

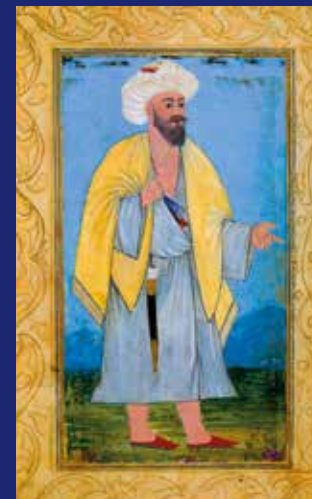
Abu Hâmid ibn Muhammed al-Ghasâli (1058 – 1111) wurde zu Tûs in Chorasân (Iran) geboren und zeichnete sich bereits an der Rechtschule von Nisapur durch außerordentliche Gelehrsamkeit aus. Nach dem Tode seines Lehrers erwarb er sich am Hof des Seldschukenwesirs Nisâm al-Mulk als Oberhaupt der Hochschule von Bagdad ein hohes Ansehen. Infolge einer Sinnkrise gab er jedoch Stellung und Besitz auf, um ein asketisches Wanderleben als Derwisch zu führen. Er nahm die Lehrtätigkeit nur für kurze Zeit wieder auf und verbrachte die letzten Jahre seines Lebens zurückgezogen in seiner Heimatstadt.

»Doch wie jenes Elixier, das dem Kupfer und dem Messing die Klarheit reinen Goldes verleiht, schwierig zu finden ist, so ist auch dies Elixier, das die Substanz des Menschen aus der Niedrigkeit zur Lauterkeit erheben soll, schwierig zu finden.«

Nach langem Ringen mit dem Zweifel hatte sich der persische Gelehrte Al-Ghasâli von seiner akademischen Karriere abgewandt und auf der Suche nach Wahrheit ein Leben in der Einsamkeit einer zehnjährigen Pilgerreise gewählt. In diesem Werk, das maßgeblich zur Systematisierung und Anerkennung der asketischen Lehren des Sufismus innerhalb des Islam beitrug, lehrt Al-Ghasâli einen Weg der Loslösung von der Welt und der alleinigen Richtung allen Strebens hin auf Gott. Es gilt bis heute als eine der bedeutendsten Schriften islamischer Philosophie und Mystik des Mittelalters.

DAS ELIXIER DER
GLÜCKSELIGKEIT

AL GHASÂLI



AL-GHASÂLI

DAS ELIXIER DER GLÜCKSELIGKEIT

Aus dem Persischen und Arabischen
übertragen von Hellmut Ritter

www.verlagshaus-roemerweg.de



Umschlagsmotiv: »Derwisch mit Büchern, die er in einem Tuch trägt.« Türkische Miniatur, um 1600, Osmanisches Reich od. Tabriz, Iran. © akg-images / British Library

Als zu Beginn des 6. Jahrhunderts der islamischen Zeitrechnung die dogmatische Theologie bereits in festgefügt Systemen zu erstarren begann und unter dem Einfluss griechischer Philosophie, esoterischer Untergruppen und politischer Herrschaftsansprüche unkenntlich zu werden drohte, tritt Al-Ghasâli mit seinem Hauptwerk *Die Wiederbelebung der Wissenschaften von der Religion*, dessen Kurzfassung *Das Elixier der Glückseligkeit* darstellt, als spiritueller Erneuerer auf. Seine Lehre, der Sufismus (nach dem Wollgewand »sûf« der frühen Asketen), entsagt allen irdischen Begierden einzig um der Liebe Gottes willen und erfährt die Einheit des Göttlichen durch strikte Disziplin und beständige Lektüre des Korans.

S. Marix Verlag

S. Marix Verlag

Al Ghasâli
Das Elixier der Glückseligkeit

Al Ghasâli

Das Elixier der Glückseligkeit

Aus dem Persischen und Arabischen
übertragen von Hellmut Ritter

»Wisse:

*Der Mensch ist nicht zum Scherz und für nichts erschaffen,
sondern hoch ist sein Wert und groß seine Würde.*

*Wohl ist er nicht von Ewigkeit her,
aber für die Ewigkeit ist er bestimmt;
wohl ist sein Leib irdisch und von der niederen Welt,
doch sein Geist ist aus der oberen Welt und göttlich.«*

Al-Ghasâli

INHALT

EINLEITUNG DES ÜBERSETZERS	9
DAS ELIXIER DER GLÜCKSELIGKEIT	21
VON DER SELBSTERKENNTNIS	29
VON DEM RECHTEN UMGANG MIT DEN MENSCHEN	65
VON DER LIEBE	159
EDITORISCHE NOTIZ	205

EINLEITUNG DES ÜBERSETZERS

Der Perser Abu Hâmid ibn Muhammed *al-Ghasâli* at-Tûsi asch-Schâfiî wurde 450 d.H. (1058) zu Tûs in Chorasân geboren und in seiner Heimatstadt sowie in Nisabur erzogen. Er genoß den Unterricht des damaligen Hauptes der schafitischen Rechtsschule, des Imâm al-Haramain und zeichnete sich früh durch große Selbstständigkeit des Urteils und erstaunliche Gelehrsamkeit aus. Nach dem Tode seines Lehrers begab er sich an den Hof des Seldschukenwesirs Nisâm al-Mulk, der ihn 484 (1091) als Lehrer an der von ihm in Bagdad gegründeten und nach ihm benannten Hochschule anstellte. Dort gelangte er bald zu großer Berühmtheit, lehrte und schrieb über kanonische Rechtswissenschaft und widmete sich gleichzeitig dem Studium der verschiedenen philosophischen und religiösen Lehrsysteme seiner Zeit. Schon nach vierjähriger Lehrtätigkeit gab er jedoch infolge einer inneren Krise, die mit seinem Eindringen in die sufische Mystik zusammenhing, sein Lehramt auf und begab sich nach Damaskus, wo er zwei Jahre in strengster Abgeschiedenheit verbrachte. Ende 490 (1097) machte er die Pilgerfahrt und führte dann neun Jahre lang ein unstetes Wanderleben, predigte die Abkehr von der Welt und die Vorbereitung auf das Jenseits und kehrte schließlich in seine Heimat zurück. Im Jahre 499 (1106) nötigte ihn Fachr al-Mulk, der Sohn seines alten Gönners Nisâm al-Mulk, der Wesir des Seldschukenfürsten Sandschar, einen Lehrstuhl an der Nisâmijje-Medrese in Nisabur anzunehmen. Das Lehramt bekleidete er jedoch nur kurze Zeit, er zog sich bald ganz in seine Heimat zurück und verbrachte den Rest seines Lebens als Lehrer an einer Medrese und an einem Sufikonvent. Er starb am 14. Dschumâda II 505 (12. Dezember 1111).

Die innere menschliche Entwicklung, die von dem Rahmen dieser Daten umspannt wird, hat uns Ghasâli selbst in seiner

Schrift »Der Befreier vom Irrtum« (Al-munqidh min ed-dalâl)¹ geschildert. Wir sehen ihn in seiner Jünglingszeit beherrscht von einem schier unersättlichen Wissensdrang. Die normalen Studienfächer der orthodoxen Theologie und Jurisprudenz beherrschte er bald mit viel bewunderter Meisterschaft; doch eine innere Anlage, die ihm verbot, irgendetwas auf autoritativem Wege anzunehmen, irgendein anderes Kriterium der Wahrheit anzuerkennen als sein eigenes Denken, trieb ihn in seinen Studien weit über den Rahmen der traditionellen Gelehrsamkeit hinaus. Schon früh hatte er die Möglichkeit des Autoritätsglaubens verloren und wußte, daß er sie nie wieder finden würde, »denn es ist eine Bedingung des Autoritätsglaubens, daß er seinem Träger nicht bewußt ist. Sobald der Autoritätsgläubige merkt, daß er autoritätsgläubig ist, zerbricht das Glas seines Glaubens, und die Scherben lassen sich nie wieder zusammenflicken.« So studierte er in rastlosem Eifer die Lehren aller Sekten und Philosophen seiner Zeit mit solcher Gründlichkeit, daß er von sich sagen konnte, es habe keinen Philosophen gegeben, dessen System er nicht vollkommen zu verstehen sich bemüht, keinen dogmatischen Dialektiker, dessen Beweisführung er nicht bis zu Ende nachgeprüft, keinen Sufi, in dessen Geheimnisse er nicht einzudringen versucht habe, keinen Ketzer, dessen Ketzerei er nicht auf den Grund gegangen sei. Ja, es wurde ihm geradezu vorgeworfen, daß er einer Sekte, der Bâtinijja, deren Schoß der Mörder seines Gönners Nisâm al-Mulk entstammte, in die Hände gearbeitet habe, denn er habe in seiner Streitschrift gegen sie ihre Lehre so klar dargestellt, wie sie es selbst nie hätte tun können.

Doch diese umfassende Kenntnis aller herrschenden Lehrmeinungen, Schulen und Sekten konnte Ghasâlis Durst nach Gewißheit nicht stillen. Welche hatte recht? Wieweit hatte jede recht? Die Beobachtung, daß rings um ihn her die Menschen die verschiedensten Anschauungen und Denkweisen als selbstverständliche Wahrheiten von Eltern und Lehrern übernahmen, beunruhigte ihn und machte ihn mißtrauisch gegen jedes autoritativ übermit-

telte Wissen. Er sah die Christen Kinder als Christen, die Juden Kinder als Juden und die Kinder von Muslimen im Islam aufwachsen und erinnerte sich jenes Ausspruchs des Propheten: »Jedes Neugeborene wird mit der ursprünglichen Anlage zum Islam geboren, erst seine Eltern machen es zum Juden oder zum Magier.« Was gehörte denn von all den Glaubenssätzen innerhalb und außerhalb der islamischen Orthodoxie, die ja von ihren Bekennern als *die* Wahrheit gepriesen wurde, zu jener ursprünglichen Anlage, und was war spätere Zutat der Eltern- und Erzieherautorität? Das festzustellen, wollte er sich bemühen. Aber er sah bald ein, daß vor dem Versuch, die Lehren und Dogmen der verschiedenen Schulen und Sekten auf ihren Wahrheitsgehalt zu prüfen, erst die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit selbst untersucht werden müsse. Denn nur solche Erkenntnis wollte Ghasâli als wirkliche Wahrheit gelten lassen, bei der jeder Irrtum undenkbar und jeder Zweifel ausgeschlossen wäre, und die auch durch kein Beweism Wunder erschüttert werden könnte. So wenig sollte sich die Gewißheit dessen, was er als wahr anerkennen wollte, durch ein Wunder erschüttern lassen dürfen wie die Überzeugung, daß zehn mehr ist als drei, ihm dadurch ins Wanken gebracht werden könnte, daß jemand zum Beweise des Gegenteils einen Stab in eine Schlange zu verwandeln sich anheischig machte und der Behauptung auch die Tat folgen ließe.

Die Suche nach den Grundlagen der Wahrheit trieb ihn zunächst in die absolute Skepsis hinein. Hatte er sich nie einer äußeren Lehrautorität fügen können, so verfolgte ihn jetzt die Furcht, er könne sich einer falschen inneren Autorität anvertrauen. Die Sinneswahrnehmung erwies sich vor dem Forum des Intellekts bald als ein unzuverlässiger Zeuge. Aber konnte es nicht eine weitere Instanz geben, vor der sich auch die Kompetenz des Intellekts als unzureichend erwiese, so daß auch die axiomatischen intellektuellen Wahrheiten, der Satz des Widerspruchs, in nichts zerfließen würde? »Die sinnliche Erkenntnis sprach zu mir: Wieso bist du sicher, daß es dir mit deinem Vertrauen auf die intellektuelle Erkenntnis besser gehen wird als mit dem Vertrauen auf die sinnliche Erkenntnis? Erst hattest du Vertrauen zu mir, da kam der Richter des Intellekts und strafte mich Lügen. Wenn er

¹ Traduction nouvelle du traité de Ghasâli intitulé »Le préservatif de l'erreur et notices sur les extases (des soufis)«, par M. C. Barbier de Meynard, Journal Asiatique, 1877, S. 5–94

nicht gewesen wäre, hättest du weiter an meine Wahrhaftigkeit geglaubt. Vielleicht gibt es aber hinter der intellektuellen Erkenntnis noch einen anderen Richter, der, wenn er einmal zutage tritt, den Intellekt ebenso Lügen straft, wie der Intellekt die Sinne Lügen strafe. Daß ein solcher Richter sich bisher noch nicht gezeigt hat, beweist nicht, daß er sich nicht eines Tages zeigen könnte.« Die Erfahrungen des Traumlebens schienen die Richtigkeit dieser Argumentation zu bestätigen. Glaubt man nicht auch im Schlaf fest an die Richtigkeit dessen, was man im Traume sieht, bis das Erwachen die Nichtigkeit der Traumgebilde erweist? Wäre nicht ein Zustand denkbar, der sich zu unserem Wachsein so verhielte wie das Wachsein zum Traum, so daß unser Wachsein im Verhältnis zu ihm nur ein Traum wäre? Vielleicht war jener Zustand der Sufis, von dem sie behaupteten, daß sie darin Dinge sähen, die nicht mit den rational erfaßbaren Dingen übereinstimmten, eben dieser Zustand des wahren Wachseins? Oder war vielleicht der Tod der Augenblick des eigentlichen Erwachens und dieses irdische Leben nichts als ein trügerischer Traum? Hieß es doch in der Überlieferung vom Propheten: »Die Menschen schlafen, und wenn sie sterben, so erwachen sie!«

Dieser quälende Zustand verzweifelter Skepsis dauerte etwa zwei Monate. Da endlich »zündete Gott ein Licht in seiner Brust an«, und der feste Grund, der seinen Füßen entwichen war und den ihm keine Deduktionen wiedergeben konnten, die Gewißheit der Axiome, kehrte ihm zurück. Wie ein göttliches Gnadengeschenk, eine »Befreiung der Brust«, empfand er diese Rückkehr der alten Sicherheit.

Mit dem so wiedergewonnenen geistigen Rüstzeug machte er sich nun an die Arbeit, die er sich vorgenommen hatte: die kritische Prüfung aller herrschenden Schul- und Sektenlehren. Diese ließen sich dabei in vier große Gruppen einordnen: 1. Die scholastischen Dogmatiker (Mutakallimûn), 2. die Verehrer eines verborgenen Imâms als alleiniger Lehrautorität (Bâtinijja), 3. die Philosophen, 4. die Sufis.

Die Auseinandersetzung Ghasâlis mit diesen Gruppen, insbesondere mit den ersten dreien, gehört zu den bedeutsamsten Leistungen, die der Islam auf philosophischem Gebiete aufzuweisen

hat. Besonders berühmt geworden ist seine *Destructio philosophorum* (Tahâfut al-falâsifa), die zusammen mit der ebenso berühmten Gegenschrift des Averroes auch im Abendland bekannt wurde².

Die Auseinandersetzung mit der vierten Gruppe, den Sufis, war auf rein intellektuellem Boden, durch Lesen ihrer Schriften und Prüfen ihrer Argumente nicht möglich. Handelte es sich doch bei ihnen um eine praktische Regelung des persönlichen Lebens, um eine erzieherische, heilende Behandlung der Seele, bei der es nicht auf die Kenntnis, sondern auf die Anwendung der Erziehungs- und Heilmethoden ankam. Loslösung von der Welt und alleinige Richtung alles Strebens auf Gott und das Jenseits, das war die Grundforderung der sufischen Lehre, von der nicht nur das Heil der Seele, sondern auch die Möglichkeit des Eindringens in die besondere mystische Art der Erkenntnis abhing.

Ghasâli begann sich selbst zu prüfen, sich Rechenschaft darüber abzulegen, wie es bei ihm mit der Erfüllung dieser Forderung, deren Berechtigung er, der unerschütterlich an dem Glauben an Gott, den Propheten und das Jenseits festhielt, bejahen mußte, bestellt sei. War er von allen Bindungen an die Welt frei? War sein Streben so dem Jenseits zugewandt, daß alle weltliche Neigung davor verschwand? War sein Interesse bei seinem so erfolgreichen Wirken als Lehrer von dreihundert Schülern rein auf Gott gerichtet?

Hatte der intellektuelle Zweifel an der Richtigkeit seines Denkens ihn in eine schwere innere Krise gebracht, so trieb ihn der religiöse Zweifel an der eigenen Persönlichkeit in die Verzweiflung. Er erkannte, daß nicht Liebe zu Gott und dem Jenseits, sondern Ruhm- und Ehrsucht die Motive seien, die ihn bei der höchsten und edelsten Betätigung seiner Persönlichkeit, deren er fähig war, der Ausübung des Lehramts, beseelten. Mit dieser Einsicht brach alles zusammen, was den Inhalt seines Lebens bisher ausgemacht hatte; er sah sich an dem Abgrund zur Hölle stehen und fühlte doch nicht die Kraft in sich, sich zurückzureißen und sei-

2 Vgl. hierzu J. Obermann, »Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazâlîs«, Wien und Leipzig, W. Braumüller, 1921; und Goldziher, in der Kultur der Gegenwart, I, 5, S. 62 ff.

nem Leben eine neue Richtung zu geben. »Den einen Tag nahm ich mir fest vor, Bagdad zu verlassen und mich von dem bisherigen Dasein loszusagen, am anderen Tage gab ich den Entschluß wieder auf; ich setzte den einen Fuß vor und den anderen zurück; brachte ich es am Morgen zu einem reinen Verlangen, nur nach dem Jenseits zu streben, so stürmte am Abend das Heer der Begierden wieder auf mich ein und lähmte meinen Entschluß. Auf der einen Seite hielt mich die irdische Begierde an ihren Ketten in Bagdad fest, auf der andern Seite rief der Herold des Glaubens: »Auf! auf! Nur eine kleine Lebensspanne ist dir noch übrig, und eine lange Reise liegt vor dir. All das Wissen und Wirken, in dem du lebst, ist nichts als Augendienst und eitler Wahn. Wenn du dich jetzt nicht vorbereiten willst zur Ewigkeit, wann willst du es dann tun, und wenn du jetzt nicht ein Ende machen willst, wann willst du dann ein Ende machen?« Hatte ich mich aber dann entschlossen zu gehen, so flüsterte mir der Satan zu: »Das ist nur eine flüchtige Stimmung, hüte dich, ihr nachzugeben, denn sie geht bald vorüber; und wenn du diese glänzende Stellung, dieses wohlgeordnete Dasein, wo du vor allen Sorgen und Betrübissen und allen Angriffen der Gegner sicher bist, aufgibst – du weißt nicht, wie sehr sich deine Seele daran gewöhnt hat, und wieder zurückkommen kannst du nicht.«

Dieser qualvolle Zustand innerer Zerrissenheit und Unentschlossenheit begann im Monat Redscheb des Jahres 488 (d.H.) und dauerte ein halbes Jahr. Da kam die Entscheidung, unabhängig von Ghasâlis Willen. »Gott verschloß meine Zunge, so daß ich nicht mehr unterrichten konnte. Ich strengte mich mit aller Kraft an, wenigstens einen Tag die Vorlesung abzuhalten, um meiner Schüler willen, aber meine Zunge brachte kein einziges Wort hervor, ich konnte nicht.« Diese physische Unterbindung seiner Wirksamkeit stürzte Ghasâli in die größte Betrübnis, zugleich versagte auch der übrige Körper den Dienst, er konnte nichts mehr genießen und wurde so krank, daß die Ärzte die Behandlung aufgaben. »Als ich nun meine Ohnmacht fühlte und alle Entscheidungskraft verloren hatte, da flüchtete ich mich in meiner Not zu Gott, so wie ein Mensch in der letzten Not, der keinen Ausweg mehr hat, sich zu Gott flüchtet; und Gott, der den erhört,

der ihn in der Not anruft, erhörte mich und machte meinem Herzen die Abwendung von Ruhm und Reichtum und den Abschied von Weib und Kind und Freunden leicht.« Unter dem Vorwand, nach Mekka reisen zu wollen, begibt sich Ghasâli nach Syrien. Zwei Jahre bleibt er in Damaskus, seine Tage in Einsamkeit auf dem Minaret der großen Moschee zubringend. Von da geht er nach Jerusalem und setzt, im Felsendome eingeschlossen, seine einsamen Übungen fort. Es folgt die Wallfahrt und jenes achtjährige unstete Wanderleben, das ausgefüllt ist mit der Arbeit an seinem neuen größten Werke und mit Predigten an das Volk, das er ermahnt, der Welt zu entsagen und sich ganz dem Jenseits zuzuwenden.

Was er in diesen Jahren der Einsamkeit innerlich erlebt hat, deutet er nur an, er spricht es nie offen aus. Von den letzten Erfahrungen seines inneren Menschen hat er nie den Schleier weggezogen.

»Es war, was war, was ich nie sagen werde,
Du denke gut davon und frage nicht!«

Es ist kein Zweifel, daß es sich um Erlebnisse mystischen Schauens handelt, von der Art, wie er sie als »Zustände« der Sufis in seinen Werken mehrfach schildert.

Doch wir kennen und besitzen die Früchte, die die Zeit der Zurückgezogenheit in seinem Geiste getragen hat. Ghasâli erkannte in dieser Zeit, so erzählt er in seiner Selbstbiographie weiter, daß der Weg der Sufis der sei, der zu Gott führt. Die Weisheit der Gelehrten, die Doktrin der Philosophen vermochten nicht die Seele zu bessern und zu befreien, das konnte allein die praktische Befolgung der sufischen Lehre, daß man das Herz von allem außer Gott frei machen müsse. Und auf diesem Wege schloß sich ihm eine neue Quelle der Erkenntnis auf. Das innere Fenster nach der übersinnlichen Welt öffnete sich ihm, und damit gewann er etwas, was für ihn von der höchsten Bedeutung werden sollte, das Verständnis für das Wesen des Prophetentums. Denn er erkannte, daß das, was die Sufis erlebten, eine Vorstufe, ein schwacher Abglanz dessen sein müßte, was den Propheten in voller Klarheit und Vollkommenheit zuteilward. Aber nicht einer kleinen aus-

erwählten Klasse von Heiligen war diese Möglichkeit der Erkenntnis vorbehalten, sie ist für Ghasâli etwas weit Universales, sie ist das, was das eigentliche Wesen des Menschen überhaupt ausmacht. Jeder Mensch hat als Anlage das in sich, was die Propheten in größter Vollkommenheit besitzen, jeder Mensch hat in sich ein aus dem Jenseits stammendes Organ, das ihn mit jener anderen Welt, aus der er stammt, verbindet, ihm die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu ihm möglich macht, und dessen Bestimmung darin besteht, dereinst in die Heimat zurückzukehren und in dem Anschauen der göttlichen Schönheit seine Glückseligkeit und Ruhe zu finden. Dieses Organ, diese verborgene göttliche Substanz, auf der der »Adel« des Menschen und sein Vorrang vor den Tieren beruht, nennt Ghasâli das »Herz«. Bei jedem Menschen ist dieses »Herz« anfangs begraben im Leibe, der sein Vehikel ist und dessen Bedürfnisse den Menschen zunächst so in Anspruch nehmen, daß er auf jene göttliche Substanz des Herzens, die er verborgen in sich trägt, nicht achtet und sie wohl gar verkommen läßt. Es bedarf erst der heiligen Zucht, der heilenden Behandlung, der »alchemistischen Läuterung«, um das Gold jener Substanz ans Licht zu bringen, das Herz in die ihm gebührende Königsherrschaft über die Welt des Leibes einzusetzen und ihm so die Reise zur Gottheit, dem Ziel seiner Bestimmung, zu ermöglichen. Die Propheten aber sind die Führer und Erzieher der Menschheit auf diesem Wege. Ihnen ist von Gott die Kenntnis der Mittel, die zu dieser Reinigung der Seele dienen, die Kenntnis des »Elixiers der Glückseligkeit«, gegeben worden, auf dem Wege eben jener besonderen Erkenntnis, von der der gewöhnliche Mensch im Schlaf, der Sufi in seinen inneren Offenbarungen einen Hauch zu verspüren vermag. Wer daher sein »Herz« frei machen und seiner wahren Bestimmung zuführen will, der muß sich an das halten, was die Gottesgesandten gelehrt haben, vertrauensvoll die Medizin nehmen, die sie vorschreiben, auch wenn er ihren Sinn nicht immer versteht. Wird ein Kind, dessen Vater ein berühmter Arzt ist, sich weigern, die Medizin zu nehmen, die ihm der Vater reicht, weil es ihre Wirkungsweise nicht durchschaut? Ist es nicht denkbar, daß der Prophet über Erkenntnisse verfügt, die uns gewöhnlichen Menschen so wenig zu-

gänglich sind wie dem Blindgeborenen das Verständnis für die Farbe? Kann nicht in äußeren Vorschriften, deren Sinn wir nicht ergründen können, eine geheime Weisheit liegen? Wenn die Philosophen reden von dem geheimen Sinn der Zahlenkombinationen eines magischen Quadrates, von der Bedeutung der geometrischen Konstellationen des Himmels, kann dann nicht in dem Zahlenverhältnis der Niederwerfungen, die im Morgen-, im Mittags- und im Abendgebet vorgeschrieben sind, eine geheime Weisheit verborgen sein?

Wir sehen, die Fragen, die Ghasâli in seiner Jugend gequält haben, sind nunmehr für ihn gelöst. Er weiß jetzt, welches jene »ursprüngliche Anlage« jedes neugeborenen Menschen ist, die zu erkennen er sich durch Prüfung aller Schul- und Lehrmeinungen vergebens bemüht hatte. Sie ist nichts anderes als eben der Besitz des »Herzens«, jenes göttlichen Organs, das aus der »Substanz der Engel« gebildet ist und jene verborgene Verwandtschaft des Menschen mit der Gottheit begründet, die in dem Worte des Propheten angedeutet ist: »Gott schuf Adam nach seinem Bilde.«

Und auch die Furcht vor der Autorität, die Angst vor einer höheren Erkenntnisart, einer Instanz, die alle vorhergehende Erkenntnis als nichtig erwies, ist geschwunden. Ghasâli erkennt willig an, daß der Prophet über Erkenntnisse verfügt, die dem gewöhnlichen, unvollkommenen Menschen nicht zugänglich sind. Willig gibt er sich dieser Autorität hin, das Gehorchenmüssen quält ihn nicht mehr. Ihm ist ja in dem »inneren Fenster« des Herzens ein Abbild jener Quelle der Erkenntnis gegeben, aus der die Propheten schöpfen, so daß ihm diese nicht mehr als etwas Fremdes, Bedrückendes gegenübersteht.

Aus diesen in den zehn Jahren der Einsamkeit gewonnenen Erkenntnissen baut sich nun Stein um Stein das gewaltige Gebäude seines großen Hauptwerkes auf, der »Neubelebung der Religionswissenschaften« (Ihja' ulûm ed-dîn). Hier will Ghasâli im Einzelnen zeigen, auf welche Weise der Mensch mit den vom Propheten gelehrtten Mitteln sich von allen falschen Bindungen befreien, alle Gefahren, die ihm auf dem Wege zu dem Ziele seiner Bestimmung drohen, vermeiden und, von »Station« zu »Station« vorwärtsschreitend, in sich die Eigenschaften zur Vollendung brin-

gen kann, die ihn geschickt machen, das Ziel, die ewige Glückseligkeit im Anschauen der Gottheit zu erreichen.

Je klarer Ghasâli diese Erkenntnisse wurden, je deutlicher sich ihm der Sinn der Vorschriften des Gesetzes, die Weisheit des Korans und der Sunna enthüllte, desto mehr mußte sich bei ihm das Verlangen regen, dem blinden Zeitalter, das er teils in totem Ritualismus erstarrt, teils in eine verzweifelte Indifferenz gegenüber allem religiösen Leben versunken, teils einer verblendeten Überschätzung religiöser Erregungen und flüchtiger Gefühle verfallen sah, den Weg zum Heil zu zeigen, den er für sich gefunden hatte.

Bei dieser Aufgabe, die sich Ghasâli stellte, hat er sich vielleicht als Träger einer göttlichen Mission gefühlt. Gott hatte versprochen, zu Beginn jedes Jahrhunderts seine Religion »neu zu beleben«; vielleicht war gerade er dazu auserkoren, die Erneuerung der Religion in diesem Jahrhundert anzubahnen. Als ihn am Ende des fünften Jahrhunderts Fachr al-Mulk mit allen Mitteln zu bewegen suchte, in Nisabur seine Lehrtätigkeit wieder aufzunehmen, sah er darin den Ruf Gottes. Er wurde in diesem Gedanken bestärkt durch den einstimmigen Rat seiner Freunde, mit denen er sich darüber beriet, ob er den Ruf annehmen sollte oder nicht. Einige von ihnen hatten sogar bedeutungsvolle Träume gehabt, aus denen hervorging, daß der Entschluß Ghasâlis Gutes für das kommende Jahrhundert bedeuten würde. Dies Gefühl, der von Gott gesandte Erneuerer der Religion des sechsten Jahrhunderts zu sein, ist vielleicht auch bei der Wahl des Titels seines Hauptwerkes, der »Neubelebung der Religionswissenschaften«, von bestimmendem Einfluß gewesen³.

Lange blieb jedoch Ghasâli nicht im öffentlichen Lehramt. Nach kurzer Lehrtätigkeit zog er sich ganz nach Tûs zurück, wo er bis zum Ende seines Lebens seine Zeit zur Hälfte den Schülern einer Medrese und zur anderen Hälfte den Jüngern eines Sufikonvents, den er in der Nähe seines Hauses eingerichtet hatte, widmete.

Von seinem Sterben wird berichtet, daß er gerade in der Lektüre des Buches »Über die Standhaftigkeit beim Sterben«, von Ibn Dschausija, begriffen gewesen sei, als er sein Ende herannahen fühlte. Da habe er die Waschung vollzogen, sich das Leichentuch geben lassen, habe es geküßt und auf seine Augen gelegt und gesagt: »Ich höre und gehorche, zum Eintritt beim König.«

Der Tod hatte für ihn seine Schrecken verloren. Er bedeutete für ihn nichts anderes als ein endliches Hingelangen an das Ziel, zu dem er den Weg so unermüdlich gesucht und am Ende auch gefunden hatte.

³ siehe H. Bauer in »Der Islam«, IV, 159