der Begabung in seiner Seele? Sie ist nur eine Emanation aus der Gnade Gottes, die bei dem seiner Diener in Erscheinung tritt, bei dem er sie in Erscheinung treten lassen will. Das ist dieser Ḥālīd und jener ‘Umar und außer ihnen Avicenna und Averroes, Raffael und Beethoven, Shakespeare, Ma‘arrī und Šauqī. Diese göttliche

²⁸² *Mudakkirāt* II 261-63.

Emanation, die sich mit dem Geist eines frommen Dieners aus Gottes Schöpfung verbindet, sie ist es, durch die er und die Nation, in der er aufwächst, sich bis zu dem von Gott gewollten Rang erheben. Wenn die Strömungen dieser Emanation in einer Zeit und einer Nation zusammentreffen, wie in Abū Bakr, ‘Umar, Ḥālid und denen, die mit ihnen zusammenarbeiten, dann erhebt sich diese Nation in kurzer Zeit dahin, wohin sich die islamische Nation in wenigen Jahren erhob. Sie verwandelte sich in weniger als einem Jahrhundert vom Beduinentum der Arabischen Halbinsel zu diesem weiträumigen islamischen Imperium, dessen geistige Macht sich in den Tiefen der Seele ausbreitete und das die Last der Kultur zehn Jahrhunderte lang trug, bis Europa sie aufnahm, das sie auch heute noch trägt.“²⁸³

Also nicht, wie anfangs verkündet, der Glaube aus Erkenntnis, sondern unerklärliche Emanationen bestimmen Aufstieg und Niedergang der Völker und Nationen. Dann ist es auch nicht mehr nötig, Geschichte bewußt zu erforschen. Nur noch mit ehrfurchtsvollem Schaudern kann man vor dem unerklärlichen Geheimnis der geschichtsgestaltenden Kräfte stehen. Die politischen Konsequenzen, die sich aus einer solchen irrationalen Geschichtsauffassung ergeben, zieht Haikal mit wünschenswerter Deutlichkeit: „Das Denken der Genies lenkt nicht die Logik, sondern die Inspiration; wir, die Gefährten dieser Menschen, dürfen nur hinter diesem inspirierten Führer gehen, seine Logik sollen wir nicht prüfen und ihn über das, was er tut, nicht befragen. Wie sollten wir ihn denn prüfen oder fragen, wo er doch mit uns von Sieg zu Sieg eilt?“²⁸⁴

Vom inspirierten Genie des Heerführers erwartet Haikal denn endlich auch den Sieg des Islam. Das menschliche Gewissen, so philosophiert er, entwickelt sich langsam und steht noch in seiner Kindheitsphase²⁸⁵. Aber in Gottes Wort sind bereits die Ziele formuliert, die es erreichen soll; deshalb müssen die Menschen den Aufruf des Islam verstehen, damit sich der Reifeprozess des menschlichen Gewissens beschleunige. Die wahre Reife des menschlichen Gewissens wird dann erreicht sein, wenn es in allen Teilen der Welt das gleiche Niveau erreicht hat. Sollte aber nur ein Teil der Menschen dieses Ziel erreichen und die anderen sich weiter von ihren Trieben regieren lassen, dann

²⁸³ *aṣ-Ṣiddīq* 258-59.

²⁸⁴ *aṣ-Ṣiddīq* 292.

²⁸⁵ *aṣ-Ṣiddīq* 396.

wäre das eine Situation, die „geniale Feldherren vom Schlage des Hälid ibn al-Walid erfordert, damit sie Instrumente seien zur Korrektur der Verfehlungen in jeder Region, in der das Gewissen nicht reifte. Sie würden darin sein wie der Lehrer, der die Verfehlungen seiner Schüler korrigiert“. ²⁸⁶

Wo Argument und Belehrung nicht ausreichen, setzt Haikal den Feldherrn als Erzieher ein. Der liberale Demokrat bereitet, um sich aus seinen eigenen Widersprüchen zu befreien, den Glauben an den genialen Führer vor, der die allzu komplizierten Probleme lösen wird.

RESIGNATION

Der Versuch, die Harmonie der Ordnung mit Gewalt zu sichern, zeigt, daß Haikal diese Harmonie gefährdet weiß. Es gibt denn auch in Haikals letztem Buch über den Islam Sätze, die zeigen, daß Haikal erkennt, daß die Versöhnung der beiden Dimensionen des Denkens nicht möglich ist. Diese Sätze tragen das Zeichen der Resignation. Haikal, der lange Jahre die Herrschaft des Geistes über die Materie postuliert hat, erkennt jetzt, daß sich die konkrete Welt dieser Herrschaft fortwährend entzieht. Hinschauend auf die Entwicklung nach ‘Umar vergleicht er die islamische Revolution mit „verheerenden Sturmwinden, die einiges entwurzeln; doch die Tiefen der Erde bleiben unverändert, um nach dem Vergehen der Sturmwinde ihre alte Vegetation in einer dem neuen Klima angepaßten Form hervorzubringen“. ²⁸⁷

Daher bricht Haikal seine Auseinandersetzung mit der islamischen Geschichte am Ende des zweiten Weltkriegs ab. Das von ihm angekündigte Werk über die islamische Kultur ist nie über neunzig Manuskriptseiten hinausgediehen und erst nach seinem Tode als Fragment veröffentlicht worden ²⁸⁸. Von den Büchern, die er noch veröffentlichen wird, beschäftigt sich keins mehr mit Fragen der islamischen Ordnung.

Zwei Gründe haben wahrscheinlich diese Abwendung bedingt. Haikals inkonsequente Version eines liberalisierten Islam kann sich nicht durchsetzen gegen den konsequenten Fundamentalismus der Muslim-Brüder, die die Entmächtigung der Vernunft zielstrebig

²⁸⁶ *aş-Siddiq* 398.

²⁸⁷ ‘Umar I 305 siehe auch II 259.

²⁸⁸ SAFRAN 209 gibt irrtümlich 1946 als Erscheinungsdatum an. Haikals *Baina ’l-hilāfa wa’l-mulk* erscheint erst 1964 als Fragment in Kairo.

betreiben und gewillt sind, ihre Vorstellungen von einer gerechten islamischen Ordnung mit eindeutigen gesellschaftlichen und politischen Inhalten revolutionär gegen eine Ordnung durchzusetzen, die sich an den Begriffen, in die diese Vorstellungen gekleidet sind, nicht messen lassen darf, ohne sie oder sich bloßzustellen. Die Muslim-Brüder sind am Ende des Krieges eine machtvolle Organisation mit mehr als einer Million Mitgliedern und starken para-militärischen Einrichtungen geworden. Ihre auf Umsetzung in die Praxis gerichtete Interpretation des Islam bedroht die bestehende Ordnung. Es ist gefährlich, sich auf die Traditionen zu berufen, die sie als Argument gegen die bestehende Ordnung ins Feld führen.

Der zweite Grund dürfte im Sieg der Alliierten liegen, die durch ihren Erfolg einen Beweis für die Effektivität und Lebenskraft der Vernunft zu geben scheinen. Eine neue historische und politische Situation macht ein neues Verständnis des Okzidents und seiner Werte notwendig.

KAPITEL IX

POLITISCHER AUFSTIEG UND NEUE HOFFNUNGEN

Der Prozeß der geistigen Eingliederung läuft parallel zu einem steilen politischen Aufstieg Haikals, den selbst die parteiinternen Spannungen zwischen ihm und dem Vorsitzenden der LKP, Muḥammad Maḥmūd, nicht aufhalten können. 1936 gelingt es dem von den heiligen Stätten zurückkehrenden Pilger, in den ägyptischen Senat einzuziehen¹, und schon 1937 hat Haikal so mächtige Helfer gewonnen, daß Muḥammad Maḥmūd ihn gegen seinen Willen zum Minister ernennen muß².

In dem Kabinett Muḥammad Maḥmūd gelingt es Haikal — anfänglich noch Minister ohne Portefeuille³ — sich gegen seinen Rivalen, seinen alten Lehrmeister Luḫfī as-Saiyid, durchzusetzen und das Amt des Erziehungsministers zu übernehmen⁴, das er von nun an in allen Regierungen, an denen er noch teilnehmen wird, bekleidet. Es ist hier nicht der Ort, über seine Tätigkeit als Erziehungsminister ausführlich zu sprechen. Nur kurz seien die wichtigsten Maßnahmen erwähnt, die er ergreift: er setzt ein stärkeres Aufsichtsrecht des ägyptischen Erziehungsministers gegenüber den europäischen Privatschulen durch⁵, versucht im Kampf gegen die Azhar die Lehrerausbildung zu vereinheitlichen

¹ *Mudakkirāt* I 407. Daß in diesem Wahlkampf seine Rückwendung zum Islam eine große Rolle gespielt hat, sieht man hier. Aus der heiligen Stadt schickt er ein Telegramm an die Parteiführung mit der Bitte, ihn in seinem Heimatbezirk als Kandidaten der LKP aufzustellen. Seine Freunde machen die Feier für den heimkehrenden Pilger zur ersten Wahlkundgebung, siehe *Mudakkirāt* I 404.

² Noch wenige Tage bevor ihn Muḥammad Maḥmūd zum Minister macht, schließt er ihn unter demütigenden Bedingungen von der Beratung über die Regierungsbildung aus, worauf Haikal seinen Austritt aus der LKP erklärt und nur durch eine persönliche Entschuldigung Muḥammad Maḥmūds wieder zu versöhnen ist, siehe *Mudakkirāt* II 53-54. 'Alī Amīn 277 berichtet, daß es nur dem Eingreifen 'Alī Mahirs, des damaligen Präsidenten des königlichen Diwān, zu danken sei, daß Muḥammad Maḥmūd, der Haikal lieber zum Universitätsprofessor gemacht hätte, ihn in sein Kabinett aufnehmen mußte.

³ *Mudakkirāt* II 61.

⁴ *Mudakkirāt* II 90.

⁵ *Mudakkirāt* II 114.



und die Vorrechte der religiösen Institute auf diesem Gebiete aufzuheben⁶, führt den militärischen Unterricht an allen Schulen als Pflichtfach ein⁷, spielt eine maßgebende Rolle bei der Ausarbeitung der Pläne für den Aufbau der Universität Alexandria⁸ und versucht, soweit wie möglich europäische Beamte in führenden Stellungen durch ägyptische Staatsbürger zu ersetzen, denen die ersteren nur noch als Berater zur Seite stehen sollen⁹.

Aber die Regierungszeit des Kabinetts Maḥmūd ist zu kurz, als daß Haikal seine Projekte verwirklichen könnte. Unter dem Druck des Palasts tritt Muḥammad Maḥmūd im August 1939 zurück, und wegen der gespannten Beziehungen zwischen ihrem Parteivorsitzenden und König Fārūq sieht sich die LKP gezwungen, auf eine weitere Beteiligung an der Regierung zu verzichten¹⁰. Haikal benutzt diese politische Ruhepause, um die alten Unstimmigkeiten mit dem schwerkranken Parteivorsitzenden auszugleichen. Beinahe täglich stattet er Muḥammad Maḥmūd persönliche Besuche ab¹¹, aber es scheint nicht zu der erstrebten Aussöhnung gekommen zu sein. Denn als im Juni 1940 der König die führenden Politiker Ägyptens zu sich lädt, um die ägyptische Haltung gegenüber England festzulegen, bestimmt der schwerkranke Muḥammad Maḥmūd nicht Haikal, sondern den bekannten Theologen Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq zu seinem Stellvertreter¹².

Haikal resigniert, denn anders ist es wohl kaum zu verstehen, wenn er seine Besuche beim Parteivorsitzenden auf ein Minimum beschränkt¹³ und seiner Familie gegenüber erklärt, er werde sich nur noch der literarischen Arbeit widmen und nie wieder an einer Regierung teilnehmen¹³. Aber als ihm wenige Monate später der neue Ministerpräsident Ḥasan Ṣabrī den Posten des Erziehungsministers in seinem Kabinett anbietet, nimmt er selbstverständlich an¹⁴. Mit ihm beteiligen sich — gegen den ausdrücklichen Willen des Parteivorsitzenden¹⁵ — auch andere Vertreter der LKP an der Regierung¹⁶. In dieser Zeit stellt Haikal

⁶ *Mudakkirāt* II 106-13.

⁷ *Mudakkirāt* II 132.

⁸ *Mudakkirāt* II 141.

⁹ *Mudakkirāt* II 121.

¹⁰ *Mudakkirāt* II 160-65.

¹¹ *Mudakkirāt* II 185.

¹² *Mudakkirāt* II 186.

¹³ *Mudakkirāt* II 188.

¹⁴ *Mudakkirāt* II 190.

¹⁵ *Mudakkirāt* II 192.

¹⁶ COLOMBE 342-43 gibt die Namen Haikal, Aḥmad ‘Abd al-Ġaffār, ‘Abd al-Maġīd Ibrāhīm Šālīḥ, und aus ‘ALĪ ‘ABD AR-RĀZIQ *Min ātār* 70 geht hervor, daß auch Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq als Minister für Waqf an diesem Kabinett teilnimmt.

seine Besuche bei Muḥammad Maḥmūd endgültig ein¹⁷. Es ist offensichtlich, daß der Kampf um die beste Ausgangsposition für die Nachfolge Muḥammad Maḥmūds bereits entbrannt ist.

In diesem Kampf ist nicht mehr der Wille des kranken Parteivorsitzenden entscheidend. Andere Faktoren verhelfen Haikal zu einer günstigen Ausgangsposition: in der Regierungszeit Ḥasan Ṣabrīs wird ein naher Bekannter Haikals, Aḥmad Ḥasanain, Präsident des königlichen Dīwān¹⁸. Haikal gewinnt dadurch direkte Beziehungen zum Palast.

Auch im Kabinett Ḥusain Sirrī, das im November 1940¹⁹ nach dem Tode Ṣabrīs gebildet wird, bleibt Haikal Erziehungsminister²⁰. Da dieses Kabinett wieder die Billigung Maḥmūds findet, bemüht sich Haikal erneut, seine Beziehungen zum Parteivorsitzenden zu verbessern²¹. Aber als dieser am 1. Februar 1941 stirbt, ist seine Nachfolge in der Partei ungeklärt.

Es ist anzunehmen, daß es zu dieser Zeit innerhalb der LKP zwei starke Fraktionen gegeben hat, von denen keine mächtig genug war, sich durchzusetzen. Es scheint, daß die Wahl des greisen ‘Abd al-‘Azīz Fahmī zum Parteivorsitzenden nur dazu diente, ein Interimsregime zu schaffen, das die Einheit der Partei nach außen wahren und den beiden Fraktionen die Möglichkeit geben sollte, sich auf den Kampf um die Parteiführung besser vorzubereiten.

Haikals innerparteiliche Stellung wird durch seine Position in der Regierung und seinen Sitz im Senat gestärkt. Daher hat es große Bedeutung für seine politische Laufbahn, daß er, als im Frühsommer 1941 die Zeit der 1936 ernannten Senatoren abgelaufen ist, durch den Ministerpräsidenten für die Dauer einer zweiten Wahlperiode zum Senator ernannt wird²². Beinahe noch wichtiger sind seine sehr guten Beziehungen zum Hof. Immer wieder zeigt sich bei auftretenden Differenzen zwischen Palast und Regierung, daß Haikal das Vertrauen des Hofes genießt und zwischen dem Präsidenten des königlichen Dīwān und dem Ministerpräsidenten vermittelnde Funktionen übernehmen kann²³.

Das Vertrauen des Palasts, das Amt des Ministers und die guten Beziehungen zu ‘Abd al-‘Azīz Fahmī schaffen die Voraussetzung für

¹⁷ *Mudakkirāt* II 203.

¹⁸ *Mudakkirāt* II 200.

¹⁹ *Mudakkirāt* II 203.

²⁰ *Mudakkirāt* II 204.

²¹ *Mudakkirāt* II 204.

²² *Mudakkirāt* II 208.

²³ *Mudakkirāt* II 220-23.

Haikals Erfolg im Kampf um die Wahl zum Parteivorsitzenden. Nach längeren Auseinandersetzungen tritt im November 1941 der bisherige stellvertretende Parteivorsitzende Aḥmad Muḥammad Ḥašaba zurück²⁴, und auf Wunsch ‘Abd al-‘Azīz Fahmīs wird Haikal zum neuen Vizepräsidenten gewählt²⁵. Und als der König, Anfang Februar 1942, führende Politiker des Landes zu einer Konferenz über die Bildung einer Allparteienregierung zu sich bittet, entsendet der schwerkranke Vorsitzende der LKP Haikal als seinen Stellvertreter²⁶.

Zu der Bildung einer Allparteienregierung kommt es nicht mehr. Die Spannungen zwischen England und dem König sind zu stark geworden. Naḥḥās, der Führer des Waḥd, widersetzt sich den Plänen des Monarchen, und die Engländer zwingen unter dem Einsatz von Panzern und Armee-Einheiten den König, Naḥḥās zum Ministerpräsidenten eines waḥdistischen Kabinetts zu ernennen²⁷.

Eine der ersten Maßnahmen der Waḥdregierung ist die Auflösung des Parlaments und die Ausschreibung von Neuwahlen²⁸. Die von Sirrī vorgenommenen Ernennungen der Senatoren erklärt sie für ungültig²⁹. Nachdem Haikal sein Ministeramt verloren hat, sieht er jetzt auch seinen Sitz im Senat, und das heißt seine parlamentarische Plattform für die Auseinandersetzung um den Vorsitz der LKP, gefährdet. Aber der Präsident des königlichen Dīwān sichert Haikal auch diesmal seinen Senatorensitz²⁹. In dem neuen Senat, in den nur 28 Vertreter der kleinen Parteien einziehen³⁰, wird Haikal bald zum Führer der so zusammengeschmolzenen Opposition³¹.

Diese parlamentarische Position Haikals stärkt seinen Anspruch auf die Parteiführung. Doch geben seine Rivalen offensichtlich erst nach längeren Kämpfen nach. Denn obwohl ‘Abd al-‘Azīz Fahmī bereits im Juli 1942 von der Parteiführung zurücktritt³², wird Haikal doch erst im Januar 1943 zum Vorsitzenden der LKP gewählt. Wie diese Kämpfe im einzelnen ausgesehen haben und wer seine Gegenspieler waren, vermag ich nicht zu sagen. Obwohl Haikal die Leser seiner Memoiren über das Datum seines Eintritts in die LKP, seiner Übernahme

²⁴ OM XXII 125.

²⁵ OM XXII 125; siehe auch 385-86.

²⁶ *Mudakkirāt* II 228.

²⁷ *Mudakkirāt* II 228-45.

²⁸ *Mudakkirāt* II 250-52.

²⁹ *Mudakkirāt* II 254-55.

³⁰ OM XXIII 109.

³¹ OM XXIII 245.

³² OM XXII 385-86.

der Zeitung „as-Siyāsa“, seiner Ernennung zum Senator, seiner verschiedenen Ministerämter genau informiert, obwohl er das Datum der Übernahme der Parteiführung durch ‘Adlī, ‘Abd al-‘Azīz Fahmī und Muḥammad Maḥmūd angibt, verliert er doch kein Wort darüber, wann und wie es ihm gelungen ist, selbst die Leitung der Partei zu übernehmen. Die einzige mir zugängliche Information darüber, was sich in dieser Zeit abgespielt hat, findet sich in einer Gedenkrede von Ḥāfiẓ Maḥmūd, wo es heißt: „Damals traten innerhalb der LKP zwei Fraktionen auf. Die einen glaubten, daß die politischen Ruhmestaten aus den Gliedern einer Kette berühmter Politiker entstehen, die anderen, daß ein Mann, der Einsicht in die Dinge und schriftstellerisches Talent besitzt, diese politischen Ruhmestaten durch sich selbst, für sich selbst, für seine Partei und sein Land vollbringt.“³³

An diese geheimnisvollen Ausführungen schließt er an: „Dasūqī³⁴ kämpfte auf der Seite Haikals, während ihn die erste Gruppe bekämpfte. Im Januar siegte die zweite Fraktion und wählte Haikal zum Vorsitzenden. Diese Wahl war ein Wendepunkt in der Geschichte der Partei, der ihre Geschichte veränderte.“ Worum es sich bei diesen Aussprüchen handelt, ist schwer zu sagen. Wollte die ungenannte Fraktion den Parteivorstand stärken, um dem Amt des Parteivorsitzenden seine Bedeutung zu nehmen? Spielen politische Familientraditionen in dieser Auseinandersetzung eine Rolle? Geht es um die Haltung der Partei gegenüber dem König? Keine dieser Fragen kann aus dem mir verfügbaren Material beantwortet werden³⁵.

³³ ḤĀFIẒ MAHMŪD 321.

³⁴ Offensichtlich Dasūqī Abāza, der mehrfache Minister für soziale Fragen und Verkehr in allen Kabinetten, in denen die LKP seit August 1941 beteiligt ist.

³⁵ Es scheint sich bei der gegen Haikal gerichteten Fraktion um folgende fünf Politiker zu handeln: Aḥmad Muḥammad Ḥaṣāba, den ehemaligen Vizepräsidenten der LKP; Muṣṭafā ‘Abd ar-Rāziq, den bekannten Theologen und mehrfachen Waqf-Minister; ‘Alī ‘Abd ar-Rāziq, seinen Bruder; Aḥmad ‘Abd al-Ġaffār, den vielfachen Landwirtschaftsminister der LKP; Ḥifnī Maḥmūd, den Bruder Muḥammad Maḥmūds, 1945-46 Minister für Handel und Industrie. Diese fünf enthalten sich bei Haikals Wahl zum Parteivorsitzenden der Stimme, resp. nehmen an der Wahl nicht teil, siehe OM XXIII 109.

Fünf Stimmenthaltungen hatte es auch gegeben, als Ḥaṣāba vom Posten des Vizepräsidenten der LKP demissionierte und Haikal zu seinem Nachfolger gewählt wurde. Es liegt nahe, auch diese 5 Stimmenthaltungen mit dem oben angegebenen Personenkreis zu identifizieren.

Für die Annahme, daß diese Gruppe den Parteivorstand stärken wollte, scheinen die Andeutungen von Ḥāfiẓ Maḥmūd zu sprechen. Dieses Argument könnten die

Mit der Wahl zum Vorsitzenden der LKP ist Haikal zu einem der wichtigsten und angesehensten Politiker Ägyptens geworden. Als im Herbst 1944 der Druck der Engländer auf die ägyptische Innenpolitik nachläßt, setzt König Fārūq das wafdistische Kabinett ab; in der neuen Regierung unter Aḥmad Māhir übernimmt Haikal das Erziehungsministerium und das Ministerium für soziale Angelegenheiten³⁶. In diesem Amt hat er Gelegenheit, das, was er „islamischen Sozialismus“ nennt, in die Praxis umzusetzen.

Im Winter 1944-45 streiken die Arbeiter der Kairoer Wasserwerke; Haikal, der diesen Streik für bedrohlich hält, handelt schnell und entschlossen: „So riet ich die Führer der Arbeiter zu mir und drohte ihnen, daß die Regierung sie zur Armee einziehen und als Armeeangehörige zum Arbeitseinsatz in der Gesellschaft befehlen würde. Sollten sie sich weigern, so würden die Militärgesetze auf sie angewandt. Gleichzeitig versprach ich ihnen, daß ich ihre Forderungen prüfen und die gerechten Forderungen erfüllen würde. Ich forderte sie auf, nach einer Woche zurückzukehren, auf daß ich ihnen meinen Beschluß mitteile.“³⁷ Der Gesellschaft, die die Arbeiter beschäftigt, droht er, sie unter Staatsaufsicht zu stellen, wenn sie nicht die Forderungen, die sie selbst als gerecht betrachte, innerhalb einer Woche erfülle. „An dem Termin, den ich für die Arbeiter festgelegt hatte, um ihnen meine positive Antwort auf den gerechten Teil ihrer Forderungen mitzuteilen, erschienen ihre Vertreter ... Ich teilte den Arbeitern mit, daß die Verwaltung der Gesellschaft, da sie eine gute Zusammenarbeit mit den Arbeitern und

Vertreter der beiden großen Familien ‘Abd ar-Rāziq und Maḥmūd unter Hinweis auf die politische Tradition und den Einfluß ihrer Familien auf ökonomischem und sozialem Gebiet stützen.

Für die Annahme, es handele sich um die Haltung gegenüber dem König, sprechen zwei Dinge: einmal Haikals enge Beziehungen zum Palast, zum anderen die Tatsache, daß zwischen der Familie Maḥmūd und dem König Spannungen bestanden. Auch Aḥmad ‘Abd al-Gaffār gehört zu den entschiedenen Gegnern des königlichen Einflusses, so daß sogar das Revolutionsgericht, das ihn später verurteilen wird, seinen „Widerstand gegen die Tyrannei“ strafmildernd anrechnet (OM XXXIII 516). Ähnlich muß die Stellung Ḥašabas gewesen sein, denn er gehört zu den Politikern, die das Revolutionsregime zur Ausarbeitung der neuen Verfassung heranzieht (COC XXVII 49). Auf der anderen Seite scheint sich aus Haikals Fraktion Dasūqī Abāza in der entgegengesetzten Richtung exponiert zu haben; das Revolutionsregime protestiert schon im Oktober 1952 gegen seine Mitgliedschaft im Vorstand der LKP (COC XXVI 172).

Diese Daten reichen nicht aus, eine bestimmte These aufzustellen.

³⁶ *Mudakkirāt* II 293.

³⁷ *Mudakkirāt* II 229.

das Wohlergehen der Massen wünsche, beschlossen habe, diejenigen Forderungen der Arbeiter, die gerecht seien, zu erfüllen. Ich forderte sie auf, Ṣādiq Ḥanīn (dem Vertreter der Gesellschaft) zu danken. Sie dankten mir und ihm.“³⁷

Es ist dieselbe patriarchalische Vorstellung, die Haikal in seinen Islambüchern vertritt, die hier in die Praxis umgesetzt wird. Die soziale Ordnung der Menschen ist ihrer Natur nach hierarchisch. Wird diese Hierarchie von der Basis her in Frage gestellt, so muß die damit hervorgerufene Erschütterung mit allen Mitteln unterdrückt werden. Die oberen Stufen der Hierarchie aber müssen recht und billig handeln, damit die Ordnung nicht ihren Sinn verliert. Eine patriarchalische Ordnung also, in der die Patres nach eigenem Ermessen den unteren Schichten zumessen, was ihnen recht dünkt, und in der der Staat sowohl diese Hierarchie wahrt, als auch — in sehr engen Grenzen allerdings³⁸ — dafür eintritt, daß die Pflichten der Patres erfüllt werden.

Aber solche Fragen berühren — wie alle Auseinandersetzung mit der sozialen Praxis Ägyptens — Haikals politische Tätigkeit nur am Rande. Das Kriegsende bringt neue politische Funktionen für Haikal. Durch eine Rücktrittsdrohung veranlaßt er die Koalitionsparteien des Kabinetts Aḥmad Māhir, ihn zum Präsidenten des Senats zu wählen³⁹. Diese Wahl erfolgt am 18. Januar 1945. Haikal nimmt damit im parlamentarischen System Ägyptens den zweithöchsten Rang ein.

DIE HOFFNUNG AUF EINE NEUE WELT

Im Ausbau der bestehenden und neu gegründeten internationalen Organisationen, in der aktiven Mitarbeit Ägyptens an ihnen, sieht er jetzt die Möglichkeit, liberale Ideen im internationalen Maßstab zu verwirklichen.

Die Hoffnung auf eine umfassende Lösung der Probleme durch internationale Zusammenarbeit und die Art, in der sie formuliert

³⁸ So hält Haikal es für falsch, den Staatsangestellten und den Arbeitern staatlicher Betriebe eine Lohnerhöhung zu gewähren, weil er fürchtet, daß die Arbeiter in den Privatbetrieben dann ähnliche Forderungen stellen werden; das werde zu Streiks und ähnlichen „Ungelegenheiten“ führen, die man „besser vermeide“. Als seine Kollegen im Kabinett die Lohnerhöhung trotzdem bewilligen, ist er so erbost, daß er diese Tatsache als Vorwand für seine Rücktrittsdrohung nimmt, siehe *Mudakkirāt II* 297-98.

³⁹ *Mudakkirāt II* 301-02.



wird, setzen ein verändertes Verhältnis zu Europa und zur Vernunft und eine neue Einstellung zur historischen Tradition der eigenen Religion voraus. Dieser Wandlung seines Weltbilds hat Haikal im Vorwort zu seinen Memoiren in einer Weise Ausdruck verliehen, die seinem eigenen Schwanken Ausdruck gibt und eine deutliche Akzentverschiebung gegenüber seinen Islambüchern zeigt: „Bis heute schwankt Ägypten zwischen der arabischen und europäischen Mentalität, einmal siegt die eine, ein anderes Mal die zweite. Einmal siegt die westliche, dann erhebt sich das freie Denken, die wissenschaftlichen Theorien verbreiten sich, und in den verschiedensten Instituten, selbst in den religiösen, wird die Bildung dadurch beeinflusst. Manchmal siegt die arabische, dann übt das Gefühl eine Vorherrschaft aus, die Vergangenheit verlangt ihre Macht zurück, und in den verschiedenen Instituten, selbst in den akademischen, laizistischen, wird die Bildung durch das Gefühl und die Vergangenheit beeinflusst.“⁴⁰

Haikal, der in seinen religiösen Werken betont hat, daß der Islam Wissenschaft, Logik und Vernunft fordere, erfaßt in der Nachkriegszeit diese Begriffe wieder als europäische und von Europa übernommene Werte. Und eben diese Werte will er durch die Arbeit der internationalen Organisationen zur Grundlage einer neuen Ordnung dieser Welt machen. Deshalb tritt Haikal entschieden für die Mitarbeit Ägyptens an den Vereinten Nationen ein. Er unterstützt den Plan der Regierung Aḥmad Māhir, Deutschland den Krieg zu erklären, um so Ägypten das Recht zur Teilnahme an der Konferenz von San Franzisko zu sichern⁴¹. Mit großer Befriedigung äußert er sich über den Beitritt Ägyptens: „Als die Charta der Vereinten Nationen niedergelegt wurde, unterzeichnete sie Ägypten ... So gehörte Ägypten zu den Gründerstaaten der Vereinten Nationen und war in ihnen angesehen!“⁴²

Sehr viel skeptischer, und auch das bestätigt die These von einem neuen Weltbild Haikals, steht er der Gründung der Arabischen Liga gegenüber. Über diese sagt er: „It is doubtful whether the Union will be a political Union; it is doubtful whether in case one of the Arab states is attacked, the others will hurry to its aid. It is also doubtful if an effective cultural union, or a union of some other kind could take

⁴⁰ *Mudakkirāt* II 12.

⁴¹ *Mudakkirāt* II 303.

⁴² *Mudakkirāt* II 312.

place, because the history, the legal codes, agriculture, and industry are necessarily different in different Arab states.“⁴³

Trotzdem gehört Haikal auch in dieser Organisation schnell zu den führenden Vertretern Ägyptens: „Er nahm im ersten Jahr an den Arbeiten des Vorbereitenden Komitees teil und beteiligte sich an der Verfassung der Charta der Arabischen Liga und an der Organisation ihres Generalsekretariats.“⁴⁴ Im Januar 1949 nimmt er als Leiter der ägyptischen Delegation an der Konferenz der Arabischen Liga in Blūdān teil⁴⁵. Doch ist es nicht die Arabische Liga, deren Arbeitsweise ihm nie allzu viel Vertrauen eingeflößt hat⁴⁶, auf die er seine Hoffnungen setzt.

Es sind die Vereinten Nationen, von denen er die Neugestaltung der Politik erwartet. In der Hoffnung auf sie kann er im April 1946 nach dem Scheitern der ersten anglo-ägyptischen Verhandlungen schreiben: „Die Politiker, die heute die Angelegenheiten der Welt bestimmen, haben ihre Entschuldigung. Sie sind wahrlich die Politiker von gestern ... Deswegen sprechen sie immer noch von der Politik der Stärke und der Gewalt, aber dieses Gerede wird nicht mehr lange andauern. Die Welt marschieret heute auf dem Wege zur Solidarität zum Besten aller ihrer Söhne. Wenn auch jene Politiker bei ihrem veralteten Denken bleiben, so werden ihnen doch die Völker, die nach den Ideen der Gerechtigkeit, der Brüderlichkeit und des Friedens dürsten, darin nicht folgen ... Binnen kurzem werden jene Politiker sehen, daß die Welt ihre seelische Beschaffenheit verändert hat; sie werden sich gezwungen sehen, sich dieser Veränderung anzupassen. Sie werden daran arbeiten, den anderen zuvorzukommen, um Führer in der Welt des Friedens zu sein, wie sie Führer in der Welt des Krieges waren.“⁴⁷

Im Herbst 1946 reist Haikal als Delegierter Ägyptens zur Vollversammlung der UN. Aus den Reden, die er vor der Vollversammlung hält, geht deutlich hervor, daß er den Vereinten Nationen die Aufgabe einer Weltregierung zuweisen will: „Was uns anbetrifft, so wollen wir, daß diese Organisation zumindest der Schiedsrichter zwischen den großen und kleinen Nationen sei, nicht nur um des internationalen Friedens willen, nein, vielmehr zuerst und vor allen Dingen

⁴³ KEDOURI in LAQUEUR *Middle East* 110.

⁴⁴ ABŪ 'L-LAM' 47.

⁴⁵ *Mudakkirāt* III K I 24-26.

⁴⁶ ABŪ 'L-LAM' 48-49.

⁴⁷ as-Siyāsa al-usbū'īya 27.4.1946.

um der internationalen Gerechtigkeit und der internationalen Ethik willen. Denn der Friede wird nur auf den beiden Säulen der internationalen Gerechtigkeit und der internationalen Ethik bestehen.“⁴⁸ Um diese Aufgabe zu erfüllen, muß sich die Organisation bewußt sein, daß sie nur einen Übergang zur Weltregierung darstellt: „Es entgeht uns nicht, daß die schriftliche Festlegung des Völkerrechts eine schwere Arbeit ist. Aber zweifellos ist die Organisation der Vereinten Nationen ein weitreichender Schritt zur Verwirklichung eines Gedankens, der früher nur ein phantastischer Wunsch war und in der Gegenwart beginnt, eine materielle Wahrheit zu werden. Diese Wahrheit ist der Gedanke der Schaffung einer internationalen Regierung, die den Platz des Sicherheitsrats einnimmt, eines internationalen Parlaments, das den Platz unserer Vollversammlung einnimmt, eines internationalen Gerichtshofs, der das Recht haben wird, bindende Beschlüsse zu fassen, und einer internationalen Polizei, die unsere exekutive Kraft sein wird.“⁴⁹

Damit diese Regierung die Welt in eine neue Periode menschlichen Zusammenlebens führen kann, müssen ihre Kompetenzen auf Kosten der Rechte des Einzelstaats erweitert werden: „Zur Vorbereitung des kommenden Zeitalters, des Zeitalters der Gleichheit aller vor dem Völkerrecht, müssen wir heute damit beginnen, Stufe um Stufe das Vetorecht einzuengen, ist das doch ein Recht, das seit seiner Entstehung Gegenstand heftiger Kritik gewesen ist.“⁵⁰

Seine Hoffnung auf eine von den Vereinten Nationen gestaltete Weltpolitik, die Gerechtigkeit und Sittlichkeit in der Welt herstellen wird, findet ihren beredten Ausdruck in den Schlußsätzen seiner Rede vor der Vollversammlung: „Wahrlich, ich rufe euch auf, Helfer des Friedens ... euer Vertrauen und euren Glauben auf die Stärke der öffentlichen Meinung ... zu setzen, denn ihr seid die sprechenden Zungen dieser öffentlichen Meinung.“

Mit all unserem aufrichtigen Sehnen, ehrlichen Glauben und unermüdlicher, unverdrossener Entschlußkraft müssen wir jene großen Hoffnungen verwirklichen, die die Massen in die Organisation der Vereinten Nationen, diesen festgefügtten Eckpfeiler der menschlichen Brüderlichkeit, gesetzt haben ... Wir, die Nationen, gereift durch unsere Erfahrungen, sind fähig, durch gegenseitiges Verständnis und dadurch, daß

⁴⁸ *Mūğaz* 12.

⁴⁹ *Mūğaz* 15.

⁵⁰ *Mūğaz* 16.

der eine zugunsten des anderen auf gerechte Wünsche verzichtet, durch die Würdigung der Grundrechte einer jeden Nation — wahrlich, wir sind fähig, miteinander an der Arbeit mit dem höchsten und edelsten Ziel, dem Ziel der Verwirklichung des dauernden und bleibenden Friedens, teilzunehmen!“⁵¹

In dieser Rede ist das ganze außenpolitische Programm Haikals zu zusammengefaßt: die Gründung einer Weltregierung, die ein verbindliches Völkerrecht zur Grundlage ihrer Aktionen macht, sich nach international anerkannten Idealen richtet, ein wirksames Machtinstrument zur Ausführung ihrer Gesetze besitzt und damit den bleibenden Frieden auf der Grundlage von Ethik und Gerechtigkeit garantiert.

Im Herbst 1947 reist Haikal als Leiter der ägyptischen Delegation nach New York mit der Aufgabe, die Gründung des Staates Israel zu verhindern. Die Zusammensetzung der Delegation, die er leiten soll, wird ihm — nach seiner Darstellung — erst bekanntgegeben, nachdem er droht, den Auftrag zurückzugeben. Die Unterlagen über die zu behandelnden Probleme werden ihm erst wenige Tage vor seiner Abreise zur Verfügung gestellt. Richtungsweisende Instruktionen erhält er nicht⁵².

Es gelingt ihm weder in der Frage des englischen Abzugs aus Ägypten noch in der Behandlung der Palästinafrage einen Erfolg zu erzielen. Seine Kompromißvorschläge, die darauf hinauslaufen, den Engländern im Kriegsfall ihre Rechte aus dem Vertrag von 1936 in Ägypten zu belassen, werden von den Vertretern Großbritanniens abgelehnt⁵³. Enttäuscht schreibt Haikal über die Politik des Sicherheitsrates: „Statt daß der Sicherheitsrat daran arbeitet, den Willen der Völker der Welt zu erfüllen, die gemeinsamen Interessen der Menschheit zu wahren und die Prinzipien der Charta auszuführen, scheint es uns sehr, daß er nichts tut, nein, vielmehr daß er versucht, den gegenwärtigen unhaltbaren Zustand solange wie möglich zu erhalten.“⁵⁴

In der Palästinafrage zeigt sich schon bald die Uneinigkeit der arabischen Vertretungen. Haikals Kompromißvorschlag, zwischen Juden und Arabern ein föderatives System zu schaffen, das das Zusammenleben

⁵¹ *Mūǧāz* 20.

⁵³ *Mudakkirāt* III K II 33-34.

⁵² *Mudakkirāt* III Kap. II 21-24.

⁵⁴ *as-Siyāsa al-usbūʿiyya* 22.11.1947.

in einem Staat erlauben würde, wird vom Ġamāl Ḥusainī, dem palästinensischen Vertreter, abgelehnt⁵⁵. Der Versuch, die lateinamerikanischen Staaten und die Philippinen auf die arabische Seite zu ziehen, mißlingt — nach Haikals Darstellung —, weil die amerikanische Regierung einen unzulässigen Druck auf diese Staaten ausgeübt habe⁵⁶.

Aufschlußreich für Haikals veränderte Einstellung zur Religion als dem einheitlichen Prinzip, das den Staat begründe, ist die Argumentation, mit der er versucht, den amerikanischen Vertreter von der Richtigkeit des arabischen Standpunktes zu überzeugen: „Seit die Menschenrechte in Frankreich, in Amerika und in anderen zivilisierten Nationen erklärt wurden, hat kein Mensch mehr daran gedacht, daß auf der Welt ein Staat auf religiöser Grundlage entstehen könne: der Staat der Christen oder der Staat der Juden oder der Staat der Muslime. Die Gründung eines Staates in Palästina nach der Art, wie sie das Teilungskomitee vorgeschlagen hat, bedeutet einen Rückfall der Menschheit in das Zeitalter des religiösen Fanatismus und der Kreuzzüge.“⁵⁷

Auch diese Beweisführung zeigt, daß Haikal sich in der Nachkriegszeit unter dem Eindruck der Machtentfaltung des Okzidents wieder liberalen Vorstellungen zuwendet und auf ihre religiöse Begründung verzichtet.

Die Abstimmung über die Palästinafrage endet mit dem Beschluß über die Gründung des Staates Israel. Haikal berichtet in seinen Memoiren über seine Enttäuschung am Okzident: „Während meiner Rückkehr nach Ägypten dachte ich lange nach über die Situation, die die Vereinten Nationen im Nahen Osten heraufbeschworen hatten, weil sie davor zurückschreckten, einen objektiven Beschluß über das ägyptische Problem zu fassen, und indem sie den Beschluß über das Entstehen des Staats Israel faßten. Ich hielt es für richtig, daß die orientalischen Länder eine eigene Stellung auf dem internationalen Schlachtfeld beziehen müßten, die ihnen helfe, ihre Unabhängigkeit und Selbständigkeit zu verwirklichen ... Wenn diese westlichen Staaten unsere Freiheit und Autonomie nicht einmal im Frieden respektieren, würden wir, wie jetzt, im ausländischen Einflußkreis bleiben, und dann könnten wir endgültig

⁵⁵ *Mudakkirāt* III Kap. I 39.

⁵⁶ *Mudakkirāt* III Kap. I 45.

⁵⁷ *Mudakkirāt* III Kap. I 30.



den Gedanken an Unabhängigkeit, Selbstbestimmung, Freiheit und Wohlstand aufgeben. Damit aber werden wir uns nie zufriedengeben. Wir müssen an die Gründung eines neuen Blocks denken, der die Völker des Mittleren Ostens und des Indischen Ozeans einschließt. Seine Politik soll die der Isolierung von beiden Blöcken sein, und jeder einzelne Staat des neuen Blocks sollte sich damit begnügen, sich selbst zu verteidigen, wenn er angegriffen wird. Das wird unsere Würde und auch den internationalen Frieden besser bewahren!“⁵⁸

Doch wenn schon Haikals Einwände gegen eine panarabische Liga außerordentlich stark waren, um wieviel mehr mußte er an der Möglichkeit eines afro-asiatischen Blocks zweifeln, dessen Aufbau und Organisation in unserer Zeit Gegenstand der Bemühungen von Politikern einer neuen Klasse ist. Haikals Pläne sind in dieser Hinsicht nie über das rhetorische Stadium hinaus gediehen. Ungeachtet aller Enttäuschungen ist er immer energisch für die Mitarbeit an allen Organisationen der UN eingetreten. So ruft er im Mai 1949 den Vertretern der ägyptischen Presse zu: „Ich sage, wir brauchen diese internationalen Organisationen noch mehr, wenn sie auch mit den Ländern des Nahen Ostens ungerecht verfahren sind ... Wenn wir die Vereinten Nationen verlassen sollten, würden wir in die Isolierung zurückfallen, und ich möchte gern wissen, was wir für ein Interesse an dieser Isolierung haben sollten. Wir müssen mit allen internationalen Organisationen zusammenarbeiten, damit wir — und das wird bald sein — gesunde Gedanken verbreiten können, die“ — und hier wird deutlich, daß Haikal sich mit diesen Ideen gegen die Muslim-Brüder und die Kommunisten abgrenzen will⁵⁹ — „dem Individuum und der menschlichen Gesellschaft die Freiheit garantieren, die dem Individuum seinen individuellen Wert inmitten der Gesellschaft garantiert, so daß es kein Werkzeug wird, das die Gesellschaft nach Belieben zur Fronarbeit benutzt.“⁶⁰

Die internationale Zusammenarbeit, so hofft Haikal, wird eine neue Form menschlichen Zusammenlebens einleiten: „In dieser Periode haben sich die Gedanken und Meinungen, die die Welt regieren, von der

⁵⁸ *Mudakkirāt* II 324.

⁵⁹ Zu den Vorstellungen der Muslim-Brüder über die Rolle des Individuums siehe GHAZZALI 26. Von einem gewissen Alter an, so sagt er dort, müsse der Einzelne sich und seine Fähigkeiten völlig dem Staat überlassen, da der besser wisse, wie er ihn für den Ġihād benutzen könne.

⁶⁰ *as-Siyāsa al-usbū'īya* 21.5.1949.

absoluten individuellen Macht in den unabhängigen Staaten und der absoluten imperialistischen Ordnung in den kolonisierten Staaten zu einer Art von Solidarität im nationalem Leben entwickelt, in der sich der Individualismus mit einem Aspekt des Sozialismus vermischt und die die Menschen einander näherbringt.“⁶⁰

Von dieser Hoffnung zeugt Haikals intensive Mitarbeit an der Internationalen Parlamentarischen Konferenz, in der er Ägypten 1948-1952 vertritt⁶¹. Deutlich formuliert er sie in seinem Plan für die Neugestaltung des Geschichtsunterrichts nach internationalen Maßstäben, den er dieser Konferenz 1949 in Nizza vorlegt. Er, der einst in seinen Islambüchern seiner Bewunderung für das „Genie des Krieges“ Ḥālid ibn al-Walīd Ausdruck gegeben und hunderte von Seiten mit der glorifizierenden Darstellung der Kriegszüge der Muslime gefüllt hat, verlangt jetzt, daß diese Art von Geschichtsschreibung aufgegeben wird, da sie „eine Verfälschung des realen Lebens und der Wirklichkeit menschlicher Existenz ist“. Statt ihrer verlangt er eine Herausstellung der friedlichen Bemühungen und der fortgesetzten Bemühungen zur Förderung und Verbreitung des Fortschritts. Ausgehend von der Vorstellung, daß die menschliche Geschichte einen Organismus darstelle, in dem allen Völkern eine bestimmte Funktion zukomme, verlangt er eine Erziehung der Heranwachsenden in internationaler Atmosphäre, damit ihr Gefühl für die umfassende menschliche Brüderlichkeit entwickelt werde⁶².

Aus den hier zitierten Reden und Schriftstücken ergibt sich folgendes Bild der politischen Vorstellungen Haikals: Die Welt wird zunehmend solidarischer. Sie wird binnen kurzem eine internationale Regierung bilden, die die Macht hat, die Ideale der Völker zu verwirklichen. Die trennenden Faktoren müssen beseitigt werden. Religionen können im Zeitalter der Menschenrechte nicht mehr Grundlage politischer Institutionen sein. Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit müssen die Leitbilder der neuen Politik sein. Ein international anerkanntes Recht und eine Erziehung zum internationalen Denken sind die Voraussetzungen der neuen Epoche.

⁶¹ ‘ABD AL-MUN‘IM AŞ-ŞĀWĪ 298.

⁶² *Ta‘līm*.

DIE ERSCHÜTTERUNG DER GRUNDLAGEN

Dieser Fortschrittsglaube spiegelt nicht zuletzt die Erfahrung eines ungebrochenen politischen Aufstiegs wieder. Als Führer einer einflußreichen Partei, als Präsident des Senats, als innen- und außenpolitisch anerkannter Politiker hat Haikal innerhalb des parlamentarischen Systems Ägyptens eine hervorragende Position errungen.

Aber dieses System ist in seiner Gesamtheit bedroht. Bereits in den ersten Nachkriegsjahren zeichnet sich die Krise der konstitutionellen Monarchie ab. Der König fällt wesentliche Entscheidungen, ohne Parlament und Regierung zu befragen⁶³. Radikale Gruppen, an ihrer Spitze die Muslim-Brüder, entfalten terroristische Aktivitäten⁶⁴, die durch den Versuch der Regierung, sie mit autoritären Mitteln zu brechen, nur noch verstärkt werden⁶⁵. Die Demokratie, an der Taufiq al-Ḥakīm schon in den dreißiger Jahren kritisiert hatte, daß ihre Führer die Massen nur zum geistigen Leben aufrufen könnten⁶⁶, daß sie das soziale Problem der Klassenunterschiede nur in ungenügendem Maße berücksichtige⁶⁷, daß in ihren Parteien die unteren Schichten keine Vertretung fänden und daß es diesen in ihr auch nicht möglich sei, sich eine solche Partei zu schaffen⁶⁸, zerfällt, weil sie eben diese Mängel nicht korrigieren kann.

Außenpolitische Niederlagen verschärfen die innenpolitische Krise. Nach der Niederlage im Palästina-Krieg erreicht die militante Tätigkeit der Muslim-Brüder ihren Höhepunkt⁶⁹. Auf der anderen Seite zeigen die zahlreichen Streiks von Arbeitern und Angestellten ein wachsendes Klassenbewußtsein der unteren Schichten⁷⁰. Daß diese Entwicklung sich auch hier in militanten Formen vollzieht, zeigt, wie wenig es das konstitutionelle System verstanden hat, seine Existenz in den Augen der unteren Schichten zu rechtfertigen.

Aber es ist nicht die Auseinandersetzung mit diesen Problemen, die Haikals politische Tätigkeit bestimmt. Über die Dringlichkeit der Aufgabe, die Massen mit der Demokratie zu versöhnen, scheint er sich

⁶³ *Mudakkirāt* II 319 328 331 333 334.

⁶⁵ VATIKIOTIS 29.

⁶⁷ TAUFIQ AL-ḤAKĪM *Šams* 200.

⁶⁹ COLOMBE 268.

⁶⁴ LACOUTURE 103.

⁶⁶ TAUFIQ AL-ḤAKĪM *Šams* 193.

⁶⁸ TAUFIQ AL-ḤAKĪM *Šams* 194-95 200.

⁷⁰ *Mudakkirāt* II 297-98; VATIKIOTIS 31.

nicht klargeworden zu sein. Seine Arbeit konzentriert sich auf innerparlamentarische Fragen und auf den Versuch, seiner Partei eine bestimmende Rolle in der ägyptischen Innenpolitik zu sichern. Um dieses Ziel zu erreichen, sieht er sich immer wieder gezwungen, zwischen der politischen Realität und den liberalen Ordnungsprinzipien sehr weitgehende Kompromisse auf Kosten der Prinzipien zu schließen. Zwar beklagt er in seinen Memoiren ständig die Entmündigung des Parlaments durch den König⁷¹, setzt sich aber in der praktischen Politik nicht dagegen zur Wehr. Das Stillhalten der kleinen Parteien — einschließlich der LKP — gegenüber der konstitutionsfeindlichen Politik des Königs begründet er: „Es war natürlich, daß die Wafdisten daran arbeiteten, die Kritik am König, so sehr sie konnten, weit und breit ins Land zu tragen. Waren sie doch durch die Absetzung ihres Kabinetts, fünf Monate nachdem der König seine verfassungsmäßigen Rechte übernommen hatte, aus der Regierung entfernt worden. Erst durch das Ultimatum vom 4. Februar 1942 kamen sie wieder an die Regierung. Dann blieben sie aber nicht einmal an der Macht, bis der Krieg in Europa endete, denn sie wurden am 7. Oktober 1944 ein anderes Mal aus ihr entfernt. Deswegen versuchten die Gegner des Wafd, den König nach bestem Vermögen zu verteidigen.“⁷² Die vom parteitaktischen Standpunkt aus übergeordnete Notwendigkeit der Ausschaltung des Wafd ist nur mit Hilfe des Königs möglich. Daher ist eine offene Frontbildung gegen den Palast und seine korrumpierende Politik nicht möglich.

Dabei sieht Haikal wohl, daß das konstitutionelle System, um der inneren und äußeren Krise Herr zu werden, ein größeres Miteinander der Parteien verlangt. Er ist daher ein entschiedener Befürworter einer Allparteienregierung, an der auch der Wafd teilnehmen soll⁷³. Aber er stellt sehr hohe Bedingungen für den Eintritt seiner Partei in diese Regierung: er ist nur bereit, seine Zustimmung zu geben, wenn er dafür eine Garantie erhält, daß es nicht zu einem echten Wahlkampf komme⁷⁴. Und wenn die Allparteienregierung auch nach Haikal die Aufgabe haben soll, die Macht des Königs einzuschränken⁷⁵, so ist es doch derselbe Haikal, der sich vom stellvertretenden Vorsitzenden

⁷¹ Siehe oben Anmerkung 63.

⁷³ *Mudakkirāt* II 320 326 343 344.

⁷⁵ *Mudakkirāt* II 346.

⁷² *Mudakkirāt* II 335.

⁷⁴ *Mudakkirāt* II 346.

des königlichen Dīwān „im Namen des Königs“ das Versprechen geben läßt, daß in dem Parlament, das aus den neuen Wahlen hervorgehen soll, keine der beteiligten Parteien eine große Mehrheit haben wird⁷⁶. Eine Politik, die die Festlegung der Wahlergebnisse — durch Manipulationen in der Aufteilung der Wahlkreise — durch den Palast sanktioniert und damit dem König indirekt die Kontrolle über Legislative und Regierung sichert, ist wenig geeignet, das konstitutionelle System zu stärken und das Gesicht der kleinen Parteien zu wahren.

Aber die Aufteilung der Wahlkreise gelingt nicht, und an diesem Problem zerbricht die kurzlebige Allparteienregierung unter Ḥusain Sirrī⁷⁷. Als es im Januar 1950 zu freien Wahlen kommt, gewinnt der Wafd eine überwältigende Mehrheit⁷⁸.

Die Führer der kleinen Parteien haben damit ihr Monopol über die Führung der ägyptischen Politik wieder verloren. Jetzt bemühen sie sich, den Kampf um die Reinheit des parlamentarischen Systems zu führen. Im Mai 1950 bringt Senator Mar‘ī eine Anfrage an die Regierung vor den Senat, in der Unterschlagungen von Günstlingen des Königs und die Spekulationen von Palast- und Armeekreisen beim Ankauf veralteter Waffen für den Palästina-Krieg zum Gegenstand der Debatte gemacht werden. Da Haikal als Präsident des Senats die offene Diskussion über dieses Thema zuläßt, macht er sich den König und die interessierten Palastkreise zu Feinden⁷⁹. Er zahlt dafür mit dem Verlust seines Amts.

Schon in der ersten Antwort der Regierung droht der Sekretär des Wafd, Innenminister Fū‘ād Sirāġ ad-Dīn, Haikal unverhüllt mit seiner Absetzung⁸⁰. Am 17. Juni 1950 erklärt der Palast 19 Mitglieder des Senats ihrer Senatorenwürde verlustig und ersetzt Haikal als Präsidenten durch Zakī al-‘Urābī. Damit hat Haikal den Höhepunkt seiner politischen Laufbahn überschritten. Das einzige, was ihm geblieben ist, ist sein Sitz im Senat und das Amt als Parteivorsitzender.

Nachdem er das ungeschriebene Erfolgsrezept der Liberalen, weder den König noch die Engländer zu verärgern, verletzt hat, gelingt es ihm nicht mehr, seine Partei noch einmal in die Regierung zu bringen. Die Absetzung Haikals zeigt noch einmal die ganzen Schwierigkeiten

⁷⁶ *Mudakkirāt* II 348.

⁷⁹ *Mudakkirāt* II 353.

⁷⁷ *Mudakkirāt* II 349.

⁸⁰ *Mudakkirāt* II 354; RĀFI‘Ī *Fī A‘qāb* III 322.

⁷⁸ *Mudakkirāt* II 350.

eines liberalen Politikers in der konstitutionellen Monarchie Ägyptens. Ohne Unterstützung durch die breiten Schichten der Bevölkerung, deren nationale Ziele vom Wafd und später den Muslim-Brüdern, deren soziale und ökonomische Zielvorstellungen von den Kommunisten, Muslim-Brüdern und Gewerkschaften vertreten werden, konnten sich die Liberalen nie auf die Zustimmung der Massen berufen. Daher haben ihre Führer nur die Möglichkeit, entweder eine fortgesetzte Oppositionspolitik zu treiben, die es ihnen unmöglich machen würde, auf die Gestaltung der Politik den geringsten Einfluß zu nehmen, oder sich auf den König und die Engländer zu stützen und damit ihre liberalen und nationalen Ideen weitgehend aufzugeben. Haikal, der es lange verstanden hat, sich und seiner Partei die Unterstützung des Königs zu sichern, sieht seinen Erfolg in dem Moment beendet, als er sich entschließt, gegen den Willen des Königs demokratische Ideen und die Tätigkeit der Opposition zumindest im Rahmen des Parlaments lebensfähig zu erhalten. Das heißt, Erfolg schließt die Realisierung demokratischer Zielvorstellungen, die Realisierung demokratischer Zielvorstellungen den Erfolg aus.

Wenn Haikal Anfang der fünfziger Jahre auf seine politische Tätigkeit zurückblickt, erkennt er immer wieder diesen Widerspruch zwischen Idee und Praxis als das bestimmende Element seiner Tätigkeit innerhalb der politischen Wirklichkeit Ägyptens. Um diesen Widerspruch zu erklären, bleibt ihm kein anderes Mittel, als dem Denken eine von der Realität getrennte Sphäre zuzuweisen, in der es frei von aller störenden Aktualität seine eigene Souveränität entfalten kann.

So kommentiert er rückblickend den Streit über das allgemeine Wahlrecht in Ägypten: „Es scheint, daß die abstrakte Logik im praktischen Leben mit einer anderen Art von Logik zusammenstößt, die ebenfalls berücksichtigt und erwogen werden muß. Demgemäß ist es nicht zulässig, daß die Zahl allein zum Kriterium der Befähigung zur Herrschaft wird, vielmehr muß auch die Fähigkeit zur Herrschaft einen Einfluß auf das Kriterium haben. Aber ich überlegte es mir noch einmal und erinnerte mich, daß das Kriterium der Fähigkeit eine willkürliche Angelegenheit ist. Wenn wir die abstrakte Logik vernachlässigen, öffnet sich vor uns ein weites Feld von Maßstäben. So konnte ich mich nicht entscheiden.“⁸¹

⁸¹ *Mudakkirāt* I 134.

Es ist natürlich, daß diese Trennung zwischen abstrakter Logik und praktischer Wirklichkeit, auf die die erste keinen Einfluß nehmen kann, zu einem resignierenden Fatalismus führt, der es dem Menschen unmöglich macht, für seine eigenen Taten einzustehen. So kommentiert Haikal die zahlreichen Verstöße der Liberalen gegen ihre Prinzipien: „Wie oft waren die Ereignisse stärker als die Männer, und wie oft wurde unsere Logik gegen unseren Willen der Realität des Lebens unterworfen!“⁸²

Haikal trennt das Denken von der Realität und formuliert eine fatalistische Grundhaltung. Aber als Ursache für den Niedergang der parlamentarischen Demokratie erkennt er folgendes: „Diese Art von Regierung, die sich auf Fanatismus stützt“ — nämlich das Streben der Einzelparteien nach Macht — „kennt tatsächlich nichts, was Prinzip heißt. Sie ist ein Kampf um vergänglichen Profit, den Individuen und Einzelorganisationen für ihre Einzelinteressen erjagen wollen, und sei es auf Kosten des nationalen Interesses. Deswegen entstehen aus ihr erbarmungslose politische Feindschaften, ja, es werden um dieses Interesses willen die gemeinsten Verbrechen begangen. Der Streit um Prinzipien führt die Menschen nicht dazu, Verbrechen zu begehen, denn der Streit um Prinzipien ist ein Meinungsstreit, und die Waffe in diesem Streit ist der Kampf zwischen Argumenten und der Versuch, die Mehrzahl der Bürger einer Nation von dieser oder jener Meinung zu überzeugen!“⁸³

Er, der das Denken von der Realität trennt, sieht die unvernünftige Prinzipienlosigkeit der politischen Realität als Ursache des Niedergangs der Demokratie. Er kann nicht begreifen, daß das vom Interesse getrennte Prinzip keinen Einfluß auf die Wirklichkeit haben kann. Und er kann nicht verstehen, daß die Trennung des Denkens von der Praxis zur Trennung des Prinzips vom Interesse und damit zu eben jenen Erscheinungen führt, die er beklagt. Da sein Denken die Kategorien sozialer und ökonomischer Realität nicht berücksichtigt, stößt er fortwährend mit dieser Wirklichkeit zusammen und sieht sich verwirrt auf dem „weiten Feld der Maßstäbe“, das dort entsteht, wo der Maßstab einer Vernunft, die jene Kategorien nicht umfaßt, nicht ausreicht, Realität zu erfassen.

⁸² *Mudakkirāt* I 214.

⁸³ *Mudakkirāt* I 420.

Die Einsicht in die Erfolglosigkeit der Prinzipien in der Innenpolitik wird ausgeglichen durch die Hoffnung auf die Verwirklichung der Prinzipien in der internationalen Zusammenarbeit aller gutwilligen Kräfte⁸⁴. Doch läßt sich diese Hoffnung nicht lange aufrechterhalten. Die außenpolitische Erfolglosigkeit beschleunigt die innenpolitische Krise; diese hebt das Fundament für Haikals Erwartungen auf.

Nachdem die Lösung des nationalen Problems weder in bilateralen Verhandlungen noch vor den Vereinten Nationen erreicht werden konnte, erklärt die Wafdregierung im Oktober 1951 die einseitige Kündigung des anglo-ägyptischen Vertrages von 1936⁸⁵. Die sich anschließenden Auseinandersetzungen zwischen der englischen Armee und ägyptischen Nationalisten in der Kanalzone führen zu dem Zusammenstoß von Ismā'īliya, bei dem am 25. Januar 1952 64 schlecht ausgerüstete ägyptische Hilfspolizisten in einer mehrstündigen Schlacht von der englischen Armee getötet werden⁸⁶. Die Empörung über das Vorgehen der Engländer, verbunden mit der Verbitterung über den Befehl des Innenministers an die Polizisten, Widerstand bis zum letzten zu leisten⁸⁷, führt am 26. Januar zum Streik der Polizisten Kairo und zu dem unkontrollierten Aufruhr des Kairoer Mobs, bei dem ein großer Teil der europäischen Geschäfte und Hotels zerstört werden und zahlreiche Europäer ihren Tod finden⁸⁸. Die Armee muß eingreifen, um die Ordnung wiederherzustellen, und die Wafdregierung wird vom König zum Rücktritt gezwungen⁸⁹.

Vom Februar bis zum Juli folgt eine kurzlebige und machtlose Regierung der anderen. Im Juli 1952 ergreift die Armee die Macht.

Haikal, der zu diesem Zeitpunkt seine Sommerferien im Libanon verbringt⁹⁰, wird von seiner Partei aufgefordert, sofort zurückzukommen⁹¹. Er trifft einen Tag nach der Machtübernahme der Freien Offiziere in Alexandria ein und begibt sich am 26. Juli an der Spitze des

⁸⁴ So begründet Haikal seinen Entschluß, Senator zu bleiben, obwohl er den Eingriff des Palasts in die Rechte des Senats für illegal hält, damit, daß dieser Sitz im Senat für ihn die Basis dargestellt habe, die es ihm ermöglichte, zugunsten Ägyptens in den internationalen Organisationen mitzuarbeiten, siehe *Mudakkirāt* III Kap. III 15-18.

⁸⁶ Vatikiotis 40; MEA III 63.

⁸⁸ *Mudakkirāt* II 368; Vatikiotis 40; COC XXV 49.

⁹⁰ *Mudakkirāt* II 374.

⁸⁵ *Mudakkirāt* II 364.

⁸⁷ *Mudakkirāt* II 367.

⁸⁹ *Mudakkirāt* II 368.

⁹¹ *Mudakkirāt* II 375.

Parteivorstandes zu General Nağib, um ihn zum Erfolg seiner Revolution zu beglückwünschen ⁹². Das Ende der dreißigjährigen konstitutionellen Monarchie Ägyptens hat begonnen. Haikals politische Laufbahn steht unmittelbar vor ihrem Abschluß.

⁹² *Mudakkirāt* II 376.





KAPITEL X
DIE RESIGNATION

DAS ENDE DES ÄGYPTISCHEN LIBERALISMUS

Wie die meisten der alten Politiker Ägyptens scheint Haikal den Militärputsch von 1952 für eine gegen den König gerichtete Bewegung gehalten zu haben, mit der die politischen Parteien zusammenarbeiten könnten¹. In dieser Haltung wird er durch Nağib bestärkt, der ihm erklärt, daß das Heer nur die Politik ausführen werde, zu der die Oppositionsparteien während der letzten beiden Jahre aufgerufen hätten². Daß mit 'Alī Māhir einer der führenden Politiker des parlamentarischen Systems den Auftrag zur Bildung eines neuen Kabinetts erhält³, scheint darauf hinzudeuten, daß die Armee nicht beabsichtige, selbst eine politische Rolle zu spielen.

Aber diese Hoffnung hält nicht lange an. Schritt um Schritt entmächtigt die Armee die Parteien. Der Aufforderung an die Parteien, sich von ihren korrumpierten Mitgliedern zu trennen⁴, folgt der Befehl, neue Programme zu veröffentlichen, durch die die Parteien ihre Existenzberechtigung nachweisen sollten⁵.

Auch die ökonomische Grundlage der politischen Macht der Parteien wird vom neuen Regime in Frage gestellt. Wenige Wochen nach der Machtübernahme legt die Offiziersjunta ihr Programm für die Landreform dar, das eine Höchstgrenze für privaten Landbesitz enthält. Bei den engen Beziehungen, die zwischen der politischen Elite der konstitutionellen Monarchie und dem Großgrundbesitz bestehen, ist es selbstverständlich, daß die LKP sich energisch gegen diesen Reformvorschlag zur Wehr setzt: „The Liberal Constitutional Party consistently maintained its opposition to agrarian reform, and even in the programme

¹ Zu Solidaritätserklärungen der Parteien mit den Offizieren siehe COC XXVI 163.

² *Mudakkirāt* II 376.

³ VATIKIOTIS 74.

⁴ VATIKIOTIS 76.

⁵ MEA IV 55; COC XXVI 106; OM XXXII 264.



published in August, 1952, at the request of the revolutionary régime, it agreed only ,to the transfer of the state farmlands to the people in order to increase the number of smallholdings, in accordance with existing legislation'. Explaining this programme, the president of the party, Husain Haikal, declared: ,The limitation of private property is a delicate matter that would be likely to provoke class war. I do not believe that the government will put its very existence in jeopardy by urging legislation which the country as a whole rejects.' ⁶

Die Aufhebung der Verfassung am 10. Dezember 1952⁷ und die Auflösung der bestehenden Parteien am 16. Januar 1953 sind die Antwort der Offiziersjunta auf die Opposition der Parteien gegen ihre sozialen und ökonomischen Reformpläne⁸.

Die neuen Machthaber legen Hand an die ökonomische Basis des von Haikal vertretenen Systems, sie zerschlagen die politischen Formen, für deren Einführung und Aufrechterhaltung sich Haikal sein Leben lang eingesetzt hat. Die Verfassung, an der Haikal mitgearbeitet hat, die Parteien, in deren Existenz Haikal, trotz all ihrer Schwächen, das einzige Mittel sah, das politische Bewußtsein in Ägypten zu fördern, sind verboten, und eine Gruppe von Offizieren steuert einen von Haikal nicht zu billigenden politischen Kurs.

In seinen journalistischen Arbeiten aus dem Jahre 1953 macht Haikal kein Hehl aus seiner Opposition gegen das neue Regime. Deutlich mißbilligt er die Abschaffung der Verfassung und kritisiert jenen ,Geist der intellektuellen und moralischen Heuchelei ..., der so viele veranlaßt, das Chamäleon zu spielen und ihre Farbe je nach Lust und Laune zu wechseln"⁹. Das ist eine eindeutige Mahnung an die Politiker der verbotenen Parteien, sich nicht mit einer politischen Situation abzufinden, die sie von ihren Prinzipien und ihrer Interessenlage her nicht gutheißen können. Es scheint auch, daß Haikal daran gedacht hat, die Einheit der alten Politiker zu stärken, um eine geschlossene Opposition gegen das neue Regime zu ermöglichen.

Um dieses Ziel zu erreichen, war er offensichtlich willens, alte persönliche und politische Feindschaften zu vergessen. Das zeigt sich

⁶ BAER in LAQUEUR *Middle East* 68.

⁷ OM XXXII 307-08; MEA IV 31; COC XXVII 47.

⁸ COC XXVII 48; MEA IV 73; OM XXXIII 38.

⁹ Aḥbār al-yaum 21.3.1953.

in seinem Auftreten in dem Prozeß gegen Fu'ād Sirāğ ad-Dīn, den ehemaligen Parteisekretär des Wafd, der einer der Hauptverantwortlichen für Haikals verfassungswidrige Entlassung vom Posten des Senatspräsidenten war. Im Gegensatz zu anderen Politikern der verbotenen Parteien bemüht sich Haikal in diesem Prozeß offensichtlich, den Angeklagten durch seine Aussagen nicht zu belasten¹⁰.

Die Chance für eine geschlossene Aktion der alten Politiker scheint noch einmal zu kommen. Im Februar 1954 erreichen die internen Auseinandersetzungen der Offiziersjunta ihren ersten Höhepunkt. Das Überleben des neuen Regimes scheint in Frage gestellt, als sich der Revolutionsrat aufgrund dieser internen Auseinandersetzungen entschließt, die Wahl eines neuen Parlaments zuzulassen und sich selbst nach dem Zusammentritt des neu gewählten Parlaments aufzulösen¹¹. Haikal gehört zu den ersten Politikern, die sich für eine sofort zu bildende Einheitsfront der Parteien einsetzen.

Der Parteivorstand der LKP tritt unter Haikals Vorsitz am 25. März zusammen und berät über die zu befolgende politische Linie. Einem Vertreter der Kairoer Presse gegenüber definiert Haikal seine politischen Ziele: „Vom ersten Moment an habe ich geglaubt, daß die Auflösung der Parteien nicht dem Wohl des Vaterlandes dient ... Ich werde mich unverzüglich mit meinen politischen Kollegen aus der LKP, anderen Parteien und den Unabhängigen in Verbindung setzen und werde nach Kräften daran arbeiten, den nationalen Block (*kutlat al-umma*) zu stärken, seine Einheit zu ermöglichen und das Streben nach der Unabhängigkeit des Landes, nach einem freien demokratischen Leben und einer sauberen Regierung zu unterstützen.“¹²

Schon am 26. März delegiert der Wafd mit Muḥammad Ṣalāḥ ad-Dīn seinen Vertreter zu der Sitzung des Parteivorstands der LKP, an der unter anderem bedeutende Vertreter der Unabhängigen wie Luṭfī as-Saiyid, Ḥāfiğ 'Afifī und Muṣṭafā Mar'ī teilnehmen¹³. Einen Tag später spricht „al-Ahrām“ bereits davon, daß „Dr. Muḥammad Ḥusain Haikal an der Spitze derer steht, die die Verbindung zwischen den

¹⁰ Zu den Prozessen gegen Politiker siehe al-Ahrām Dezember 1953-Januar 1954. Zu Haikals Aussagen al-Ahrām 13.12.1953.

¹¹ al-Ahrām 26.3.1954; OM XXXIV 165; GOC XXIX 52.

¹² al-Ahrām 26.3.1954.

¹³ al-Ahrām 27.3.1954.



Parteiführern und den Unabhängigen in die Hand genommen haben, um ein Übereinkommen über eine politische Union herzustellen“¹⁴.

Doch die Hoffnung auf eine Wiederbelebung des parlamentarischen Lebens in Ägypten erlischt bereits wenige Tage später. Am 29. März erklärt der Revolutionsrat, daß er die Wahl eines Parlaments verschieben und zur Aufrechterhaltung von Ruhe und Ordnung selbst im Amt bleiben werde¹⁵. Am 14. April werden den führenden Politikern der konstitutionellen Monarchie, unter ihnen Haikal, die politischen Rechte auf die Dauer von 10 Jahren abgesprochen; es wird ihnen verboten, öffentliche Funktionen auszuüben und den Aufsichtsräten von Gesellschaften und Berufsvereinigungen anzugehören¹⁶.

Damit verliert Haikal jede Möglichkeit, auf die politische Entwicklung seines Landes Einfluß zu nehmen. Seine Opposition gegen die sozialen und politischen Ziele der Armeeregierung nimmt andere, verschleierte Formen an. Sie wird allgemein gehalten und verbirgt sich in Geschichtsbetrachtungen und philosophischen Erörterungen über Geist und Gesellschaft, in denen er ein Denken angreift, das sich auf soziale und ökonomische Probleme, und das heißt für Haikal auf den Materialismus, konzentriert.

Immer weist er mahnend auf die geistigen Kräfte, die allein die Menschen zu einer besseren Zukunft führen könnten: „Die Kraft der geistigen Dinge ist wirkungsvoller als jede materielle Kraft. Die geistigen Dinge sind es, die die materiellen Kräfte in ihren Dienst spannen und sie für sich arbeiten lassen.“¹⁷ Oder: „Der menschliche Reichtum aber, von dem ich sprechen möchte, ist der geistige Reichtum. Er ist die Grundlage der nationalen Kultur und jedes anderen Reichtums.“¹⁸ Seine Stellungnahme zum sozialen Problem faßt er im Januar 1955 so zusammen: „Wenn wir die Bedeutung der Solidarität verstünden, würden wir als zusammenstehende Nation zusammenarbeiten, damit sich der Arme an den Gütern des Lebens erfreue, die Gott der Gemeinschaft geschenkt hat, und würden den Lebensstandard nicht so wichtig nehmen.“¹⁹

¹⁴ al-Ahrām 28.3.1954.

¹⁵ COC XXIX 54; MEA V 128; OM XXXIV 169.

¹⁶ OM XXXIV 171-72; COC XXIX 56; al-Ahrām 16.4.1954.

¹⁷ Aḥbār al-yaum 6.11.1954.

¹⁸ Aḥbār al-yaum 12.12.1954.

¹⁹ Aḥbār al-yaum 15.1.1955.

Dieser Aufruf zu den geistigen Werten, der die soziale Realität und die Erwartungen aller nicht besitzenden Klassen außer acht läßt, findet in der ägyptischen Gesellschaft von 1955 keinen Widerhall mehr. Die Realität des Interesses zeigt sich mächtig in neuen historischen und sozialen Entwicklungen. Der Geist, der jenseits der gesellschaftlichen Realität steht, wird von dieser entmächtigt.

Von der Resignation Haikals gegenüber dem umfassenden Transformationsprozeß Ägyptens und dem mit ihm verbundenen Niedergang all seiner Hoffnungen und politischen Ideale spricht deutlich sein letzter Roman.

„SO IST SIE GESCHAFFEN“

Im Jahre 1955 erscheint unter dem Titel *So ist sie geschaffen* Haikals zweiter Roman. In Haikals Rückkehr zur literarischen Form des Romans spiegelt sich der Verlust seiner politischen Position und die Veränderung seiner gesellschaftlichen Situation wieder. Die Zeit, in der er aktiv an der Gestaltung seiner Gesellschaft beteiligt war, ist beendet. Aus der Sicht des aktiven Politikers, der am Gipfel der sozialen Pyramide stand, war es notwendig, programmatische Werke historischer und religiöser Natur zu schaffen, allgemeine, umfassende Lösungen für die Probleme der Gesellschaft zu entwickeln, um dieser den rechten Weg zu weisen und Ordnung und Fortschritt zu sichern. Aus dieser Perspektive erschien die Beschäftigung mit der Form der Erzählung und des Romans, die statt der Gesellschaft das Schicksal von Individuen in den Mittelpunkt stellt, als belächelte „Jugendsünde“ (*muḥāwalāt aš-šabāb*)²⁰.

Der von der Gestaltung der Politik abgeschnittene Haikal sieht sich nach einem arbeitsreichen, aktiven Leben einer Gesellschaft gegenüber, die seine Lösungsvorschläge nicht akzeptiert und ihm einen falschen Weg zu gehen scheint. Wie am Anfang seines Lebens befindet er sich in machtloser Opposition gegen die bestehende Ordnung. Wieder müssen die individuellen Probleme, die sich aus seinem Verhältnis zur Gesellschaft ergeben, ihren individuellen Ausdruck erhalten.

Sein Spätwerk schildert das Leben einer ägyptischen Frau aus dem

²⁰ So im Gespräche mit YŪSUF AS-SIBĀ'Ī 255-56.



Kairoer Großbürgertum in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Die bestimmenden Gegensatzpaare dieses Werks sind Orient — Europa und Natur — Gesellschaft. Auffallend ist die Übereinstimmung zwischen den Forderungen der Natur und der Religion, die sich in einer Art prästabiler Harmonie befinden. Durch die Übereinstimmung mit der Religion werden die natürlichen — und das heißt in diesem Werk blutsbestimmten — Bindungen zu der richtungweisenden Macht, die vor Selbsterstörung bewahrt. Immer dann findet die Heldin des Romans zu seelischem Frieden und innerer Ausgeglichenheit, wenn sie die Macht der Blutsbande und der Religion anerkennt. Das Glück ihrer Kindheit und die Schicksals ergebenheit ihres Alters findet sie, weil sie die Gestaltung ihres Lebens diesen Mächten überläßt.

Die Sicherheit ihrer Kindheit wird durch diese beiden Faktoren bestimmt. Die religiöse Erziehung²¹ ermöglicht es ihr, in allem, was sie umgibt, die ordnende Hand Gottes zu sehen. Dieses Gefühl einer von Gott geordneten Welt hat seine Grundlage in dem Bewußtsein, daß sie durch ihre Blutsbindungen organisch in die sie umgebende Familie eingeordnet ist: „Sind denn die Mutter und das, was sie hervorbringt, etwas anderes als ein Baum, dessen Äste sich verzweigen? Saugt doch die Wurzel alles, was sie an Lebensvorrat aufnimmt, für diese Zweige und deren Schönheit und Wachstum auf, damit sie schöne Früchte tragen. Deuten denn die Vererbungsgesetze nicht darauf hin, daß die Familie eine über die Zeit hinweg verbundene Einheit ist, und daß sich der Lebenssaft in den Adern der Ahnen bis auf die Urenkel ausdehnt?“²²

Ihre Mutter stirbt früh, ihr Tod zerstört die organische Einheit der Familie und zerbricht die gewohnte Ordnung der Welt. Die Geburt ihres Stiefbruders, der aus der zweiten Ehe ihres Vaters hervorgeht, regt die Heldin zu folgenden Reflektionen an: „Ob sich wohl, wenn meine Mutter nicht gestorben wäre und einen Jungen geboren hätte, die väterliche Fürsorge von mir ab- und ihm zugewandt hätte, wie sie sich meinem Stiefbruder zuwandte? Oder hätten wir als eine Familie gelebt, in deren Adern ein Blut fließt? Ist doch dieses Blut der Lebenssaft, den die Wurzeln des Baums aufsaugen, um aus ihm Schönheit und Wachstum und ... blühende Vitalität zu seinen Ästen zu senden.“²³

²¹ *Huliqat* 18-19 23 27.

²² *Huliqat* 55.

²³ *Huliqat* 46.

Die gottgewollte Ordnung der Familie ist zerstört. Die Familienbande verlieren ihre Macht, weil sie nicht mehr durch die Bande des Bluts legitimiert sind.

Gottes Wille ist in dieser Ordnung nicht mehr zu erkennen. Das junge Mädchen zweifelt an den Lehren der Religion und an der Gerechtigkeit Gottes²⁴. Sie ringt sich zu dem Glauben durch, daß der Mensch bei der Gestaltung seines Lebens nur auf sich selbst angewiesen sei²⁵.

Um die Möglichkeit zur Gestaltung des eigenen Lebens zu gewinnen und dem elterlichen Hause zu entgehen, nimmt sie die Werbung eines jungen Arztes an. Doch findet sie nach einigen Ehejahren, in denen sie ganz im Glück der Mutterschaft aufgeht, im Leben einer Gattin, Mutter und Hausfrau keine Befriedigung mehr.

Das Streben, sich hervorzutun, der Wunsch, den eigenen Fähigkeiten ein würdiges Betätigungsfeld zu schaffen, führen sie von den existenzsichernden Mächten des Bluts und der Religion fort und verleiten sie, in Kunst, Politik und gesellschaftlichem Leben die Erfüllung ihrer Wünsche zu sehen. Der Inbegriff dieser glänzenden und verlockenden Formen ist Europa. Daher versucht sie, ihren Gatten zu überreden, sich um die Stellung eines Botschafters oder Konsuls zu bewerben: „So sagte ich mir, warum soll mein Gatte nicht in London oder Paris oder Rom zum Diplomaten ernannt werden? So könnten wir das Leben in diesen großen Metropolen, die in ihnen enthaltenen Kunstwerke und schönen Dinge genießen, und zwischen uns und den Diplomaten aller Nationen würden gute Beziehungen entstehen, an denen wir uns freuen und von denen Ägypten profitieren würde. Wenn sich diese Hoffnungen verwirklichen sollten, dann wäre es desto zwingender für mich, mein Gelübde zu halten und meine Mutterschaft auf meine Tochter und meinen Sohn zu beschränken.“²⁶ Die Mutterschaft findet ihre Schranken in dem nach Europa ausgerichteten gesellschaftlichen Ehreiz der Frau.

Europa wird in diesem letzten Werk Haikals nur durch das Leben in den Luxushotels der Schweiz und Frankreichs repräsentiert. Die Heldin des Romans empfängt ihr Okzident-Bild durch das Zusammenreffen mit exzentrischen Touristen aus Europa und Amerika. Die Kontinuität dieses Bildes wird dadurch gewährleistet, daß die Heldin bei

²⁴ *Huliqat* 42-43.

²⁵ *Huliqat* 44.

²⁶ *Huliqat* 89.

ihren verschiedenen Reisen immer wieder mit denselben Menschen in denselben Hotels zusammentrifft²⁷.

Die Frau, die in egozentrischer „Eifersucht und Verblendung“ versucht, den europäischen Lebensstil — vom Empfang der Gäste im Schlafzimmer bis zu nächtlichen Gesellschaften in Abwesenheit ihres Mannes — nachzuahmen, ruiniert nicht nur die finanziellen Verhältnisse ihres Gatten, sondern zerstört auch ihre Ehe. Zwischen dem gutmütigen, gebildeten ägyptischen Familienvater und seiner Gattin, die ihr Leben nach europäischen Vorbildern gestaltet, gibt es keine Gemeinsamkeit mehr. Sie verläßt mit ihren Kindern das Haus und faßt — bezeichnenderweise auf einer Europareise — den Entschluß, sich von ihrem Mann scheiden zu lassen.

Nach erfolgter Scheidung heiratet sie einen Freund ihres Mannes und gewinnt — nach dem Tode ihres ersten Gatten — eine gewisse Zufriedenheit im ungestörten Ablauf ihres Familienlebens. Aber über den Tod ihres ersten Mannes hinaus sieht sie sich gezwungen, den Kampf gegen ihn fortzusetzen. Sie glaubt, die Einheit der neuen Familie — ihrer beiden Kinder aus erster Ehe und ihres neuen Gatten — nur dann sichern zu können, wenn sie jede Spur der ersten Ehe aus ihrem Leben tilgt. Sie überredet daher ihren Mann, ihre Kinder zu adoptieren und durch Gerichtsbeschluß seinen Namen auf sie zu übertragen, damit nicht ein fremder Name störend zwischen ihren Kindern und ihrem Gatten stehe²⁸.

Haikal zeigt, wie vor der Macht des Bluts solches menschliche Planen ohnmächtig wird. Die Rebellion der heranwachsenden Kinder gegen den Namen, der nicht der ihres Vaters ist, macht das anschaulich. Weder durch Geld noch durch erwiesene Wohltaten werde er zum Verzicht auf den Namen seines Vaters zu bewegen sein, erklärt der Sohn seiner Mutter, „denn sein Name ist das Blut, das in meinen Adern fließt, und das Leben, durch das mein Herz pulsiert, und die Wohltat, durch die das Licht meiner Augen strahlt“²⁹.

²⁷ *Huliqat* 94-95 133 169 170ff 229 230.

²⁸ ṬĀHĀ ḤUSAIN *Min Adabinā* 17-18 hat darauf hingewiesen, daß es sehr unwahrscheinlich sei, daß ein ägyptisches Gericht sich bereit gefunden haben sollte, diese Benennung der Söhne zu legalisieren, da sie in eindeutigen Widerspruch zu Koran XXXIII 6 über die Benennung der Adoptivöhne steht.

²⁹ *Huliqat* 291.

Im Verhalten ihres Mannes gegenüber dieser Forderung der Kinder erkennt die Frau „das Leid des Besiegten, der versucht hat, der Natur Widerstand zu leisten, und dessen Versuch mißglückt ist; der versucht hat, etwas zu erben, worauf er kein Recht hat, und nicht erreicht hat, was er wollte. Da erkannte ich, daß ich zwischen ihm und den beiden Kindern zerissen war. Jeder zerrte mich nach seiner Seite, und ich erkannte, daß ich nicht mehr ruhigen Sinnes werden würde.“³⁰

Aus dieser Situation, in die die Vernachlässigung der natürlichen Bande und der Gebote der Religion³¹ geführt hat, kann menschliche Vernunft keinen Ausweg mehr zeigen. Nur die Religion gibt die Möglichkeit, den Konflikt zu überstehen. Sie führt aber auch gleichzeitig räumlich aus der Konfliktsituation fort, denn die einzige Antwort, die sie gibt, ist das Gebot, die Pilgerfahrt zu vollziehen und an den heiligen Stätten Gott um Vergebung für die begangenen Sünden anzuflehen. Der Entschluß, dieses Gebot zu erfüllen, gibt ihr einen bisher unbekanntem inneren Frieden: „Meine Gebete erhoben mich über alle Kämpfe der Seele; die Welt mit allem, was sie enthält, wurde unbedeutend für mich; ich erkannte, daß sie wirklich nur trügerischer Genuß ist.“³²

Das Erlebnis der Pilgerfahrt führt sie zur Selbsterkenntnis: „Wie schnell erkannte ich, daß meine Eifersucht und Verblendung meinen Egoismus vergrößert hatten, so daß ich nur mich selbst sah und alles, was ich an Liebe besaß, diesem niedrigen, zum Bösen treibenden Ich zuwandte! Ohne meine Mutterschaft und die Liebe zu meinen Kindern, die ein Teil meiner selbst sind, hätte ich die Liebe und alle mit ihr verbundenen Gefühle verworfen. Es war mein Egoismus, ... der mich zum dünkelfaften Stolz auf mich selbst, zum Glauben an meine Intelligenz und den Zauber meiner Konversation geführt hatte.“³³

Das Denken des Menschen, das nicht durch Religion und natürliche Bindungen gelenkt wird, führt in das „Gefängnis des Egoismus“³⁴. Zu welchem Ergebnis die Hingabe an den trügerischen Genuß der Welt führt, zeigt das Beispiel einer europäischen Bekannten, der die Heldin nach zwanzig Jahren in Kairo wieder begegnet. Ohne Kinder und damit ohne Hoffnung auf Zukunft, ohne Religion und damit ohne die Möglichkeit, sich aus den Verstrickungen der materiellen Welt zu befreien, geht

³⁰ *Huliqat* 297.

³³ *Huliqat* 306-07.

³¹ *Huliqat* 349.

³⁴ *Huliqat* 307.

³² *Huliqat* 301.

jene hoffnungslos, schwach und verbittert einem trostlosen Ende entgegen³⁵.

Was aber ist die Religion, die den Menschen befreit, ihn zur Selbsterkenntnis und zur Liebe führt? In seinen programmatischen Islamwerken der dreißiger und vierziger Jahre war der Islam für Haikal die Grundlage der Vernunft, ein Glaube der Tat und der Weltgestaltung und die Botschaft des Orients an die Welt, eine neue, geistige und glückliche Kultur überall auf Erden zu errichten. Wie widerspruchsvoll und ungenügend auch immer ausgeführt, das aktive und vernunftgemäße Element fehlte in keinem seiner Werke bei der Definition des Glaubens. Ist es noch dieser Islam, von dem Haikal hier als dem „Licht“ spricht, „das mich den Weg zu meinem Schöpfer führte“?

Haikal geht davon aus, daß das menschliche Urteil durch eine Summe subjektiver Elemente bedingt sei³⁶. Diese subjektiven Elemente machen es unmöglich, zu einer objektiven Erkenntnis der Welt zu kommen: „Mir ist klar geworden, daß wir in der Jugend anders urteilen als im Alter, weil die Zusammensetzung der verborgenen Elemente des Urteils in uns sich bei fortschreitendem Alter, bei Veränderung der Lebensbedingungen oder durch ein verändertes Lebensmilieu, Krankheit und Gesundheit, Erfolg und Fehlschlag, Hoffnung und Verzweiflung verändern ... Wenn sich aber die Bilder der Dinge so vor uns verändern, dann gehören sie in das Reich der Phantasie, nicht in das der Wirklichkeit. Sie sind eher ein Bild dessen, was wir im Innersten unserer Seele spüren, als eine universelle, materielle Wahrheit, auf die wir uns verlassen können.“³⁷ Da alles menschliche Denken durch subjektive Faktoren bestimmt wird, ist die Möglichkeit einer vernunftgemäßen Erkenntnis der Welt nicht gegeben: „Gibt es doch im Leben so viel Unzugängliches, Unbekanntes, durch das sich die Voraussetzungen und Resultate ständig verändern, daß selbst die klügsten und gebildetsten Menschen sie nicht erwarten, geschweige denn vorausberechnen können.“³⁸

Wo menschliches Denken nicht zur Erkenntnis führt, kann auch das Reden und Schreiben nicht mehr zu einer sinnvollen Kommunikation führen. Die Verbitterung über die Entwicklung seiner Gesellschaft und das Scheitern seiner sozialen und politischen Vorstellungen spricht

³⁵ *Huliqat* 351-55.

³⁷ *Huliqat* 371.

³⁶ *Huliqat* 366.

³⁸ *Huliqat* 360.

unüberhörbar aus den folgenden Sätzen: „Ich bin nach allem, was ich erlebt habe, nicht so naiv, mir einzubilden, daß — wie einige Schriftsteller meinen — die Leser in den Erzählungen ein warnendes Beispiel finden, das ihnen im Leben von Nutzen ist. Das warnende Beispiel ist ein Wort, das wir so dahinsagen, ohne daß es in der Realität irgendeinen Beweis dafür gibt ... Ich glaube nicht zu übertreiben, wenn ich sage, daß das Gerede von der Warnung durch das, was anderen widerfahren ist, in Wirklichkeit leeres Geschwätz ist, denn wir lassen uns nur durch das ermahnen, was uns persönlich trifft.“³⁹

Die schriftstellerische Tätigkeit also, der Haikal einen so großen Teil seines Lebens gewidmet hat, erscheint ihm in seinem letzten Werk als nutzlose Privatbeschäftigung. Die Kraft der Aussage reicht nicht über den Aussagenden hinaus. Vernünftigen Argumenten ist der Mensch nicht zugänglich, weil es keine allgemeine vernünftige Struktur im Menschen gibt.

Da das Denken sich aus der „Kette der Widersprüche“, aus denen das Leben besteht, kein wahres Bild machen kann, da es immer wieder nur zu sich selbst zurückführt, wirft es den Menschen in Isolierung: „Wie oft sind in meinen Gedanken Bilder und Arten dieser flüchtigen Wahrheiten aufgetaucht, die in unaufhörlicher Veränderung, vergehend und sich erneuernd, vor uns auftauchen! Das Nachdenken über sie hat mich in Verwirrung gestürzt, die eine der Ursachen der Bitterkeit wurde, die sich in mein Leben einschlich, und der Isolierung, die mich den Menschen entfremdet hat.“⁴⁰

Deshalb bleibt nichts anderes, als das Leben hinzunehmen, ohne nach dem Warum seines Ablaufs zu fragen: „Die Wahrheit ist, daß ich bezeuge, nie in meinem Leben gefühlt zu haben, daß ich frei sei, eine Entscheidung zu treffen. Das Leben hat sich mir auferlegt, und von dem Tage an, da ich ein Kind war, bis heute und bis ich sterben werde, konnte ich nie wählen, was es mir auferlegt.“⁴¹

Diese gänzlich negative Bewertung der Vernunft erfordert eine neue Definition des Glaubens. Es kann nicht mehr versucht werden, durch

³⁹ *Huliqat* 364-65.

⁴⁰ Mit ṬĀHĀ ḤUSĀIN *Min Adabinā* 19 neigt der Verfasser dazu, zu glauben, daß Haikal in dieser allgemeinen Reflexion, der er ein besonderes Kapitel widmet, so von der persönlichen Erfahrung seiner letzten Jahre bestimmt wird, daß er nicht unbedingt versucht, diese Reflexion in Übereinstimmung mit dem Leben seiner Heldin zu bringen. Das Zitat: *Huliqat* 371.

⁴¹ *Huliqat* 370.

eine — wie wenig immer gelungene — Synthese zwischen Vernunft und Offenbarung der Welt eine neue Richtung zu weisen und sie neu zu gestalten. Das Streben nach Sicherheit macht es notwendig, die Vernunft völlig aufzugeben und die Offenbarung als nicht enttäuschende Rückzugsposition zu gewinnen.

„Ich gab das Denken auf (*tallaqtu 't-tafkīr*), so daß ich endlich am Ende meines Lebens dazu fand, daß die Wahrheit über all diesen Formen steht und daß die Suche nach ihr uns zwingt, uns über diese Vorstellungen des Lebens in ihrem Werden und Vergehen zu erheben, um dem Gesicht Gottes, des Erhabenen und Mächtigen, gegenüberzutreten.“⁴²

Die Erhebung über diese Welt verlangt die Flucht aus ihr: „Ich habe mich entschlossen, Ägypten zu verlassen, dorthin zu gehen, wo ich mich aus ganzer Seele Gott zuwenden kann, um bei ihm Verzeihung für meine Sünden zu suchen und bei ihm die Leitung zur Wahrheit zu finden, bei der meine Seele zur Ruhe kommt.“⁴³

Der Islam ist nicht mehr die Offenbarung, die aufruft zur Weltgestaltung. Er ist auch nicht orthodoxe Religion, die durch ihre Gesetze dem Gläubigen konkrete Anweisungen gibt, an die er sich halten kann. Er ist eine Rückzugsposition von der Welt. Die Verbindung zwischen Geist und Materie, Vernunft und Glauben ist endgültig zerrissen. Die getrennten Sphären stehen einander unversöhnlich gegenüber.

Aber der Mensch kann nicht aus dieser Welt fliehen. Die Heldin des Romans kann nicht endgültig nach Medina ziehen, um dort auf ihren Tod zu warten, weil die Sorge um ihre Enkel sie nach Ägypten zurückruft: „Aber wie schnell hat das Schicksal wieder einmal bewiesen, daß es sich nicht um unseren menschlichen Willen kümmert, um das, was wir planen oder entwerfen, und daß wir ihm gegenüber zu schwach sind, durch unseren Willen irgendetwas auf seiner Tafel festzusetzen!“⁴⁴

In äußerster Ohnmacht sieht sich die Heldin gezwungen, in einer Welt zu bleiben, deren Wesenlosigkeit sie erkannt hat. Nur das Leben im Kreise der Familie bewahrt durch die sichernde Wirkung der Blutsbande vor der überall anschaulichen Sinnlosigkeit. Die Rückkehr zu jeder Art intellektueller Auseinandersetzung wird verworfen: „Mir ist es gleichgültig, ob diese Geschichte veröffentlicht wird oder nicht.

⁴² *Huliqat* 391.

⁴³ *Huliqat* 371.

⁴⁴ *Huliqat* 372.



Es genügt mir, daß ich sie niedergeschrieben habe. Ich werde sie nicht noch einmal lesen. Denn in diesen Enkeln habe ich eine Beschäftigung gefunden, die mich von dem, was mein erster Gatte meine Eifersucht und Verblendung zu nennen pflegte, abhält.“⁴⁵

DER WANDEL DER BEGRIFFE ZWISCHEN EMPÖRUNG UND RESIGNATION

Haikal hat sein literarisches Leben mit einem Roman begonnen und mit einem Roman abgeschlossen. Das Grundthema beider Romane ist das gleiche: der Konflikt zwischen den Forderungen der Natur und den Ansprüchen der Gesellschaft. Gemeinsam ist beiden Romanen auch dies: nur durch die Flucht des Helden aus dem ihn umgebenden Milieu erscheint die Lösung der Probleme möglich.

Aber nicht nur die Beweggründe, die den Menschen zur Flucht aus dem Milieu treiben, unterscheiden sich voneinander, auch der Kontrast zwischen Natur und Gesellschaft wird in Haikals Spätwerk unter anderen Aspekten gesehen als in *Zainab*.

Zum Teil sind diese bedingt durch die Wahl des Milieus, in dem die beiden Erzählungen spielen. War *Zainab* ein einfaches Bauernmädchen, so entstammt die Heldin in Haikals letztem Roman der Oberschicht der ägyptischen Gesellschaft.

In *Zainab* spielte das Problem der Klassenzugehörigkeit eine Rolle bei der Bestimmung der menschlichen Beziehungen⁴⁶, in Haikals letztem Werk existiert es nicht mehr, da die handelnden Personen dieses Romans alle einer sozialen Schicht entstammen.

Aber die Gesellschaftskonzeption des jungen Haikal unterscheidet sich nicht nur dadurch von der, die er 1955 entwickelt, daß in ihr noch ökonomische Probleme als menschliche Probleme gesehen wurden. In *Zainab* war es die Knechtschaft der Sitten und Gebräuche, die starre und unbewegliche Form der Gesellschaft, die das Individuum zerstörte, weil sie der bewegenden Kraft der Natur, die sich in diesem offenbarte, keine Möglichkeit der Entfaltung ließ⁴⁷. Es war die Stagnation und Erstarrung der Gesellschaft, die ein natürliches und menschenwürdiges Leben unmöglich machte.

In Haikals Spätwerk ist es die dauernde Veränderung der Gesellschaft,

⁴⁵ *Huliqat* 373.

⁴⁶ *Zainab* 31 180-81 183 195 198 278.

⁴⁷ *Zainab* 31 186 198 280.



sind es die unberechenbaren Konsequenzen ihrer Wandlungen, die sie zu einer bedrohlichen Kraft werden lassen. Die schnelle und unkontrollierbare Transformation der Gesellschaft bietet zu viele Möglichkeiten, an die sich menschliches Denken und Handeln verlieren kann. Die Mobilität der Gesellschaft wird zur Gefahr.

Dem entspricht eine Veränderung in der Konzeption der Natur. Im ersten Werk Haikals wird Natur dargestellt als eine Kraft, deren Verheißung von Glück und Selbstverwirklichung den Menschen in Empörung gegen eine Gesellschaft treibt, die sich der Realisierung dieser Verheißung entgegenstellt. Sie wurde empfunden als die beunruhigende Kraft, die im Namen des Individuums und des in ihm verkörperten Glücksanspruchs zur Auflehnung gegen die starre Gesellschaft führte, deren Macht aber nicht ausreichte, diese Auflehnung zu einem erfolgreichen Ende zu führen. An dem Konflikt zwischen natürlichem Glücksanspruch und den starren Ordnungen der Gesellschaft scheitern Zainab und Ibrāhīm, nur Ḥāmid gelingt es, sich durch die Flucht aus seiner Gesellschaft vor dem Untergang zu retten.

Im letzten Werk Haikals dagegen beweist die harmonische, ruhige und Sicherheit gebende Natur ihre Macht gegenüber der Gesellschaft. In allen entstehenden Konfliktsituationen setzen sich ihre Forderungen durch. Wenn sich die Heldin aus den Banden der Natur löst und ins Unglück geht, so tut sie das, verlockt von den Möglichkeiten einer sich verändernden Gesellschaft, aufgrund eigenen Entschlusses, der auf die mangelnde Erkenntnisfähigkeit menschlicher Vernunft zurückzuführen ist. Aber die Gesellschaft hat keine Möglichkeit, sie an der Rückkehr zu den natürlichen Bindungen und damit zu Sicherheit und Frieden zu hindern. Natur ist also nicht mehr ein potentiell revolutionäres, sondern ein konservatives Prinzip.

Daraus ergibt sich auch eine veränderte Bewertung der Vernunft. In *Zainab* war sie nach langem Schwanken als Verbündete des Menschen in seiner Empörung gegen die Fesselung durch eine erstarrte Gesellschaft akzeptiert worden. Trotz aller inneren Widerstände „siegte doch endlich mein Verstand über die Glaubensvorstellungen, die ich durch Erziehung und Milieu übernommen hatte, und denkt absolut frei“⁴⁸.

⁴⁸ *Zainab* 275.

Wo Natur als das dynamische Prinzip erscheint, das dem Glücksanspruch des Individuums gegenüber der Gesellschaft sein Fundament gibt und seine Empörung rechtfertigt, macht sie Vernunft zu ihrem Bundesgenossen. Nur durch diese Bundesgenossenschaft gelingt es dem Individuum, sich aus der bedrohenden Umklammerung der Gesellschaft zu befreien.

Anders in Haikals Spätwerk. Auch hier läßt sich zwar die Stellung des Menschen im Universum mit den Worten umschreiben, die Haikal in *Zainab* gebraucht: „Die Welt ist ein kreisendes Rad, dessen Anfang wir nicht kennen. Jeder Punkt in seiner Kreisform (*muhīt*) ist nur ein komplementärer Teil in diesem Rad. So ist auch die gegenwärtige Generation nur ein komplementärer Teil im Kreise des unaufhörlichen und ewigen Seins, dessen Anfang und Ende wir nicht kennen. Um zu dieser Ewigkeit zu gelangen, wurde der Natur des Menschen wie der jedes anderen Tieres, ja dem Ursprung alles Existierenden die Handlung der Fortpflanzung eingefügt. Das siegreiche Schicksal, nach dessen Ordnung unser Leben verläuft, treibt uns zu dieser Handlung.“⁴⁹

Aber die Konsequenzen, die Haikal aus dieser Stellung des Menschen zur Natur zieht, sind in beiden Romanen verschieden. In seinem ersten Werk kommt er zu dem Schluß, daß es die Aufgabe des Menschen sei, mit den Mitteln der Vernunft die natürlichen Bindungen und sozialen Verhältnisse so zu gestalten, daß Gesellschaft und individuelles Leben dem Glücksanspruch des Individuums und dem natürlichen Anspruch auf progressive Entwicklung entsprechen.

Anders in Haikals letztem Roman. Die Partnerwahl, die in *Zainab* zu einem ständigen Konflikt zwischen den Ansprüchen der Natur und den Vorschriften der Gesellschaft führte, wird hier zu einem zweitranigen Problem⁵⁰. Wichtig ist, daß der Mensch durch seine Geburt, durch seine Vater- oder Mutterschaft in Bindungen gestellt wird, denen er sich nur um den Preis der Selbstzerstörung entziehen kann. Das aktive, vom Bewußtsein des Menschen geführte Handeln wirkt sich auf diese Bindungen eher zerstörend als erhaltend aus.

Menschliches Denken ist nicht fähig, die Welt zu erkennen, und vernunftgeleitetes Handeln vermag nicht, sie zu verändern. Das Leben

⁴⁹ *Zainab* 276.

⁵⁰ Die Liebe spielt weder bei der Schließung der ersten Ehe (*Huliqat* 65) noch bei der Wahl des zweiten Manns eine Rolle (*Huliqat* 244-49 319ff).

„erlegt sich dem Menschen auf“. Erst durch die Aufgabe des Denkens findet der Mensch Sicherheit.

Im Frühwerk des jungen Liberalen konnte Vernunft den Menschen aus seinem Milieu retten. Auch im Spätwerk des resignierten Liberalen kann Flucht aus dem Milieu als der einzige Ausweg erscheinen, aber der des Vertrauens auf Vernunft beraubte Mensch hat nicht die Kraft, sie auszuführen. Resignierend und schicksalsergeben bleibt er in den Banden der Familie.

In der Zeit, als sich Natur und Vernunft gegen die erstarrte Gesellschaft verbanden, war es Europa, das die Verwirklichung des Menschen durch Freiheit und Wissenschaft sicherte. In seinen Islambüchern hatte Haikal der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß durch die Unterordnung der Vernunft unter die Inspiration jene zum Heil der Menschheit eingesetzt und Europa durch die Religion des Orients aus seiner Selbstzerstörung erlöst werden könne. In seinem Spätwerk, in dem nur das konservative Prinzip der Natur vor den gefährlichen Verlockungen von Vernunft und Gesellschaft bewahren kann, ist Europa zum Symbol für eine ungesicherte, sinnlose und daher mit Notwendigkeit selbstzerstörerische Art des Lebens geworden.

In der Vorstellung von einem Gott, der sich auf das Reich des Geistes beschränkt und nicht mehr die Aufgabe stellt, diese Welt zu gestalten, und in der Einordnung in den ewigen Kreis des Seins, der sich in der Macht des Bluts verkörpert, findet Haikal seinen Frieden. Diese Prinzipien sind nach der vollständigen Verwerfung der Vernunft und der Leugnung einer zusammenhängenden, vernünftig strukturierten Realität der letzte Schutzwall vor der Verzweiflung.

Am achten Dezember 1956 stirbt Muḥammad Ḥusain Haikal nach langer und schwerer Krankheit.

ARABISCHER TEXT
DER ZITATE AUS DEN TAGEBÜCHERN

Bei den folgenden Auszügen aus Haikals Tagebüchern werden die sprachlichen Eigentümlichkeiten des Autors - etwa was den Gebrauch von Demonstrativ- und Relativpronomina betrifft - unverändert wiedergegeben. Dazu vergleiche GIBB *Studies* 317 Anm. 183; ḤUSAIN *Min adabīnā* 20 und *Ḥadīṭ al-arbaʿā* III 107-11.

Zu Seite 4, Anm. 22

كنت عند صديق من أيام ودار الحديث حول العائلة . وهو وانا وكل مصري مقتنع بفساد نظامها الحاضر .

Zu Seite 4, Anm. 26

وما كان من عادي أن أذهب لمحالّ التمريض مطلقاً . لأنني قليل المعرفة باهل بلدنا كما أن حياة الوحدة والانفراد التي كنت أسلكها لم تكن تسمح بهذا .

Zu Seite 5, Anm. 27

أرجع اليوم لأقول إن الوحدة خير أدوية النفس وإن ليس من وراء الاجتماع فائدة مطلقاً— إلاّ الأحمال الثقيلة تقع على عاتق الانسان شديدة قوية فتخرجه عن صوابه وتوقعه في أحلام لا حقيقة لها . هي ساعات الانفراد يعمل فيها الانسان لنفسه ويفكر بخير الإنسانية وينتقل من رأي الى رأي ومن مسألة لمسألة يبحثها هادئاً ويصل فيها لنتيجة غالباً تكون حسنة .

Zu Seite 7, Anm. 39

خلوص النفس من الجسم المادّي .
وصول النفس ... وقد تجردت عن المادّة الى ما يستكن في جوف العالم الحاضر بجميع أجزائه من الحقائق .



Zu Seite 11, Anm. 60

وهل من شرقي إلا يخفق قلبه طرباً إذا عرف أن الأيام ستعيد لبلاده تاريخها
المجيد بعد ذلك السبات الطويل الذي قضته تحت حكم المتعدين يتخذون من
ثمرها ويستعدون أهلها – وهل بعد النوم إلا اليقظة ما دام في الجسم حياة؟

Zu Seite 13, Anm. 6

وإنني لأكاد اعتقد أنه لو وجدت هذه البساتين الجميلة في بلد مثل القاهرة
هاته الغابات التي تحيط بباريس ... في ارض مصر لأنبتت من الكتاب والشعراء
طبقة راقية ولكن أرضاً جرداء وصحراء قاحلة تحيط بوادئها الضيق السريع التحول
والتغير في زراعته لا تبعث في النفس إلا ذلك الأثر من الحزن والسكون الذي
تجده في الشرقي .

Zu Seite 14, Anm. 7

... بأن الغرب ابن اليوم كما تدل آثار الشرق على هرمه ومشيبه ... وتدل
هذه الصور بتنوعها وإطلاق اليد والحرية فيها على تحمل الغربيين من قيود كثيرة
لا تزال مقيدة بها النفس الشرقية مما تأخذ اسم الفضيلة والحياء ... ويظهر أن
على مثال هذه الحرية في الفن ينسج الغرب في كل شيء . النفس الحاطة من
كل جانب بمظاهر الحرية تنشأ وتحيا وتموت حرة . والنفس الحرة قديرة على كل
شيء – قديرة على المعجزات .

Zu Seite 14, Anm. 10

انتقلت بالأمس الى هنا وها أنا بين عشرين ثلاثين شخصاً أشعر بذلك
الانفراد المطلق الذي وقعت فيه . ليس من عين تنظر اليّ إلا عين مستغربة
ما يظهر على وجهي من علائم الدهشة والألم ثم سرعان ما تنساني . وهؤلاء الذين
أعيش بينهم ليسوا أكثر إحساساً معي من أي انسان في الطريق .

Zu Seite 15, Anm. 11a

ما أشدّ تعلق هؤلاء الذين عرفت من الغربيين بالمادة وما أكبر انكبابهم
عليها . هم ينسون أمامها كل خلق وكل فضيلة ... ولم أجد ممن عرفت الى اليوم
– وان كانوا قليلين – شذا عن هذا المبدأ ولا يحظر بالبال مقارنة حالهم بما
عندنا لأننا نحن قوم زهد نحتقر عرض الدنيا ولا تهمننا الأيام القليلة التي نبقاها
على الأرض ولا بأي شكل قضيناها واما هم فقوم الدنيا لا يعرفون سوى
الحياة ولا يثقون بما بعدها .

Zu Seite 15, Anm. 14

.... يلقن لهم التلقين الأعمى الذي يلقن به الدين للامة عندنا .

Zu Seite 15, Anm. 15

إنه سبب من أسباب الثورة ضد استعباد الغرب للشرق وصيحة داخلية في كل نفس حية ضد هذا الظلم الصارخ الذي ترمي به أوروبا الشرقيين .

Zu Seite 16, Anm. 17

إن قلت ذلك لأهل بلدنا وأطلقت اليهم السير على منواله كفرت أولاً ثم قيل لك إن الدين الإسلامي ليس كالدين المسيحي وإنه هو الذي يؤدي إلى رفعة الأمم وعظمتها . أما قال ذلك من قبلهم أمثالهم من رجال الدين المسيحي أما يحسبون أن النهضة قامت وهؤلاء مغمضون عيونهم ... إن لكل عصر سبيلاً لترقي الأمم .

Zu Seite 16, Anm. 18

.... التي يتفق فيها الدين والخلق هي قواعد الخلق ولم يكن أمر الدين فيها إلا تقريرياً ...

Zu Seite 17, Anm. 19a

هل لا يحسن إبقاء الناس في سكونهم النفسي والسكينة أساس السعادة . أم إننا نخرجهم إلى تيهاء الحيرة
... وترك الناس كما هم أفضل ما يمكننا عمله لهم .

Zu Seite 17, Anm. 20

فواجب إذًا أن نسدد خطى السائرين ما أمكن ونرشدهم إلى أقوم سبيل وأقربه إلى المصلحة .

وما هو هذا السبيل إذن في الوقت الحاضر؟ ذلك السؤال الذي يجيء أمامي والذي يسبب الحيرة عندي . إنني أميل لرأي القائلين بوجوب الإصلاح فيما عندنا خصوصاً أمام هذه المدنية الأوروبية المادية التي تكتسح العالم من أقصاه إلى أقصاه ولكنني لا أستطيع إلى الآن أن أرسم بشكل أعده طيباً الطريق الصالح الذي يجب أن نسلكه للوصول إلى هذا الإصلاح .

Zu Seite 17, Anm. 21

(في سويسرا)

كنتم الملوك ... كنتم الآلهة ... ولكن ما أنتم اليوم؟ أمة مستصغرة سكينية .
أمة راضية بضعفها وذها .

Zu Seite 18, Anm. 27

إن كلّ ما وجد في مصر من الحرية والنظام والعدل لم يوجد ولم يستمرّ إلاّ
لعمل الأجنبي وعلى رغم أهلها ...

Zu Seite 18, Anm. 28

اللهم قد جعلتنا الأعجوبة التي يتفرج عليها الناس كل هذا الزمان الطويل .
فهل تجعلهم يوماً يمدقون أجلاً وإعجاباً؟

Zu Seite 18, Anm. 29

ولكن يجب أن يكون لنا بهم من الشفقة أو على الأقل عليهم من الرحمة ما لنا
على إخواننا الصغار الضعاف الذين أصابهم ما هدد قوتهم ...

Zu Seite 19, Anm. 31

ليس من أجل صلاح الأمة خروج الانكليز أو سقوط الاستبداد فعلاً بل
من أجل ذلك الخروج وهذا السقوط يلزم صلاح الأمة .

Zu Seite 19, Anm. 33

طالباً للرجوع الى اتخاذ المثل من العصور القديمة . نرى هذه الروح الرجعية
في نفوس طبقات الأمة المختلفة ... وينادون في الوقت عينه بأنهم يرجون التقدم
الى الأمام .

Zu Seite 19, Anm. 34

... ضاحكة بأعلى صوتها من أمة تطلب منها كل شيء حتى الدستور . .

Zu Seite 19, Anm. 35

ومها يكن سيرنا الى الأمام بطيئاً فان التقدم لا ينسانا . وكما أصبح العامل
الذي كان بالأمس العبد الذليل في أوروبا حرّاً عزيزاً ذا بأس وسلطة فان الزمان
من غير شك يضمن لنا ذلك وسيأتي به يوماً أردناه أو لم نرد .

Zu Seite 20, Anm. 36

على أننا لو سلمنا جدلاً أن الانسانية ستصل هاته الغاية المرجوة لها من كل فرد من ابنائها فان الوجوه التي يجب أن تمر بها أمة من الأمم هي هي بعينها التي مرت بها الأمم التي سبقتها في السير . فاذا كان سير الاحساس مر من العائلية الى القومية الى الدينية الى الوطنية ثم سينتقل الى الانسانية فان محالاً أن ننت من الدينية إلى الإنسانية دون أن نعالج ذلك الوجه الوسط بينها .

وليست الوطنية إلاّ دفاع الرجل عن شرفه وحرية... . وعندى أن ما يضر الشرق عامة ومصر خاصة في الحال الحاضرة أن يدخل في أدمغة المجموع أنه ممكن بلوغهم الحرية وهم يعملون ليكونوا فلاسفة بل إنما هم بالغوها إذا جمعوا في الوقت عينه بين رقيهم العقلي والمادي يساعد الواحد الآخر ويسيران معاً كتفاً لكتف.... يدرسون الفلسفة لتساعدهم في أمورهم الاجتماعية .

Zu Seite 22, Anm. 38

أما ذلك الكتاب الذي في عزمي أن أكتبه فهو مجموعة ما يجول بخاطري اليوم في مسائل معينة أبحثها وأدقق فيها ما استطعت . ولا أريد أن أنتهي منه في شهر أو شهرين بل أجله محدود معي طول مدة إقامتي بباريس فان يسمح لي الوقت والحالة الفكرية باتمامه فذلك ما رجوت ولي أمل أن يخرج في ثوب حسن .

Zu Seite 27, Anm. 64

في قرية من قرى الوجه البحري كانت تسكن عائلة فقيرة مؤلفة من أبوين وبنتيهما وابن صغير . ولقد كان الأب من أمثلة العمل والجد في الفلاحة حتى لكان يمضي القسم الاكبر من الصيف في المزارع ليل نهار عاملاً مجدداً . ولكن شأن هاته الطائفة من الناس وان كانت تشمل القسم الاكبر جداً من أمتنا أن تبقى فقيرة من مهدها الى لحدها مها جدت في عملها ومها أرادت أن تقتصد . ذلك لأنه لا يوجد لها ما تقتصد منه بل حتى ولا ما يكفيها لوازم الحياة .

Zu Seite 40, Anm. 17

كان من شأن ذلك كله أن يرهقني ويخرجني من طوقي فأظهرت شديد رغبتى في مغادرة مصر لأوروبا . واشتدت في نفسي هذه الرغبة وجاء يوم أصبحت فيه ضعيفاً أمامها مستسلماً لها عاجزاً عن مقاومتها تصرفني كما تشاء . وهي التي دفعتني لأغادر مصر يوم الأربعاء ٦ ديسمبر سنة ١٩١١ على ظهر المركب الألماني برنس ليوبلد .

Zu Seite 47, Anm. 74

... سلطة الجمعية المطلقة على الفرد

Zu Seite 48, Anm. 76

لأن هذا الفرد لم يكن إلا الصيحة الخارجة من أعماق قلب الجمعية ،

Zu Seite 48, Anm. 78

حسب ما توحى له ملكاته التي أفادها إياه الاجتماع والوراثة .
 فإذا تم له ذلك نادى بها فيشعر الناس جميعاً ... ما تحويه هذه الصيحة
 من اتفاق مع مشاعرهم وهناك يسمون هذه الصيحة الجديدة حقيقة يأخذون بها
 وتصبح آية ظاهرة من أي إيمانهم ويعتقدونها مذهباً جديداً مع أنها ليست في
 الواقع إلا هاتيك الأحياء المبعثرة المحسوس ببعضها إحساساً تاماً والمحسوس ببعض
 الآخر عن طريق الحدس والوهم ...

Zu Seite 49, Anm. 81

إلا ما كان منها متفقاً مع أي إيمانهم أو مرتباً لأحياء موجودة فيها ومستعدة
 للظهور . هذه الأجزاء من المدنية الجديدة تبقى وتندمج في نظام الجمعية المحكومة .

Zu Seite 50, Anm. 82a

لتتحكم مدينة الغرب ما شاءت في أقطار الشرق فلكل أمة من أمم الشرق
 عقائد وأي إيمان ومبادئ وأنظمة حيوية مها كسرتها القوة فهي تبقى تناضل ولا
 يمكن أن تموت أبداً . إن طبيعة الأرض والجو وآلاف الأجيال التي مرت بالناس
 تضمن حياة هذه المبادئ . بل ولإن استؤصل السكان الأولون وأحل محلهم سكان
 آخرون لم يتم الأستئصال فان النواة لا يمكن تغييرها . ولهذا نرى الشرقي الى اليوم
 مها كان متورطاً في الربا وفي الخمر أو في بعض ما لا تشمئز منه المدنية الأوربية
 ولكنه محرم بقواعد اجتماعنا نحن يشعر دائماً في أعماق قلبه كأن صوتاً يناديه تعساً
 لك أيها الشقي أفما ترجع عن غرارتك هذا الصوت هز الضمير المنطبعة فيه أي
 الاجتماع وتوارثه الأجيال خلف عن سلف حتى آخر الدهر .

INDEX

- Abāza, Dasūqī 217
- ‘Abd al-Ġaffār, Aḥmad 133 Anm. 38,
214 Anm. 16, 217 Anm. 35
- ‘Abd ar-Rāziq, ‘Alī 73 Anm. 70, 87,
89-91, 93, 125, 191, 217 Anm. 35
- ‘Abd ar-Rāziq, Ḥasan 64 Anm. 16
- ‘Abd ar-Rāziq, Maḥmūd 132 Anm. 30
- ‘Abd ar-Rāziq, Muṣṭafā 42-43, 64 Anm.
16, 73 Anm. 70, 85, 87, 89, 214 Anm.
16, 217 Anm. 35
- ‘Abduh, Muḥammad 8, 79-81, 190
Anm. 18
- al-Afġānī, Ġamāl ad-Dīn 79
- ‘Afīfī, Ḥāfiẓ 132 Anm. 30, 237
- al-Aḥbār (Zeitung) 58
- al-Ahrām (Zeitung) 67-68, 237
- ‘Allūba, Muḥammad ‘Alī 66
- Amīn, Aḥmad 43, 98-99, 101, 185 Anm.
168
- Amīn, Qāsīm 5, 8-10, 25, 34, 69, 79,
86 Anm. 56, 94-95, 108, 126
- Anṭūn, Faraḥ 23
- al-‘Aqqād, ‘Abbās 68 Anm. 44, 85, 101
Anm. 146, 113, 160 Anm. 8
- Arabische Liga 220-21
- al-Azhar (islamische Universität) 86,
88 Anm. 67, 90-94, 170, 202, 213
- ‘Azīza (Figur aus *Zainab*) 24, 34, 37
- ‘Azmī, Maḥmūd 73 Anm. 70, 85, 133
Anm. 38
- Baḥīt, Muḥammad 87, 90
- al-Bannā’, Ḥasan 164, 175
- Bergson, Henri 151, 185, 191 Anm. 84
- Bindārī, Kāmīl 164 Anm. 35
- Blūdān (Konferenz in) 221
- Haikal* - 17
- Carlyle, Thomas 7, 16, 54, 71
- Comte, Auguste 121, 135, 137, 140-41,
146-47, 155, 160, 183-84
- Dār al-‘ulūm (Lehrerausbildungsstätte)
99 Anm. 135
- ad-Dasūqī, ‘Umar 23, 116
- Demokratische Partei 62-64, 67-68, 74,
101
- Diyāb, Taufīq 133 Anm. 38
- al-Faḍīla (Zeitung) 4
- Fahmī, ‘Abd al-‘Azīz 63, 67, 90-93,
132 Anm. 30, 215-17
- Fahmī, Maṣṣūr 20, 85
- Fārūq 204 Anm. 265, 214, 218
- al-Faṭḥ (Zeitschrift) 85
- Freie Offiziere 235-38
- Fu’ād 93
- al-Ġadīd (Zeitschrift) 85
- al-Ġaḥīẓ 175
- al-Ġarīda (Zeitung) 2, 5, 6, 8-11, 41-42
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid 88 Anm. 67
- Gibb, Sir H.A.R. 25, 26
- Ġibrān, Ġibrān Ḥalīl 103
- Goldziher, Ignaz 175
- Ġurbāl, Muḥammad Ṣafīq 64, 67-68,
70 Anm. 57, 185 Anm. 168
- Ḥāfiẓ Ibrāhīm 113
- Haikal, Ḥusain Efendī Sālim 2
- al-Ḥakīm, Taufīq 30, 101 Anm. 146,
113, 117 Anm. 73, 160, 161, 163, 204,
227
- Ḥalīd, Ḥalīd Muḥammad 205 Anm.
267



- Ḥāmid (Figur aus *Zainab*) 3, 4, 24, 25, 31-34, 36-38, 40, 248
- Ḥaqqī, Yaḥyā 2, 28, 31
- Ḥašaba, Aḥmad Muḥammad 216, 217 Anm. 35
- Ḥasanain, Aḥmad 215
- al-Hilāl (Zeitschrift) 85
- Ḥusain, Hilāl 133 Anm. 35
- al-Hilbāwī, Ibrāhīm 42, 67, 79, 86 Anm. 56, 87
- al-Ḥūlī, Amīn 161
- Ḥusain, Tāhā 30, 42, 73 Anm. 70, 74, 85, 87, 93-94, 101, 103, 122, 125, 128 Anm. 19, 157 Anm. 159, 159-161, 169, 171, 242 Anm. 28, 245 Anm. 40
- al-Ḥusainī, Ġamāl 224
- Ibn Ġamā'a 88 Anm. 67
- Ibn al-Ġauzī 79
- Ibn Ḥārīṭa, Zaid 178 Anm. 132
- Ibn Ishāq 177-79
- Ibn Sa'd 180 Anm. 139, 181
- Ibn Tābit, Zaid 178
- Ibn al-Walīd, Ḥālid 202-03, 209-11
- Ibrāhīm (Figur aus *Zainab*) 24, 30-31, 34, 44, 248
- International Parlamentarische Konferenz 226
- Issawi, Charles 164
- Kāmil, Muṣṭafā 5, 18, 79 Anm. 16, 85, 94
- Kemal, Mustafa 83, 84 Anm. 38
- Lessing, Theodor 136
- Liberal-Konstitutionelle Partei (LKP) 66, 67, 71, 73, 74, 83 Anm. 29, 85, 86-87, 92, 93, 122 Anm. 111, 125, 131-35, 228, 233, 235-38
- al-Liwā' (Zeitung) 5, 85
- Luṭfī as-Saiyid, Aḥmad 2, 6, 7, 9-11, 29, 42, 62, 66-68, 74, 87, 89, 113, 213, 237
- Māhir, Aḥmad 218-220
- Māhir, 'Alī 67 Anm. 34, 213, 235
- Maḥmūd, Ḥāfiẓ 217
- Maḥmūd, Ḥifnī 217 Anm. 35
- Maḥmūd, Muḥammad 65 Anm. 24, 66, 132-33, 213-17
- al-Manār (Zeitschrift) 79 Anm. 16, 80, 83, 85-86, 91-94, 97-98, 100, 118
- al-Manfalūṭī, Muṣṭafā Luṭfī 22
- al-Manzalāwī, 'Alī 67 Anm. 34
- al-Marāġī, Muḥammad Muṣṭafā 170, 184
- Mar'ī, Muṣṭafā 237
- Marokko 11 Anm. 58
- al-Māzinī, Ibrāhīm 'Abd al-Qādir 101 Anm. 146, 160 Anm. 8
- al-Mikabbātī 67 Anm. 34
- Mill, John Stuart 7, 12, 46
- Mīrham, 'Azīz 63, 68
- Mubārak, 'Alī 99 Anm. 135
- Muḥammad (der Prophet) 166, 168, 173, 176-77, 180-81, 183, 188
- al-Mulauwin, Šālīḥ 67 Anm. 34
- al-Muqtaṭaf (Zeitschrift) 46-47, 51
- Mūsā, Salāma 85
- Muslim-Brüder 164-66, 187, 188, 195, 197, 199, 203, 211-12, 225, 227, 230
- al-Muwailīḥī, Muḥammad 22-23
- Naġīb, Muḥammad 233, 235
- an-Naḥḥās, Muṣṭafā 216
- Naš'at, Ḥasan 87
- Nationalpartei 85
- Noeldeke, Theodor 181
- Quraiš (mekkanischer Stamm) 177-79
- ar-Rāfi'i, 'Abd ar-Raḥmān 42, 64
- Ramses Film Company of Egypt 1
- Riḍā, Rašīd 77 Anm. 5, 80-81, 84, 87 Anm. 64, 88 Anm. 66, 90-91, 93, 100, 146 Anm. 118, 164, 170, 173 Anm. 104, 183
- ar-Riḥānī, Amīn 103 Anm. 155
- Rolland, Romain 136
- Rousseau, Jean-Jacques 24-25, 35, 39, 51 Anm. 68, 56, 160
- Ruṣḍī, Ḥusain 67 Anm. 34

- Šabrī, Ḥasan 214
 Sainte-Beuve, Charles F. 108
 Šalāḥ ad-Dīn, Muḥammad 237
 Šālīḥ, ‘Abd al-Mağīd Ibrāhīm 214
 Anm. 16
 aš-Šarqāwī, ‘Abd ar-Raḥmān 24, 30-31
 Šauqī, Aḥmad 113
 Schopenhauer, Arthur 185
 as-Sibā’ī, Muštafā 175
 Šidqī, Ismā’il 132 Anm. 30
 Sirāğ ad-Dīn, Fu’ād 229, 237
 Sirrī, Ḥusain 215, 216, 229
 as-Siyāsa (Zeitung) 74, 85, 91-93, 97-
 98, 101, 118, 132-33
 Spencer, Herbert 7, 8, 12, 20, 46
 Spengler, Oswald 136
 as-Sufūr (Zeitung) 43, 62, 89, 101 Anm.
 147
 Šukrī, ‘Abd ar-Raḥmān 101 Anm. 146

 aṭ-Ṭabarī, Abū Ġa’far Muḥammad b.
 Ġarīr 179, 181
 Taine, Hippolyte 36, 45-58, 71, 108-18
 121, 126, 128, 134-35, 144, 148-49,
 150, 160

 ‘Umar (Kalif) 168, 177-78, 189-90, 194,
 207, 209-11
 Unionspartei 87, 93
 al-‘Urābī, Zakī 229
 ‘Uṭmān (Kalif) 180

 Vaterlandspartei 65 Anm. 22
 Vereinte Nationen 220-25
 Verfassung 81-82, 90-91, 236
 Verfassungskomitee 74
 Wafd-Partei 62, 64 Anm. 16, 65, 66
 Anm. 26, 85, 86, 92-94, 97, 125,
 131-32, 159, 165 Anm. 35, 218, 228-
 29, 232, 236-38
 Wilson, Woodrow 62

 Yegen, ‘Adlī 66-68, 70, 73, 87, 93-94,
 217

 Zağlūl, Faṭḥī 79
 Zağlūl, Sa’d 65, 70-71, 86, 92 Anm.
 102, 94, 132
 Zaidān, Ġurğī 23
 Zainab (Figur aus *Zainab*) 24, 27, 34,
 37, 248





BEIRUTER TEXTE UND STUDIEN

HERAUSGEGEBEN VOM
ORIENT-INSTITUT

DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

1. MICHEL JIHA: Der arabische Dialekt von Bišmizzīn. Volkstümliche Texte aus einem libanesischen Dorf mit Grundzügen der Laut- und Formenlehre. 1964.
2. BERNHARD LEWIN: Arabische Texte im Dialekt von Hama, mit Einleitung und Glossar. 1966.
3. FRITZ STEPPAT: Tradition und Säkularismus im modernen ägyptischen Schulwesen bis zum Jahre 1952. Ein Beitrag zur Geistes- und Sozialgeschichte des islamischen Orients. (*In Vorbereitung.*)
4. ‘ABD AL-ĠANĪ AN-NĀBULUSĪ: Reise durch den Libanon im Jahre 1700, herausgegeben von Heribert Busse. (*In Vorbereitung.*)
5. BABER JOHANSEN: Muḥammad Ḥusain Haikal. Europa und der Orient im Weltbild eines ägyptischen Liberalen. 1967.
6. HERIBERT BUSSE: Chalif und Großkönig. Die Buyiden im Iraq 945-1055. (*In Vorbereitung.*)
7. JOSEPH VAN ESS: Traditionistische Polemik gegen ʿAmr b. ʿUbaid. Zu einer Schrift des ʿAlī b. ʿUmar ad-Dāraquṭnī. 1967.

WEITERE VERÖFFENTLICHUNGEN DES ORIENT-INSTITUTS

HELLMUT RITTER: Ṭūrōyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr ʿabdīn. A: Texte, Band I. 1967. (*Band II in Vorbereitung.*)

IN KOMMISSION BEI FRANZ STEINER VERLAG · WIESBADEN

