

## Logos : internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur.

Tübingen [Germany] : J.C.B. Mohr, 1910/11-1933.

<https://hdl.handle.net/2027/uc1.b3976689>

# HathiTrust



[www.hathitrust.org](http://www.hathitrust.org)

**Public Domain in the United States,  
Google-digitized**

[http://www.hathitrust.org/access\\_use#pd-us-google](http://www.hathitrust.org/access_use#pd-us-google)

We have determined this work to be in the public domain in the United States of America. It may not be in the public domain in other countries. Copies are provided as a preservation service. Particularly outside of the United States, persons receiving copies should make appropriate efforts to determine the copyright status of the work in their country and use the work accordingly. It is possible that current copyright holders, heirs or the estate of the authors of individual portions of the work, such as illustrations or photographs, assert copyrights over these portions. Depending on the nature of subsequent use that is made, additional rights may need to be obtained independently of anything we can address. The digital images and OCR of this work were produced by Google, Inc. (indicated by a watermark on each page in the PageTurner). Google requests that the images and OCR not be re-hosted, redistributed or used commercially. The images are provided for educational, scholarly, non-commercial purposes.

nur die Entfaltung des kritischen Prozesses darstellt, in dem sich das Denken selber heraufbildet; zahlreiche Zeugnisse, die bisher abseits blieben, sind nun hineinbezogen in die alles beherrschende Erkenntnis Heraklits: daß das Denken das Allgemeingültige erfaßt und daß Sophrosyne und Logos einen und denselben Gipfel darstellen, den es zu erklimmen gilt. Heraklits Lehre ist der Spiegel, den das jonische Genie seiner Epoche vorhält; das ist das gesicherte Resultat gegen so einseitige und gänzlich abgeirrte Konstruktionen, wie sie namentlich Reinhardts Parmenidesbuch brachte. Das Ineinanderleben von Seele und Welt, das Koinzidieren von Subjektivität und Objektivität, das Zugleichsein der alogischen Aufhebung aller Bestimmungen mit dem Siege des Logos selber, dies ist, soweit ich sehen kann, noch nie mit einer solchen Notwendigkeit aus dem Geiste Heraklits abgeleitet worden. — Jeder Denker, von den Milesiern an bis zu den Kyrenaikern, mit denen dieser erste Band abschließt, hat irgendwie neues Licht erhalten, aber auf keinen ist reicheres und helleres gefallen als auf den „dunklen“ Heraklit.

Heidelberg. E. Hoffmann.

J. Obermann, Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion. Wien und Leipzig, Universitäts-Verlagsbuchhandlung Wilh. Braumüller, 1921. XV und 344 S. „Eine Wiederholung griechischer Gedanken in arabischen Buchstaben“ — so etwa lautet nach einem Ausspruch von E. Rénan das euro-

päische Werturteil über die arabische Philosophie. Im besonderen vermißt man die national-eigentümliche Durchdringung der angeblich künstlich aufgepfropften wissenschaftlichen Bildung. Und in der Tat hinterläßt selbst die 1901 erschienene Geschichte der Philosophie im Islam von T. de Boer, der doch gewiß mit dem damaligen Stand der Forschung vertraut war, einen etwas mageren Eindruck. In J. Obermann ist dem arabischen Denken ein Interpret entstanden, der mitberufen scheint, die „arabische Lücke“ in der Philosophie auszufüllen. Bereits früher wies er auf die weitgehende Selbständigkeit der arabischen, oder genauer gesprochen, der islamischen Philosophie hin: ihr Heimatboden ist der Koran, ihr Erreger die Glaubensnot der Denkenden schon unter den ältesten Mohammedanern, war doch das Buch des Propheten mit geschichtlich beispielloser Schnelligkeit die Norm für ganze Völker geworden. Und als man, besonders seit der Abbasidenzeit, griechische Denkformen übernahm, geschah es zum Zweck der Lösungsmöglichkeit für die eigenen Probleme. Und man übernahm nicht bloß. In scharfer Untersuchung der arabischen Terminologie zeigte O., daß z. B. „wudschüb“ nicht einfach die arabisierte *ἀνάγκη* ist, sondern den Niederschlag der islamischen Eigenarbeit in sich aufgenommen hat von der orthodoxen, auf Allahs Willkür beruhenden, für den Menschen fatalistischen Notwendigkeit mit vorislamischer „dahr“ -, etwa *μοῖρα* - Erinnerung bis zur eleatisch anmutenden kausalen Notwendigkeit der Vernunft

nach, wie schon die ersten Rationalisten im Islam, die alten Mutaziliten, erklärten (Das Problem der Kausalität bei den Arabern in Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. 29 und 30; s. 30 S. 65 ff.).

Obermanns besondere Untersuchung gilt dem Abū Hāmid al-Ghazālī, dem Abuhamet oder Algazel der mittelalterlichen Scholastiker. Selbst in den gediegensten europäischen Uebersichten pflegt er als „skeptisch-mystischer Zersetzer der Philosophie“ abgetan zu werden. Als Mystiker, wohl weil der in der Mitte der Dreißiger stehende hochgefeierte Bagdader Professor auf alles verzichtend jahrelang in die Einsamkeit ging, weil er, wie überall, so auch im Sufismus gesucht hat und sufische Lebensweise bis an seinen Todestag, den 19. Dez. 1111, beibehielt. Den Skeptiker aber sieht man in ihm, weil er im „tahāfut al-falāsifa“ (destructio philosophorum) den Rationalismus des dogmatisch gewordenen Aristotelismus an seinen Widersprüchen „ineinanderstürzen“ läßt. Aber in Wirklichkeit ist der scharfe Denker Ghazālī den sufischen Spekulationen unerbittlich feind: die Emanationslehre verspottet er als den Versuch, die Kluft zwischen dem peripathetisch gedachten Gott „al-sabab al-auwal“ (πρώτη αἰτία) einerseits und der Welt andererseits zu vertuschen, und er ringt sich zu der Erkenntnis durch, daß der Asket, der die Aufgabe seines Lebens in der Flucht vor dieser Welt sieht, eben dadurch seine, der religiösen Innerlichkeit ermangelnde Abhängigkeit vom Irdischen genau so beweist wie der Weltsüchtige, der

die objektiven Bedingungen des Lebens zum subjektiven Zweck erhebt. Und „skeptischer Zersetzer der Philosophie“ ist Gh. nicht mehr als — Kant. Ein Kritizist, Subjektivist, Idealist, befreit er durch nüchterne Abgrenzung die Philosophie von dogmatischen Rücksichten und sichert in einer vom rationalistisch-philosophischen Dogmatismus geläuterten Religion dem „divinistischen“ Motiv im Menschen volle Bewegungsfreiheit. Wie Descartes stellt er alle Erkenntnis der Dinge so lange zurück, bis er das Erkennen selbst auf seinen Ursprung, seine Kriterien und seine Grenzen untersucht hat. Wie Hume führt er die Notwendigkeit der empirischen Kausalität auf Ideenassoziation durch Gewohnheit zurück. Die Abwägung der intelligiblen Urteile gegen die Erfahrungsurteile sichert der Vernunft die vollständige Souveränität gegenüber den Sinneswahrnehmungen, aber Geltung auch nur innerhalb des Gebietes der Erfahrung. Es geht nicht an, parallel zur Physik eine Metaphysik konstruieren, ins Ueberempirische eindringen zu wollen mit den Kategorien, die doch nur Denkformen sind, oder mit den Gesetzen unseres Raum- und Zeitbegriffes, der nur eine der Vorstellung des denkenden Subjekts anhaftende Relation ist. Aber diese Beschränkung bedeutet keine Skepsis; kann alle Naturerklärung nur Naturbeschreibung sein, so bleibt die Welt voller Wunder, die der kritischen Vernunft jenes „Stauen über den Alltag“, jenen unbehinderbaren Kausalitätsdrang eindrücken, der die Wurzel aller religiösen Erkenntnis ist.

So verschmilzt in Gh. der Forscher mit dem Gottessucher, der die Religion subjektivieren, verinnerlichen will, und der nun auch wieder bereit ist, auf einige Zeit eine Professur in Nisapur zu übernehmen. Er setzt der *fides quae creditur* die *fides qua creditur* entgegen und fordert statt der Theologisierung des äußeren Handelns im mechanisch-kasuistisch gewordenen offiziellen Islam und statt der Theologisierung des Gefühls im Sufismus eine Religionswissenschaft als die Erziehung des Menschen zu der ihm eigenen ursprünglichen Religiosität. Ge gründet ist diese Religionswissenschaft auf Gh.s Psychologie, bei der O. das divinistische Prinzip trefflich herausarbeitet. Die Spannung aber zwischen dem sittlichen Postulat der Divinistizität des Menschen und dem tatsächlichen Stand weckt von selbst das Gnadenbedürfnis, und so führt die Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis, die Gh. als im Menschen absolut und tatsächlich gegeben ansieht, während mangelnder Gottesglaube nur auf Schwäche des Deutungsvermögens beruhe. In einem wegen seiner Willensanalyse höchst beachtenswerten Abschnitt „Erkenntnis und Deutung“ zeigt O. mit tiefinnerlichem Verständnis, wie Gh. durch die aus dem Momente des physikalischen und des voluntaristischen Mechanismus erwachsenden Hinderungen hinüberdringt zu seiner universalen subjektiven monotheistischen Religion im Gegensatz zu den sozialen partikularen objektivierten, höchstens henotheistischen Religionen.

Bei alledem will Gh. keine neue Religion bringen. Er ist bedingungs-

loser Moslem, der den innerlich gefaßten, von ihm für den ursprünglich gehaltenen Islam wiederbeleben will. Stets ist das Besondere nur die Begriffsbestimmung, die systematische Begründung, das Füllen mit neuem Gehalt. Das zeigt sich auch in der Ethik. Die Ausdrücke für die Stufen des religiösen Werdens sind übernommen, so zwar, daß z. B. die Buße nicht eine äußere, dem Gottlosen auferlegte Sühne ist, sondern eine allgemein notwendige subjektive Vorbedingung der Religiosität. Und Freiheit bedeutet den Zustand des Herzens, in dem die animalischen Werte keinen Platz mehr haben. Höchstes Ziel aber der Entfaltung der religiös-sittlichen Persönlichkeit ist die die Menschenliebe einschließende Liebe zu Gott, als dem vollkommensten Gegenstand aller drei Arten der Liebe, der biotischen zum Schöpfer und Erhalter, der perzipierenden, d. i. dem Wohlgefallen an dem vollendet Guten und Schönen, und der individuellen Liebe, die keiner Erklärung fähig noch bedürftig ist.

Die Darlegung der oft so überraschend modern anmutenden Weltanschauung Gh.s ist durch ständige Quellenbelege gesichert. Wichtige Stichsätze werden im arabischen Wortlaut aufgeführt. Bei dem guten Index erübrigt sich eine Einzelverweisung hier. Die Förderung der in letzter Zeit reger gewordenen Ghazālī-Forschung liegt vor allem darin, daß O. das Phänomen des moslemischen Subjektivisten in seiner Ganzheit zu erfassen sucht, daß er, wie in seine Werke, so auch in seine Persönlichkeit sich eingelebt hat — Gh.s Schriften sind zumeist

Bekenntnisse, man vergleiche u. a. das tiefenste Kapitel vom „religiösen Schein“. Da die Grundanschauungen absichtlich von den akzidentiellen Begleitumständen losgelöst sind, vergißt man auf weite Strecken, daß man es mit einem Mohammedaner der ersten Kreuzfahrzeit zu tun hat, eine Tatsache, die sich dem Leser von Gh.s Schriften zunächst hindernd in den Weg stellen mag. Andererseits sind aber auch die Parallelen zu neuzeitlichen philosophischen und religionswissenschaftlichen Systemen mehr vorsichtig angedeutet als aufdringlich durchgezogen.

Gh. ist wenigstens nach europäischem Maßstab ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Wenn sich auch unter den 69 Werken, die Brockelmanns *Geschichte der arabischen Literatur*, I, 421 ff. aufführt, viele kleine finden, so würde doch allein sein „ihjā ‘ulām al-dīn“ (Wiederbelebung der Religionswissenschaften, vgl. die Teilübersetzungen von H. Bauer, *Islamische Ethik*, Halle 1917 ff.), ins Deutsche übertragen, mehr als 3000 Quartseiten füllen. Dazu ist er vielseitig und, was die Forschung besonders erschwert, der Mann der großen Wandlungen. Um so anerkennenswerter ist es, daß O. es gewagt hat und es wagen durfte, die großen Linien zu ziehen, die der Einzelforschung als Richtlinien werden dienen können. Sehr wichtig

wird auch die Prüfung der Wirkung dieser „Zierde des Islam“ auf seine Glaubensgenossen sein. Gewiß haben sie den bis heute vielgefeierten „Imam“ und „Beweis der Religion“ nie völlig begriffen, wie er Zeit seines Lebens zumeist der unverstandene Einsame war. Aber wie bei all seinem Kampf gegen kasuistische Verknöcherung und dogmatische Versteifung sich seine religiöse Innerlichkeit mit regster Kirchlichkeit nicht nur vertrug, sondern geradezu darin ihren Ausdruck fand, so hat sie sich je und dann bis heute einzelnen als schwächere oder stärkere Mithilfe zur vergeistigenden Durchdringung des rechtlich-ritualistischen Islam erwiesen. Immer wieder wurden seine Bücher, auch gerade die aus seiner Reifezeit, in der ganzen mohammedanischen Welt abgeschrieben und später gedruckt, nicht nur bei den Sunniten, sondern auch bei den Schi‘iten, z. B. in Teheran. Und manche Anschauung des islamischen Modernismus wird uns weniger modern anmuten, wenn wir uns das Weiterleben, oder wenigstens das Weitervegetieren dieses „Regenerators der Religion“ vergegenwärtigen.

Gehalten ist O.s tiefgrabende und weitwirkende Untersuchung in einer klaren, bisweilen von rein sachlichem zu fast werbendem Ton übergehenden Sprache.

R. Strothmann-Pforta.