

Al-Ghazzali (Algazel), der Former der höheren Frömmigkeit im heutigen Islam

Von Prof. Dr. Franz Taeschner

Die islamische Frömmigkeit hatte sich, nachdem der Islam in Ländern der spätantiken Hochkultur herrschend geworden war, sehr verschiedenartig entwickelt. Um nur die Hauptrichtungen zu nennen, so sind da vor allem zwei zu verzeichnen, einmal die vornehmlich auf das heilige Gesetz (*shari'a*, *shar'*) hingerichtete orthodoxe Frömmigkeit, die in dessen Erfüllung das Wesen der islamischen Religion sah, zum andern die mystische Frömmigkeit, der die Erfüllung des Gesetzes gar nichts galt, die dagegen in einer oft verstiegenen Geistigkeit das religiöse Ziel des Menschen sah. Beide Richtungen bekämpften sich gegenseitig scharf. Auf der einen Seite eiferten die Gesetzesfrommen unter Führung der zünftigen Theologen (*'ulamā'*) und Juristen (*fuqahā'*) gegen die Mystiker und bezeichneten sie als Ketzer; in der Tat entwickelten diese, die man nach ihrer Kleidung, dem Wollkittel (*sūf*)¹ Sufis (*sūfiya*) nannte, Lehren und Praktiken, die bedenklich weit in pantheistische Bahnen einlenkten und mit dem streng monotheistischen Islam schwer vereinbar waren. Auf der andern Seite sahen die Sufis mit einer gründlichen Verachtung auf die Gesetzesfrommen herab, die in äußerlichem religiösen Betrieb aufgingen; war doch der offizielle Islam durch seine einseitig gesetzliche Entwicklung so stark in die öde Kasuistik eines das ganze Leben, sowohl den Kultus, als auch das öffentliche wie private Leben mit einem engmaschigen Netz von Gesetzesvorschriften überziehenden Rechtssystem (*fiqh*) und seine Theologie in eine haarspaltende dogmatische Dialektik (*kalām*) verstrickt und entbehrte so sehr jedes tieferen religiösen Gehaltes, daß er das religiöse Bedürfnis eines großen Teiles seiner Bekenner unbefriedigt lassen mußte.

Zu diesem Zwiespalt von gesetzlicher und mystischer Frömmigkeit kommt, um noch eine dritte für die religiöse Entwicklung wichtige Hauptlinie der geistigen Welt des mittelalterlichen Islam zu nennen, der Rationalismus der islamischen Aufklärung, die gespeist wurde von dem im Orient in reichlicherem Ausmaße als im gleichzeitigen Abendlande vorhandenen Erbe griechischer Wissenschaft und sich gern mit gnostischen Ideen, wie sie hauptsächlich

¹ Aus Mangel an passenden Typen ist eine wissenschaftlich genaue Wiedergabe der arabischen Wörter und Namen nicht möglich.

von den heterodoxen Sekten des Islam, vor allem dem extremen Schi'itismus, im Ismā'ilitentum, wucherten, verband.

Nachdem sich diese verschiedenen Richtungen und noch manche andere im 8. bis 10. Jahrhundert gründlich bekämpft hatten, waren sie im 11. Jahrhundert endlich des Kämpfens müde geworden. Zudem waren in dieser Zeit politische Ereignisse eingetreten, die es führenden Geistern auch auf dem Gebiete der Religion ratsam erscheinen ließen, das Kriegsbeil zu begraben und der islamischen Frömmigkeit eine Richtung zu geben, die bei Ausscheidung von Übersteigerungen das Gute der verschiedenen, bisher einander bekämpfenden Richtungen miteinander verband. So traten in dieser Zeit Vermittlungstheologen aus den verschiedenen Lagern auf, die Fühlung mit den bisher bekämpften Richtungen aufnahmen, um aus ihnen brauchbare Bausteine zum Weiterbau am eigenen Lehrgebäude zu entnehmen. In diesem Sinne hatten bereits im 10. Jahrhundert die orthodoxen dialektischen Theologen (*mutakallimūn*) aus der Schule des al-Asch'arī (260 H./873-74 D.—324 H./935 D.) die an der antiken Philosophie geschulte dialektische Methode ihrer Gegner, der Mu'taziliten, angenommen und sie angewendet zur Abwehr von heterodoxen Lehren und zum Ausbau der orthodoxen islamischen Dogmatik. Des weiteren hatte der Asch'arit und Sufi al-Quschairī (376 H./986 D. — 465 H./1072 D.) in seinem berühmten „Sendschreiben an die Sufigemeinschaften in den Ländern des Islam“ (*ar-Risāla ilā dschamā'at as-sūfiya bi-buldān al-Islām*) den Versuch gemacht, den Sufismus an den orthodoxen Islam, insbesondere an die asch'aritische Metaphysik anzupassen, wobei er natürlich die pantheisierenden Tendenzen, die aus dem älteren Sufismus nicht wegzuleugnen sind, und die vielerlei anstößigen Praktiken, die sich dort eingeschlichen hatten, bekämpfte bzw. bestritt.

Wichtiger noch als diese von sufischer Seite angestellten Bemühungen, Anschluß an die orthodoxe Theologie zu bekommen, waren die von theologischer Seite gemachten, den Sufismus in die Theologie mit einzubauen und dadurch zu erreichen, daß diese mittels des Sufismus in ihrer Reichweite den gesamten Menschen mit seinen religiösen Bedürfnissen ansprach. Dazu lag in der Zeit der Jahrtausendwende ein dringendes Bedürfnis vor, wenn man nicht wollte, daß sich in die weiten Leerräume im menschlichen Innern, die die äußere Gesetzlichkeit und die dialektische Spekulation, soviel sie auch zur Fundamentierung der Religion leisten mochten, Vorstellungselemente einnisteten, die wie die in den extrem-

schī'itischen Sekten umgehenden, den Islam als Ganzes letzten Endes in Frage stellten. Aus der Not der Zeit heraus mußte man gefühlt haben, daß die Gesetzesgerechtigkeit und die dogmatische Korrektheit für die Religion nicht die letzten entscheidenden Dinge sind, daß noch etwas weiteres dazu gehört, um den Menschen in den letzten Tiefen seines Gemütes anzusprechen und dasjenige zu erzeugen, was man Frömmigkeit nennt. Dies aber hatte in der Zwischenzeit die islamische Mystik, der Sufismus, sich erarbeitet. Also richtete sich der Blick einsichtiger Theologen dorthin, um aus dem Bereiche des Sufismus die islamische Theologie mit dem aufzufüllen, was ihr noch fehlte, um den religiösen Menschen anzusprechen. Auffällig ist dabei, daß diese Aufnahme der Mystik in die Theologie, die zur letzten Ausformung der islamischen Frömmigkeit zu einer mystischen führte, in der Zeit geschah, als das islamische Morgenland und das christliche Abendland, dessen Frömmigkeit ja auch mystisch eingestellt war, durch die Kreuzzüge in näheren Kontakt miteinander kamen.

Als die entscheidende Persönlichkeit für den endgiltigen Einbau der Mystik in die islamische Theologie und damit als den eigentlichen Former der islamischen Frömmigkeit ist Abū-Hāmid Muhammed al-Ghazzālī, der Algazel der abendländischen Schriftsteller des Mittelalters, zu bezeichnen, der größte Theologe und überhaupt die größte religiöse Persönlichkeit, die der Islam hervorgebracht hat. Er war, wie fast alle großen Geister des Islam, Perser und wurde i. J. 450 H./1058 D. zu Tūs in Chorāsān (Nordpersien) geboren, jener einst in der Nähe des heutigen Meschhed gelegenen Stadt, die auch den größten persischen Dichter, Firdausī, hervorgebracht hatte. In Nischāpūr (gleichfalls in Chorasān gelegen) erzogen, wurde er dort der Schüler des damals berühmtesten asch'arītischen Theologen und Mystikers al-Dschuwainī Imām al-Haramain, mit dem er bis zu dessen Tode (478 H./1085 D.) zusammenlebte. Dieser Mann, der anscheinend selbst schon eine Synthese von Theologie und Mystik erstrebte, muß wohl eine entscheidende Einwirkung auf den Werdegang Ghazzālīs geübt haben. Dieser widmete sich zunächst theologischen und juristischen Studien; er war als Theologe Asch'arī, als Jurist Schāfi'ī. Nach dem Tode des Iman al-Haramain begab er sich von Nischapur nach Bagdad zu dem allmächtigen Vezir des Seldschukensultans, Nizām al-mulk, zu dessen Gefolgschaft von Juristen und Theologen er gehörte. I. J. 484 H./1091 D. wurde er als Professor an die von seinem Gönner gegrün-

dete theologische Hochschule (Medrese), die berühmte Nizāmiya in Bagdad, berufen.

Von frühester Jugend an zeigte sich bei ihm ein Hang zur Skepsis, der ihn zu Anfang, obwohl er in seiner Jugend in sufischer Umgebung lebte, veranlaßte, sich vom Sufismus mit seinen bisweilen absonderlichen Formen fernzuhalten, ihn vielmehr zu den positiven theologischen Wissenschaften, zur Dogmatik und zur Pflichtenlehre hindrängte. Doch drängte ihn der gleiche angeborene Skeptizismus, als ihn die dogmatische Dialektik des Kalām und die gesetzliche Kasuistik des Fiqh nicht befriedigten, auch andere theologische Systeme und auch die Philosophie in den Kreis seiner Studien einzubeziehen; eine Zeit lang ließ er sich auch vom Ismā'īlītum, jener extrem-schi'itischen Sekte, die man wegen der Esoterik ihrer Lehre, die eine stufenweise Einführung nach Initiationsgraden Ta'limīya ('Unterweiser'), nach ihrer nur einen inneren Sinn (*bātin*) gelten lassenden, den Wortsinn vernachlässigenden Koranexegese Bātinīya nannte, beeindrucken. Im Verlaufe dieser seiner Studien ist Ghazzālī in Bagdad zum vollendeten Skeptiker geworden, der nicht nur die religiösen Wahrheiten, sondern auch die Möglichkeit sicheren Erkennens überhaupt bezweifelte. Nachdem er so, um einen sicheren theologischen und gemeinwissenschaftlichen Standpunkt zu gewinnen, die verschiedenen Lehrsysteme seiner Zeit studiert hatte, wandte er sich endlich dem Sufismus zu und kam durch ihn zu der Erkenntnis, daß nicht die intellektuelle Einsicht das letzte Wort in religiöser Hinsicht zu sprechen hätte, sondern das religiöse Erlebnis. So kam er wieder zum Glauben an Gott, an die Prophetie und an das Weltgericht. Diese Umkehr war für ihn mit einer seelischen Erschütterung verbunden, unter der er physisch und geistig zusammenbrach und erkrankte. Schließlich, genesen und wieder zur Ruhe gekommen, gab er seine glänzende Stellung in Bagdad auf, entsagte allem weltlichen Ehrgeiz und verließ Bagdad als wandernder Derwisch. Nach zwei Jahren strengster Abgeschiedenheit, in der er Frieden für seine Seele und Gewißheit für seinen Geist suchte, machte Ghazzālī i. J. 490 H./1097 D. die Wallfahrt nach Mekka. Dann folgten neun Jahre stiller Zurückgezogenheit an verschiedenen Orten, in denen er sein gewaltiges Hauptwerk, von dem ich gleich sprechen werde, schrieb und gelegentlich in Bagdad als Prediger auftrat. Schließlich wurde er i. J. 499 H./1105 D. genötigt, wieder eine Lehrstelle anzunehmen, diesmal an der Nizāmiya-Medrese in Nischapur. Doch zog er sich bald nach seiner

Vaterstadt Tus zurück, wo er, abgeschieden von der Welt, an einer Medrese und einer Chānqāh (Sufikloster) lehrend, von einigen Schülern umgeben lebte. Dasselbst ist er am 14. Dschumādā II 505 H./19. Dez. 1112 D. gestorben.

Seinen Werdegang hat uns Ghazzālī in einer interessanten kleinen Schrift beschrieben, betitelt „Bewahrer vor dem Irrtum“ (*al-Munqidh min ad-dalāl*). Man hat mit einem gewissen Recht Ghazzālīs Werdegang zu dem des großen abendländisch-christlichen Kirchenvaters Augustinus und seinen *Munqidh* zu dessen *Confessiones* in Parallele gestellt. Wie dieses der Weltliteratur angehörende Werk ist auch das des Ghazzālī kein eigentliches Memoirenwerk, sondern, wie sein Titel sagt, eine Schrift, die an dem Beispiel des Lebensweges des Verfassers den Gottsucher vor falschen Wegen bewahren und ihm helfen will, ohne Umwege sein religiöses Ziel zu erreichen.

Das bekannteste der Werke Ghazzālīs ist „Der Zusammensturz der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*), in welchem er zu zeigen sucht, daß die Beweise der Philosophen nicht stichhaltig sind. Das Werk ist unter dem Titel *Destructio philosophorum* früh ins Lateinische übersetzt worden und hat dadurch auch auf die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Religion im mittelalterlichen Abendland eingewirkt. — Ghazzālīs bedeutendstes Werk aber ist seine „Wiederbelebung der Wissenschaften der Religion“ (*Ihyā' 'ulūm ad-dīn*), eine Art *Summa theologiae*, in welcher Ghazzālī systematisch eine Darstellung des religiösen Lebens nach seinen verschiedenen Aspekten gibt von seinem, von der Mystik bestimmten Standpunkt aus. Dieses gewaltige Werk besteht aus vier Teilen zu je zehn Abhandlungen, also aus im ganzen vierzig Abhandlungen. Das erste Viertel handelt von den äußeren religiösen Übungen (*al-'ibādāt*), das zweite von den verschiedenen Lebensverhältnissen (*al-'ādāt*), namentlich nach der inneren Seite hin, den Betätigungen des „Herzens“ in den einzelnen Lebenslagen des Menschen; das dritte und vierte Viertel enthalten die Ethik, unter dem Gesichtspunkt der Verantwortung des Menschen für seine Taten dargestellt: das dritte handelt von dem, was zum Verderben führt (*al-muhlikāt*), das vierte von dem, was zum Heile führt (*al-mundschiyāt*). — Außer den genannten Werken hat Ghazzālī noch eine Menge größerer und kleinerer Schriften verfaßt, fast sämtlich in arabischer Sprache, über fast alle Teilgebiete der islamischen Theologie, einige wenige, für ein breiteres Publikum bestimmte auch in persischer Sprache.

Ghazzālīs theologische Arbeit ist teils zerstörend, teils aufbauend. Die destruktive Seite seiner Tätigkeit richtet sich in erster Linie auf den theologischen Betrieb seiner Zeit, dem er selbst eine Zeitlang gehuldigt hatte, mit seiner haarspaltenden Dialektik und öden Kasuistik. Er verurteilte die dialektischen Spitzfindigkeiten des Kalām, namentlich das Bestreben, den Glauben zu einem System von logisch beweisbaren Glaubenssätzen auszubauen; hatte er sich doch zu der Erkenntnis durchgerungen, daß das Entscheidende im Glauben logisch nicht beweisbar, sondern nur intuitiv erfahrbar ist. Die juristische Kasuistik des Fiqh aber, die er scharf geißelte, ließ er nicht als zur Religion gehörig gelten. — Des weiteren richtete sich seine Polemik gegen die Philosophie. Mit seinem oben genannten Hauptwerke dieses Inhalts, der *Destructio philosophorum*, steht Ghazzālī am Ende einer mit der Erschließung der Werke des Aristoteles und anderer griechischer Philosophen, vor allem Neuplatoniker, durch ihre Übersetzung ins Arabische einsetzenden reichen Entwicklung, die die Übernahme des geistigen Erbes der griechischen Antike und die Auseinandersetzung des Islam mit ihr zum Inhalt hat: auf der einen Seite stehen hier die islamischen Philosophen, die auf diesem Erbe weiterbauten und eine aristotelische, z.T. auch pseudoaristotelische Philosophie in arabischer Sprache schufen — zu nennen sind hier vor allem al-Kindī (gest. nach 256 H./870 D.), al-Farābī (gest. 339 H./950 D.) und Avicenna (Ibn Sīnā, gest. 428 H./1037 D.) —; auf der anderen Seite aber stehen die Bestreiter der antiken heidnischen Philosophie und ihrer muslimischen Vertreter, voran der große muʿtazilitische Theologe an-Nazzām (gest. zw. 220 H./835 D. und 230 H./845 D.).

Ihren Abschluß hat diese Entwicklung eben in al-Ghazzālī gefunden, der, selbst ein profunder Kenner der Philosophie, sie für die nachfolgende islamische Welt an die Stelle rückte, wo sie der Theologie durch ihre klare Begriffswelt wohl dienen, aber ihr nicht gefährlich werden konnte. — Um diesen Widerspruch Ghazzālīs gegen die griechische Philosophie zu verstehen, muß man sich die geistige Situation vergegenwärtigen, in der er stand. Die Philosophie war mit aufklärerischer Tendenz von den Ismāʿīliten in den Dienst ihrer Propaganda genommen worden — die im 10. Jahrhundert von den sog. „Lauteren Brüdern“ (*Ichwān as-safā*) von Basra herausgegebene Enzyklopädie der antiken Wissenschaften war im letzten Ziele ein ismāʿilitisches Propaganda-Unternehmen — und war dadurch kompromittiert worden. Wie andere Theologen der Zeit sah sich daher auch der auf eine tiefgründige

und saubere Erneuerung des religiösen Lebens bedachte Ghazzālī genötigt, gegen sie und ihre destruktiven Methoden Front zu machen. Dabei zerstreute Ghazzālī den Nimbus der Esoterik, mit dem die Philosophen ihre Lehren umgaben und der so gut zu der verdächtigen Esoterik der Ismā'īliten, um derentwegen man diese ja Ta'limiten nannte, paßte. Ghazzālī entlarvte die Philosophie als einfaches Denken, wie es im Grunde von jedem Menschen, der die erforderliche Einsicht und die erforderliche Bildung besäße, verstanden werden könne. Zugleich aber zeigte er, daß das Letzte und Unbedingte philosophisch gar nicht zu erfassen ist, und stellte die Behauptung auf, daß die Metaphysik, die er damit aus der Philosophie herausnahm, nicht auf bloßes Denken gegründet werden könne. Er entthronte damit die Philosophie und sprach ihr die Befugnis ab, in Dingen der Religion das letzte Wort zu sprechen. Auch damit steht Ghazzālī am Endpunkt einer Entwicklung der Rationalisierung der Religion, die durch Überbetonung des Intellekts alle Religion in verstandesmäßige Spekulation aufzulösen und sie damit dem Urteil der Philosophie auszuliefern drohte; diese hatte bereits in der vorislamisch-christlichen Spätantike eingesetzt (Paulus Persa) und über die Mu'taziliten zu ihrem Überwinder al-Asch'arī geführt, um schließlich durch Ghazzālī abgetan zu werden. Ghazzālī ist mit dieser Befreiung der Religion von dem Urteil der Philosophie der letzte Ausformer des asch'aritischen theologischen Systems. — Trotz dieser Polemik gegen die Philosophie hat Ghazzālī diese erst eigentlich seinen Glaubensgenossen zugänglich gemacht und hat sich nicht gescheut, philosophische Begriffe zum Aufbau seiner Theologie zu verwenden. Auch in diesem Punkte ist er der Vollender dessen, was al-Asch'arī angebahnt hatte, als er die Argumentationsmethoden der Mu'taziliten, seiner Gegner, als Bausteine zum Aufbau einer orthodoxen islamischen Theologie verwendete.

In aufbauender Hinsicht ist Ghazzālīs Werk von grundlegender Bedeutung dadurch, daß er dem Sufismus eine sichere Stellung in der islamischen Orthodoxie verschaffte. Er zeigte, daß die Grundlage aller religiösen Gewißheit nicht das diskursive Denken nach den Regeln der Logik ist, sondern das Erleben in der Ekstase. Dieses Erleben drückt er als „Erkenntnis, Gnosis“ (*ma'rifa*) aus; wer dieser teilhaftig, also „Gnostiker“ (*'ārif*) geworden ist, wird dadurch inne, daß die überlieferten Glaubenssätze auf Wahrheit beruhen und wie sie zu verstehen sind. Die Gewißheit, daß dem wirklich so ist, gibt ihm der Prophet Muham-

med, der ihm als Ekstatiker der Prototyp des nach intuitiver Erkenntnis strebenden Mystikers ist, und dessen Aussprüche und Weisungen daher über alles menschliche Urteil erhaben sind, da sie aus einer Welt kommen, die dem gewöhnlichen Erkennen unzugänglich ist. So gelangte denn Ghazzālī auf Grund seines angeborenen Skeptizismus über einen Agnostizismus aller menschlichen Erkenntnis gegenüber mit Hilfe des Sufismus zu einer Gläubigkeit, die sich in Demut vor dem der menschlichen Erkenntnis Unzugänglichen, das aber doch irgendwie geschichtliche Wirklichkeit gewonnen hat, beugt.

Von besonderer Wichtigkeit für das religiöse Leben ist die Theologie Ghazzālīs dadurch, daß sie für das Handeln den Schwerpunkt in das Innere des Menschen verlegt. Indem Ghazzālī als Religion die Lehre nicht vom äußeren Gesetz, sondern von der inneren Pflicht erklärt, führt er die sufische Lehre, die die Absicht (*niya*) der Gesetzeserfüllung vor diese selbst stellt, in die orthodoxe Theologie ein, die sich bis dahin vorwiegend nur für die Erfüllung selbst interessiert hatte. Damit subjektivierte Ghazzālī die Religion. Nach ihm ist es Aufgabe der Wissenschaft von der Religion, „dem Menschen die in ihm selbst liegenden Mittel zu zeigen, durch die er aus eigener Kraft (d. h. natürlich kraft der von Gott in ihn gelegten Anlagen) alles werden kann, wozu er als Mensch fähig ist; die Mittel, durch die er sich selbst den Weg zu seiner Bestimmung bahnen soll“ (Obermann, S. 102). Diese Mittel zeigt Ghazzālī durch eine eingehende Analyse der menschlichen Natur auf. Auf Grund derselben sind dem Menschen vier Seelenkräfte eigen: 1. eine animalische, 2. eine bestialische, 3. eine dämonische und 4. eine herrische (*rabbāniya*). Diese letztere, die wir etwa eine faustische nennen würden, ist die für das religiöse Leben entscheidende; sie äußert sich in einem Streben nach einer Totalität in dreifachem Sinne. Dieses Streben ist an sich auf das Gegenteil von dem, was man ein religiöses Ziel nennen könnte, eingestellt, ist aber auch in der objektiven Verneinung dieses Zieles nicht religiös zu werten; die religiöse Wertung erhält dies Streben nach Ghazzālī erst durch seine Subjektivierung, die jeweils auf einer Mittellinie liegt.

So handelt es sich erstens um das Streben nach schrankenloser Macht und umfassendem Besitz, nach den Gütern dieser Welt (*dunyā*), also um Weltsucht, welches Streben äußere und innere Abhängigkeit von dieser Welt zur Folge hat. Doch auch seine Negation, die Weltflucht, ist religiös wertlos, denn sie beruht auf der

Annahme, daß diese Welt an sich schon verderblich sei. Das rechte, religiös wertvolle Verhalten zur Welt ist also nach Ghazzālī nicht objektive Weltverneinung, sondern subjektive Weltüberwindung, nicht äußere Weltflucht, sondern innere Weltfreiheit.

Das zweite ist das Streben nach Macht über die Gemüter der Menschen, die Geltungssucht (*dschāh*), hohes Streben, um äußerer Vorteile, Anerkennung usw. willen; sie führt, wo es sich um religiöse Dinge handelt, dazu, die Religiosität als Aushängeschild zu benutzen, zum Streben, als vollkommen zu gelten, ohne es zu sein, also zu religiöser Heuchelei, religiöser Hochstapelei. Doch ebenso religiös wertlos wie diese ist die Flucht vor dem Schein, ein scheues Verbergen der Religiosität, also — *sit venia verbo* — religiöse Tiefstapelei. Demgegenüber läuft Ghazzālīs Lehre vom sittlichen Handeln darauf hinaus, die innere Haltung des Menschen mit seinem äußeren Gebahren in Einklang zu setzen.

Das dritte derartige Streben aber ist das nach allumfassendem Wissen in Bezug auf alles, was durch die faktische Macht nicht ergreifbar ist, also auch auf Abstraktes, das Streben, durch die Ursachen schließlich zum Verursacher hindurchzudringen. Es handelt sich nach Ghazzālī hier um eine Eigenart der spezifisch menschlichen Vernunft, die darauf aus ist, an den empirisch wahrnehmbaren Dingen das Vorhandensein ihres überempirischen Urhebers zu erkennen, also um die sog. natürliche Gotteserkenntnis, die in ihrem Ziel mit dem des Glaubens zusammenfällt und für den Muslim im Bekenntnis der Einheit Gottes gipfelt. Aber auch hier ist nach Ghazzālī die objektive Kenntnis religiös weniger wertvoll als die subjektive Aneignung; m. a. W., es kommt nicht so sehr darauf an, daß man das Glaubensbekenntnis auf Grund seiner guten Erziehung usw. ausspreche, als vielmehr darauf, daß der Mensch gemäß der Bestimmung seines spezifischen Erkenntnisvermögens die Dinge und Vorgänge bis auf den letzten Grund und ihre eigentliche Realität, die in Gott beschlossen ist, verfolge, Gott im Alltag erlebe, und zwar ausnahmslos in allen Dingen und buchstäblich in jedem Geschehen. — So ist Ghazzālī durch eine Subjektivierung des sittlichen Handelns zu einer Sittenlehre gekommen, in deren Formulierungen man oft meint, neutestamentliche Sätze hindurchklingen zu hören.

Es bleibt nun noch die Frage zu beantworten, wie weit Ghazzālī den großen religiösen Richtungen verpflichtet ist, die das Bild des religiösen Lebens in der islamischen Welt des Mittelalters bestimmt haben; als solche sind zu bezeichnen der Islam

selbst, das Christentum und der Neuplatonismus. Daß sich Ghazzālī als Muslim, und zwar als frommer und eifriger Muslim gefühlt hat, daran kann kein Zweifel bestehen; sein voluntaristischer Gottesbegriff als der eines Gottes der Vorherbestimmung ist der orthodox-islamische, und der Koran ist für ihn, wie für jeden Muslim, unmittelbares, durch den Mund des Propheten Muhammed geoffenbartes Gotteswort, dieser selbst daher als Offenbarungsträger höchste religiöse Autorität. Aber Ghazzālī hat als Theologe mit seiner ganzen Kraft den Intellektualismus und den Rationalismus bekämpft, die Faktoren erster Ordnung in der islamischen Theologie geworden waren; und in gleicher Weise hat er den Legalismus, die Überbetonung der Gesetzlichkeit bekämpft, die in der islamischen Welt so übermäßig ins Kraut geschossen war und das religiöse Leben zu ersticken drohte.

Doch auch dem Neuplatonismus (bisweilen auch dem echten Platonismus) und dem Christentum ist Ghazzālī so verpflichtet, daß man sich ihn, sei es als Theologen, sei es als Denker oder als Mystiker, nicht ohne diese beiden Kräfte vorstellen kann. Neuplatonisch ist der bis zum Monismus gesteigerte Gedanke von Gottes Einheit, ja Einzigkeit, der an Plotins Zentralbegriff, „das Eine“ (τὸ ἓν) erinnert. Mit diesem Monismus steht in wesentlichem Zusammenhange die dualistische Weltanschauung, die den Geist Gott, die Materie und damit auch den Leib aber dem Bösen zuordnet, weshalb der Geist das Bestreben hat, zu seinem Ursprung zurückzukehren. Neuplatonisch ist auch die Entsprechung von Kosmologie und Anthropologie, die Auffassung des Menschen als eines Mikrokosmos bzw. die vermenschlichte Auffassung des Kosmos als Makrokosmos. Neuplatonisch ist endlich auch die Psychologie, wobei freilich vorab zu bemerken ist, daß das Wort „Seele“ (*nafs*) bei Ghazzālī wie bei den Sufis doppelte Bedeutung hat: 1. bezeichnet es nach neuplatonischem Vorgang den göttlichen Teil im Menschen, 2. auf Grund gewisser koranischer Ausdrücke (z. B. Kor. 12, 53 Fl. „Die Seele fordert immer zum Bösen auf“) den der Materie zugeordneten „Trieb“. Zu dieser neuplatonischen Psychologie Ghazzālīs gehört der Gedanke der Präexistenz der Seele im Schoße der göttlichen Allheit, woraus sich alle höhere Einsicht des Menschen als ein Sicherinnern der Seele an ihren früheren Zustand verstehe; ferner der Gedanke ihrer Verirrung und Einkerkierung in den materiellen Leib — der Gedanke des Leibes als eines Kerkers der Seele war bekanntlich bereits altgriechisch und beherrschte schon Platons Denken —, ihrer Sehnsucht nach der

himmlischen Heimat, und endlich der Reinigung der Seele als Vorbereitung auf den Tod und das Jenseits.

Das Verhältnis Ghazzālīs zum Christentum ist, wie es bei einem Muslim nicht anders sein kann, zunächst negativ gekennzeichnet durch das völlige Fehlen einer Christologie und des Gedankens der Erbsünde, damit im Zusammenhang auch das Fehlen jeglicher Soteriologie, was natürlich entscheidend ist für das Gepräge von Ghazzālīs Mystik und den wesentlichen Unterschied ausmacht gegenüber der der großen christlichen Mystiker des Mittelalters; Jesus Christus steht für Ghazzālī wie für Muḥammed in der Reihe der großen vorzeitlichen Propheten, wenn auch als deren größter. — In positiver Hinsicht jedoch trägt Ghazzālīs Ethik durchaus christliches Gepräge und erinnert in manchen Stücken geradezu an Stellungnahmen Jesu. So kann man Ghazzālīs Ablehnung des starren Legalismus und seinen Protest gegen das Treiben der Juristen und Gesetzesfrommen mit Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz, das ja zu seiner Zeit genau so in öder Kasuistik erstarrt war wie später das islamische, und seinem Protest gegen das Treiben der Pharisäer und Schriftgelehrten vergleichen; und ebenso wie das Evangelium Jesu, ersetzt auch Ghazzālī die landläufige Moral durch einen fast übermenschlichen Altruismus. Bei Ghazzālī kommen sich die christliche und die islamische Ethik am nächsten. Die Stellung zur „Welt“ endlich ist bei Ghazzālī dieselbe wie im Neuen Testament und im Neuplatonismus.

Ghazzālīs Wirkung in der islamischen Welt war gewaltig. Man hat ihm, wohl in bewußter Anlehnung an den Titel seines Hauptwerkes, den Ehrennamen „Wiederhersteller der Religion“ (Muḥyī 'd-dīn) gegeben und das Wort geprägt: „Wenn Gott nach Muḥammed noch einmal einen Propheten erweckt hätte, so wäre dies sicher al-Ghazzālī.“ — Schon zu seinen Lebzeiten war Ghazzālīs Wirkung auf die Umwelt beträchtlich; sie hat u. a. im Maghrib (Nordafrika) die almohadische Bewegung ausgelöst. Seine Synthese von orthodoxer Theologie und sufischer Mystik ist vom Consensus doctorum (*idschmā'*) des Islam angenommen worden, jener automatisch wirkenden Autorität, die auf dem Grundsatz beruht, daß das als wahr und recht zu gelten habe und außer aller Diskussion stehe, worüber einmal die berufenen Vertreter der islamischen Theologie einer Meinung waren. Durch Ghazzālī hat der Sufismus Heimatrecht im offiziellen Islam erhalten; durch ihn und soweit und in welcher Form sie von ihm

angenommen worden sind, haben aber auch die wichtigsten Kräfte aus dem religiösen Erbe der Spätantike, Christentum und Neuplatonismus ihren festen Platz im Islam, so wie er heute noch lebt, erhalten; in gleicher Weise hat auch die Philosophie ihren festen und nun nicht mehr umstrittenen Platz in der islamischen Theologie erhalten. Ghazzālīs Autorität hat die Kämpfe, die um all diese Dinge bis dahin entbrannt waren, entschieden und damit zum Schweigen gebracht. Er steht am Ende der Periode der fluktuierenden Entwicklung in der Religionsgeschichte des Islam und bildet die Basis, auf der von da ab der Islam einen festen Stand gewonnen hat. So reicht Ghazzālīs Wirkung bis in die Gegenwart und hat namentlich die Frömmigkeit, vor allem der gebildeten Kreise, bis heute entscheidend geformt. Noch immer vermag sein Werk als Ganzes tiefere Gemüter, die ein Leben persönlicher Frömmigkeit zu führen trachten, in seinen Bann zu ziehen.

Verworfen wurde Ghazzālī nur von den Hanbaliten und deren heutigen Erben, den Wahhabiten. Doch zeigt die Gestalt eines 'Abdalqādir al-Gilānī (gest. zu Bagdad 561 H./1161 D.), der hanbalitischer Faqih und zugleich ein großer Mystiker war und in seinen Predigten und Schriften die gleiche, Gesetz und Mystik in Einklang bringende Tendenz wie Ghazzālī verfolgt, daß auch hanbalitische Kreise sich seiner überragenden Bedeutung nicht verschließen konnten.

Für die Geistesgeschichte des christlichen Abendlandes liegt die Bedeutung Ghazzālīs vor allem auf dem Gebiete der Philosophie. Sein gegen die Philosophen gerichtetes Werk, die *Destructio philosophorum*, das früh durch eine lateinische Übersetzung im Abendland bekannt geworden ist, hat wohl manchem christlichen Schriftsteller gleicher Richtung brauchbare Argumente gegen die heidnisch-antike Philosophie in die Hand gegeben. Es wurde von Raimund Martin für seinen *Pugio fidei* benutzt und hat damit auf Thomas v. Aquin eingewirkt. — Wichtiger aber noch war die befruchtende Wirkung, die Ghazzālīs polemisches Werk auf die Weiterentwicklung der Philosophie übte. Es hat den Protest derjenigen wachgerufen, denen die Philosophie mehr war als nur eine Verbrämung ketzerischer Ideen, als welche sie Ghazzālī im wesentlichen angesehen hat und wozu sie tatsächlich auch benutzt worden ist. Der Wortführer dieses Protestes wurde der muslimische Spanier Averroes (Ibn Ruschd 520 H./1126 D. — 595 H./1198 D.), der gegen Ghazzālī eine *Destructio destructionis* (*Tahāfut at-tahāfut*)

schrieb. Dieser Protest war gegründet auf einer ausgiebigen Heranziehung der echten Werke des Aristoteles unter Beiseitschiebung der pseudo-aristotelischen. Averroës hat den gesamten Aristoteles, so wie er den Muslimen zur Verfügung stand, in einem gewaltigen, in dreifacher Ausführung geschriebenen Kommentarwerke, aus dem auch die ersten Abendländer den Aristoteles studierten, erklärt und kann somit als der eigentliche Begründer des mittelalterlichen Aristotelismus gelten. Im Orient blieb sein Wirken ohne Nachfolge; dagegen hat es bekanntlich im Abendland, wo es durch lateinische Übersetzungen, teils unmittelbar aus dem Arabischen, teils auf dem Umwege über hebräische Übersetzungen bekannt geworden ist, den Anstoß zur Entwicklung der Philosophie gegeben, die über den christlichen Averroismus (Siger v. Brabant) und seine Bestreitung zur Hochscholastik (Thomas v. Aquin) führte und damit die große Linie der abendländischen Philosophiegeschichte vorbereitete. So steht auch al-Ghazzālī letzten Endes in dieser Linie, wenn man, wie es historischer Methodik entspricht, das Hin und Her von Aktion und Reaktion als Etappen eines Ganzen sieht.

Für den christlichen Missionstheologen aber, der sich mit der Philosophie, Theologie und Frömmigkeit des Islam auseinanderzusetzen hat, bleibt es wichtig zu bedenken, wie stark die Geistesform, die al-Ghazzālī der Religion des Propheten gab, heute noch nachwirkt.

Das Jenseits in den Religionen, besonders in den großen Weltreligionen

Von Dr. A. Anwander, Landsberg

Schopenhauer hat gemeint, ohne den Tod wäre schwerlich philosophiert worden, und der Manismus eines Spencer und Julius Lippert hat alle Religion auf Totenfurcht und Totenfürsorge zurückgeführt. Das ist übersteigert und einseitig; aber daß Religion und Philosophie sich von jeher mit dem Tode und dem Leben nach dem Tode befaßten, ist offenkundig und heute nicht anders als vor Tausenden von Jahren. Die Stellung der Philosophie ist dreigeteilt: agnostisch — sie verweigert die Antwort, erklärt sich nicht zuständig, bestreitet der Erkenntnis das Recht, die Grenze des Erfahrbaren zu überschreiten; positiv — sie findet Beweise für das Fortleben nach dem Tode und für die Art dieses Fortlebens; negativ — sie leugnet nicht nur jeden Grund zu Furcht und Hoffnung, sie