

Liebe und Freundschaft in der Mystik von Abu Hamid Ghazali

Hamid Reza Yousefi

Für Sonja Bischoff in erfüllter Dankbarkeit

Einleitende Gedanken

Im vorliegenden Beitrag geht es um den Versuch, der Frage nach Liebe und Freundschaft im Denken des Philosophen Abu Hamid Ghazali zu thematisieren. Dabei werde ich eine Reihe von Freundschaftsformen erläutern und Formen der Liebe diskutieren.

Liebe und Freundschaft sind zwei Eigenschaften des Menschen, die ihn einzigartig machen. Nur der Mensch ist in der Lage, uneingeschränkte Liebe zu empfinden und seine Beziehungen darauf aufzubauen. Betrachten wir Konzepte der Liebe und Freundschaft im Christentum und Islam, so wird deutlich, dass es im Grunde nicht nur um romantische Seelenbeziehungen geht, sondern auch und vor allem um transzendent verwurzelte Verbindungen zweier oder einer ganzen Gruppe von Menschen.

Liebe und Freundschaft sind zwei kosmische Elemente, die verbinden. Solche Lebensformen sind nicht bloße gefühlsmäßige Zuneigungen oder emotionalisiertes Denken, sondern eine Art selbsterwirktes, reines Pflichtgefühl und Verantwortungsbewusstsein, die sich aus den Quellen der spirituellen Transzendenz speisen.

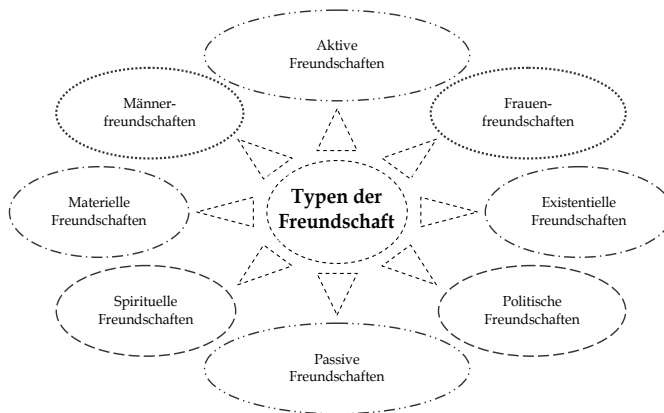
Diese Formen von Liebe und Freundschaft finden wir in den Mystikern der Religionen. Ghazali und Augustinus sind zwei klassische Vertreter dieser Form von Liebe und Freundschaft. Für beide sind Liebe und Freundschaft eine Art des göttlichen Widerstrahls, in dem das höchste Glück zur Entfaltung kommt. Insofern sind Liebe und Freundschaft für sie stets ein transzendentes Mittel zur Genesung der Seele. Für beide ist Gott das Bindeglied echter Liebe und Freundschaft. Göttliche Liebe fließt in die Adern derer, die ihr Leben nach diesen Maximen gestalten.

Ein Unterschied besteht darin, dass Augustinus nur Christen zu Liebe und Freundschaft für fähig hält. Für beide sind Respekt, Vertrauen und wahrhaftige Wertschätzung wesentliche Elemente von Liebe und Freundschaft, die zu einer inneren Beziehung beitragen. Während Ghazali von einer kosmischen Liebe und Freundschaft ausgeht, die alle Menschen ansprechen will, sieht Augustinus im Heiligen Geist die Ursache der Freundschaft. Insofern bezeichne ich die Konzepte der Liebe und Freundschaft bei Ghazali und Augustinus als Elementarliebe und Elementarfreundschaft.

Liebe und Freundschaft beginnen bereits im Kindesalter.¹ Schon Kinder empfinden das Bedürfnis nach Liebe und Gemeinschaft und bringen verbal oder nonverbal zum Ausdruck: ›Ich hab dich ganz lieb, willst du mein Freund sein?‹ Hier zeigt sich die innerste Sehnsucht des Menschen nach seinesgleichen.

Jeder weiß auf seine Weise und gemäß seinen Erfahrungen, was Liebe und Freundschaft bedeuten, ob sie gut, schlecht oder sinnstiftend sind. Gewiss ist jedem Einzelnen die Bedeutung von Liebe und Freundschaft für das eigene Leben bewusst.

Freundschaften lassen sich in acht unterschiedliche Arten bzw. Typen unterteilen. Diese Typen gelten ebenso für die Liebe:



¹ Von Konfuzius (551-479 v. Chr.), Aristoteles (384-322 v. Chr.), Marcus Tullius Cicero (106-43 v. Chr.), Aurelius Augustinus (354-430), Michel de Montaigne (1533-1592) über Georg Simmel (1858-1918), Ferdinand Tönnies (1855-1936), Alfred Vierkandt (1867-1953), Leopold von Wiese (1876-1969), Max Scheler (1874-1928), Siegfried Kracauer (1889-1966), Niklas Luhmann (1927-1998) bis Jacques Derrida (1930-2004) lässt sich eine grundlegende Beschäftigung mit diesem Thema dokumentieren.

Freundschaft bezieht sich, wie das Schaubild zeigt, auf mannigfaltige Beziehungsformen, die Individuen miteinander eingehen. Viele Freundschaften entstehen durch räumliche Nähe, materielle Interessen, gemeinsame Arbeit, Ziele, oder auch zufällig. Sie können in Abstufungen betrachtet werden, wenn man zwischen ›Bekannte‹, ›gute Bekannte‹, ›Freund‹, ›bester Freund‹ oder ›Freund fürs Leben‹ unterscheidet. Freundschaften können passiv, aktiv oder in einer Mischform auftreten.

Gemeinsam ist diesen acht Modellen die Frage nach Inhalt und Wert der Freundschaft. Sie ermöglichen, wenn auch unterschiedlich, sozialen Rückhalt und Entfaltung gemeinsamer Interessen sowie die Bewahrung vor Einsamkeit und sozialer Isolation. Was diese jedoch trennt, ist das Motiv bzw. die innere Einstellung der Freundschaftssuchenden. Daher lassen sich Freundschaftsentwürfe als bloße Daseinsfreundschaften bezeichnen, die eher egozentrisch und damit profitorientiert sind.

Die Liebe, die mit einer solchen Freundschaft einhergeht, ist in der Regel materiell, die sich im Genuss des Momentes entfaltet. Die existentielle Freundschaft geht hingegen mit einer existentiellen Liebe einher, die eine Einheit mit dem Bereich des Heiligen sucht. Ghazali geht von einem solchen existentiellen Konzept der Liebe und Freundschaft aus, welches eine Verankerung in seinem mystischen Denken hat.

Wer ist Abu Hamid Ghazali?

Ghazali wird im Jahre 1058 in Tus in Maschad, Provinz Khorasan im Nordosten Persiens geboren. Nach dem Studium der Gesetzeswissenschaft, ›fiqh‹ in Tus und Gorgan, gelangt er nach Neyschabour, um sein Wissen zu vertiefen. Hier befasst er sich unter anderem mit Theologie, Dialektik, Philosophie und Logik. Bereits im Jahre 1091 erhält er eine Professur an der Nizamiyya-Hochschule in Bagdad. Dort lehrt er etwa vier Jahre an der Hochschule und er versammelt eine große Anzahl von Schülern um sich. Seine Autobiographie ›Der Erretter aus dem Irrtum‹, enthält zwar autobiographische Notizen, ist aber eher als eine Einführung in seine Philosophie zu verstehen, in der auch die Wandlungen seines Denkens zur Darstellung kommen.²

Kurz danach zieht er sich aus dem öffentlichen Leben, in eine zehn Jahre andauernde Einsamkeit, zurück. Auf Befehl des Sultans nimmt er seine

² Vgl. Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad: *Der Erretter aus dem Irrtum*, Hamburg 1988.

Lehrtätigkeit wieder auf. Nach kurzer Zeit kehrt er endgültig in seine Heimatstadt zurück und errichtet dort, neben seinem Haus, eine Schule für Geisteswissenschaft. Weiterhin errichtet er ein Kloster für Sufis. In der Spätphase seines Wirkens gerät er in eine spirituelle Krise und wendet sich der mystischen Strömung des Sufismus zu. Ghazali hinterlässt ein ganzes Kompendium von Schriften aus den Gebieten der Philosophie, Logik und Theologie, Religions- sowie Gesetzeswissenschaften in teils arabischer und teils persischer Sprache. Ghazali verstirbt am 19. Dezember 1111.

Ghazali gehört neben seinem Vorgänger Abu Ali Ahmad ibn Mohammad ibn Ya'qub Razi, genannt Ibn Miskawayh (932-1030) zu den Klassikern der islamischen Ethik.³ Ähnlich wie Ibn Miskawayh geht es ihm um die Veredlung der Sitten durch eine reflektierte Selbsterkenntnis. Während Ibn Miskawayh eher eine philosophische Ethik konzipiert, führt Ghazali religiöse und philosophische Ethik zusammen.

Das Konzept der existentiellen Freundschaft

Existentielle Freundschaft ist eine menschliche Beziehungsform, die auf tiefem Verständnis, Vertrauen und gegenseitiger Achtung beruht. Hier werden keine Gemeinsamkeiten mühsam gesucht; sie entfalten sich auf dem Wege gemeinsamer Sinnsuche aus sich heraus. Eine solche Freundschaft, die transpersonal ist, überdauert die Zeit in einer innigsten Vereinigung zweier oder mehrerer Seelen.

Existentielle Freundschaft ist, im Vergleich zu den genannten anderen Freundschaftstypen, die Ausnahme. Das ›Gastmahl‹ Platons (427-347 v. Chr.) zeigt, dass durchaus zu unterscheiden ist, ob es sich um Eros, also eine tiefgreifende Freundschaft und somit eine nicht materielle Freundschaft handelt. Während sich der Eros auf eine sinnliche Dimension des Daseins bezieht, will Platon in die Tiefe der Freundschaft hineinschauen. Er sucht die reine, existentielle Entfaltung des Wesens, des Eigenen und des Anderen in einer ›Gemeinschaft des Wir‹. Das Verbindende einer solchen Freundschaft ist die wechselseitige Existenzerhellung.

Existenzielle Freundschaften gehen mit moralisch reinen Absichten einher, die sich aus selbstaufgelegten Pflichten speisen. Solche Freundschaften bieten emotionalen und seelisch-moralischen Beistand, in

³ Vgl. Ibn Miskawayh: *Tahzibe Akhlaq* [Die Grundlagen der Moral], Teheran 1996.

guten und weniger guten Situationen. Freundschaft in diesem existentiellen Sinn ist ein Ausdruck der Mitmenschlichkeit, die nur durch reziproke Wertschätzung zu erreichen ist.

Ghazalis Pflichtethik in Kurzform

Das Konzept seiner Pflichtethik arbeitet Ghazali in seiner Schrift ›Wiederbelebung der Religionswissenschaften‹, ›Ihya Ulum al-Din‹ aus.⁴ In dieser Schrift widmet er ein ganzes Kapitel der Frage nach Liebe und Freundschaft. Ghazali behandelt religiöse Übungen, ›ibadat‹, Lebensverhältnisse, ›adat‹, Dinge, die zum Verderben führen, ›muhlikat‹ und alles, was Heil ermöglicht, ›munğijat‹. Neben ›Die Nische der Lichter‹, ›Mischkat al anwar‹⁵ und seiner Autobiographie ›Der Erretter aus dem Irrtum‹⁶, ›Al-Munqid min ad-dalal‹ ist auch ›Das Kriterium des Handelns‹⁷, ›Mizan al-amal‹ zu nennen, in dem er seine Konzeption in einer strikten Systematik niederlegt. Außer ›Mizan al-amal‹, das Ghazali mit etwa 38 Jahren schreibt, sind alle anderen genannten Schriften, auch ›Ihya Ulum al-Din‹ und ›Kimijaje saadat‹ seine Spätwerke.

In einer weiteren Schrift, ›Das Elixier der Glückseligkeit‹, ›Kimijaje saadat‹ diskutiert er konzentriert sein Konzept von Liebe und Freundschaft.⁸ Diese Schriften gehören auch zu den Basiswerken des islamischen Humanismus bzw. der islamischen Ethik. Liebe und Freundschaft sind also zwei Grundbegriffe der Pflichtethik im Denken Ghazalis. Seine Schriften sind nicht nur philosophischer oder theologischer Natur, sondern eine Mischung, in der auch die Mystik integriert ist:

⁴ Vgl. Ghazali, Abu Hamid Mohammad Ibn Mohammad: *Ihya Ulum al-Din* (Wiederbelebung der Religionswissenschaften), 1997. Hans Bauer hat Teile dieses Werkes ins Deutsche übersetzt. Vgl. Ghazali, Abu Hamid Mohammad Ibn Mohammad: *Islamische Ethik*, Hamburg 1976.

⁵ Vgl. Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad: *Die Nische der Lichter*, Hamburg 1987.

⁶ Vgl. Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad: *Der Erretter aus dem Irrtum*, 1988.

⁷ Vgl. Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad: *Das Kriterium des Handelns*, Darmstadt 2006.

⁸ Al Ghasāli: *Das Elixier der Glückseligkeit*, Köln 1979. Eine Kurzfassung des Freundschaftsbegriffs ist im Folgenden Werk abgedruckt. Vgl. auch Muhammad Al Ghazali: *Über die Freundschaft*, Perlinger 1983.



Die wichtigsten Punkte von Ghazali's Ethikkonzept sind das Erlernen tugendhaften Handelns, das Streben nach Recht und Gerechtigkeit, die Vervollkommnung in der Verantwortung und die Ausübung von gegenseitiger Wohltat, ›ihsan‹, die zu religiöser und sozialer Verbundenheit führen soll.

›Ihsan‹ gegenüber den Menschen zu üben ist nach Ghazali etwas Gottgewolltes und somit eine Pflicht, die aus Selbstaufopferung, ›isar‹, heraus zu praktizieren ist. Wenn diese Begriffe moralischen Gehalt haben sollen, so müssen sie auf einer Absicht, also auf ›nijjat‹ – das gut oder schlecht sein kann –, beruhen und zwar auf der guten Absicht, auf ›ikhlas‹.

Ikhlas ist die Grundhaltung, die Menschen dazu anhält, die eigenen Motive zu überprüfen, weil menschliche Handlungen zumeist aus selbststüchtigen und weltlichen Zwecken heraus erfolgen. Das Gegenteil von ikhlas ist die Heuchelei, ›rija‹. Erfolgt die Ausübung von ihsan und isar aus rija, so haben sie keinen moralischen Wert.

Das folgende Beispiel soll die unterschiedliche Qualität der Absicht verdeutlichen: Ein gläubiger Moslem verrichtet dreißig Jahre lang sein Gebet, und stets in der Moschee und zwar in der ›ersten Reihe‹. Eines Tages kommt er unverschuldet zu spät und erhält nur noch einen Platz in der ›zweiten Reihe.‹ Dabei empfindet er Scham, aber nicht wegen seines Zu-spät-kommens, sondern er schämt sich vor den Leuten, die ihn in der zweiten Reihe sehen.

Dem Gläubigen wird urplötzlich klar, dass er stets Freude daran hatte, dass die Leute ihn in der ersten Reihe sehen. Ihm wird deutlich, dass seine innere Befriedigung nicht auf der reinen Absicht des Gebetes beruht, sondern auf dem irdischen Belohnt-werden-Wollen. Diese Wandlung zeigt, dass ikhlas durch Reue in ihm wirksam geworden ist. Daher kann ihm seine

ursprünglich schlechte Absicht verziehen werden und seine Handlung moralischen Wert bekommen.

Islamische Ethik ist pluralistisch ausgerichtet mit einer rationalen und einer spirituellen Seite, zwei Dimensionen, die sich gegenseitig bedingen: Erkenntnis der Vernunft und Erkenntnis des Herzens. Während Vernunft die Neigung des Herzens überwacht, zügelt Herzenerkenntnis die Eitelkeiten und starren Urteile der Vernunft. Im theologischen Werk Ghazalis steht Herzenerkenntnis im Vordergrund, während in seinem philosophischen Werk stets die Vernunftenerkenntnis wirksam ist. Wenn wir diese zwei Instanzen gegeneinander ausspielen oder einseitig reduzieren, werden wir Ghazalis Werk und seiner Philosophie nicht gerecht.

Ghazali unterscheidet zwischen angeborener und erworbener Vernunft, ›aql‹. Die angeborene aql, »ist die grundsätzliche Fähigkeit, die geeignet ist, Wissen aufzunehmen. Sie ist im Kind vorhanden, ähnlich wie die Dattelpalme im Kern.«⁹ Die erworbene bzw. erlangte aql hingegen »ist diejenige, die durch die Beschäftigung mit den Wissenschaften entsteht.«¹⁰ Die Erkenntnisse der Vernunft werden wiederum aus der Erfahrung gewonnen.

Weil sich der aql keine göttlichen Wahrheiten verschließen¹¹, ist nach Ghazali eine weitere Dimension der Vernunft erforderlich, nämlich das Herz, ›qalb‹, um solche Erkenntnisse dieser Art gewinnen zu können. Das qalb ist der wesentliche Sitz der innersten aql im Menschen.¹²

Ghazali weist ausdrücklich darauf hin, dass aql geschaffen ist, »um für das Herz eine Fackel und Leuchte zu sein, bei deren Licht es die Gottheit schaut. [...] So ist die Vernunft die Dienerin des Herzens; und das Herz ist geschaffen zum Schauen der göttlichen Schönheit.«¹³ In diesem Ansatz finden sich neuplatonische und aristotelische Dimensionen in Ghazalis Werk vereint.

⁹ Ebenda, S. 189.

¹⁰ Ebenda, S. 189.

¹¹ Vgl. Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad: *Die Nische der Lichten*, 1987 S. 11.

¹² Vgl. Al-Ghazālī, Abū Hāmid Muhammad: *Der Erretter aus dem Irrtum*, 1988 S. 55.

¹³ Al Ghasāli: *Das Elixier der Glückseligkeit*, 1979 S. 43. Die Idee der ›Raison du cœur‹ bei Blaise Pascal ist Ghazalis Ansatz sehr ähnlich, auf den hier nicht weiter eingegangen wird.

Arten der Freundschaft

Die Basis des Humanismus im Denken Ghazalis ist die Liebe, die einen stark transzendenten Bezug enthält. Der Freundschaftsbegriff Ghazalis ist ohne diesen Hintergrund kaum zu verstehen. Zunächst merkt er an, dass jeder bestrebt ist, Glück und Glückseligkeit zu erlangen, daher haben wir »Frieden und Eintracht miteinander«¹⁴ zu halten und einander zu helfen. Ein jeder muss »die Rechte des Anderen achten«.¹⁵

Auf diesen zwei Forderungen aufbauend diskutiert Ghazali drei zusammenhängende Themenbereiche: *erstens* das Wesen der Freundschaft als einen transzendenten Begriff, *zweitens* Pflichten innerhalb der Freundschaft und *drittens* Pflichten gegenüber Glaubensbrüdern, Nachbarn und Anverwandten.

Für Ghazali ist Freundschaft stets »eine Frucht guter Sinnesart«¹⁶, die Liebe und Einmütigkeit bedingt. Gute Sinnesarten seien Menschen von Natur aus gegeben. Während diese das Gute hervorbringen, bewirken schlechte Sinnesarten das Gegenteil. Der Ausdruck »gute Sinnesart« heißt bei Ghazali »guter Wille«, der stets gute Motive, »nijjat«, in sich trägt. Weil Vernunft aus sich heraus dialogisch ist und das Gute anstrebt, ist die Entscheidung für das Böse gleichsam eine Entscheidung gegen die kommunikativen Forderungen der Vernunft selbst.

Ghazali unterteilt Freundschaft »in eine solche, die zufällig entsteht durch Nachbarschaft, Zusammensein auf der Schule oder Hochschule, auf dem Markte oder am Fürstenhof oder auf Reisen, und in eine solche, die willkürlich entsteht und Zweck eines Strebens sein kann.«¹⁷ Eine Freundschaft in diesem Sinne erfolgt entweder, um Einsamkeit und materielle Dimensionen des Daseins zu überwinden oder sie wird »um ihrer selbst willen«¹⁸ angestrebt. Freundschaft bedeutet in diesem Zusammenhang für ihn die Verwandlung »innerer Verschiedenheiten« zu »innerer Verwandtschaft.«¹⁹

In diesem Sinne unterteilt Ghazali die Freundschaft in Stufen: »Wenn die Freundschaft stark wird, so wird sie zur Bruderschaft und kann sich dann

¹⁴ Ghasāli: *Das Elixier der Glückseligkeit*, 1979 S. 75.

¹⁵ Ebenda, S. 75.

¹⁶ Ebenda, S. 76.

¹⁷ Ebenda, S. 80.

¹⁸ Ebenda, S. 81.

¹⁹ Ebenda, S. 82.

weiter zur Herzensfreundschaft entwickeln. Herzensfreundschaft bedeutet «eine Liebe, die vom »Inneren des Herzens Besitz ergreift«, »Lieblingsfreundschaft« hingegen »bedeutet das, was das tiefste Geheimnis des Herzens durchdringt, und nicht jeder Herzensfreund ist ein Lieblingsfreund. Daß es solche Gradunterschiede in der Freundschaft gibt, beweisen Augenschein und Erfahrung.«²⁰

Die Grundbedingung der Freundschaft in diesem Sinne ist, »dass du immer nur Pflichten für dich gegen die Brüder, aber nie Pflichten der Brüder gegen dich kennst.«²¹ Um eine wahrhaftige Freundschaft zu erzielen, geht Ghazali den umgekehrten Weg. Er fordert, keine Erwartung dem Anderen gegenüber zu haben, sondern lediglich sich selbst daraufhin zu befragen, was ich von mir selbst gegenüber dem Anderen als Freund erwarte, um meine Freundschaftspflichten in einer reinen Form zu erfüllen.

Diese Überlegungen Ghazalis sind eine frühe Erkenntnis mit psychologischer und kultursoziologischer Tragweite, die auch heute Geltung besitzt. Diese Form der Freundschaft, die Hellmut Ritter (1892-1971) als »Lieblingsfreundschaft« übersetzt, ist im eigentlichen Wortsinn nichts anderes als existentielle Freundschaft. Das wahre Glück ist es, von anderen aufrichtig geschätzt und geliebt zu werden. In einer existentiellen Freundschaft auf dieser Basis liegt die Erfüllung des Lebens. Das folgende Zitat macht diese Wechselbeziehung deutlich: »Denn der Lieblingsfreund ist der, bei dem die Liebe alle Fasern des Herzens völlig durchdringt und ausfüllt.«²²

Arten der Liebe

Es dürfte deutlich geworden sein, welchen Stellenwert Liebe im Freundschaftskonzept Ghazalis hat. Hier geht er von verschiedenen Formen der Liebe aus, die alle acht Formen der eingangs erwähnten Freundschaften umfassen.

In der *ersten* Art der Liebe wird gefordert: »Daß du einen Menschen um seiner selbst willen liebst.«²³ In diesem Imperativ wird deutlich, dass der Andere dir etwas bedeutet, weil er ein Mensch ist und nicht, weil es sich um ein Nutzobjekt handelt. Daraus ergibt sich eine »Verbindung des Herzens

²⁰ Ebenda, S. 144.

²¹ Ebenda, S. 142.

²² Ebenda, S. 144.

²³ Ebenda, S. 81.

[...] infolge einer inneren Verwandtschaft, die Freundschaft und Einklang bewirkt.«²⁴ Nach diesem Grundsatz ist ein Mensch ein Mensch durch andere Menschen.

Die *zweite* Art der Liebe lässt sich beobachten, wenn man durch den Anderen »zu etwas anderen außer ihm selbst«²⁵ zu gelangen bestrebt ist. Nicht die Person wird geliebt, sondern das Nutzobjekt.

Die *dritte* Art der Liebe beschreibt eine Situation, in der »man den anderen nicht um seiner selbst«²⁶, sondern um eines gemeinsamen Zieles willen liebt. Dies zeigt sich bspw. darin, wenn ein Lehrer mit seinem Schüler gemeinsam bestrebt ist, ein Ziel zu erreichen. Beide sehen sich als Mittel zum Zweck einer Wohl-Gefälligkeit Allahs.

Die *vierte* Art der Liebe liegt in der Annahme, »daß einer liebt nur um Gottes willen und in Gott«.²⁷ Ghazali beschreibt diese Art der Liebe als die höchste und reinste Stufe.

Von dieser Art der Liebe leitet er seinen Freundschaftsbegriff ab, der rein und wahrhaftig ist. Dies verdeutlicht er mit dem Beispiel eines Menschen, der fünfzig Jahre lang mit »manchen Leuten in Freundschaft« lebt, »ohne je einen Zwist mit ihnen zu haben«, denn »er kannte im Umgang mit ihnen immer nur die eigene Pflicht«.²⁸ Damit ›Eintracht und Frieden‹ herrscht, wie Ghazali fordert, kann eine solche Person nur wollen, dass ihre ›gute Sinnesart‹ von anderen übernommen wird.

Die erste und letzte Art der Liebe sind sich ähnlich. Der Unterschied besteht allerdings darin, dass erstere auf Menschen und letztere auf Gott bezogen ist.

Pflichtformen der Freundschaft

Für Ghazali ist es eine Pflicht, »die Freundschaft leicht zu machen und alle Förmlichkeit und allen Zwang zu vermeiden«.²⁹ Diese Pflicht bestehe darin, nicht bemüht zu sein, von einem Freund Ehre oder Reichtum zu erlangen, um ihm Lasten aufzuerlegen, was eigentlich meine Aufgabe wäre: »Zum rechten Leichtmachen der Freundschaft gehört nun auch, daß du den

²⁴ Ebenda, S. 82.

²⁵ Ebenda, S. 85.

²⁶ Ebenda, S. 86.

²⁷ Ebenda, S. 90.

²⁸ Ebenda, S. 140.

²⁹ Ebenda, S. 137.

Teppich des Zwanges zusammenrollst, so daß der Freund sich vor dir so wenig zu schämen braucht wie vor sich selbst.«³⁰

Auf diese Weise wird selbsterwirkte Pflicht zur Grundlage seines Freundschaftskonzeptes, in deren Ader Liebe fließt. Liebe ist also in allen Ebenen des Denkens Ghazalis lebensspendend. Um seinem Freundschaftsbegriff eine praktische Struktur zu geben, unterscheidet Ghazali 23 Pflichtformen, die er in Imperativen mit der Wendung ›Du sollst‹ bzw. ›Handle so...‹ formuliert.³¹ Auf einige dieser Pflichtformen sei hier verwiesen.

Die ersten sechs Pflichten bestehen darin, andere so zu behandeln, wie man sich selbst behandeln würde. Des Weiteren geht es um das Vermeiden von Kränkung, Hochmütigkeit, Verleumdung und Groll. Dabei gilt es, Gutes zu tun und Schlechtes zu unterlassen.

Die siebte Pflicht gebietet, die Alten zu ehren und gegenüber Kindern zärtlich zu sein.

Die achte bis zehnte Pflicht verlangt, sich mit heiterer Miene an Versprechen zu halten und jedem die gebührende Ehre zu erweisen.

Das Gebot der elften Pflicht ist, Frieden zu stiften zwischen denen, die sich verfeindet haben.

In der zwölften bis zur zweiundzwanzigsten Pflicht wird gefordert, Menschen nicht bloßzustellen, ihnen nach Möglichkeit als Fürsprecher zu dienen, Umgang mit den Armen zu pflegen, jeden Menschen handreichend grüßen, bevor man anfängt mit ihm zu sprechen. Zudem kranken Menschen mit einem Besuch beistehen und Verstorbene mit der Teilnahme an der Trauerfeier ehren.

Die dreiundzwanzigste und letzte Pflicht fordert die Menschen dazu auf, die Gräber der Toten zu besuchen, für sie zu beten und dabei zu bedenken, dass wir alle sterblich sind.

Hindernisse existentieller Freundschaft

Egozentrismus ist das eigentliche Hindernis einer existentiellen Freundschaft, der Nährboden von Gier, Habsucht und Eitelkeit. Hierbei handelt es sich um eine Form von solipsistischer Illusion, sich für den unverzichtbaren Mittelpunkt der Welt zu halten. Die ausschließliche

³⁰ Ebenda, S. 139.

³¹ Vgl. Ebenda, S. 81-94.

Verwirklichung eigener Präferenzen steht im Vordergrund. Für Ghazali ist dies Hartherzigkeit bzw. Verschlussenheit des Herzens.

Im einem solchen Prozess des sogenannten ›großen Djihads‹, ›jihadun-nafs‹ sieht Ghazali eine Möglichkeit, den Egoismus zu überwinden. Dieser djihad-nafs beschreibt den Kampf des Menschen gegen seine schlechten Eigenschaften und niederen Leidenschaften. Diese innere Reinwerdung öffnet das verschlossene Herz, den Grund des Egozentrismus. Im Koran lesen wir: »Wer das Rechte tut, [tut es] für seine eigene Seele; und wer Böses tut, [tut es] wider sie.«³²

Die rituellen Waschungen des Körpers als Vorbereitung zum Gebet sollen daran erinnern, fortwährend Schritte auf dem Pfad des djihad-nafs zu vollziehen: »Wenn ihr zum Gebet hintretet, waschet euer Gesicht und eure Hände bis zu den Ellbogen und fahrt euch über den Kopf und (waschet) eure Füße.«³³ Dieser meditative Akt ist ein menschlicher Versuch, durch Gottverbundenheit Harmonie von Leib und Seele herbeizuführen und zur Mitmenschlichkeit zu gelangen.

Ausblick

Die Ethik Ghazalis im 11. Jahrhundert findet ihren Niederschlag im *ausschließlich* vernunftverwurzelten kategorischen Imperativ Kants (1724-1804). Nach diesem Imperativ soll jeder, aus sich selbst heraus, durch reine Forderungen der Vernunft den unbedingten Willen in sich entdecken, seinen Maximen Allgemeingültigkeit zuzumessen. In dieser Ethik fließen, wie wir gesehen haben, Liebe und gerechtes Denken, Reden und Handeln zusammen und bilden damit die Grundlage seines Freundschaftsbegriffs.

Kant betrachtet Freundschaft »in ihrer Vollkommenheit« als Vereinigung »zweier Personen durch gleiche wechselseitige Liebe und Achtung«.³⁴ Eine »rein moralische« Freundschaft ist nicht, wie die ästhetischen Freundschaften, profitorientiert. Sie beruht auf völligem »Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen, soweit sie mit beiderseitiger Achtung gegeneinander bestehen kann«.³⁵ Die Idee der moralischen Freundschaft im Denken Kants

³² Sure 41, 47.

³³ Sure 5, 7.

³⁴ Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* (1797), (Werke in zehn Bänden), hrsg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 7, Darmstadt 1983 S. 608 § 46.

³⁵ Ebenda, S. 610 f. § 46-47.

ist, wie bei Ghazali, eine Art existentieller Freundschaft. Ihr Maßstab ist der kategorische Imperativ.

Die Maximenethik Kants basiert, wie bei Ghazali, auf dem Pflichtbegriff – als Achtung vor dem Sittengesetz, welches er mit einem ›rationalem Gefühl‹ gleichsetzt, wobei Freundschaft in der Ethik Ghazalis nicht nur eine Frage der Vernunft darstellt, sondern mit der Erkenntnis des Herzens verbunden ist. Auch Kant sieht Vernunft und Neigung in kritischer Relation zusammen. Deshalb ist es nicht von ungefähr, dass Kants deontische Ethikkonzeption in islamischen Ländern, vor allem im Iran, durchaus Beachtung findet.

Im Denken Ghazalis ist Allah Ursprung allen Seins, damit zugleich Urgrund des Guten, des Schönen und des Wahren. Allah ist Maßstab und Kompass des suchenden Menschen. Wer seine Handlungen nach Allahs Maßstäben ausrichtet, kommt ihm nah und erreicht somit eine gelassene Zufriedenheit, die Glückseligkeit. Darin liegt die Letztbegründung von Liebe und Freundschaft bei Ghazali.

Existentielle Freundschaft ist beseelt auch von wechselseitigem Eingestehen schuldhafter Verfehlungen. Sie bedeutet liebenden Kampf. Ihr Maßstab ist Wahrhaftigkeit. Existentielle Freunde begleiten sich, bis der Tod ihre Wege trennt. Grundlegend ist hier, die Erkenntnis der Vernunft mit der Erkenntnis des Herzens zu verbinden und das Eine angesichts der Vielheit zu suchen. In dieser Denkleistung ruht ein Friedenspotential, das Ghazali anspricht, um uns mit unserem Wesen versöhnen zu können.

Weiterführende Literatur des Autors:

Yousefi, Hamid Reza: *Einführung in die islamische Philosophie*. Eine Geschichte des Denkens von den Anfängen bis zur Gegenwart, Paderborn 2014.

–: *Ethik im Weltkontext*. Geschichten – Erscheinungsformen – Neuere Entwicklungen, hrsg. v. Hamid Reza Yousefi und Harald Seubert, Wiesbaden 2014.