

Sonderdruck aus

Bülent Ucar / Frank Griffel (Hg.)

900 Jahre al-Ġazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften

Mit einer Abbildung

V&R unipress

Universitätsverlag Osnabrück

ISSN 2198-5324

ISBN 978-3-89971-950-5

ISBN 978-3-8470-9841-6 (E-Book)

ISBN 978-3-7370-9841-0 (V&R eLibrary)

Inhalt

Bülent Ucar und Frank Griffel Vorwort	7
I. Al-Ġazālī im Spiegel von Zeit und Religionen	
Maha El-Kaisy-Friemuth Al-Ghazālī's Dual Approach to Sufism: Between <i>Ihyā'</i> and <i>Mishkāt al-anwār</i>	19
Tim Winter Al-Ghazālī and Anscombe's <i>Tahāfut</i> : Making Use of the Imam in a European Context	39
II. Al-Ġazālī und Islam und Wissenschaft im Dialog	
Merdan Güneş Epistemologie bei al-Ġazālī	59
Silvia Horsch Die Universität als Ort des Dialogs zwischen Religion, Wissenschaft und Gesellschaft	73
III. Al-Ġazālī und <i>kalām</i> und <i>taṣawwuf</i>	
Frank Griffel Al-Ġazālī's Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte	89
Gerhard Böwering The Search for Truth: Al-Ghazālī in the Light of His Mysticism	103

IV. Wahrheit, Logik, der Koran und al-Ghazālī

Mehmet Sait Reçber

On al-Ghazālī and Necessary Truths 117

Martin Whittingham

Al-Ghazālī on Syllogistic Logic as a Source of Certainty about the Qur'ān 127

V. Al-Ghazālī und Gelehrsamkeit und Philosophie

Cemil Oruç

Ghazālī's Contribution to Morals and Values Education 141

Sr. Marianne Farina, CSC

Theological Ethics of Abū Ḥāmid al-Ghazālī 155

Personenverzeichnis 187

Vorwort

Einleitende Gedanken zum 900. Todesjahr von *al-Ġazālī*

Al-Ġazālī (1058–1111) gilt als einer der einflussreichsten und wirkmächtigsten von der islamischen Wissenschaftstradition hervorgebrachten muslimischen Denker und Gelehrten. Hier ist es von Bedeutung, bewusst den Plural zu wählen, da er als Generalist sehr breit geforscht und geschrieben hat. Al-Ġazālīs Gesamtwerk stellt Bezüge zu ausgewählten theologischen Disziplinen und den dazugehörigen Diskursen her. Von Philosophie, spekulativer Theologie, *kalām*, dem *fiqh* und *uṣūl al-fiqh*, bis hin zu Fragestellungen von Ethik, Logik und dem *taṣawwuf* hat er zahlreiche Werke verfasst, die bis heute rezipiert werden. Er wurde im heutigen Iran in der Stadt Tabaran-Tus in Chorasan um 1056 geboren und wuchs dort auf. Ihm wurden nicht grundlos die Ehrentitel *Ḥuġġat al-Islām* (Der Beweis des Islams) und *Zayn al-Dīn* (Die Zierde der Religion) zugewiesen. Montgomery Watt verweist sogar auf Auffassungen, denen zufolge er der größte Muslim nach dem Propheten gewesen sei.¹ Er studierte bei angesehenen Gelehrten wie al-Ġuwaynī (gest. 1085) und wurde 1091 im Alter von etwa 35 Jahren zum führenden Hochschullehrer an der Nizāmiyya Madrasa in Bagdad ernannt. Als šāfiʿītischer Ašʿarīt blieb er der sunnitischen Tradition Zeit seines Lebens verbunden, ja er war sogar einer ihrer Wortführer. Das kritische Reflektieren und eigenständige Denken war ihm ein besonderes Anliegen und gegenüber einfacher Nachahmung empfand er eine ausgesprochene Aversion. So bemühte er sich im Bereich der *uṣūl al-fiqh* die Voraussetzungen für das eigenständige Rasonieren (*iġtihād*) zu erleichtern, auch gegenüber dem *taqlīd* zeigte er sich auf verschiedenen Ebenen stark abgeneigt.² Nachdem er rund vier Jahre an der Ni-

1 M. Watt, *Islamic Surveys, Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1963, „preface“, p. vii: „Al-Ghazālī has been acclaimed as the greatest Muslim after Muḥammad, and is certainly one of the greatest.“

2 Al-Ġazālī, *al-Maʿārif al-ʿaqliyya*, ed. ʿA. al-Uṭmān, Damaskus 1963, S. 35ff.; ders., *Fayṣal al-tafrīqa bayna l-Islām wa-l-zandaqa*, hrsg. v. M. al-Qabbānī al-Dimašqī, Kairo 1901, S. 10–13,

zāmiyya Madrasa gelehrt hatte, geriet er in eine tiefe Glaubenskrise und verließ sein angesehenes Professorenamt in Bagdad. Einzig rationales Erwägen vermochte ihn nicht mehr zu überzeugen, innere Ruhe fand er in sufischem Leben und Denken, welches er in der Mitte, ja im Kern des sunnitischen Denkens verortete. Beeinflusst wurde al-Ġazālī vermutlich von Abū 'Alī al-Fāramaḍī (gest.1084), einem Schüler des al-Qušayrī (gest. 1072).³ In der Mašāyiḥ-Kette der Naqšbandiyya wiederum wird Abū Ya'qūb Yūsuf al-Hamaḍānī (gest.1140) in der Folge von al-Fāramaḍī dargestellt. Historisch ist diese Beziehung zwar umstritten, dennoch stellt sie einen Beleg für den großen Einfluss al-Fāramaḍī dar. Al-Hamaḍānī war ebenso wie al-Ġazālī der Nizāmiyya Madrasa verbunden und hat wichtige Persönlichkeiten des *taṣawwuf*, wie Aḥmad Yasawī (gest.1166), al-Ġaḡadwānī (gest.1179) und 'Abd al-Qādir al-Ġilānī (gest.1166) beeinflusst.⁴ Diese Namen sind hier erwähnungswürdig, da sie die Größe des personellen Rahmens dokumentieren, in dem al-Ġazālī bereits in zu seinen Lebzeiten wirkte. Ebenso erscheint eine starke Beeinflussung durch Abū Ṭālib al-Makkī (gest. 996) vorzuliegen.⁵ Ein Vergleich der beiden Standardwerke, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* und *Qut al-qulūb*, dieser beiden ähnlich gestrickten Gelehrten dokumentiert dies. Häretische Abweichungen von der traditionellen sunnitischen Lehre innerhalb von freidenkerischen Gruppierungen, wie etwa seitens der Bāṭiniyya/Ismā'īliyya oder antinomische Sufis wurden durch al-Ġazālī jedoch konsequent bis zu seinem Lebensende zurückgewiesen und sein Mystikverständnis durch eine Kette von orthodoxen Taṣawwuf-Mašāyiḥ legitimiert. Gleichzeitig blieb er dem rational geprägten Wissenschaftsdiskurs im Sinne der *burhān*-Tradition bis zu seinem Tod treu, wie man es in einem seiner Endwerke, der *Ihyā'*, nachlesen kann. In seiner wichtigsten autobiographischen Schrift, *al-Munqid min ad-ḡalāl*, stellt er diesen Weg zwischen Philosophie, spekulativer Theologie und Mystik dar, der ihn schließlich wieder errettet und auf den rechten Pfad führt. Al-Ġazālī gilt insgesamt als Verteidiger sowohl der *sunnitisch-islamischen Orthodoxie* zwischen Verfechtern eines eher esoterischen Verständnisses einerseits als auch eines sich starr an Paragraphen und Vorschriften festhaltenden Verständnisses von Religion andererseits. So gelingt ihm eine Synthese von traditioneller sunnitischer Form, der hellenisch geprägten Ratio im Wissenschaftsdiskurs und der sufisch überhöhten Kernessenz seines Wirkens, dem Herz. Auch wenn diese drei Stränge seit der Frühzeit des Islam existierten und sich sicherlich nicht durchgehend als parallele Bewegungen bestanden, vollzieht al-Ġazālī auf der konzeptionellen und

18. Auch kritisch gegenüber dem *taqlīd* der Prophetengefährten. Al-Ġazālī, *al-Mustasfā min 'ilm al-uṣūl*, Būlāq 1322–1324, Bd.1, S. 268 ff.

3 Vgl. Tahsin Yazıcı, „Ebu Ali el-Farmedi“, in: DIA, Bd. 10, Istanbul 1994, S. 90.

4 Fatih M. Şeker, „Gazzali'nin tefekkür sisteminde Horasan –Türkistan hattının yeri“, in: 900. Vefat Yılında Uluslararası Gazzali Sempozyumu, Istanbul 2012, S. 841–847, hier S. 846.

5 Vgl. Al-Ġazālī, *Der Erretter aus dem Irrtum*, Hamburg 1988, S. 41.

praktischen Ebene eine neue holistische Herangehensweise, die nach der Bildung der *ṭarīqa*-Strukturen vom 12–15. Jahrhundert räumlich u. a. in das Osmanische Reich, den Balkan, den Maghreb, Zentralasien, Jemen und Indien und zeitlich bis in unsere Gegenwart reicht. Erst mit al-Ġazālī kann man vermutlich von einer gewachsenen akademischen Struktur sprechen, da er diese drei Aspekte als weitestgehend einheitlich ansieht und bestehende Gegensätze bzw. gegensätzliche Erscheinendes, soweit wie möglich, zu harmonisieren bemüht war. Dass er aus nachvollziehbaren Gründen keiner der bestehenden Bruderschaften zugewiesen werden kann, hat sicherlich auch zu seinem guten Ruf und seiner Anerkennung innerhalb des *taṣawwuf* beigetragen, da so eine weiterfasste Identifikation möglich wurde.

Für diese Neustrukturierung, welche auch unausgereifte Brüche enthielt, erntete er nicht nur Beifall und Zustimmung. Qāḍī 'Iyād (gest.1149), Ibn al-Ġawzī (gest.1201), Ibn Taymiyya (gest.1328) und Muṣṭafā Šabrī Efendī (gest.1954), der letzte Šayḥ al-Islām, kritisieren mit unterschiedlichen Nuancen und Argumenten al-Ġazālī. Ibn Tūmart (gest.1130), Abū l-Ḥasan al-Šāḍilī (gest.1258) und andere lobten ihn dafür und bemühten sich seine Gedanken zu verbreiten.⁶ Ein Blick in den Katalog der weltweit größten islamischen Handschriftensammlung der Süleymaniye in Istanbul dokumentiert, welch großes Ansehen und Gewicht der šāfi'ītische Aš'arīt sogar im ḥanafitisch-māturīdītisch geprägten Osmanischen Reich genoss. Hervorzuheben bleibt, dass al-Ġazālī Religion nicht als ein theoretisches Gebilde für akademische Eliten in scholastischen Laboren oder als eine Moralinstanz für die Volksmassen verstand, sondern vielmehr diese Gegensätze zugunsten eines praktisch orientierten, spirituell ausgelegten, nicht rational überhöhten, diese aber auch nicht leugnenden Religionsverständnisses auflöste. Erst durch das Wirken und die Lehren al-Ġazālī wurden bestehende Bruchlinien zwischen bestimmten philosophischen und sufischen Strömungen in ihrem Verhältnis zur tradierten Gelehrsamkeit einerseits aufgehoben und andererseits partiell vertieft, aber konzeptionell neu strukturiert und gewichtet. Dieses polarisierende und zugleich vernetzte Denken al-Ġazālīs hat bis in unsere Zeit dazu geführt, dass über diese beiden Kernelemente der islamischen Zivilisation, nämlich der Philosophie und dem *taṣawwuf* weiterhin nachgedacht und nachgeforscht wird. In diesem Zusammenhang muss vor allem auch das systematische Denken al-Ġazālīs hervorgehoben werden, der sich sowohl im Bereich der *uṣūl al-fiqh* als auch im *kalām* vom rational-hellenischen Denken der antiken Philosophen beeinflussen ließ. In der Übernahme, Rezeption und Weiterentwicklung der Grundregeln von Denkstrukturen sah er grundsätzlich keine großen Probleme, vielmehr beschäftigte ihn die Frage nach den inhaltlichen Diskrepanzen. Den Höhepunkt und zugleich das Ende seines

6 Süleyman Uludağ, „Gazzali. Tasavvufi Görüşleri“, in: DIA, Bd. 13, S. 515–518, hier S. 517.

wissenschaftlichen Wirkens bildete eines seiner mehrere tausend Seiten umfassenden letzten Werke, *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*. Mit diesem Buch verewigte sich al-Ġazālī, nicht nur im islamischen Wissenschaftsbetrieb und unter den Sufis, sondern vor allem auch in den Millieus einfacher frommer Menschen.

Im Oktober 2011 fand im Schloss der Universität Osnabrück die internationale Tagung „900 Jahre al-Ġazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften“⁷ statt, auf der Wissenschaftler aus verschiedensten Teilen der Erde zu al-Ġazālī mit unterschiedlichen Fragestellungen und unter diversen Blickwinkeln referierten, wie die Paneltitel „Al-Ġazālī im Spiegel von Zeit und Religionen“, „Islam und Wissenschaft im Dialog“, „Kalām“, „Jurisprudenz und Rechtsdenken“, „Gelehrsamkeit“, „Taṣawwuf“, „Truth, Logic, Qur'ān and al-Ghazālī“ und „Philosophie“ deutlich zeigen. Über drei Tage wurde hier intensiv referiert und diskutiert. Dennoch wäre es unsinnig, anzunehmen, man hätte sich diesem großen Denker in dieser kurzen Zeitspanne umfassend annähern können. Dies erweist sich angesichts seines umfangreichen Werkes und der besonderen Art seiner Verschriftlichungen, die jeweils in Ausrichtung auf den jeweiligen Empfänger verfasst wurden, als nahezu unmöglich. Der hier vorliegende Sammelband⁸ vereint ausgesuchte Artikel auf der Basis der Tagungsvorträge und kann exemplarisch aufzeigen, wie vielschichtig, vielseitig und wegweisend al-Ġazālī, seine Gedanken und Einsichten sind.

In Kapitel eins **Al-Ġazālī im Spiegel von Zeit und Religionen** untersucht Maha Elkaisy-Friemuth essayistisch al-Ġazālīs dualen Zugang zum Sufismus anhand seiner Werke *Ihyā'* und *Miškāt al-anwār*, der sich dadurch auszeichne, dass man in seinen Werken zwei Arten des Sufismus finden könne, von denen der eine als höchstes Ziel das Erreichen der Liebe Gottes anstrebe, während der andere auf Annihilation, *fanā'*, und die Vereinigung mit Gott abziele. Es stelle sich die Frage, wie al-Ġazālī diese beiden Arten des Sufismus in seinen beiden Werken *Ihyā' 'ulūm ad-dīn* und *Miškāt al-anwār* miteinander verbinde und sie in Beziehung zu den Aktivitäten des menschlichen Intellekts auf der Suche nach Wissen über Gott setze. Elkaisy-Friemuth untersucht dies anhand von al-Ġazālīs Zugang zu rationalem Wissen, seines Ansatzes bezüglich des Sufismus sowie seines mystischen Denkansatzes in der *Ihyā'* und dem Mystizismus in *Miškāt al-anwār*. Die Autorin kommt zu dem Schluss, dass die Hauptstruktur von al-Ġazālīs sufischem Gedankengut auf der Überzeugung aufbaue, dass tiefes Wissen einer geläuterten Seele bedürfe, die auf der einen Seite diese Seele moralisch auf die Annäherung

7 Zum Tagungsprogramm siehe URL: http://www.blogs.uni-osnabrueck.de/ghazali2011/?page_id=38 (letzter Zugriff: 10.09.2014).

8 Ein kurzer redaktioneller Hinweis zur Transkribierung arabischen Textes: Alle englischsprachigen Artikel wurden nach IJMES/EI3 (International Journal of Middle East Studies/Encyclopaedia of Islam 3) transkribiert, alle deutschsprachigen gemäß der Vorgaben der DMG (Deutsche Morgenländische Gesellschaft).

an Gott vorbereite und auf der anderen Seite den Intellekt zu höchstem göttlichen Wissen hinführe.

Timothy John Winter setzt das Kapitel fort mit seinem Artikel „*Al-Ghazālī and Anscombe’s Tahāfut: Making Use of the Imam in a European Context*“. Er leitet ein mit Gedanken zur Islamischen Theologie und Islamischen Studien, schreitet fort mit einer Fallstudie zu al-Ġazālī und dem Thema Intention und beschäftigt sich abschließend mit *niyya* und der modernen akademischen Theologie. Zusammenfassend kommt er zu den Erkenntnissen: Bei der Wahrnehmung von beiden, Anscombe (die wichtigste Schülerin Wittgensteins) und al-Ġazālī, entstehe das Gefühl, das Problem mit der Autonomie der menschlichen Intentionen sei nicht offen für eine maßgebende Lösung. Das immense Ausmaß, in dem Makrostrukturen inklusive der Hirnfunktionen bedeutungsvolles Subjekt in Bezug auf die die Mikrowelt prägenden Quantumvariablen sind, sei schwierig aufzulösen. Unabhängig davon, ob al-Ġazālī nun davon ausgegangen sei, dass menschliche Intentionen Spielzeug unter Gottes Kommando seien, oder nicht, er mache ihrer fremdartigen Herkunft zum Trotz subtilen Gebrauch von philosophischen Hilfsmitteln, die in Islamische Dialektik eingebracht worden seien. Auf diese Weise zeige er für Theisten im Ringen mit naturalistischem Reduktionismus einen Weg nach vorn auf. Winter zeigt weiterhin, dass die Schaffung einer Infrastruktur für eine reife Islamische Theologie an deutschen Universitäten zu einer interessanten und opportunen Zeit auf den Plan trete, in der es die Rückläufigkeit des Aufklärungsuniversalismus den Theologen erlaube, aktiv das zunehmend zerbrechliche Gebäude der traditionell säkularen Argumente anzufechten.

Merdan Güneş eröffnet Kapitel zwei, **Al-Ġazālī und Islam und Wissenschaft im Dialog**, mit seinem Beitrag „*Epistemologie bei al-Ġazālī*“, der sich in die Abschnitte „Wissen ist Licht Gottes“, „Weg zum Wissen“, „Mittel zum Wissen (Vernunft und Herz)“, „*‘aql* (Wissen durch Vernunft)“, „*nubuwwa* (Wissen durch Prophetie)“, „*kaşf* (Wissen durch Herz)“, „Das Herz ist das Organ der Erkenntnis (*kaşf*)“, „Beweise des *kaşf*“ und „Erlerntes Wissen versus sufistische Erkenntnis“ aufgliedert. Im letzten Abschnitt fasst Güneş den Widerspruch zwischen emotionalem Wissen und vernunftgetragenen Wissen mit al-Ġazālīs Sichtweise zusammen. Al-Ġazālī erkläre, dass erlerntes Wissen nicht zwangsläufig ein Hindernis für sufistische Erkenntnis darstelle: „Wenn sich ein Gelehrter von allem angelernten Wissen frei macht und sein Herz nicht dadurch gefangen sein lässt, so wird ihm das frühere Wissen nicht zur Scheidewand. [...] Denn jene Glaubenssätze, die das gemeine Volk lernt, sind nur das Gehäuse für die Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst. Die wahre Erkenntnis besteht darin, dass man jene Wahrheit von dem Gehäuse unterscheiden lernt, so wie das innere Mark

von der umgebenden Haut.“⁹ Zur Verdeutlichung bediene sich al-Ġazālī eines Gleichnisses. „Das Herz vergleicht er mit einem Wasserbecken und die Sinne mit Bächen, durch die das Wasser sich von außen in das Becken ergießt. Wenn du nun willst, dass das klare Wasser aus dem Grunde des Beckens emporquellen soll, so musst du jenes Wasser ganz daraus entfernen und all den schwarzen Schlamm, den es mitgeführt hat, heraus tun, all die Bäche verstopfen, und dann den Grund des Beckens aufgraben, damit das reine klare Wasser aus dem Innern des Beckens emporquillt.“¹⁰

„Die Universität als Ort des Dialogs zwischen Religion, Wissenschaft und Gesellschaft“ lautet der Titel des Artikels von Silvia Horsch, die sich zunächst mit den unterschiedlichen Ausgangssituationen al-Ġazālīs und des modernen Europas bezüglich der religiösen Wissenschaften zuwendet, um weiterführend die verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Erwartungen herauszuarbeiten, den Nutzen religiöser Wissenschaften für die Glaubensgemeinschaft herauszustellen und abschließend auf den interdisziplinären Dialog und die „Erneuerung“ des Islams einzugehen. Auf dem Weg zur Entwicklung zeitgemäßer muslimischer Positionen müssten die Reduktionen, welche die Moderne mit sich gebracht habe, erst einmal überwunden werden – so Horsch. Hierbei könne es nur von Gewinn sein, wenn die Lehrstühle für islamische Religion mit denen der Islamwissenschaft, aber auch anderen Wissenschaften kooperierten und sich dabei auch den wissenschaftlichen Methoden und Fragestellungen, insbesondere der Postcolonial und Gender Studies, sowie der Diskurstheorie öffneten. Al-Ġazālī sei offen gewesen für Methoden und was die Inhalte beträfe, sei für ihn die Offenbarung das Kriterium der Unterscheidung dessen, was annehmbar sei und was nicht. Ihm sei es möglich gewesen, „fremden“ Traditionen selbstbewusst gegenüber zu treten – ohne vorausseilende Abwehr und ohne eilfertige Nachahmung. Dieses Selbstbewusstsein müssten Muslime erst wieder erlangen.

Frank Griffel schreibt über „Al-Ġazālīs Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte“ im ersten Teil von Kapitel drei, *Al-Ġazālī und kalām und taṣawwuf*. Griffel kommt zu den Schlussfolgerungen, dass man von al-Ġazālīs Umgang mit den „exakten“ Wissenschaften lernen könne, dass Religionsgelehrte weithin überzeugende Erklärungen nicht anzweifeln sollten, denn für „al-Ġazālī galt: Was bewiesen werden kann, muss auch in der Religion gelten.“¹¹ Zum Zweiten zeigt Griffel, dass scheinbar wissenschaftlich erwiesene Kosmologien, die allerdings mit den Leh-

9 Al-Ġazālī, *Das Elixier der Glückseligkeit*, übers. v. Helmut Ritter, Eugen Diederichs, München 1996, S. 62.

10 Ebd., S. 61.

11 Frank Griffel, „Al-Ġazālīs Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte“, in diesem Band, S. 89–102.

ren einer Religion unvereinbar seien, al-Ġazālīs folgend, durchaus „überzeugend und elegant in ihre epistemologischen Schranken gewiesen werden können.“¹² Aussagen von heutigen Wissenschaftlern, dass in der zeitgenössischen Kosmologie kein Platz für Theologie bestünde, zeigten lediglich, dass diese damit weit über den Bereich ihres Sachverstandes hinausgingen. Denn, was solle die Theologin oder den Theologen davon abhalten, den Urknall und alle sich daraus ergebenden Wirkungen als eine Folge von Gottes Willen zu verstehen? Al-Ġazālī untermauere Gottes Omnipotenz und Gottes Wille mit Hinweis auf die Koranverse 33:62 und 48:23.

Kapitel drei wird weitergeführt von Gerhard Bowering's „*The Search for Truth: Al-Ghazālī in the Light of His Mysticism*“. Der Autor macht sich auf die Suche nach al-Ġazālīs Denkensart, seinen Positionierungen, der Vielschichtigkeit seines Wissens und stellt fest, dass al-Ġazālī kein eindimensionaler Denker war, sondern ganz im Gegensatz versuchte Gedankentangenten zu schlagen. Bowering zitiert hier Ibn Rušd (1126–1198), der feststellte, al-Ġazālī sei Aš'arīt mit den Aš'arīten, ein Philosoph mit den Philosophen und ein Sufi mit den Sufis. Herkunft und Ziel seiner Suche nach Wahrheit zentrierten sich in der tiefen Einsicht, dass der Gipfel des menschlichen Wissens aus göttlicher Inspiration bestünde. Al-Ġazālī war gut vertraut mit islamischer Tradition, dem Koranstudium, *tafsīr* (Korankommentar), *ḥadīth* (prophetischer Tradition), *fiqh* (Jurisprudenz), *kalām* (Theologie), *falsafa* (Philosophie) und *taṣawwuf* (Sufismus, islamischer Mysticismus), jedoch übte er sich nicht nur in Schultradition. In seiner Suche nach Wahrheit habe er sich von unangebrachten Vergangheitsmustern gelöst.

Wahrheit, Logik, der Koran und al-Ġazālī lautet der Titel von Kapitel vier und darunter vereinen sich die englischsprachigen Artikel „*On al-Ghazālī and Necessary Truths*“ von Mehmet Sait Reçber und „*Al-Ghazālī on Syllogistic Logic as a Source of Certainty about the Qur'ān*“ von Martin Whittingham. Reçber macht sich im Werk al-Ġazālīs auf die Suche nach Hinweisen zu dessen Einstellung bezüglich notwendiger Wahrheiten und fasst zusammen, dass es den Anschein habe, dass gute Gründe dafür existierten, dass al-Ġazālī in Bezug auf notwendige Wahrheiten ein Realist sei, auch wenn sich dieses nicht ausreichend explizit in seinen Schriften nachweisen lasse. Sicherlich möge es verschiedene Ausprägungen davon geben, ein Realist bezüglich des Aspekts der notwendigen Wahrheiten zu sein und es möge interessant sein, darüber zu diskutieren, welche Art von Realismus al-Ġazālī selbst vorausgesetzt haben mag. Reçbers Überlegungen weisen darauf hin, dass man al-Ġazālīs Intuitionen in Bezug auf notwendige Wahrheiten kaum mit dem konventionellen Blick auf logische Modalitäten oder

12 Ebd., S. 99.

einer instrumentalisieren Konzeption von notwendigen Wahrheiten verbinden könne.

Whittingham nähert sich al-Ġazālī auf dem Wege des Syllogismus, erklärt zunächst diese Schlussfolgerung in der Logik und fragt dann, wie al-Ġazālī die logische Schlussfolgerung zum Verständnis des Korans nutzt. Aufzeigen kann Whittingham, wie al-Ġazālī wie davon ausgeht, dass der Koran Sicherheit hervorbringe. Er unterstreicht, dass diese Theorien die Produkte der Analysen eines Menschen von vor vielen Jahrhunderten seien. Dennoch böten Sie eine wichtige Vorgabe für Muslime des 21. Jahrhunderts, um abzuwägen, welche Beweise der Verlässlichkeit des Korans und seiner Fähigkeit, Sicherheit herzustellen, heutzutage die überzeugendsten seien. Al-Ġazālī setze ein Beispiel dadurch, dass er die Implikationen der syllogistischen Logik untersuche, einer zu seiner Zeit prominenten Wissenstheorie, und wie dies im Bezug zum Koran stünde. Sein Anliegen mit der Anwendung der besten zeitgenössischen Argumentationsweisen feste Anker für den Glauben einzurichten, lasse die Fragestellung auftauchen, wie heutige Muslime zeitgenössisches epistemologisches Gedankengut optimal nutzen könnten, um den Glauben erforschen und verstehen zu können. Dies sei eine Frage, die Muslime innerhalb und außerhalb Deutschlands beträfe.

Kapitel fünf **Al-Ġazālī und Gelehrsamkeit und Philosophie** schließt diesen Band mit den Beiträgen „*Al-Ghazālī's Contribution to Morals and Values Education*“ von Cemil Oruç und dem Artikel von Marianne Farina „*Theological Ethics of Abū Ḥāmid Al-Ghazālī*“. Oruç erklärt, dass der Unterschied zwischen der Menschheit und allen anderen Kreaturen darin liege, dass der Mensch in der Lage sei ein moralisches Leben zu führen und sich dazu entscheiden könne, diese Lebensart in die Gesellschaft hineinzutragen. Al-Ġazālī, der das Herz ins Zentrum der menschlichen Existenz setzte, behaupte, dass es diese Flexibilität den Menschen erlaube das Wesen zu werden, das Allah am nächsten komme. In einem normativen Sinne komme dem Herzen eine besondere Wichtigkeit bezüglich Moral- und Werteerziehung zu. Indem al-Ġazālī annehme, dass sich Erziehung im Herzen zentriere, sehe er einen Lehransatz voraus, der mit göttlicher Inspiration ausgerüstet Menschen dazu befähige, den ersten und einzigen Allah zuerst zu kennen, sich Seiner stets zu erinnern und ihn immer ins Zentrum zu stellen, in jeder Lebensphase. Al-Ġazālī erinnere daran, dass eine Moral- und Werteerziehung im Alter von drei Jahren begonnen werden könne. Da er niemals Moral und Werte von Religion separiere, unterstreiche er, dass das Unterrichten von Moral in Verbindung mit religiöser Erziehung in diesem Alter beginnen solle. Der Koran und die Hadithe im Besonderen böten zahlreiche Beispiele an Extremen für sowohl positive als auch negative moralische Werte. Tatsächliche und fiktionale Beispiele könnten den Kindern als Rollenmodelle dienen und Auswirkungen auf alle Elemente ihrer Entwicklung haben. Da Kinder unweigerlich Ältere kopierten, spielten diese Rollenmodelle eine entscheidende Rolle in ihrer

moralischen Entwicklung. Al-Ġazālī habe ausgesagt, dass Kinder in Lage seien, diese Modelle anzunehmen und später im späteren Leben entsprechend handeln; er schlage weiterhin vor, eine von Liebe umrahmte Moral- und Wertenerziehung aufzubauen, die alle Ebenen der Entwicklung umfasse, ohne jedoch Überdross auf der Seite des Kindes zu schaffen.

„*Theological Ethics of Abū Ḥāmid al-Ghazālī*“ von Marianne Farina untersucht im ersten Teil al-Ġazālīs theologische Ethik- und Tugendtheorie. Sie bietet eine Analyse der Theorie al-Ġazālīs, die auf seinem Verständnis der Ausformung von Tugend basiert. Ausgehend von der Auseinandersetzung mit seiner *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn* zeigt ihr Artikel, wie seinen Schriften folgend das Erinnern an Gott ein essentielles Prinzip des moralischen Lebens sei. Al-Ġazālī glaube, dass diese Erinnerung, die eine vertiefende Wahrnehmung von Gott-Bewusstheit (*taqwā*) einschließe, der Ausgangspunkt für die Entwicklung eines großartigen Charakters sei. Jene, die sich Gottes erinnerten, blieben achtsam gegenüber Gott und näherten sich Gott weiter an. Diese Intimität trenne sie nicht von der Welt, sondern ermögliche es ihnen, ganzheitlicher in die Verehrung Gottes und in den Dienst an anderen einzutreten. Der zweite Teil des Artikels beleuchtet christlich-theologische Ethik, speziell die von Thomas von Aquin, schließt einen Vergleich der Schriften von al-Ġazālī und von Aquin ein und verweist auf Unterschiede und Ähnlichkeiten in ihren Theorien. Schließlich identifiziert dieser Vergleich weitere Untersuchungsfelder der Ethiken von al-Ġazālī und von Aquin. Es gebe viel zu lernen über die Lehre von Ethik. Es zeigten sich nicht nur sich teilweise überschneidende praktische Theorien sondern man würde durch die Auseinandersetzung damit tiefer hineingezogen in den Reichtum von Sekundärtheorien. Dies sei besonders wegweisend für die Weiterentwicklung von Studium und Dialog.

