

4. KAPITEL

DER EINFLUSS DES SKEPTIZISMUS AUF AL-ĠAZĀLĪS FRÜHESTE SCHRIFTEN

Im Ġumāda I des Jahres 484 (Juli 1091), ein Jahr vor der Ermordung Nizāmalmulks kam Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī von Isfahan nach Bagdad, um dort an der Nizāmīya-Medrese zu lehren. Nizāmalmulk hatte dem 34-jährigen bei seinem Abschied aus seinem Heerlager eindrucksvolle Ehrennamen verliehen.¹ Die Zeitgenossen in Bagdad wußten, daß die Entsendung al-Ġazālīs an die Nizāmīya-Medrese ein herausragendes Ereignis war, denn an der Hochschule mußten zwei hochrangige Gelehrte entlassen werden, um Platz für die Lehrtätigkeit al-Ġazālīs zu machen.² Den Religionsgelehrten Bagdads war al-Ġazālī als ein begabter Schüler der aš'aritischen Tradition von Nischapur bekannt. Er hatte bei dem 478/1085 verstorbenen Theologen al-Ġuwainī studiert und in den Jahren vor seiner Ankunft in Bagdad eine Reihe von voluminösen juristischen Handbüchern verfaßt.³ Als Jugendwerke al-Ġazālīs beschäftigen sich diese Bücher mit Rechtswissenschaft (*fiqh*) und stehen in einer engen Beziehung zu al-Ġazālīs Lehrer al-Ġuwainī, der darin mehrmals hochachtungsvoll erwähnt wird.⁴

Ibn Ḥaldūn schrieb dreihundert Jahre später über diese Phase der islamischen Theologie, daß al-Ġuwainī sich als erster unter den aš'aritischen Theologen mit den Schriften der arabischen Philosophen auseinandergesetzt hatte.⁵ Am Ende des 5./11. Jahrhunderts nahm

¹ „Schmuck des Glaubens“ (arab.: *zain ad-dīn*) und „Ehre der führenden Gelehrten“ (arab.: *šaraf al-a'immā*). Vgl. Ibn al-Ġauzī, *al-Muntazam*, ix, 55.

² Glassen, *Der mittlere Weg*, 131.

³ Neben den zwei im folgenden erwähnten Büchern *al-Manḥūl* und *Šifā' al-ġalīl* hatte al-Ġazālī vor seiner Ankunft in Bagdad die beiden immens umfangreichen Rechts-Summen *al-Basū fī l-furū'* („Leichtverständliche Darlegung der Ausführungsbestimmungen des Rechts“) und *al-Wasī' al-muḥīṭ bi-igtār al-basū* („Umfassende Vermittlung durch leichtverständliche, tropfenweise Darlegung“) und wohl auch das Handbuch *al-Waḡīz fī fiqh madḥab al-Imām aš-Šāfi'* („Kurzgefaßte Darlegung der šāfi'itischen Rechtswissenschaft“) verfaßt. Zur Datierung dieser Werke vgl. Bouyges, *Essai de Chronologie*, 12f., 49; Hourani, *A Revised Chronology*, 292, und Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ġazzālī*, 210, 378f., 407.

⁴ Z.B. in al-Ġazālī, *al-Manḥūl*, 504 oder in seinem *Šifā' al-ġalīl*, 8.

⁵ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, 835f; engl. Übers., ii, 51.

das Interesse der islamischen Theologen an den Lehren der peripatetischen Philosophen stark zu.⁶ Neben al-Ġazālī sind zwei weitere Schüler al-Ġuwainī bekannt, die in ihren Schriften gegen die Lehren der Philosophen argumentiert haben.⁷ Die Beschäftigung mit philosophischer Literatur hatte schon bei al-Ġuwainī eine deutlich differenzierte Auseinandersetzung mit den Theorien der Philosophen bewirkt. Während bei allen ašʿaritischen Theologen vor al-Ġuwainī „die Philosophen“ (arab.: *al-falāsifa*) ein Schlagwort blieb, hinter dem wenige prägnante Lehren, wie die der Ewigkeit der Welt versammelt wurden, ohne jemals die Argumente „der Philosophen“ eindringlich zu erörtern, widmete al-Ġuwainī einen maßgeblichen Teil seines Kalām-Traktates „Die umfassende Darlegung der Grundlagen des Glaubens“ (*aš-Šāmil fī uṣūl ad-dīn*) der Widerlegung von Lehren, die arabische Philosophen vertreten haben.⁸ Die Werke al-Ġuwainīs waren nach Meinung Ibn Ḥaldūns der Ausgangspunkt für die zunehmende Aufmerksamkeit, die spätere muslimische Gelehrte der Logik und der Argumentationsmethodik entgegengebracht haben, „und möglicherweise war viel darin dem Kalām der Philosophen in den Naturwissenschaften und der Metaphysik entlehnt.“⁹

Al-Ġazālī verfaßte sein allererstes Buch noch während der Lehrzeit unter al-Ġuwainī in Nischapur als er noch keine 28 Jahre alt war.¹⁰ Dieses Buch „Das Erlesene aus den Randbemerkungen über die Grundlagen des Rechts“ (*al-Manḥūl min taʿlīqāt al-uṣūl*) versucht die erkenntnistheoretischen Grundlagen der islamischen Jurisprudenz deutlich zu machen. Al-Ġazālī setzt sich das Ziel aufzuzeigen und zu belegen, aufgrund welchen Wissens in der Rechtswissenschaft und in der Theologie Urteile gefällt werden. Schon in diesem ersten Werk al-Ġazālīs werden skeptizistische Einwände berücksichtigt. Nachdem al-Ġazālī am Beginn des Buches die umfassende Bedeutung des Offenbarungswissens für jegliches religionsrechtliches Urteil betont

⁶ Frank, *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, 71.

⁷ Nämlich Abū Qāsim al-Anṣārī (gest. 511 oder 512/1117–19) und al-Kiyā al-Harrāsī (gest. 504/1110). Vgl. Frank, *Creation and the Cosmic System*, 66 und ders., *Al-Ghazālī and the Ashʿarite School*, 122.

⁸ al-Ġuwainī, *aš-Šāmil*, Ed. Alexandria, 123–166, 215–287; Ed. Klopfer, 34–67, 107–165; vgl. auch ders., *al-Irṣād*, 17–27, 31–33 und vor allem 234–237. Hauptthema ist auch hier die Ewigkeit der Welt und ihres Schöpfers. Über den Einfluß Avicennas auf einen Gottesbeweis in al-Ġuwainīs *al-ʿAqida an-Nizāmīya*, 11f.; dt. Übers. in Klopfer, *Das Dogma des Imām al-Haramain*, 34f. vgl. Rudolph, *La preuve de l'existence de Dieu*, 344 und ders., *Ibn Sinā et le Kalām*, 134.

⁹ Ibn Ḥaldūn, *al-Muqaddima*, 836; engl. Übers., ii, 52.

¹⁰ as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 225; al-Gazālī, *Šifāʾ al-ḡalīl*, 8.

hat, wendet er sich dem radikalsten Einwand gegen jegliche Art von Wissenschaft zu, dem Skeptizismus. Es bedarf auch in der Rechtswissenschaft

(...) des Nachweises der Grundlage des Wissens, wider den Skeptizismus (*munkirīya*) von Seiten der Sophisten, die Wissen ebenso leugnen wie (unterscheidbare) Wesenheiten, die den (wahrgenommenen) Dingen anhaften. Sie behaupten, man könne durch den Gesichtssinn nichts wissen.¹¹

Der Beweis, daß das in den Religionswissenschaften erreichbare Wissen einen Gegenstand hat, gehörte stets zu einer der wichtigsten Übungen im Kalām. Jeder Kalām-Traktat beginnt mit einer Einteilung des Wissens und einem Nachweis seiner Möglichkeit. Dieser Nachweis berief sich letztlich auf die Offenbarung und damit auf Gottes Aufrichtigkeit (*ṣidq*), von der der Gläubige überzeugt sein mußte. Der Theologe mußte *taṣḍīq*, also Glauben, haben. Ohne Glauben – so die traditionelle ašʿaritische Argumentation – kann es in den Religionswissenschaften kein Wissen geben.

Al-Ġazālī begegnete dem Problem grundlegender und stellte sich in dieser frühen Schrift einem weit radikaleren Zweifel als alle seine Vorgänger.¹² Was, wenn alles Wissen, das wir zu haben glauben, keinen Gegenstand hat, nicht einmal das Wissen, welches uns unsere Augen liefern? In seiner Autobiographie schildert er in einem Kapitel mit dem Titel „Wie Sophismus und Skeptizismus in mich eindrangen“ (*Madāḥil as-safsāṭa wa-ḡaḥd al-ʿulūm*) über die Verunsicherung in seinen Jugendjahren. „Sophismus“ wird auch hier als Zweifel an der Sinneswahrnehmung insbesondere des Gesichtssinnes verstanden.¹³ In seiner Autobiographie schildert al-Ġazālī die Entdeckung

¹¹ al-Ġazālī, *al-Manḥūl*, 34. „Wesenheiten“ (arab.: *ḥaqīqa*) hier als Bezeichnung der Summe wesentlicher, d.h. substanzieller Eigenschaften im Gegensatz zu zufälligen, akzidentiellen.

¹² van Ess, *Skepticism in Islamic Religious Thought*, 2 hält fest, daß kein islamischer Theologe vor al-Ġazālī den Skeptizismus als echte Herausforderung verstand.

¹³ al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-dalāl*, 12–14; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 64–67; dt. Übers., 7–11. Der hier geschilderte Bericht weist starke Ähnlichkeiten zu Descartes' erster Meditation auf. Diese Ähnlichkeit wurde schon Mitte des 19. Jahrhunderts erkannt und ein Einfluß al-Ġazālīs auf Descartes in Erwägung gezogen (vgl. Lewes, *The Biographical History of Philosophy*, ii, 306). Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, ii, 1382; Zakzouk, *Al-Ghazālīs Grundlegung der Philosophie*; Hana, *Vorläufer des ‚Cogito, ergo sum‘ Descartes’ in der arabischen Philosophie*;² Najm, *The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and al-Ġazālī* und Groarke, *Descartes First Meditation* vergleichen die Skepsis al-Ġazālīs mit der Descartes'. Jüngere Berichte,

des radikalen „sophistischen“ Skeptizismus als Krise. Tatsächlich ist der Zweifel an der Wahrheit der Sinneserkenntnis ein Thema, das in den Werken al-Ġazālī – anders als bei seinen Vorgängern – immer wieder auftaucht.¹⁴ Während seiner frühen Jahre konnte er dem Skeptizismus offenbar nichts Angemessenes entgegenbringen. Seine im Jugendwerk „Das Erlesene“ (*al-Manḥūl*) festgehaltene Erwiderung des Zweifels beruft sich auf ein altes Argument, mit dem schon Aristoteles dem Skeptizismus begegnet ist. Die Skeptiker widerlegen sich selber, weil es unmöglich sei, zu sprechen und zu handeln ohne *etwas* für wahr zu halten.¹⁵ Al-Ġazālī überträgt dieses Argument auf die Situation eines Streitgesprächs:

Einige unserer Gelehrten behaupten: „Diese (Sophisten) können ihre Position nicht belegen. Wenn sie nun die sinnliche Wahrnehmung leugnen und wenn wir antworten sollen, so ist der einfachste Weg, sie zu fragen:

Wißt ihr, worin sich eure Überzeugung von (der) eurer Gegner unterscheidet?

Wenn sie es wissen, so ist ihre Überzeugung hinfällig, wenn sie es nicht wissen, höre man ihnen nicht (weiter) zu.¹⁶

Der Skeptizismus al-Ġazālī geht offenbar auf die Herausforderung von der ismāʿīlitischen Mission (*daʿwa*) zurück, die sich skeptischer Argumente bediente. Ein Einfluß von Seiten philosophischer Literatur ist ebenso möglich. Aus der späteren Kritik an al-Ġazālī kann man schließen, daß er schon in jungen Jahren die Bücher der Philosophen gelesen hatte.¹⁷ Der Einfluß philosophischer Literatur auf

wonach sich in Descartes' Bibliothek, aufbewahrt in der Bibliothèque Nationale Paris, eine lateinische Übersetzung des *al-Munqid* befindet, bedürfen noch der Bestätigung (vgl. die 2. Auflage von Zakzouks Dissertation, S. 9f. und Naumkin, *Some Problems Related to the Study of Works by al-Ghazzali*, 124, Note 1). Mindestens zwei arabische Handschriften des *al-Munqid* lassen sich in der Umgebung Descartes' im 17. Jahrhundert nachweisen (vgl. 'A. 'A. Elschazlī in der Einleitung zu seiner deutschen Übersetzung des *al-Munqid*, XXXIV).

¹⁴ Ob al-Ġazālī diesen radikalen Zweifel wirklich erlebt hat, oder ob es sich nicht vielmehr um ein literarisches Motiv in seiner Autobiographie handelt, ist im Rahmen der Authentizitätsdiskussion seiner Autobiographie behandelt worden (vgl. dazu die in den Fußnoten 6 und 7 auf S. 305 in diesem Abschnitt erwähnte Literatur). Ein Zeugnis für die tatsächliche Erfahrung von Zweifel in der Jugend findet sich in al-Ġazālī, *Ġawāhir al-quṛʾān*, 37.4f.; engl. Übers., 63 (vgl. dazu Sawwaf, *Al-Ghazzālī, Etude de la réforme ghazzālīenne*, 15).

¹⁵ Aristoteles, *Metaphysica*, 1009a, 18; 1011a, 3–11.

¹⁶ al-Ġazālī, *al-Manḥūl*, 35.

¹⁷ Der sizilianische mālīkitische Gelehrte al-Māzarī (gest. 526/1141) bemängelte, daß al-Ġazālī sich schon mit den Schriften der Philosophen befaßt hätte, bevor er

„Das Erlesene“ zeigt sich anhand der benutzten Terminologie. Fragen nach der „Washeit der Wissenschaften“ (*māhiyat al-ʿulūm*)¹⁸ oder eine Unterscheidung nach „Attributen für das Wesen“ (*ṣifāt li-d-dāt*) versus solchen für Akzidentien¹⁹ waren im Kalām vor al-Ġazālī nicht unbekannt, sie wurden vor al-Ġazālī aber nicht in dieser Terminologie formuliert, die er von Avicenna übernommen hat. Später, nachdem al-Ġazālī Widerstände seiner Zeitgenossen in den religiösen Wissenschaften gegen diese philosophische Terminologie wahrgenommen hatte, vermied er die philosophischen Fachbegriffe und griff auf das alte Vokabular im Kalām zurück bzw. wertete dieses im Sinne philosophischer Begrifflichkeit um.²⁰

Schon der junge al-Ġazālī hat die Frage nach den Grundlagen der Rechtswissenschaft wie kein anderer islamischer Jurist vor ihm mit der Frage nach dem Gegenstand des Wissens verbunden. Ausgelöst möglicherweise durch einen Schock, der durch die Konfrontation mit dem Skeptizismus der ismāʿīlitischen Werber hervorgerufen wurde, entwickelte al-Ġazālī früh ein Interesse für die epistemologischen Grundlagen der Wissenschaften. Er selber verstand, daß er von Gott mit einem besonderen Talent für erkenntnistheoretische Fragestellungen ausgestattet war. „Von frühester Jugend an war mir ein Durst eigen, die Dinge so zu begreifen, wie sie wirklich sind“, schrieb al-Ġazālī am Ende seines Lebens in seiner Autobiographie, „und dieser Durst war Folge eines Talents und einer Naturanlage, die mir von Gott ohne meine Wahl und mein Zutun verliehen wurden.“²¹ Für Niẓāmalmulk war dieses Talent für argumentative Methodik gepaart mit einem Bedürfnis nach Gewißheit möglicherweise der Grund, zwei andere Rechtswissenschaftler an der Niẓāmīya zu entsenden und al-Ġazālī dorthin zu entsenden.²²

sich die Grundlagen der Religion hinreichend angeeignet habe. Er bezog seine Informationen von al-Ġazālīs Studenten (vgl. as-Subkī, *Ṭabaqāt*, vi, 240, 247).

¹⁸ al-Ġazālī, *al-Manḥūl*, 44.

¹⁹ Ebd., 38; vgl. z.B. noch bei al-Ġuwainī, *aṣ-Šāmil*, Ed. Alexandria, 165; Ed. Klopfer, 67: *ṣifāt wāǧiba li-l-ǧauhar*.

²⁰ Al-Ġazālī beschreibt diese Technik und ihr Ziel selber in der vierten Einleitung zum *Tahāfut al-falāsifa*, Ed. Dunyā 85; Ed. Bouyges 16, engl. Übers. Marmura, 9; engl. Übers. Kamali, 8f. Vgl. dazu auch van Ess, *The Logical Structure of Islamic Theology*, 47f., Frank, *Al-Ġhazālī and the Ashʿarite School*, 21, 88f. und Lazarus-Yafeh, *Studies in al-Ġhazālī*, 249f.

²¹ al-Ġazālī, *al-Munqid min ad-dalāl*, 10; engl. Übers. in McCarthy, *Freedom and Fulfillment*, 63; dt. Übers., 5.

²² Der von George Makdisi vorgebrachte Einwand, al-Ġazālī hätte seine Karriere als Rechtswissenschaftler begonnen und sei auch an die Niẓāmīya gesandt

worden, um Rechtswissenschaft zu lehren, muß aufgrund der Lektüre seiner frühen Schriften korrigiert werden. (Makdisi, *Al-Ghazālī disciple de Shāfi'ī en droit et en théologie* und *The non-ash'arite shafi'ism of Abū Ḥamid al-Ghazzālī* zieht keine dieser Schriften heran.) Tatsächlich hatte al-Gazālī schon vor seiner Ankunft in Bagdad 484/1091 mehrere Lehrbücher des šāfi'itischen Rechts verfaßt, doch zwei seiner frühen Werke, darunter „Das Erlesene“ (*al-Manḥūl*), gehen über den Horizont des *fiqh* hinaus und sind letztlich wissenschaftstheoretische Bücher.