

Im Dienste Gottes und der Menschheit

Das Erbe von Scheich Muhammad al-Ghazali



IN SERVICE *of* GOD
AND HUMANITY

The Legacy of Shaykh Muhammad al-Ghazali



Benaouda Bensaid

IIIT Bücher-in-Kürze Serie

**IM DIENSTE GOTTES und der
MENSCHHEIT • DAS ERBE VON**
Scheich Muhammad al-Ghazali

Benaouda Bensaid

Zusammengefasst von Wanda Krause
Deutsche Übersetzung von Milena Rampoldi

© International Institute of Islamic Thought, 2018

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

Dieses Buch unterliegt dem Urheberrecht. Gemäß der gesetzlichen Ausnahme und den Bestimmungen der entsprechenden, kollektiven Lizenzverträge, ist die Vervielfältigung auch eines Teils dieses Werkes ohne die vorherige Zustimmung des Herausgebers nicht erlaubt.

Die Ansichten und Meinungen, die in diesem Buch zum Ausdruck gebracht werden, sind die des Verfassers und nicht notwendigerweise die der Herausgeber.

978-1-56564-398-7

Herausgeber der Serie
Dr. Anas S. al-Shaikh-Ali
Shiraz Khan

Formatierung von Shiraz Khan
Gedruckt in Malta von Gutenberg Press Ltd

IIIT Bücher-in-Kürze Serie

Die IIIT Bücher-in-Kürze Serie ist eine nützliche Auswahl der Schlüsselveröffentlichungen des Instituts, herausgegeben in gekürzter Form, mit dem Ziel ein Kernverständnis der wesentlichen Punkte des jeweiligen Originals für den Leser zu gewährleisten. Abgefasst in konziser, leicht lesbarer Form bieten diese beigeordneten Zusammenfassungen einen genauen und mit Bedacht geschriebenen Überblick der längeren Publikation, der den Leser zu weiterer Beschäftigung mit dem Original animieren soll.

Im Dienste Gottes und der Menschheit – Das Erbe von Scheich Muhammad al-Ghazali ist eine Recherche über das Modell der *daʿwah* von Scheich Muhammad al-Ghazali. Das Werk untersucht Scheich al-Ghazalis Leben, seine Erziehung, Karriere, seine intellektuellen und beruflichen Beiträge zu *daʿwah* und Gesellschaft sowie seine persönlichen Charakterzüge. Es erörtert auch, wie al-Ghazali, ein traditioneller Gelehrter mit einem tiefen Verständnis der Philosophie und der Dynamiken und Implikationen des Islam, auch einen modernen Ansatz zwecks Analyse der Religion, Gesellschaft und zeitgenössischen *daʿwah* anwendete.

Laut al-Ghazali galt *daʿwah* als eine wesentliche Angelegenheit, die einen facettenreichen und polyvalenten Ansatz erforderlich machte, vor allem weil er diese mit dem Bedürfnis der Menschheit in Verbindung brachte, in erster Linie an Gott zu glauben und zweitens als Barometer zwecks Messung des allgemeinen Verfalls des muslimischen spirituellen Denkens zu dienen.

Die vorliegende Studie untersucht somit den konzeptuellen Rahmen der *daʿwah* im Denken von al-Ghazali, einschließlich seiner Begriffe und Eigenschaften sowie den der *daʿwah* des Propheten wie im Koran beschrieben, der Frage der angeborenen menschlichen Natur (*fitrah*) und der Universalität der *daʿwah*. Sie untersucht auch die Auswirkungen von

Gesellschaft und Kultur auf *daʿwah*, und erörtert, wie al-Ghazali die *daʿwah* im Rahmen der Offenbarung verstand und die Implikationen und Auswirkungen gesellschaftlich-wirtschaftlicher und politischer Entwicklungsfaktoren untersuchte.

Al-Ghazalis harte Kritik an den *duʿāt* (jene, die zum Verständnis des Islam einladen) und an der Praxis der *daʿwah*-Arbeit an sich werden untersucht. Auf diese Weise analysiert der Autor al-Ghazalis Methodologie und verschiedene, vorgeschlagene Lösungen, die juristischen Antworten auf seine Perspektive, den Ansatz der *duʿāt* zur *daʿwah*, und, was noch wichtiger ist, al-Ghazalis Begriff der *fiqh al-daʿwah* (der rechtlichen *daʿwah*-Methodologie) in Verbindung mit den Prioritäten der zeitgenössischen *daʿwah* angesichts von al-Ghazalis Verständnis des besten Interesses der *daʿwah* (*maṣlaḥah al-daʿwah*).

Die Ideen von al-Ghazali sprechen weiterhin zahlreiche zeitgenössische Forscher an und bereichern das moderne Denken über die *daʿwah*.

Gekürzte Ausgabe des Originals von Benaouda Bensaid

*IN SERVICE OF GOD AND HUMANITY – THE LEGACY OF
SHAYKH MUHAMMAD AL-GHAZALI*

ISBN hbk: 978-1-56564-664-3

ISBN pbk: 978-1-56564-663-6

2015

EINLEITUNG

Der Bereich der modernen *daʿwah*-Studien betont oft vorhandene *daʿwah*-Modelle, von denen jedes die entsprechenden geschichtlichen Hintergründe, Philosophien und Methodologien widerspiegeln, wie beispielsweise die von Sufis, Tablighi Jamaat, Jamaat-i Islami oder *Ahl al-Hadīth*. Aber trotz geteilter Grundsätze und verschiedener Beiträge dieser *daʿwah*-Modelle hält die Debatte an. Man möchte nämlich in Erfahrung bringen, welches dieser Modelle das Verständnis des Islam am effektivsten fördert und ob sie auch in der Lage sind, eine Synthese zwischen den religiösen Vorschriften und den komplexen Herausforderungen der Modernität zu erlangen. Somit ist nicht nur ein tiefes Verständnis einer islamischen Theorie von *daʿwah* erforderlich, sondern auch eine kritische Analyse der zeitgenössischen *daʿwah*-Praktiken angesichts der sozio-kulturellen Kontexte der Muslime sowie der Modalitäten der *daʿwah*, die sich am besten den Herausforderungen der Modernität stellen, indem man aber gleichzeitig an den grundlegenden Lehren des Islam festhält. Die Behandlung dieser Angelegenheit führte den späten Gelehrten und Prediger Muhammad al-Ghazali zur Entwicklung einer neuen Perspektive im Bereich der *daʿwah*. Zu seinen Lebzeiten verfasste er ungefähr sechzig Bücher. Die meisten befassten sich kritisch und unkonventionell mit einem modernen *daʿwah*-Verständnis.

Al-Ghazalis weitgehende Erörterung der *daʿwah* ist Ausdruck seines Denkens und seiner Erfahrungen. Diese gehen beispielsweise auf seine Erfahrung im ländlichen Ägypten, seine Ausbildung in der Muslimbruderschaft (1937-1953), seine akademische Laufbahn an der Azhar-Universität, seine Regierungskarriere (1971-1981), sowie auf seine aktive Mitgliedschaft in zahlreichen islamischen Wohlfahrtsorganisationen sowie auf persönliche Erfahrungen und Reisen¹ zurück. Er erlebte das Zeitalter nach Ende des Osmanischen Reiches im Jahre 1922 und wurde Zeuge des Zerfalls verschiedener muslimischer Länder. Daher spiegelt sein Denken ein weites Spektrum sozio-historischer Erfahrungen verschiedener politischer Epochen wie auch

regionale und globale Entwicklungen seiner Zeit wider. Sein literarisches Werk analysiert ein breites Spektrum des modernen islamischen Denkens und der muslimischen Gesellschaft und Kultur. Dabei versucht er, solide Grundlagen für eine erfolgreiche *daʿwah*-Praxis zu legen.

Dieses Werk versucht eine Reihe miteinander verbundener Fragen zu untersuchen. Die Hauptfrage, auf die ich eine Antwort suche, lautet: Welches *daʿwah*-Modell entwickelte al-Ghazali für den modernen Islam? Ich gehe diese Frage an, indem ich eine Reihe anderer wesentlicher Angelegenheiten bespreche: Wie gestaltete sich al-Ghazalis Verständnis der Rolle der menschlichen Natur (*fiṭrah*) gegenüber der *daʿwah*? Wie sind die Auswirkungen der sozio-kulturellen Entwicklungen auf die *daʿwah*? Und was ist die Rolle der Freiheit und des religiösen Pluralismus bei der Förderung der *daʿwah*? Ich erörtere auch die Auswirkung von Rollenmodellen im Prozess der Entwicklung der *daʿwah* sowie andere damit verbundene Fragen, wie *daʿwah* und Frieden und die Universalität der *daʿwah*. Schließlich versuche ich auch die Entstehung von al-Ghazalis Denken und die Hauptfaktoren zu verstehen, die zu seiner intellektuellen Bildung beitrugen.

Kapitel Eins

Das Leben, der Bildungshintergrund und die Beiträge von Muhammad al-Ghazali: *Islamische Reformen (1917–1996)*

Um die Entstehung seines Denkens zu erfassen, werden die Kindheit und Jugend von al-Ghazali sowie sein Bildungshintergrund erörtert. Des Weiteren werden die Feinheiten seiner Persönlichkeit näher analysiert. Es wird auch untersucht, wie seine Beziehung zur Muslimbruderschaft sein Denken gestaltete und wie er sich von der Gruppe abgrenzte. Das vorliegende Kapitel behandelt die Denkschule al-Ghazalis und den Beitrag zum islamischen Wissen und wird durch eine allgemeine Behandlung seiner beruflichen und intellektuellen Laufbahn abgerundet.

Al-Ghazalis Kindheit und Bildungshintergrund

Muhammad al-Ghazali al-Saqqa wurde am 22. September 1917 im Dorf von Nikla al-ʿInab in der Provinz al-Buhayrah (in Nordägypten)²

geboren. Sein Vater, Ahmad al-Saqqa, war ein religiöser Mann, der sich große Hoffnungen für al-Ghazalis Zukunft machte. Trotz anderslautender Behauptungen von Gelehrten, erhielt al-Ghazali seinen Namen vom großen Gelehrten Abu Hamid al-Ghazali aus Bagdad (450-505 n.H./1058-1111 n.Chr.). Vor der Ehe berichtet sein Vater von einer Vision, in der ihm Abu Hamid al-Ghazali erscheint und ihm aufträgt, seinen zukünftigen Sohn nach ihm zu benennen.

Während sich sein Name al-Ghazali nicht so sehr auf ihn auswirkte, wie man glauben könnte, ist es aber offensichtlich, dass sein Geburtsort ihn sehr wohl beeinflusste. Al-Ghazali wuchs in Nikla al-‘Inab auf, einem Ort, in dem die religiösen Emotionen das alltägliche Verhalten der Menschen prägten und weitgehend die Sorgen der gesamten Gesellschaft widerspiegelten.³ Die Berichte von al-Ghazali weisen auf den religiösen Konservatismus seiner örtlichen Gemeinde, sein großes Interesse am Memorieren des Korans, seine Fähigkeiten im Bereich der islamischen Studien und der Kompetenz der Hervorbringung von Gelehrten hin. Man kann somit zweifelsfrei behaupten, dass die Erinnerungen al-Ghazalis an seinen Heimatort einen großen Einfluss auf seine Erziehung und die Bildung seines Charakters nahmen. Eine der wichtigsten Erinnerungen al-Ghazalis an sein Dorf betrifft einen Aufstand gegen die Besatzer im Jahre 1919. Er erinnerte sich sehr lebendig an die Dorfbewohner, die Widerstand leisteten, indem sie Telefonlinien durchtrennten und die Besatzersoldaten angriffen, die eine Moschee umzingelten und einen Bauer töteten, der sich dem Kriegsgesetz widersetzte.⁴

Die Wirtschaftslage im Geburtsjahr von al-Ghazali kann man als sehr schwierig beschreiben. Al-Ghazali wuchs in einer unterdrückten, ländlichen Umgebung auf, die der Unterjochung und Schinderei durch Paschas und Prinzen ausgeliefert war. Ungerechtigkeit und Ausbeutung durch die Großgrundbesitzer war weit verbreitet wie auch die Misshandlung von Bauern, die für ihre harte Arbeit nur sehr wenig Lohn bekamen.⁵ Somit ist es nicht verwunderlich, dass diese sozialen Ungerechtigkeiten zur Bildung privilegierter Gesellschaftsschichten führten und es in der ägyptischen Gesellschaft einen großen Kontrast zwischen Reich und Arm mit riesigen Lohnungleichheiten gab. Menschen pflanzten Weizen an und aßen Heu, bauten Baumwolle an und waren armselig gekleidet oder bauten Hochhäuser und lebten in bitterer Armut. Diese Bedingungen erweckten in al-Ghazali Empathie für das Leid, die Unterjochung und Misshandlung des Volkes.⁶

1914 machten die kleinen Landbesitzer über 90% aller Landbesitzer aus, besaßen aber nur ein Viertel des Landes. Die Großgrundbesitzer bildeten eine Gruppe mit gemeinsamen Interessen. Ein Großgrundbesitzer gab ihnen eine Vormachtstellung an der Spitze der ägyptischen Gesellschaft. 1966 stieg die Bevölkerungsdichte auf 845 Einwohner pro Quadratkilometer an. Diese Erhöhung im Verhältnis zwischen Einwohnerzahl und Land nahm natürlich einen negativen Einfluss auf das Durchschnittseinkommen. Die niedrigen Einkommen behinderten die Entwicklung der ägyptischen Dorfbewohner. Das Land war zu teuer, um es erwerben zu können. Die Bauern am untersten Ende der Skala litten an kräftezehrenden Krankheiten, Armut und Unterernährung. Solche sozio-ökonomische Bedingungen nahmen einen tiefen Einfluss auf das Denken von al-Ghazali, der daraus schloss, dass die Religion sich unter solchen elenden Bedingungen, Armut, Krankheit und Ignoranz nicht entwickeln konnte.⁷ Diese harten Lebensbedingungen führten auch dazu, dass er sich mit Ideen bezüglich der Beziehung zwischen der religiösen Entwicklung und der Umgebung und auch zwischen der wirtschaftlichen Verbesserung und der *daʿwah* auseinandersetzte.

Seine Ausbildung erhielt al-Ghazali in verschiedenen Umgebungen, von den *kuttāb*, zum Islaminstitut in Alexandria und zur al-Azhar-Universität in Kairo. Im Alter von fünf begann al-Ghazali die örtliche Koranschule die *kuttāb* zwecks Memorisierens des Korans⁸ zu besuchen. Sein Studium bei den *kuttāb* führte ideal zum wortwörtlichen Memorieren des Korantextes und demzufolge auch zur Lehre der Bedeutung und Aussagekraft der Worte. Die Lese- und Schreibkompetenzen waren immer zweitrangig im Verhältnis zum Erwerb der Kompetenzen im Bereich der Wiedergabe der rezipierten Worte Gottes durch die tägliche Übung und Wiederholung der heiligen Verse.

Im Jahre 1927 besuchte er als zehnjähriger Junge das Islamische Institut von Alexandria, das er in den neun darauffolgenden Jahren besuchte.⁹ Der Unterricht schloss die religiösen wie auch die „säkularen“ Wissenschaften ein. Gleichzeitig profitierte al-Ghazali von der Bücherei seines Vaters.¹⁰ Sein Vater spornte ihn zum Lesen an. Er entdeckte aber, dass al-Ghazali leider ausländische Romane lieber las als die religiösen Texte. Einer der Gründe, den al-Ghazali hierfür angibt, bestand darin, dass diese Werke voller fabrizierter und unbestätigter Überlieferungen des Propheten und voller absurder Mythen waren.¹¹

1937 immatrikulierte sich al-Ghazali an der Theologischen Fakultät

der al-Azhar-Universität. Nach vier Studienjahren erlangte er sein Lizenziat (*‘Ālamiyyah*) und studierte dann weitere zwei Jahre zwecks Erlangung eines Masters im Fach *da‘wah* und religiöse Führung (*al-Da‘wah wa al-Irshad*). Während seiner Zeit an der Fakultät war al-Ghazali als Imam der Moschee von al-‘Atabah al-Khaḍrā’ tätig. Während seiner Studienzeit wurde er sehr stark von Gelehrten wie Abd al-Azim al-Zarqani beeinflusst. Zwei andere einflussreiche Lehrer waren Ibrahim Gharbawi und Abd al-Aziz Bilal.

Al-Ghazali nimmt oft Bezug auf seine frühe Erziehung und die damit verbundenen Probleme, um aufzuzeigen, wie wesentlich die Verbesserung des Erziehungssystems war, die als absolute Voraussetzung für die moderne islamische Reform galt. Er nutzte seine Erziehungserfahrung auch, um Erziehungsprobleme der *du‘āt* zu bewerten und hervorzuheben. Diese betrafen die gesamte Beziehung zwischen religiösem Lernen und *da‘wah* und die Verbindung zwischen einer effektiven Erziehung und dem religiösen Fortschritt. Al-Ghazali war felsenfest dazu überzeugt, dass der Großteil der allgemein genutzten religiösen Literatur, inklusive die der al-Azhar, hinsichtlich des Inhalts und Stils unzureichend war und zu einer Benachteiligung der muslimischen Kultur geführt hatte.¹² Al-Ghazali zufolge unterdrückten die *kuttāb* die Tätigkeit der Kinder und beeinträchtigten deren Spaß, was in den Kindern zu emotionalen Problemen führte.¹³ Ferner hielt al-Ghazali den Einsatz körperlicher Strafen für schädlich, weil die Erziehung der Kinder Empathie, Geduld, Toleranz und Strenge ohne Bosheit erforderte. Er glaubte, dass einige *kuttāb*, trotz ihrer guten Absichten, nicht viel mehr als „Tonbänder“ erzeugten, anstatt effektive Rollenmodelle. Aber trotz seiner Ablehnung der Idee des alleinigen Auswendiglernens (das „Tonbänder“ erzeugt), hielt al-Ghazali an der Bedeutung der traditionellen Koranlehrmethode fest.

Allgemein war das religiöse Lernen während des Zeitalters von al-Ghazali auf die tiefste Stufe gefallen; al-Ghazali war der Überzeugung, dass dieses Lernen weder dem Islam diene noch fähige Studenten anzog. Er fokussierte sich auf die folgenden drei Probleme der religiösen Erziehung: a) den Mangel emotionaler und intellektueller Intelligenz von Seiten der Religionsgelehrten,¹⁴ b) die frühe akademische Spezialisierung vor dem Erwerb der erforderlichen Wissensgrundlage im Bereich der Humanwissenschaften und auf dem Gebiet der Wissenschaften;¹⁵ und c) das unzureichende Verständnis der islami-schen Grundlagen und die übertriebene Fokussierung auf unwichtige Angelegenheiten.¹⁶

Al-Ghazali's Diskurs über den dramatischen Zustand der religiösen Erziehung spiegelt ein aufrichtiges Interesse an ihrer Modernisierung durch die Einprägung der zeitgenössischen Disziplinen wider. Seiner Meinung nach sollten die Absolventen der Islamwissenschaften nicht nur das traditionelle Wissen erwerben, sondern auch die modernen Wissenschaften verstehen. Sie würden sie dabei unterstützen, eine moderne Perspektive zu nutzen, um den Islam vorzustellen, während sie die Sache der *da'wah* parallel zum wissenschaftlichen Fortschritt vorantreibt. Das Lernen dient für al-Ghazali zur Verbesserung des öffentlichen Lebens. Es unterstützt die Menschen, um die Werte des Islam in ihren Alltag einzubetten oder fördert eine reibungslose Veränderung, die für die Reformen erforderlich ist.

Eine Erkundung der Persönlichkeit al-Ghazalis

Bei der Erkundung des Einflusses al-Ghazali's Persönlichkeit auf eine solche Bewertung, denke ich, dass die Hauptzüge seiner Persönlichkeit, die ihn wirklich ausmachen, folgende sind: Vertrauenswürdigkeit, Wahrheitsliebe, Engagement für Gerechtigkeit und Gleichheit sowie Kampf für die Befreiung von Ausbeutung und Demütigung. Für al-Ghazali war eine fürsorgliche Haltung besonders kritisch gegenüber dem menschlichen Fortschritt und widersetzte sich Grobheit, Aggressivität oder Kaltherzigkeit. Obwohl al-Ghazali Nachsicht und Geduld liebte, verlor er manchmal die Kontrolle, vor allem wenn er unwissende Menschen sah, die öffentliche Angelegenheiten besprachen und schädliche Behauptungen äußerten oder unnütze Debatten führten.¹⁷

Al-Ghazali wies jede Handlung als unmenschlich zurück, die dem Verstand oder dem Bewusstsein auch nur ein Atom Freiheit raubte. Genau dieser Glaube an die Freiheit führte ihn dazu, die religiösen Formalitäten sowie zahlreiche Ausdrucksformen des religiösen und sozio-kulturellen Lebens zu kritisieren. Er betrachtete auch den Verstand als die strukturelle Grundlage der Religion, da die intellektuellen Beweise seiner Meinung nach eine wesentliche Bedeutung aufweisen. Nur durch den Verstand kann man Gott erkennen, die Wahrheiten der Offenbarung erfassen und die menschliche Verantwortung für das Leben nach dem Tod wahrnehmen.¹⁸ Seine intellektuelle Freiheit ermöglichte ihm offensichtlich, zahlreiche kritische Fragen bezüglich des muslimischen Lebens und der islamischen Disziplinen, wie Glaubenslehre, Rechtsprechung und Geschichte, aufzuwerfen.

Es ist ebenso wertvoll, die problematische Verwendung eines negativen und manchmal rauen Sprachstils in al-Ghazali zu untersuchen. Seine intellektuelle Entwicklung bei den *kuttāb* oder an der al-Azhar begründet diese rauen oder negativen Reaktionen gegen die traditionelle Religionspädagogik auch nicht. Dennoch scheinen ihn das Eintreten wichtiger Ereignisse, wie der Verfall des Osmanischen Kalifats, die kolonialistische Ausbeutung der muslimischen Welt, die Besetzung Palästinas und die stagnierenden Bedingungen der muslimischen Welt, geprägt zu haben. Er entschuldigt sich bei seinen Lesern für die Bitterkeit und den Zorn der Lehren aus der Geschichte und für die Rauheit, die man in seinem Diskurs der muslimischen Fehlschläge heraushört.¹⁹ Des Weiteren erscheinen die Behauptungen von al-Ghazali oft pessimistisch und lassen kaum Raum zur Hoffnung. Sein emotionaler Zynismus ist auf die Auseinandersetzung mit den vorherrschenden Bedingungen der muslimischen Welt und auf sein Unbehagen bezüglich der Bedingungen des Leids und der Demütigung zurückzuführen. Was den negativen Ansatz al-Ghazalis verursacht haben könnte, war sein zunehmender Zorn angesichts der Verschlechterung der sozio-kulturellen Lage der Muslime.

Al-Ghazali und die Muslimbruderschaft

Al-Ghazali kannte Hasan al-Banna, den Führer der Muslimbruderschaft, als er das Islamische Institut in Alexandria besuchte. Im Alter von zwanzig schloss er sich dann der Muslimbruderschaft an und war siebzehn Jahre lang ein aktives Mitglied.²⁰ Al-Banna ernannte ihn zum Untersekretär der *Majallat al-Ikhwān al-Muslimīn* (Zeitschrift der Muslimbruderschaft). Dank seiner Schreibtalente erhielt al-Ghazali in der Muslimbruderschaft den Ehrentitel des *Adīb al-Daʿwah* (des Schriftstellers der *daʿwah*). Seine literarischen Fähigkeiten und seine intellektuelle Kompetenz kamen in seinen Veröffentlichungen klar zur Geltung.²¹ Al-Ghazali war sowohl aktives Mitglied der Organisation als auch offizieller Gelehrter des Ministeriums für Religiöse Stiftungen.

Al-Ghazali nimmt in seinen Schriften sehr oft Bezug auf al-Banna als seinen ersten Lehrer und Mentor.²² Gleich nach der Ermordung von al-Banna im Jahre 1948 kamen die internen Probleme der Organisation zum Vorschein. Al-Ghazalis Meinungsverschiedenheiten mit dem neu ernannten Führer Husayn Hudaybi (1891-1973) führten zu seinem Rücktritt und einem Austausch von Anschuldigungen.²³ Grund für al-Ghazalis Rücktritt war sein Dissens hinsichtlich der Entscheidung der Muslimbruderschaft, die Regierung von Jamal Abd al-Nasir zu boykottieren.²⁴ Aber in Wirklichkeit hatte al-Ghazalis Konflikt mit der

Muslimbruderschaft schon viel früher seinen Anfang genommen. Hätte al-Ghazali seine politische Verbundenheit mit der Muslimbruderschaft beibehalten, so hätte sein Beitrag eine andere Wendung genommen. Aber durch seine Trennung von einer strukturierten islamischen Bewegung erhielt er die notwendige Freiheit, um das Thema der *daʿwah* unabhängig, kritisch und umfassend anzugehen.

Al-Ghazalis Denkschule und sein Beitrag zum Islamischen Wissen

Al-Ghazalis Denken veränderte und entwickelte sich im Laufe seiner Karriere. Al-Ghazalis Werk mit dem *Dustūr al-Wiḥdah al-Thaqāfiyyah* (Die Errichtung der kulturellen Einheit) ist ein weiteres Zeugnis dessen, dass er sich immer unabhängiger gegenüber den von der Muslimbruderschaft behandelten Hauptbereichen in al-Bannas *Zwanzig Grundsätzen* entwickelte.²⁵ Al-Ghazali formulierte zehn neue Grundlagen, die für die Umsetzung der modernen Reform erforderlich waren: 1) Frauen und Männer sind Partner (*shaqāʾiq*); 2) Die Familie ist die moralische und soziale Grundlage (Basis) der Gesellschaft und das natürliche Zentrum der Erziehung der Generationen; 3) Die moralischen und wirtschaftlichen Rechte der Menschen müssen gewährleistet und bewahrt werden; 4) Die Führer, ob nun Könige oder Präsidenten, sind nur Vertreter, die im Namen ihrer entsprechenden Völker handeln; 5) Die gegenseitige Beratung (*shūrā*) gilt als Grundlage der Regierung; jede Nation muss die Methode auswählen, um ihre Interessen am besten zu verfolgen; 6) Die Bedingungen und Rechte des privaten Eigentums müssen geschützt werden. Die Nation ist eine Einheit, die weder vernachlässigt noch unterjocht werden darf; 7) Die muslimischen Länder sind für die *daʿwah* verantwortlich; 8) Die religiösen Unterschiede dürfen weder zu Feindschaft noch zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen; 9) Die Beziehung der Muslime zur internationalen Gemeinschaft sollte von Vereinbarungen der menschlichen Brüderlichkeit geleitet werden; die Muslime sollen die *daʿwah* durch Debatten bzw. Überzeugungsarbeit ausführen, ohne jeglichen Schaden anzurichten; und 10) Die Muslime müssen zum moralischen und materiellen Wohlbefinden der Menschheit beitragen.²⁶ Diese Grundsätze verfolgten das Ziel der religiösen Reform in den muslimischen Gesellschaften.

Einige der wichtigsten Sorgen al-Ghazalis betrafen die zusammenhängenden Probleme, wie die fragmentarische Darstellung des Islam, der derzeitige Zustand der muslimischen Kultur, eine negative Haltung zum Leben, der Fatalismus in der muslimischen Welt und das falsche

Verständnis der Kausalität, die Traditionen der Prahlerei in den muslimischen Gesellschaften, die Situation der Frauen in Zeitaltern der Rückständigkeit und des Verfalls, die schlechten Kenntnisse der arabischen Literatur, das miserable Finanzmanagement und die politische Korruption.²⁷ Er passte in keine muslimische Bewegung, weil er dauernd Kritik ausübte und nur in einer Umgebung von Freiheit und Unabhängigkeit handeln konnte. Seine Sorge betraf die Revision und Dekontaminierung des Verständnisses der interpretativen Quellen der Muslime, damit diese ihre Stellung innerhalb der Menschheit wiedererlangen konnten.

Al-Ghazali war der Ansicht, dass seine Werke beeindruckende Gegebenheiten widerspiegeln. Sie verfolgten das Ziel, das Bewusstsein in den Herzen der Gläubigen zu fördern und Zugänge zu verschiedenen, für die Muslime unschätzbaren Bedeutungen zu verschaffen.²⁸ Seine Schriften entsprechen gleichzeitig den intellektuellen und emotionalen Anforderungen des Individuums und der Gesellschaft.²⁹ Sie bieten auch eine klare und gleichzeitig mehrdeutige Darstellung von Gedanken und Emotionen, die größtenteils von leidenschaftlichen Gefühlen und einer begeisterten Darstellung beeinflusst waren.³⁰

Al-Ghazali Berufs- und intellektuelles Leben

Al-Ghazali durchlief seine Karriere in der Verwaltung der Abteilung für die Verbreitung islamischen Wissens im ägyptischen Ministerium für Religiöse Stiftungen. Er wurde zum Supervisor der Moscheen, zum Prediger bei der al-Azhar, zum Direktor der Moscheen und Ausbildung und schließlich zum Leiter der Abteilung *al-Da'wah wa al-Irshad* ernannt. Am 18. Juli 1971 ernannte ihn Abd al-Aziz Kamil, der damalige Minister für Religiöse Stiftungen und Religiöse Angelegenheiten bei der al-Azhar zum Untersekretär des Ministeriums. Im März 1981 ernannte ihn der ägyptische Präsident Anwar al-Sadat (1970-1981) zum Untersekretär für die *da'wah* im Ministerium für Religiöse Stiftungen. Durch seine Schriften, Konferenzen, Predigten, Vorträge und Radio- und Fernsehprogramme beeinflusste al-Ghazali offensichtlich das Denken der Muslime in Ägypten und im Ausland. Zu den zahlreichen Initiativen, die al-Ghazali unterstützte, gehörte die Ermöglichung des Zugangs der Frauen zu zahlreichen Moscheen.

Al-Ghazalis Vorlesungen und Veröffentlichungen, die eine scharfe Kritik an den Bedingungen in Ägypten enthielten und die Konspirationen gegen den Islam und die muslimische Gesellschaft ans Tageslicht brachten, irritierten die ägyptischen Behörden. Trotz der Warnungen

machte al-Ghazali weiter. Dies führte 1974 zur Verhängung eines Verbots seiner religiösen Tätigkeiten und zur Eintragung in die schwarze Liste der ägyptischen Regierung.³¹ Nach seiner Suspendierung als Prediger an der ʿAmrū ibn al-ʿĀṣ Moschee erhielt al-Ghazali eine Stelle an der King Abd al-Aziz University in Jeddah und dann an der Umm al-Qura University in Makkah, Saudi Arabia. Dort setzte er seine *daʿwah*-Arbeit durch Medienprogramme und Zeitungen fort und unterrichtete und kümmerte sich auch um die Supervision von Absolventen, die in verschiedenen akademischen Räten tätig waren und in den *daʿwah*-Agenturen arbeiteten. In Katar trug al-Ghazali beispielsweise an der Entwicklung der Scharia-Fakultät der Universität von Katar bei und unterstützte die islamische Bewusstseinsbildung durch Medien, Moscheen und Vereine. Im Jahre 1984 wurde al-Ghazali zum Vorstandsvorsitzenden des akademischen Rates der algerischen El-Emir Abdelkadir Universität in Constantine ernannt. 1989 kehrte al-Ghazali, nach einem fünfjährigen Aufenthalt in Algerien, nach Ägypten zurück.

Während seines endgültigen Aufenthalts in Ägypten übte al-Ghazali eine engagierte Forschungsarbeit über die Methodologie des Studiums des Korans, der Sunna, des muslimischen geistigen Erbes und der zeitgenössischen muslimischen Probleme aus. Während seiner akademischen Karriere behielt er jedoch sein großes Interesse für die *daʿwah* stets bei. Die *daʿwah* von al-Ghazali liefert eine religiöse Perspektive, die auf zahlreiche Aspekte des intellektuellen, kulturellen und sozio-politischen Lebens der Muslime fokussiert und untersucht die zugrundeliegenden Ursachen der religiösen und sozialen Probleme. Al-Ghazalis Beitrag erfolgte, ob nun durch die Muslimbruderschaft, die muslimischen Universitäten oder das Ministerium für Religiöse Stiftungen, aber immer im Namen des traditionellen Islam. Durch seinen traditionellen Ansatz plädierte er für innovative Perspektiven durch moderne Veränderungen, entkräftete religiöse Formalitäten und kritisierte die moderne religiöse Ordnung.

Seine Arbeit beschreibt die Probleme der Gesellschaft und Kultur. Er versuchte, die inneren Schwächen und Misserfolge der Gesellschaft und Kultur und die durch die *daʿwah* gestellten Herausforderungen zu untersuchen. Sein breiter intellektueller Hintergrund und seine differenzierte Erfahrung flossen ebenso in die Entwicklung von *daʿwah*-Konzepten ein. Er erforschte die kulturellen Hindernisse der *daʿwah*, revidierte die rechtlichen Implikationen der *daʿwah* und kritisierte die zeitgenössischen *daʿwah*-Versuche durch unausgebildete, unvorberei-

tete, mental schlecht ausgestattete und engstirnige *du'āt*. Seine Arbeit stellt auch eine logische Verbindung zwischen dem Heiligen und Säkularen, der Religion und Modernität und dem religiösen und weltlichen Leben her.

Sein Denken übersetzte Schlüsselbegriffe der zeitgenössischen islamischen Reform, inklusive der Ansichten seines Lehrers Hasan al-Banna hinsichtlich der umfassenden Natur des Islam und der falschen Dichotomie zwischen dem religiösen und weltlichen Leben. Anstatt das Ganze mit rein religiösen Begriffen zu umschreiben, entschied sich al-Ghazali für die Verschiebung der Aufmerksamkeit auf eine neue und grundlegende Beziehung zwischen *da'wah* und Leben, indem er die Herausforderungen der Modernität in den Mittelpunkt seiner *da'wah*-These rückte.

Kapitel Zwei

Die Theoretische Analyse der *Da'wah*

Es ist umstritten, dass der konzeptuelle Rahmen, den al-Ghazali für die *da'wah* erarbeitete, religiöse, kulturelle und sozio-wirtschaftliche Kontexte hervorbrachte. Al-Ghazali verband die *da'wah* mit zwei grundlegenden Begriffen. Der erste war der im Menschen angelegte Natur und der Versuch, Wege zu erforschen und zu entdecken, um die *da'wah*-Praxis an die menschliche Natur anzugleichen. Der zweite Begriff bezog sich auf den sozio-ökonomischen und kulturellen Kontext der *da'wah*, der nicht nur einen Diskurs über die sozialen und wirtschaftlichen Probleme einschließt, die die derzeitige *da'wah* verhindern, sondern auch eine Synergie zwischen der grundlegenden Beschaffenheit der *da'wah* und der veränderlichen Beschaffenheit und der immer neuen, gesellschaftlichen Anforderungen. In diesem Kontext werden dringende Fragen zum angemessenen Verhältnis zwischen *da'wah* und Freiheit und zum Ausmaß, in dem al-Ghazalis Entwicklung der Universalität der *da'wah* ihn in die Lage versetzte, die *da'wah* jenseits der geographischen Grenzen der muslimischen Welt zu untersuchen, aufgeworfen.

Al-Ghazalis Konzeptueller Rahmen

In der Nachforschung des konzeptuellen Rahmens al-Ghazalis und des Beitrags seines Ansatzes zum Studium der *da'wah* ist es wichtig hervorzuheben, dass al-Ghazali den Koran als eine Darstellung des

Wesens der *daʿwah*, einen umfassenden Bericht ihres Fortschritts und eine Beschreibung der Schwierigkeiten in der Übermittlung der religiösen Botschaft sah. Des Weiteren beschreibt er die *daʿwah*-Modelle der früheren Propheten. Die koranischen Berichte bezüglich der *daʿwah* der Propheten legen dar, dass diese in ihrer Überbringung der göttlichen Botschaft dauernd auf den Grundsatz fokussierten, dass sie keine materielle Vergütung oder Belohnung zur erwarten hatten. Die Propheten waren weder Verkäufer von Reden noch auf Ruhm aus. Sie gaben, ohne etwas zurückzubekommen und entschieden sich dafür, sich aufzuopfern, ohne Vorteile oder Belohnungen anzustreben.³² Für al-Ghazali stellten diese Beispiele unter Beweis, dass die *daʿwah*-Arbeit frei von weltlichen Zielsetzungen verlaufen sollte.

Des Weiteren war die prophetische *daʿwah* direkt, einfach, verständlich, ehrlich und engagiert.³³ Die Transparenz der *daʿwah* zeigt sich in den klaren und eindeutigen Botschaften der Propheten.³⁴ Sie trafen alle Menschen, Freunde oder Feinde, unabhängig von der Person und behielten nichts von ihrer religiösen Botschaft für sich.³⁵ Somit ist die *daʿwah* offen und transparent und umfasst grundlegende und sekundäre Fragen, die allen bekannt sind, ob nun der Öffentlichkeit, den Massen oder der Elite. Die *daʿwah* sollte keine geheime Frage verhüllen und auch nicht bestimmte Aspekte verbergen und andere offenlegen.³⁶ Des Weiteren vertrat al-Ghazali die Ansicht, dass sich die Größe der Botschaft darin äußert, ob sie vom Verstand gewürdigt wird, jegliche Vermutung und jeglichen Verdacht vollkommen zurückweist und Sicherheit und Wahrheit einhält. Die Religiosität füllt den Verstand weder mit dem Untragbaren noch lässt sie ihn in die Welt der Vorstellungskraft eintauchen.³⁷ Auf der Grundlage dieser theologischen Überzeugungen versuchte al-Ghazali anhaltend, den Geist der *daʿwah* mit der Logik der Wissenschaft zu verbinden sowie das religiöse Verständnis und die religiösen Interpretationen zu fördern, während er *daʿwah* im Rahmen der wissenschaftlichen Forschung betrieb. In der Tat ist die Brücke zwischen Religiosität und Wissenschaft für al-Ghazali wesentlich, da die Religion ihre Daseinsberechtigung verlieren würde, wenn sie die Wissenschaft ignoriert, das rationale Denken herunterspielt oder sich der Versöhnung zwischen Religion und weltlichem Leben widersetzt.³⁸

Der Ansatz von al-Ghazali bezüglich der Angelegenheiten wie Religion und Religiosität fokussiert aber auf vorhandene Zielsetzungen und Ebenen, die seinem Konzept der religiösen Botschaft zu Grunde liegen. Dies schließt die Anforderung an, die Offenbarung zu überwachen und

deren Vorreiterrolle zu bewahren, indem Tugend, Befürwortung von Gerechtigkeit, Schutz des Glaubens und die Übertragung der Offenbarung als nährenden Quelle der Tugenden³⁹ verbreitet und zusätzlich dazu wichtige Bedeutungen an die bedürftigen Völker übermittelt werden. Die religiöse Botschaft verfolgt das Ziel der Unterstützung der Gerechtigkeit und der Freiheit für die unterdrückten und leidenden Völker. Sie vermittelt Sicherheit und Pietät durch Motivation und Führung,⁴⁰ erweckt die Herzen, die Gott vergessen haben und setzt statische Ideen in Bewegung.⁴¹

Auf der Grundlage dieser Beschreibung der Religion und Religiosität beschrieb al-Ghazali die gleichzeitige Entstehung von *daʿwah* und Glauben; *daʿwah* sei der Zwilling des Glaubens, der Rituale und der Moral.⁴² *Daʿwah* bedeutet für ihn die Führung zur wertvollsten Wahrheit des Universums, die Orientierung an Tugenden und eine Rettung vor der Zerstörung.⁴³ Al-Ghazali zufolge wäre es unverträglich, das Ziel der *daʿwah* auf eine eigene Tätigkeit zu reduzieren.⁴⁴ Demzufolge kritisierte er alle, die die *daʿwah* als glühende Predigten, angeregte Emotionen,⁴⁵ lässige Reden und Kampfaufrufe verstanden oder sogar unzureichend erfassten, nämlich dahingehend, dass Predigten nur einen Aspekt eines umfassenden, religiösen Engagements darstellten.⁴⁶ Mit dieser Anschauung vor Augen stimmte al-Ghazali dem nicht zu, den Titel von *dāʿiyah* ausschließlich Predigern oder Imamen zuzusprechen⁴⁷. Die *duʿāt* schließen auch den gerechten Herrscher, den kompetenten Anwalt, den Rechtsprecher, den geleiteten Schriftsteller, den gläubigen Prediger und jene, die Unrecht und Tyrannei herausfordern, ein.⁴⁸ Jeder Einzelne ist dazu fähig, entweder individuell oder kollektiv zum religiösen, sozialen, kulturellen oder politischen Leben beizutragen.⁴⁹ Die *daʿwah* ist ein strategisches Reformwerkzeug für alle Arten von Mitarbeitern und Freiwilligen. Al-Ghazalis Verständnis der *daʿwah* ist holistisch und spiegelt seinen umfassenden Ansatz hinsichtlich der islamischen Reform wider. Seine umfassende Sichtweise der *daʿwah* fördert somit eine enge Verbindung zwischen der *daʿwah* und dem Begriff der Veränderung, wobei die *daʿwah* nicht nur die Übermittlung der religiösen Lehren oder der Auslegung der Schrift für die muslimische Gemeinschaft einschließt, sondern auch zahlreiche Beiträge von Menschen meint, die sich auf dem Gebiet der sozialen Reform einsetzen. Seine Ausweitung des Begriffs der *daʿwah* und die Erweiterung seiner Aufgabe und Zielsetzung zwecks Umfassung einer vollständigeren, gesellschaftlichen Veränderung basiert auf seinem Glauben an die umfassende Natur der islamischen Regeln und basiert auf seiner Überzeugung, nach der das Verständnis von Religion nicht fragmentarisch sein darf.⁵⁰

Fiṭrah

Der Begriff *fiṭrah* spielt eine zentrale Rolle in seiner These, weil al-Ghazali ihn nutzt, um die *daʿwah* in einen Rahmen der ursprünglichen, menschlichen Veranlagungen einzuführen und die göttlichen Ideale anzustreben. Einerseits versuchte al-Ghazali dauernd eine enge Beziehung zwischen der *daʿwah* und den Eigenschaften der angeborenen menschlichen Natur herzustellen; andererseits versuchte er eine authentische und doch angemessene Gleichung zwischen der religiösen Entwicklung und der fundierten *fiṭrah* zu erstellen. Die grundlegende Annahme besagt, dass die *daʿwah* eine fruchtbare Umgebung schafft, um den Menschen in die Lage zu versetzen, die spirituelle, moralische und religiöse Vollkommenheit im Allgemeinen anzustreben, indem sie dem bereits vorhandenen intuitiven Wissen seinen letzten Schliff gibt, ohne notwendigerweise zu jeglicher neuen Lehre beizutragen.

Auf der grundlegendsten Ebene betrachtete al-Ghazali den Islam im Wesentlichen als eine Religion der *fiṭrah*.⁵¹ Al-Ghazali zufolge besteht *fiṭrah* aus einem intakten Verstand und einem reinen Herzen.⁵² Er behauptete, dass der Begriff *fiṭrah* im Kontext der *daʿwah* eingesetzt wird, um ausschließlich den intakten Verstand bzw. das reine Herz (*fiṭrah*) zu bezeichnen.⁵³ Al-Ghazali ging davon aus, dass die Menschen sei es mit einer intakten Vernunft, die sie zum Schöpfer führt, als auch mit einem Verständnis dessen geboren wurden, dass die Korruption schlecht und schändlich ist und man von ihr Abstand nehmen muss.⁵⁴ Al-Ghazali hielt daran fest, dass die Festlegung moralischer Handlungen eventuell zu einer Zurückweisung der rationalen Philosophie über die menschlichen Handlungen führen kann, die die Offenbarung unbeachtet lässt und nur willkürliche Zugeständnisse oder Zurückweisungen erzeugt.⁵⁵ Auf dieser Grundlage verband al-Ghazali die *daʿwah* mit den Kriterien der Unterscheidung zwischen Gut und Böse, um die moralische Bestimmung von Handlungen zu einer festen Beschaffenheit des *daʿwah*-Denkens zu machen.⁵⁶

Al-Ghazali zufolge ist dem Menschen ein unfehlbarer Sinn der eigenen Ausrichtung zu Gott und zur vollkommenen Moral angeboren. Er geht davon aus, dass die Kinder von Geburt an dazu bereit und fähig sind, eine vollkommene Moralität zu entwickeln, da sie wie Früchte sind, die nur süß werden, wenn man sich ausreichend um sie kümmert und sie vor dem Verfall schützt.⁵⁷ Dies bedeutet, dass die Menschen möglicherweise, wenn man ihnen die freie Wahl lässt, letztendlich zu ihrem Schöpfer finden, göttlich inspirierte innere Motivationen

entdecken, die Ehe der Unzucht vorziehen, achtsam bleiben, anstatt sich zu betrinken und freigiebig anstatt egoistisch und ehrlich anstatt trügerisch handeln.⁵⁸ Durch die Tugend der *fiṭrah* werden sich die Menschen dessen bewusst, dass die Gerechtigkeit gut, das Böse schlecht und Wissen ehrenhaft ist, während Unwissen Unglück bedeutet, und dass Keuschheit zur Vollkommenheit erhebt, während unmoralisches Handeln Korruption bedeutet.⁵⁹ Auch mit einem geringen Wissen über Gott, erklärte al-Ghazali, kann die Reinheit der *fiṭrah* die Völker dazu befähigen, Gott kennenzulernen und Seine Rechte anzuerkennen.⁶⁰ Die Menschen werden mit der Bereitschaft, einem Vorzug und einer Motivation geboren, dem Lauf der *fiṭrah* zu folgen und den Glauben und die Tugend anzunehmen und ihnen zu folgen. Gott stattet die *fiṭrah* mit Eigenschaften aus, um sich der Falschheit zu widersetzen. Die fehlende Beachtung dieser Eigenschaften führt zum Versagen und rechtfertigt ein gerechtes Urteil am Tage der Abrechnung. Diese Eigenschaften umfassen die Fähigkeit, sich abergläubischem Denken zu widersetzen, es abzuweisen und sich dagegen zu wehren, die Wahrheit zu vertreten, unmoralisches Handeln zurückzuweisen und freundlich und gerecht zu handeln.⁶¹

Al-Ghazali zufolge nähert sich jede Zivilisation, die sich der *fiṭrah* nähert, auch der Natur des Islam.⁶² Für ihn ist die moderne westliche Zivilisation der *fiṭrah* näher als jene religiösen Lehren, die den menschlichen Körper unterdrücken oder demütigen.⁶³ Im Besonderen sind moderne Traditionen im Westen, vor allem im politischen Bereich, der islamischen Religion näher.⁶⁴ Al-Ghazalis Verständnis der *fiṭrah* überschreitet konventionelle, religiöse Definitionen, um universellere Werte als gültige Indikatoren einer intakten *fiṭrah* anzuerkennen. Die wahre Religion besteht in der Menschheit auf dem richtigen Weg (*al-insāniyyah al-ṣahīḥah*). Dieser schließt die Festlegung der Wahrheit durch den Intellekt mit Hilfe der Wissenschaft ein, die sich dem Mythos und dem Aberglauben widersetzt.⁶⁵ Al-Ghazalis Diskurs über die *fiṭrah* zeigt, dass sein Beitrag im angemessenen Verhältnis zwischen dem gesunden religiösen Wachstum und dem sozialen Wohlstand und in seinem Versuch besteht, die *fiṭrah*-Komponente stark in das Denksystem der *daʿwah* einzubinden.

Die Universalität der *Daʿwah*

Al-Ghazali zufolge entwickelt die Botschaft des Propheten Muhammad den Begriff der Universalität auf der Überzeugungsgrundlage, dass die Religion in der gesamten Geschichte nur eine war und die Propheten nichts anderes als Brüder sind, die den Schöpfer vorstellten und die

Menschen zu Ihm führten.⁶⁶ Al-Ghazali ging die Universalität der *daʿwah* nicht nur mit Bezugnahme auf den breiten geographischen Bereich an, in der sie stattfand, sondern im Besonderen angesichts der Führung und Formulierung des Korans und der Sunna, die sich, unabhängig von zeitlichen und räumlichen Betrachtungen, an die gesamte Menschheit wenden.⁶⁷

Al-Ghazali betonte auch die Bedeutung einer umfassenden Reform und humanitären Bemühung. Eine solche Perspektive verfolgt das Ziel, emotionale und kulturelle Barrieren rund um diese Universalität zu überbrücken und Brücken zwischen Kulturen, Gemeinschaften und Gesellschaften zu bauen. Für al-Ghazali gelten die Verbreitung von Tugend, der Schutz der Pietät und der Widerstand gegen das Böse als universale Verpflichtungen. Dies bedeutet, dass die Verbreitung und Bewahrung der Tugend oder der Kampf gegen das Böse nicht örtliche Pflichten sind, die die Muslime in ihren Herkunftsgesellschaften erfüllen müssen, sondern als universale Verpflichtungen gelten.⁶⁸ Die Universalität der *daʿwah* erfordert die Entdeckung unserer Umgebung, inklusive verschiedener religiöser Gemeinschaften. Die *duʿāt*, die sich um die intellektuellen und emotionalen Reformen bemühen, müssen sich mit dem universalen menschlichen Denken auseinandersetzen und dieses kennenlernen und die Bedingungen der Menschen verstehen, um sich für deren Verbesserung einzusetzen. Die muslimischen Gelehrten müssen somit Strategien der universalen *daʿwah* untersuchen, und dies sei es in der Präsentation des Islam in der außenstehenden Welt als auch in den Antworten auf die Zweifel Außenstehender.⁶⁹ Dies bedeutet, dass die Muslime positive Beziehungen zu den Anderen pflegen sollen. Auf einer Makroebene bezieht sich die Universalität der *daʿwah* auf die verbesserten moralischen und wirtschaftlichen Bedingungen der muslimischen Gesellschaft als Anhänger des Propheten Muhammad in Verbindung mit seinem edlen Charakter und seiner überzeugenden Sprache zwecks Vermittlung der Religion an weitere Völker.⁷⁰

Die Universalität des Islam ist für al-Ghazali leider ein Ausdruck, den die Muslime zu oft wiederholen, aber dann wiederum außer Acht lassen, wenn es auf seine Implikationen ankommt. Die zeitgenössischen Muslime sind aufgrund ihrer Verwirrung, ihrer kontaminierten Kulturen und ihrer tyrannischen politischen Systeme nicht in der Lage, dieses universale Verständnis umzusetzen. Die derzeitigen Bedingungen der muslimischen Gesellschaften lassen sogar Zweifel über den Wert des Islam und über den Nutzen, den die Menschen daraus ziehen können, aufkommen.⁷¹

Al-Ghazalis Einschätzung des derzeitigen Zustandes der Muslime veranlasste ihn zur Frage, warum sie sich so unzureichend mit der Universalität der *daʿwah* befasst und es auf diese Weise versäumt hatten, sei es auf örtlicher als auch internationaler Ebene ein sanftes Verständnis des Islams zu vermitteln. Sein Standpunkt hierzu lautete, dass dies teilweise auf den Umgang der ersten Muslime mit der griechischen Philosophie zurückzuführen wäre. Denn sie hätten eher den islamischen Monotheismus und die koranische Philosophie in verschiedenen akademischen Disziplinen, ethischen Richtlinien und im Geschäft betonen und nachweisen sollen.⁷² Die politische Stagnation nahm der offiziellen islamischen Politik auch jeglichen Sinn für die umfassende *daʿwah*. Dies war al-Ghazali zufolge vor allem darauf zurückzuführen, dass die Regierenden anstatt an Lehre und Führung festzuhalten, vom Kontrollwahn und der Machtgier überwältigt wurden.

***Daʿwah*, Gesellschaft und Kultur**

Al-Ghazali betrachtete die Auswirkung der wirtschaftlichen Bedingungen im Zusammenhang mit der gesellschaftlichen Reform als grundlegende Elemente für die Umsetzung der *daʿwah*. Für al-Ghazali ist die Auswirkung der sozialen und kulturellen Umgebung auf die Religion sowie auf das persönliche und moralische Verhalten unumstritten.⁷³ Demzufolge galt der wesentliche Einfluss auf die moralische und soziale Umgebung für ihn als Voraussetzung für die erfolgreiche Übermittlung der religiösen Botschaft. Denn moralische Vergehen und Laster kommen oft in Gesellschaften auf und entwickeln sich, wenn ein wirtschaftlicher Notstand herrscht.⁷⁴ Denn korrupte Umgebungen, so al-Ghazali, verzerren die Natur der *fiṭrah* und machen sie krank.⁷⁵ Die Menschen wurden ursprünglich in einem Zustand der Empfänglichkeit für den Glauben geboren und sind bereit, sich der Religion und ihren Lehren zu öffnen, sobald sie das Verständnis erlangt haben und die Auswirkungen negativer Praktiken aus dem Weg geräumt wurden.⁷⁶

Al-Ghazali sieht auch eine Beziehung zwischen *daʿwah* und Armut. Somit, argumentiert er, dass die grundlegenden menschlichen Bedürfnisse vorab abgedeckt sein müssen. Erst dann kann man erwarten, dass Menschen am Glauben festhalten.⁷⁷ Der Großteil seiner Kritik an den *duʿāt* bezieht sich auf die Modalität, nach der *daʿwah* unter ärmlichen Bedingungen effektiv ist. Al-Ghazali beschreibt, wie die *daʿwah*, trotz verschiedener Versuche, noch nicht die ideale Umgebung gefunden hat, in der Glauben, Moralität und gute Taten in den armen Gesellschaftsschichten gedeihen können.⁷⁸

Al-Ghazali zufolge macht es dieser Zustand erforderlich, dass die *du'āi* Lösungen der moralischen und wirtschaftlichen Probleme erarbeiten.⁷⁹ Bevor man die Menschen zum Schöpfer führt, braucht es großflächige Wirtschaftsreformen, die unerlässlich sind, wenn man Kriminalität und moralische Laster im Namen des Islam bekämpfen soll. Al-Ghazali hielt die Verbesserung der wirtschaftlichen Bedingungen ausschlaggebend für die *da'wah* und war überzeugt von der verhältnismäßigen Beziehung zwischen der wirtschaftlichen Entwicklung der muslimischen Gesellschaften und der *da'wah*.⁸⁰ Somit bildete al-Ghazali die *du'āt* aus, um den sozio-ökonomischen Kontext in ihr Verständnis und in ihre Praktiken der *da'wah* einzuführen und rief gleichzeitig die Institutionen dazu auf, Reformprogramme als das Schlüsselmedium für die religiöse Erziehung und als Voraussetzung für die Entlastung der *da'wah* und der islamischen Reform im Allgemeinen umzusetzen.

Al-Ghazali zufolge werden bedauerlicherweise grausame Traditionen weitergeführt, um das muslimische Leben im Namen der Religion zu kontrollieren.⁸¹ Auch die Lehren des Islam haben sich vom politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben abgetrennt. Die Religionsausübung hat ihren Geist verloren und hat sich in sinnlose Rituale verwandelt. Al-Ghazali behauptete, dass die *da'wah* die religiöse Botschaft und die damit verbundenen Probleme vernachlässigt, indem sie islamische Grundsätze vermittelt, die fälschlicherweise mit Elementen aus dem Mittelalter und der Neuzeit vermischt wurden.⁸² Daher fordert al-Ghazali die Muslime auf, Sitten und Bräuche zurückzuweisen, die auf die erste Zeit des Unwissens (*al-jāhiliyyah al-'ūlā*) zurückgehen. Diese schließen beispielsweise die Unterdrückung der Frauen ein, indem sie u.a. die weibliche Erziehung vernachlässigen, den Frauen den Moscheebesuch verwehren, sie davon abhalten, zum Guten anzuspornen und das Böse zu verbieten und deren Strafe für jegliche, von ihnen begangene Sünde erhöhen.⁸³ Dem Gelehrten zufolge führte der Mangel eines angemessenen Verständnisses des Islam zur Eindringung gewisser nomadischer Traditionen in die muslimische Rechtsprechung.

Da'wah und Freiheit

Für al-Ghazali galten die Freiheit des Intellekts und des Bewusstseins als wesentliche Grundlagen der Religiosität⁸⁴ und als ideale Umgebung, um die Religion zum Vorschein kommen, wachsen und blühen zu lassen.⁸⁵ Al-Ghazali zufolge bildet die intellektuelle Freiheit die Grundlage der *da'wah*, denn sie ist ein grundlegendes Kriterium der göttlichen Belohnung und Bestrafung. Die Ausdrucksfreiheit umfasst die konstruktive Kritik, die sich intellektuellen Standpunkten mit Hilfe

einer stichhaltigen Debatte ohne Beleidigung oder Bedrohung widersetzt. Al-Ghazali zufolge haben die religiösen Botschaften die erforderliche, intellektuelle Freiheit verliehen, um einen erweiterten Dialog zu führen, der beweist, dass es im Glauben eines Volkes keinen Zwang gibt.⁸⁶ Der Islam strebt beispielsweise die Errichtung einer Atmosphäre der Toleranz, frei von jeglichem Despotismus und jeglicher Unterdrückung⁸⁷, an und verfolgt das Ziel, in einer Umgebung des Friedens zu überzeugen. Der Glaube wird im Islam als etwas Angeborenes gesehen, ist aber gleichzeitig das Ergebnis einer absoluten intellektuellen Freiheit, ohne auf Wunder (d.h. auf die Unterdrückung der intellektuellen Fähigkeit) zurückzugreifen oder jeglichen Druck auf den menschlichen Verstand oder Willen auszuüben.

Al-Ghazali zählt um die hundert Koranverse auf, um unter Beweis zu stellen, dass der Glaube das Ergebnis eines freien Denkens, Willens und Bewusstseins ist und somit das Ziel und Ergebnis des Intellekts und der Überzeugung, die jeglichen Verzicht auf Zwang in der *da'wah* einschließt. Al-Ghazali nennt weiterhin verschiedene Formen von Freiheiten, wie die Meinungs- und Religionsfreiheit, die Freiheit zwecks Erfüllung der eigenen, grundlegenden Bedürfnisse und die Freiheit von jeglicher Verfolgung.⁸⁸

Für al-Ghazali sind Überzeugungskraft und Debatte angemessen, während Angst und Machtausübung vollkommen fehl am Platz sind.⁸⁹ Der Logik zufolge entfernt jegliche Form von Zwang die Menschen von der Religion. Anstatt ihnen den Glauben einzuflößen, fördert der Zwang religiöse Fehlvorstellungen. Menschen, die zu einer Religion gezwungen werden, gelten nicht als religiös, auch wenn sie sich den religiösen Regeln streng unterwerfen.⁹⁰ Der Zwang in der Religion gilt als ein Angriff gegen den Verstand. Er findet sich auch nicht im Leben des Propheten Muhammad oder in dem der rechtgeleiteten Kalifen. Daher fordert al-Ghazali die *du'at* dazu auf, sich darum zu bemühen, die Menschen zu leiten und nicht die Anhäufung von Gewinnen als Lebensziel zu verfolgen, denn diese macht sie zu Räubern und nicht zu *du'at*.⁹¹

Für al-Ghazali sind die Propheten Brüder, deren spirituelle Intimität Menschen verbindet, in ihnen Gefühle der Kooperation und Empathie erweckt und vermeidet, dass sie sich aufspalten und trennen. Von den zehn von al-Ghazali geäußerten Grundsätzen beziehen sich vier ausschließlich auf die *da'wah* und auf die religiöse Kooperation, während der achte Grundsatz sich mit den religiösen Unterschieden

befasst und festlegt, wie man Feindschaft oder Uneinigkeit vermeiden soll.⁹² Al-Ghazali zufolge ist die Menschheit eine einzige Familie, die aus einer gemeinsamen Quelle stammt. In der Schöpfung oder im Leben ist niemand niemandem überlegen.⁹³

Kurzum ist al-Ghazalis Werk der Ausdruck der absoluten Entfernung zwischen der *daʿwah* und jeglicher Art von Missachtung, Tyrannei und Ausbeutung. Sei es der, der zum Islam aufruft (der *dāʿiyah*), als auch der zum Islam Aufgerufene (*madʿū*) genießt ein und dieselbe Freiheit. Die Perspektive der Freiheit in al-Ghazalis Werk überschreitet seine eigene sozio-politische Erfahrung und hängt größtenteils von seiner Überzeugung und Wahl ab. Diese Perspektive offenbart sich als originell, humanistisch, realistisch und natürlich religiös. In seinem Werk wird die *daʿwah* als ein offener und toleranter Veränderungsprozess gezeigt, bei dem vordergründig auf die menschliche Emotion und Vernunft fokussiert wird. Sie gilt als rationale Übersetzung der Werte dessen, was er als natürliche Religion (*al-dīn al-ṭabīʿī*) im Einklang mit den universalen Werten betrachtet.

Kapitel Drei

Die *Duʿat* (Aufrufer zum Islam)

Im vorliegenden Kapitel wird al-Ghazalis Perspektive bezüglich der Verantwortlichkeiten der *duʿāt* und ihrer spirituellen, moralischen und pädagogischen Qualifikationen einher mit ihren Problemen und Herausforderungen bezüglich der *daʿwah* dargelegt. Es wird auch al-Ghazalis Kritik ihrer Standpunkte untersucht. Dies ermöglicht uns, zu einem besseren Verständnis der Natur und der Implikationen der *daʿwah*-Arbeit und der Bedeutung von al-Ghazalis *daʿwah*-Modell, das auf einer spirituellen und moralischen Ebene positioniert ist, zu gelangen. Es versetzt uns auch in die Lage, die Gründe zu bestimmen, die al-Ghazali dazu verleiteten, diese Qualifikationen als verpflichtend für die *daʿwah*-Praxis anzusehen, ohne dass ihm bewusst war, dass die *duʿāt* keinen Erfolg haben würden. Die Besprechung dieser Qualifikationen betont auch al-Ghazalis Standpunkt bezüglich der derzeitigen Begriffe der pädagogischen Standards der *duʿāt* und anderer Voraussetzungen, die für die *daʿwah*-Praxis erforderlich sind.

Die Verantwortlichkeiten der *Duʿāt*

Al-Ghazali zufolge wird der Islam im Wesentlichen von der *daʿwah*

angetrieben. Der Islam fordert die Muslime auf, zu lernen und zu lehren, eine Überzeugung zu gewinnen und andere zu überzeugen.⁹⁴ Der Islam vermittelt detailliertes Wissen über den Schöpfer, gibt all denen Gewissheit, die zweifeln und schreibt Pietät für alle Völker vor. Er versucht auch, den Menschen selbst und die Gesellschaft zu verändern, sich der Korruption und der Ungerechtigkeit zu widersetzen, negative Sitten und Bräuche und Regeln aufzugeben und anstatt dessen tugendhaften Handlungsweisen und Praktiken zu folgen. Das ist die religiöse Botschaft des Islam. Das Ziel der *daʿwah* besteht in diesem Rahmen in der effektiven menschlichen Entwicklung und der Mobilisierung der Muslime durch einen begeisterten Glauben, fromme Gebete, die Liebe zu Gott und Seinem Propheten und die Tugendhaftigkeit im weltlichen Leben.⁹⁵

Dem Koran zufolge haben die *duʿāt* die Aufgabe, seine Verse zu rezitieren, spirituelle Reinheit anzustreben und Menschen zu erziehen. Diese Pflichten, für die die Propheten plädieren, gelten als wesentliche Aspekte der *daʿwah*. Unmittelbarer bezieht sich aber der wichtigste Arbeitsbereich der *duʿāt* auf sich selbst und die eigenen Gruppen. Indem sie ein gutes Beispiel vorleben, handeln sie umgehend als Rollenmodelle, die den Glauben anderer an Gott inspirieren und sei es Muslimen als auch Nicht-Muslimen die Religion und Offenbarung beibringen, indem sie ihre Verbindung zum Koran testen. Die *duʿāt* stellen die Wahrheit dar und verbergen sie nicht, indem sie die Glaubensbotschaft intakt und frei von den Auswirkungen des materiellen Lebens übermitteln. Auf einer gesellschaftlichen Ebene und verschiedenen Koranberichten zufolge befreit der *dāʿiyah* die *dawah* von Lust und Habgier, indem er die islamische Botschaft übermittelt, ohne an einen materiellen Vorteil zu denken.

Die Verantwortlichkeiten eines/r *dāʿiyah* umfassen auch seine/ihre persönliche und soziale Entwicklung und Fähigkeit, sich gleichzeitig mit der religiösen und weltlichen Welt zu befassen. Diese Verantwortlichkeiten spiegeln nicht nur die traditionellen Pflichten der Religionslehrer, Prediger oder Gelehrten wider, sondern gestalten auch die *daʿwah*-Perspektive innovativ, im Rahmen derer die *duʿāt* zur islamischen Reform beitragen und als positive Akteure der Veränderung handeln. Dies zeigt, wie das umfassende Verständnis der *daʿwah* durch al-Ghazali sein Verständnis der Verantwortlichkeiten der *duʿāt* beeinflusste. Ein so breites Spektrum von Verantwortlichkeiten gestaltet die *dāʿiyah*-Tätigkeit nichtsdestotrotz vielseitig, komplex und herausfordernd und gestaltet die Bewertung ihres Fortschritts und ihres

Beitrags ein wenig komplex. Diese Verantwortungen zeigen auch eine subtile Verschiebung hin zu einem verschiedenartigen und dynamischen Stil der *daʿwah*-Verantwortungen. Dies erweitert die Aufmerksamkeit der *duʿāt*, verwandelt die *daʿwah* in ein wesentliches Werkzeug in der allgemeinen Islamreform und betont auch weniger die Unterschiede zwischen Islamreform und *daʿwah*.

Al-Ghazali erörterte auch die Verantwortlichkeiten der *daʿwah* für die Einzelnen und die Gruppen, die an der friedvollen und positiven Islamreform und an der Verbesserung des örtlichen und globalen Lebens teilnehmen. Diese Verantwortlichkeiten betrafen die Prediger, Theologen und Mitglieder der islamischen Reformbewegung. Der Großteil seiner Kritik richtete sich aber gegen die *duʿāt*, die als religiöse Prediger und Gelehrte galten. Al-Ghazali berücksichtigt beide Kategorien, obwohl er deren Verantwortlichkeiten nicht trennt.

Die Geistigen und Moralischen Qualifikationen der *Duʿāt*

Al-Ghazali war der Ansicht, dass die *duʿāt* in den meisten Fällen Selbstdisziplin⁹⁶ brauchten und ein höheres Niveau an religiöser und Tugend an den Tag legen sollten als die Allgemeinheit. Beispielsweise sollten die *duʿāt* eine höhere Ebene des Glaubens und der Gewissheit, der Begeisterung und Tugend erlangen. Sie sollten mehr auf ihren eigenen moralischen und geistigen Status achten und sich selbst analysieren, um ihre Unzulänglichkeiten oder spirituellen Krankheiten zu heilen. Sie sollten auch ihre Lehren nicht nur auf ihre Zuhörer, sondern im Besonderen auf sich selbst beziehen.

Al-Ghazali zufolge widersprechen Habgier und Materialismus der *daʿwah*. Die *duʿāt* dürfen nicht nach einer materiellen Belohnung für ihre Arbeit trachten.⁹⁷ Für al-Ghazali ist diese Selbstaufopferung, die sich in der Arbeit der *duʿāt* wiederfindet, kein Zufall, weil die grundlegende Basis des moralischen Charakters der *daʿiyah* in der spirituellen Verbindung der *duʿāt* zu Gott besteht. In ihrer *daʿwah* Arbeit sollen die *duʿāt* nach der göttlichen und nicht nach ihrer eigenen Zufriedenstellung streben. Ihre Absicht muss stets auf die Tatsache fokussieren, dass sie das, was sie tun, für Gott tun und diese Arbeit nicht ohne ein reines Herz und ohne eine positive Verbindung mit dem Göttlichen ausgeübt werden kann.⁹⁸ Die erfolgreichen *duʿāt* sind diejenigen, die die Menschen durch ihr Beispiel leiten, als Rollenmodelle handeln und in ihrem Gottesdienst, Verhalten und Kampf einen prophetischen Charakter an den Tag legen. Im Allgemeinen müssen die *duʿāt* in ihrem Ansatz und Stil der *daʿwah* die Lehren des

Islam einhalten und sich von der Täuschung fernhalten, wenn sie die menschlichen Herzen ansprechen.⁹⁹

Zusätzlich dazu müssen sich die *du'āt* moralisch und akademisch verbessern, weil eine sich weiterentwickelnde Gesellschaft de facto keine unterlegenen *du'āt* beachten werde, die auf der Ebene des intellektuellen, wissenschaftlichen und moralischen Leadership versagen. Die *du'āt* sollten die Trostlosigkeit der leidenden Völker teilen, ihnen Gesundheit und Wohlbefinden wünschen, sie während deren Fall unterstützen, sich um ihr Leid kümmern, sie gegen die Ungerechtigkeit verteidigen und sich den misshandelten und geschmähten Menschen anschließen. Die *du'āt* müssen den Kontakt mit den Menschen suchen und sich nicht von diesen abkapseln und fröhliche Botschaften verbreiten, anstatt Menschen abzuweisen. In all dem sollen die *du'āt* sich aus persönlichen Auseinandersetzungen raushalten und Menschen nicht verurteilen.¹⁰⁰

Kurzum besteht die Hauptsorge der *du'āt* im Lehren, Ermahnen und Leiten der Menschen und in der Bereitstellung von Hoffnungen, bevor sie zum Schöpfer zurückkehren. Die *du'āt* motivieren andere und erhoffen sich ihr Bestes. Diese sind zufrieden, wenn die Ziele der *da'wah* erreicht werden und zweifeln nicht, im Besonderen, wenn die umgebenden Bedingungen nicht *da'wah*-förderlich sind.¹⁰¹

Die Pädagogischen Qualifikationen der *Du'āt*

Al-Ghazali glaubte im Sinne des Korans, dass die göttliche Auswahl der Nationen von deren intellektuellem und moralischem Verdienst für die Menschheit abhing und nicht von ethnischen oder geographischen Bedingungen.¹⁰² Für al-Ghazali hängt der Erfolg der *du'āt* von ihrem Engagement ab, das Studium auszuweiten und zu vertiefen. Die *du'āt* müssen jeglichen Typ von Literatur und jegliche Tendenz des menschlichen Denkens lesen, um das Leben und seine umgebenden Einflüsse zu verstehen; sie müssen über Glauben, Atheismus, Philosophie und Sunna¹⁰³ lesen und vermeiden, Materialien aus Zeitaltern des Verfalls zu lesen. Al-Ghazali zufolge erfordert die *da'wah* auch Wissen über Koran und Sunna. Es ist auch wichtig für die *du'āt*, die Geschichte der muslimischen Kalifen zu lesen und sich eingehend mit der Analyse der zeitgenössischen Gegebenheiten zu befassen.¹⁰⁴

Al-Ghazali betonte die Rolle der arabischen Sprache und Literatur als Voraussetzung für eine wirkungsvolle *da'wah*. Das Studium der arabischen Sprache unterstützt die Menschen dabei, mehr über die

Muslime in Erfahrung zu bringen, spornt sie an, die Offenbarung zu erfassen und unterstützt die Übertragung der Glaubensüberzeugungen. Die intellektuelle Ausbildung der *du'āt* muss auch das Studium der Humanwissenschaften, inklusive der Ethik und der sozialen und politischen Philosophie, pflegen. Sie sollten auch eine Ahnung von den modernen Denktraditionen haben.¹⁰⁵ Eine wirkungsvolle *da'wah* erfordert auch Wissen auf den Gebieten der Soziologie, Wirtschaftswissenschaften, Pädagogik und Psychologie. Demzufolge müssen sich die *du'āt* den Humanwissenschaften aus einer islamischen Perspektive zuwenden. Schließlich muss die intellektuelle Ausbildung der *du'āt* auch das Studium der Naturwissenschaften einschließen. Die *du'āt* müssen die Naturwissenschaften, inklusive Chemie, Biologie und Astronomie beherrschen, und sollten auch über geographische, botanische und zoologische Kenntnisse verfügen.¹⁰⁶ Die angeführten Wissenschaften sind für al-Ghazali wesentlich für die *da'wah*, weil sie die *du'āt* dabei unterstützen, deren Begriffe zu berichtigen, deren Beziehung zur Naturwelt zu koordinieren und sie mit einer tiefgründigen Führung auszustatten.¹⁰⁷

Zusammenfassend ist zu sagen, dass al-Ghazalis Versuche aus einer Artikulierung des zielstrebigem *da'wah*-Modells, in dem die *du'āt* besonders belebte Persönlichkeiten sind, die sich in verschiedenen Bereichen der akademischen Gelehrsamkeit auskennen, besteht. Sein Modell erfordert aber *du'āt* mit sozialer Kompetenz und enzyklopädischem Denken, die in der Lage sind, einen multidisziplinären Ansatz in den Bereichen der rationalen oder traditionellen, naturwissenschaftlichen oder moralischen Forschung umzusetzen.¹⁰⁸

Die Probleme der *Du'āt*

Al-Ghazali zeigte die zahlreichen Probleme und Herausforderungen der *da'wah* auf. Diese umfassen Fragen rund um Kultur und Traditionen, da die *du'āt* unzulängliche Rollenmodelle mit unzureichender religiöser Praxis, wenig Wertschätzung für Frauen, ein schwaches pädagogisches System, unangemessene *da'wah*-Institutionen, unangemessene *du'āt*-Leistung und muslimische Irrtümer über das weltliche Leben, die gesetzlichen Unterschiede, die Aufhebung im Koran (*al-naskh fī al-Qur'ān*), den Misserfolg im weltlichen Leben und den Einfluss ausländischer Kulturen liefern. Für al-Ghazali stellen all diese Aspekte kritische Herausforderungen dar, im Besonderen, wenn die *da'wah* eine intelligente und weitgehende Behandlung erfordert und der Zustand der Muslime in einer unglaublichen wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Rückständigkeit besteht.¹⁰⁹

Für al-Ghazali haben intellektuelle und sektiererische Abweichungen schwere Spaltungen unter den Muslimen verursacht und zu einer Vernachlässigung der sozialen Verantwortlichkeiten sei es auf örtlicher als auch auf internationaler Ebene geführt. Diese Vernachlässigung führte zur Befassung der Muslime mit äußerlichen, religiösen Formen mehr als mit ihrem angeborenen Sein.¹¹⁰ Diese sind die darauffolgenden Ursachen des intellektuellen, sozialen oder politischen Verfalls und der kulturellen Einflüsse auf die muslimische Persönlichkeit. Der lang andauernde Zustand des Unwissens führte auch zu einem Mangel an Forschung und Überarbeitung der *daʿwah* und ermöglichte die Entwicklung korrupter Kulturen und verwirrter politischer Bewegungen, die die *duʿāt* gefährdeten. Demzufolge erfuhr die universale islamische Botschaft einen schrittweisen Rückgang.¹¹¹

Al-Ghazali zufolge sollten die Muslime ideale Beispiele sein, die die islamische Botschaft widerspiegeln und als authentische Empfänger der göttlichen Lehren und geoffenbarten Werte fungieren. Al-Ghazali behauptete, dass eine Nation mit einer Botschaft auch ihr Lebenssystem daran ausrichten sollte. Auf diese Weise wird die Tugendhaftigkeit der Muslime letzten Endes jenseits deren Grenzen sichtbar und erreicht die gesamte Welt.¹¹² Ein muslimisches Rollenmodell kann auch die muslimischen Regierungen gestalten, die sich durch verschiedene Institutionen um ihre Bürger kümmern und sich für Gerechtigkeit einsetzen, den Frieden anstreben und sich den materiellen Lüsten widersetzen sollten. Al-Ghazali nahm Folgendes vorweg: Wenn der Islam das Handeln als Rollenmodell bedeutet, so benötigt ein hoher Prozentsatz von Muslimen Erziehung. Für al-Ghazali kann sich die *daʿwah* nicht entwickeln, wenn die Muslime in den wichtigsten Bereichen der Wirtschaft und sozialen Entwicklung einen Rückgang erfahren und ihnen das Verständnis des Lebens und seiner Wissenschaften fehlt.¹¹³ Der Glaube kann sich nicht entwickeln, bis der intellektuelle und wirtschaftliche Zustand der Muslime unzureichend bleibt.

Al-Ghazali zufolge beeinträchtigt der zeitgenössische soziale Zustand der Muslime nicht nur den Fortschritt der *daʿwah*, sondern lässt auch am Wert des Islam und am Umfang zweifeln, in dem die Menschheit von ihm profitieren kann.¹¹⁴ Für ihn können die muslimischen Haltungen und die soziale Desintegration die Menschen leicht vom Glauben abkommen lassen. Im Moment sind die Muslime nicht in der Lage, andere zu führen. Auch ihre religiösen Führer sind dazu nicht in der Lage. Al-Ghazali zufolge ist es den Muslimen nicht gelungen, die

Werte und Lehren des Islam zu verkörpern, und dies weder in der Formulierung von *daʿwah*-Strategien noch in der Entwicklung von Methoden der religiösen Präsentation.¹¹⁵ Anstatt eine Grundlage für das religiöse Wissen und den moralischen Beitrag zu entwickeln, um auf diese Weise ein Volk zu befähigen, die Botschaft zu verbreiten, führte die muslimische Kultur (*thaqāfah*) al-Ghazali zufolge den Intellekt zur Abgeschiedenheit und Isolation.¹¹⁶ Für ihn sind viele Sitten ohne Grundlage und gehen auf Zeitalter der Rückständigkeit zurück.

Al-Ghazali behandelte auch eine Reihe von Problemen, die gemeinsam zum wesentlichen Rückgang der *daʿwah* führen. Erstens untersuchte er die muslimische Geschichte und kritisierte die mangelhaften religiösen Praktiken, die den Fortschritt der *daʿwah* erheblich beeinträchtigen. Zweitens führte der Konflikt zwischen dem weltlichen Leben und dem Leben im Jenseits zu fatalen Verlusten im Bereich der *daʿwah* und rief zwei schwere Ungerechtigkeiten hervor: das mangelnde Verständnis oder die unzureichende Unterstützung der menschlichen Liebe zum Leben und das mangelnde Verständnis der göttlichen Führung bzw. die unzureichende Befolgung der religiösen Gebote. Drittens verstanden die *duʿāt* unzureichend das koranische Konzept der Aufhebung (*al-naskh*). Al-Ghazali betrachtete die Aufhebung als negativ, weil sie die *daʿwah* untergräbt und die Schönheit ihrer Natur beschädigt. Viertens befassen sich die *duʿāt* fast schon wie besessen mit trivialen Konflikten. Schließlich gibt es keine *daʿwah*-Institutionen, die zur Tugendhaftigkeit motivieren, neue Wissensgebiete erforschen und den internen und externen Fortschritt und die Errungenschaften oder Niederlagen der *daʿwah* verfolgen.¹¹⁷

Wie die Betonung des intellektuellen Fortschritts aufzeigt, erörterte al-Ghazali den Fortschritt der *daʿwah* im Rahmen der islamischen Erziehung. Al-Ghazali versuchte den verkommenen Zustand der *daʿwah* anzusprechen und die Verbreitung der islamischen Kultur so zu fördern, dass sie die *daʿwah*-Konzepte umsetzt und die *daʿwah* mit den Komponenten des zeitlich-räumlichen Faktors der Realität verbindet. Jegliche Lösung der Probleme der *duʿāt* würde al-Ghazali zufolge einen Beitrag zur Verbesserung der allgemeinen Bedingungen der gesamten Gesellschaft leisten.

Die *Duʿāt*-Kritik

Al-Ghazalis Kritik an den *duʿāt* fokussiert auf besondere Personen oder Gruppen. Ihm gelang die Entwicklung einer Kritik bezüglich gängiger Probleme. Wären sein Ansatz und sein Ton weniger provozierend und

konstruktiver gewesen, so wäre seine Kritik wohl hilfreicher gewesen. Al-Ghazalis Kritik war bis zu einem bestimmten Punkt erfolgreich, weil sie den derzeitigen *daʿwah*-Diskurs einleitete und entwickelte und auch auf die verschiedenen rechtlichen Probleme fokussierte, die mit diesem in Verbindung standen. Er erforscht auch die Grundsätze der *daʿwah* und die Modalitäten, gemäß denen diese in der Gesellschaft verstanden und in diese übersetzt wurden. Dennoch wirft al-Ghazalis Kritik Probleme auf, die sie nicht löst und führt zu keiner systematischen Methodologie, die Einheit, Objektivität oder Konsistenz widerspiegelt und zeigt die Anforderung auf, eine systematische und erweiterte Korrekturbemühung der modernen *daʿwah* umzusetzen.

Das ideale Bild der *duʿāt* im Denken von al-Ghazali wirft eine Reihe kritischer Fragen auf. Erstens scheinen die „*duʿāt*“ Tradition und Modernität miteinander zu verbinden und deren Fähigkeiten zu nutzen, um den sozio-ökonomischen und kulturellen Kontext der *daʿwah* zu erfassen. Falls dem so ist, sollten jegliche weitere Diskurs sich auf den Integrationsprozess der Disziplinen fokussieren und auch auf die anzuwendende Form von Methodologie zwecks Aneignung sei es islamischen als auch modernen Wissens aus der Perspektive der *daʿwah*. Al-Ghazalis Betonung der pädagogischen Standards der *duʿāt* lässt die Frage aufkommen, welcher Typ islamischer Erziehungsinstitutionen diese Aneignung der verschiedenen, erforderlichen Fähigkeiten der *duʿāt* unterstützen könnte. Dies wirft außerdem die Frage der Perspektive, des Lehrplans und des Teams auf. Die Vernachlässigung der Problemlösung im Werk von al-Ghazali, auf die er sich auch bezieht, bestätigt, dass er sich nur damit beschäftigte, die Frage der *daʿwah* und der *duʿāt* auf einer allgemeinen Ebene aufzuwerfen, ohne ein detailliertes *daʿwah*-Programm für ihre Umsetzung zu erarbeiten.

Kapitel Vier

Al-Ghazalis Perspektive bezüglich der *Daʿwah*-Methodologie

Al-Ghazalis *daʿwah*-Methodologie ist ein zentrales Thema des vorliegenden Kapitels. Es behandelt zu Beginn seinen *daʿwah*-Ansatz und sein Verständnis der Prioritäten der *daʿwah* und die Beziehung der *duʿāt* zum rezeptiven Verstand und zum religiösen Predigen. Das zweite Thema bezieht sich auf die Beziehung zwischen *daʿwah* und

islamischem Gesetz. Das dritte Thema betrifft *daʿwah* und Frauen. An dieser Stelle legt al-Ghazali zahlreiche, frauenbezogene rechtliche Fragen neu aus, um einen Rahmen zu entwickeln, der die weibliche Teilnahme am sozialen und politischen Leben legitimiert und seinen Standpunkt unterstützt, nach dem auch Frauen und nicht nur Männer einen positiven Beitrag zur *daʿwah* und zur islamischen Reform leisten können.

Der *Daʿwah*-Ansatz

Der *daʿwah*-Ansatz übersetzt das Wissen und die Erfahrung der *duʿāt* in das Projekt der religiösen Übermittlung. Er spiegelt auch die Prioritäten der *daʿwah*, die von den *duʿāt* behandelten Themen und die sozialen Implikationen der *daʿwah* wider. Gemäß al-Ghazali sollten die *duʿāt* deren Überzeugungen in Übereinstimmung mit der Methodologie der Korans¹¹⁸ übermitteln, der einen besonderen Stil annimmt, um den Schöpfer und die göttlichen Attribute einzuleiten. Für al-Ghazali ist die *daʿwah* eine ehrliche Übersetzung der religiösen Wahrheiten und eine authentische Auslegung der islamischen Überzeugungen und Gesetze.¹¹⁹ Al-Ghazali zufolge soll sich die *daʿwah* im Besonderen mit der Erörterung der Einheit Gottes befassen, anstatt zweitrangige rechtliche Meinungen zu besprechen. Denn die erste führt zur Tugendhaftigkeit und vereint die Menschen rund um die verpflichtenden, religiösen Handlungen.¹²⁰

Nichtsdestotrotz schien al-Ghazali vor allem um den Einfluss rechtlicher Unterschiede auf den *daʿwah*-Ansatz besorgt zu sein. Um die *daʿwah* aus der Zwickmühle der rechtlichen Unterschiede zu befreien, schlug er die sogenannte „Amnestie des islamischen Rechts“ vor. Diese Ausrichtung verstärkte seine Fokussierung auf ein passendes Verständnis und die Anwendung des Gesetzes in der *daʿwah*. Al-Ghazali zufolge schwächen und täuschen die *duʿāt* die muslimische Gesellschaft, wenn sie den Islam als eine Rezension zweitrangiger rechtlicher Regeln oder als einen theologischen Diskurs vorstellen.¹²¹

Neben der traditionellen Form der religiösen Predigt, z.B. der Freitagspredigt, spricht al-Ghazali die sogenannte *al-iʿlām al-daʿawī* (*daʿwah*-Information) an. Diese bedeutet eine ehrliche Übermittlung der Botschaft mit dem Engagement der Verbreitung der Wahrheit und der Unterstützung des Wohlbefindens der Menschheit.¹²² Außerdem schien sich al-Ghazali mehr mit der Auswirkung des modernen Predigens auf den *daʿwah*-Ansatz zu befassen. Seiner Ansicht nach verleiteten die Unterschiede zwischen *daʿwah*, Predigen und beruflichen

Karrieren die Muslime dazu, die *daʿwah* als einen Begriff wahrzunehmen, der sich auf das religiöse Predigen, eine besondere Kleidung und tägliche Besuche im Nachbardorf beschränkte. Und diese Wahrnehmung führte zu einer Trennung von Gesellschaft, Lehre und akademischer Forschung.

Ob nun bei seiner Fokussierung auf den Koran als Rahmen für die *daʿwah* oder bei der Einhaltung der gesetzlichen Anforderungen im Rahmen der *daʿwah*, bewies al-Ghazali ein authentisches Interesse für das Verständnis und die Anwendung eines effektiven islamischen *daʿwah*-Ansatzes. Sein *daʿwah*-Ansatz umfasst die Anforderungen und Implikationen der Offenbarung. Er ist somit nicht nur eine Gesamtheit theoretischer Behauptungen; er schließt nämlich die Verstärkung der moralischen Charaktereigenschaften der *duʿāt* ein. Der Mangel an solchen moralischen Kompetenzen vereitelt die *daʿwah* und führt zu Verdacht bei den Zielgemeinschaften. Al-Ghazali zufolge ist der *daʿwah*-Ansatz verflochten mit den persönlichen Eigenschaften der *duʿāt* und zielt darauf ab, ein wahres und tragendes religiöses Verständnis hervorzubringen.

Die Rechtliche Methodologie der *Daʿwah* (*Fiqh al-Daʿwah*)

Al-Ghazali entwickelte sein unabhängiges Denken zu *daʿwah* und Recht. Zu Beginn erforschte er die Problematik der *daʿwah* und wie sie verstanden, angegangen und ausgeübt werden sollte. Der zweite Schritt bezog sich dann auf die Behandlung der Frage des Gesetzes und der Modalität seiner Auslegung und Anwendung, um das Interesse der *daʿwah* am besten zu verfolgen. Al-Ghazali betonte die Notwendigkeit der Einhaltung und Unterstützung der Zielsetzungen der *daʿwah*. Zu diesem Zwecke musste er auf dem Gebiet der *daʿwah* als Rechtsgelehrter und Theoretiker in Einem handeln.

In seiner Auslegung der islamischen Rechtslehre verfolgte al-Ghazali das Ziel, dringende Probleme zu lösen, die seiner Meinung nach die *daʿwah* verhinderten und ihr Modell negativ beeinflussten. Dies stellt unter Beweis, dass sein Rechtsstudium bezüglich der *daʿwah* einfach eine praktische Strategie war, die sich wenig mit der Formulierung einer systematischen Methodologie des *daʿwah*-Denkens befasste. Dies offenbart sich in zahlreichen seiner juristischen Präferenzen, die keine konsistente Anwendung des Gesetzes und keine systematische Methodologie mit Blick auf seine Fragen der Eingliederung in die *daʿwah* lieferten.

Laut al-Ghazali sollte die islamische Rechtslehre der *da'wah* dienen; die Rechtsprechung sollte nicht dazu führen, dass sich die Nicht-Muslime vom Islam entfernen oder, dass Sünder von der Führung abkommen. Al-Ghazali erarbeitet einen breiten Rahmen für die Beziehung zwischen Gesetz und *da'wah*, obwohl er immer hauptsächlich auf die besten Interessen der *da'wah* fokussierte. Beispielsweise behandelte er die gesetzliche Regelung über das Verbot der Musik und war der Überzeugung, dass dieses nicht den Glauben erschweren sollte. Für ihn traf das im Besonderen auf die westlichen Gesellschaften zu, in denen Fragen zu Musik/Lied oder zur Verhüllung der Gesichter von Frauen in der *da'wah* nicht behandelt werden sollten. Die juristische Methodologie von al-Ghazali auf dem Gebiet der *da'wah* offenbart nichtsdestotrotz eine tiefe Besorgnis für die Reaktionen der westlichen Gesellschaften auf die muslimischen Praktiken und seine Sorge bezüglich des Interesses der *da'wah*. Sein Traum einer positiven Reaktion von Seiten der angesprochenen Menschen verleitete ihn dazu, eine große Anzahl schwacher Überlieferungen anzuwenden (*aḥādīth ḍa'īfah*).

Das Werk von al-Ghazali stellt nichtsdestotrotz eine mutige Erforschung der zeitgenössischen Probleme dar, die die *da'wah* sei es von innen als auch von außen gefährden. Man kann nur vermuten, dass al-Ghazalis Bemühungen, wenn auch noch in den Kinderschuhen, dennoch die gespannte Stille um die Verbindung zwischen *da'wah* und Gesetz brachen. Er setzte zweifelsohne die Grundlagen des modernen Diskurses über *da'wah*, Gesetz und islamischen Fortschritt.

Er skizzierte auch eine neue Modalität der Analyse, die die Muslime dazu aufforderte, die kulturellen und religiösen Ausdrucksformen in Verbindung mit dem Phänomen der *da'wah* ausreichend zu beachten. Dies galt für ihn im Besonderen für die westlichen Gesellschaften und für die Realität der Beziehung der muslimischen Gesellschaften zur Menschheit im Allgemeinen.

Frauen und *Da'wah*

Al-Ghazali überdachte einige theoretische Annahmen zu den Frauen, weil nachteilige kulturelle Wahrnehmungen und Sitten und Bräuche zu Frauen die Stellung und den Beitrag von Frauen im Namen des Islam negativ beeinflussen. Al-Ghazali erörterte wiederholt das Thema der kulturellen Einflüsse, die sich in die religiöse Auslegung schleichen, das Versagen der *du'āt* in deren Ansatz zur Frage der Frau und die Notwendigkeit, die rechtlichen Perspektiven bezüglich verschiedener

Frauenfragen zu überdenken. Für al-Ghazali gewährleistet ein authentisches Verständnis der Frauenfrage ein korrekter Ansatz zu den Beiträgen zwecks Aufbaus moderner Gesellschaften.

Al-Ghazali behauptete, dass die Lehren des Korans über die Frauen vollkommen außer Acht gelassen wurden. Die Frauen erhielten selten ihre Erbanteile; sie wurden selten gefragt, wenn es um ihre Heirat ging¹²³ und wurden von ungebildeten, religiösen Menschen gedemütigt und im Unwissen gehalten. Demzufolge hätten sie ihre religiösen Verpflichtungen und Verantwortungen im Leben vergessen.¹²⁴ Al-Ghazali zufolge trugen soziale und kulturelle Sitten und Bräuche wie diese wesentlich zum degradierten Zustand der Frauen, beispielsweise infolge der Verweigerung ihrer wirtschaftlichen Rechte, bei.¹²⁵ Ferner verhinderten diese von Menschen gemachten Sitten und Bräuche und Wahrnehmungen den Beitrag der Frauen in der Gesellschaft. Frauen verloren somit, sei es im Leben als auch in der Religion, ihre Bedeutung. So wurde die Dunkelheit des Unwissens beibehalten. Man verstieß gegen die Lehren des Islam, was zu einem Verfall der weiblichen Erziehung und somit der gesamten Nation führte. Al-Ghazali zufolge erhöhten diese Sitten und Bräuche durch die Schwächung der Stellung der Frauen den Status der Männer, indem sie die Frauen in den Bereich des körperlichen Vergnügens zwangen. Die moralische Stellung der Frauen wird durch die Linsen der Ehre gesehen. Beispielsweise wird die Übeltat eines Sohnes als Jugendspaß gesehen, während das Fehlverhalten einer Frau als eine Schande mit ernsthaften Auswirkungen gilt.

Al-Ghazalis Strategie bestand in der Bereitstellung frischer und innovativer, rechtlicher Auslegungen über die Situation der Frauen. Er behauptete beispielsweise, dass es keinen unumstrittenen autoritativen islamischen Text gibt, der von den Frauen verlangt, dass sie ihre Gesichter verhüllen sollen. Um die Stellung der Frauen wiederherzustellen, zog al-Ghazali verschiedene Auslegungen in Betracht, die seiner Meinung nach ein innovatives Verständnis hervorbrachten und das Potential und die Kompetenzen der Frauen entfesseln würden.

Schlussfolgerungen

Al-Ghazali verfolgte das Ziel der Ausarbeitung eines modernen *da'wah*- Modells im Rahmen eines breiten Spektrums der islamischen Veränderung. In seinem Modell sind die *du'āt* nicht nur Überbringer abstrakter religiöser Botschaften oder moralischer Vorstellungen,

sondern Akteure einer positiven Veränderung. Des Weiteren wird die *daʿwah* nicht mehr als die Verpflichtung einer besonderen religiösen Gruppe von *duʿāt* angesehen, sondern als eine soziale und kollektive Verpflichtung, die nicht nur das Ziel verfolgt, das religiöse Leben, sondern auch die wirtschaftlichen Standards der muslimischen Gesellschaft zu fördern. Des Weiteren müssen nicht nur Prediger, Mufti und Religionsgelehrte in der *daʿwah* tätig sein, sondern auch all diejenigen, die zur sozialen und globalen Veränderung beitragen möchten, die den traditionellen Raum von Gruppen wie Tablighi Jamaat, Sufi und Salafisten überschreitet.

Für ihn meint die *daʿwah* nicht nur die Verantwortung des religiösen Predigens. Denn sie spiegelt auch einen Prozess der intellektuellen Veränderung und moralischen Transformation wider. Ein solcher Prozess ist offen und holistisch, schließt Diversität ein und involviert Berührungspunkte zwischen Religion und Gesellschaft. Aufgrund der vielseitigen Natur der *daʿwah*, sucht al-Ghazali nach einem neuen Handlungskontext, der kulturelle und geographische Grenzen überschreitet, ein frisches und rationales Verständnis der religiösen Traditionen verfolgt und sich von den zeitgenössischen Beiträgen der muslimischen *daʿwah*-Bewegungen und Gruppen unterscheidet. Al-Ghazalis *daʿwah*-Modell involviert dauernde Fragen der islamischen Veränderungen zwecks Hervorbringung einer Atmosphäre, die sich förderlich auf die *daʿwah* auswirkt. Angesichts des universalen Charakters der *daʿwah*, die die Erörterung des Islam für verschiedene Menschen und Nationen erforderlich macht, verfolgt al-Ghazalis Modell das Ziel, besonders im Westen Kommunikations-, Verständnis- und Interaktionsbrücken zu errichten, sowie universale Kommunikationskanäle in den muslimischen Gesellschaften an sich zu fördern.

Das *daʿwah*-Modell von al-Ghazali unterstützt den goldenen Mittelweg. Es ist schwer zu sagen, wo der Diskurs über die *daʿwah* und die islamische Reform ohne al-Ghazalis hervorragende, konstruktive und umfassende Beiträge wären. Seine aussagekräftige Stellungnahme über die Bedeutung der Erziehung, das wesentliche Gewicht, das er einer freien Gesellschaft gab, seine Förderung eines dezenten Lebensstandards für die Armen, die Qualität der persönlichen Tugendhaftigkeit, zu der er anspornte, und seine empathische und leidenschaftliche Rolle als Pädagoge und öffentlich kritischer Intellektueller: all diese Aspekte machten al-Ghazali sei es zu Lebzeiten als auch für zahlreiche zukünftige Generationen berühmt als einen der wichtigsten muslimischen Intellektuellen, Denker und Reformers des zwanzigsten Jahrhunderts.

Der Autor

BENAOUDA BENSALD besitzt einen Bachelorabschluss in Islamwissenschaften (Universität von El-Emir Abdelkadir, Constantine, Algerien), einen Masterabschluss in Islamischer Offenbarungslehre (International Islamic University, Malaysia) und ein Doktorat in Islamwissenschaften (McGill University, Kanada). Derzeitig unterrichtet er am College of Art and Science, Effat University, Jeddah, Saudi Arabien.

Anmerkungen

- ¹ Ishaq Farhan, “Kalimah Jam‘iyyat al-Dirāsāt wa al-Buḥūth al-Islāmiyyah,” in *Al-‘Aṭā’ al-Fikrī li al-Shaykh al-Ghazālī*, S.20.
- ² Muhammad Imarah, *Al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī wa al-Mawqī‘ al-Fikrī wa al-Ma‘ārik al-Fikriyyah* (Kairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2009), S.29.
- ³ Muhammad al-Ghazali, *Jur‘āt Jadīdah min al-Haqq al-Murr* (Neue Portionen der bitteren Wahrheit) (Giza, Ägypten: Nahḍat Miṣr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2004), Band 6, S.44.
- ⁴ Muhammad al-Ghazali, “Qiṣṣat Ḥayāt al-Shaykh,” (Auszüge aus den Memoiren von al-Ghazali: Eine Lebensgeschichte) *Islāmiyyat al-Ma‘rifah*, 7 (1997), S.155.
- ⁵ Muhammad al-Ghazali, *Ta‘ammulāt fī al-Dīm wa al-Ḥayāt* (Reflexionen über Religion und Leben) (Giza: Nahḍat Miṣr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘), S.44-46.
- ⁶ Ahmad Assal, “Al-Jawānib al-Nafsiyyah wa al-Khuluqiyah,” in *Al-‘Aṭā’ al-Fikrī li al-Shaykh al-Ghazālī*, S.28.
- ⁷ Al-Ghazali, *Al-Islām wa Awḍā‘unā al-Iqtisādiyyah* (Der Islam und unsere wirtschaftlichen Bedingungen) (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), S.62.
- ⁸ Masud Fallussi, *Al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī Ghuṣn Bāsiq fī Shajarat al-Khulūd* (Al-Shaykh Muhammad al-Ghazali, Ein erhabener Zweig auf dem Baum der Ewigkeit) (Kairo: Maktabat Wahbah, 2003), S.24.
- ⁹ Fallussi, *Ghuṣn Bāsiq*, S.28.
- ¹⁰ Vgl. al-Ghazali, “Qiṣṣat Ḥayāt,” S.158.
- ¹¹ Ibid., S.159.
- ¹² Ibid., S.168-169.
- ¹³ Al-Ghazali, *Ta‘ammulāt*, S.113.
- ¹⁴ Al-Ghazali, *Kayfa Naḥam al-Islām?* (Das Verständnis des Islam) (Damakcus: Dār al-Qalam, 2000), S.28.
- ¹⁵ Ibid., S.30.
- ¹⁶ Ibid., S.32.
- ¹⁷ Al-Ghazali, *Min Maqālāt al-Shaykh al-Ghazālī* (Essais von Scheich al-Ghazali) (Giza: Nahḍat Miṣr li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2002), Band 2, S.110.
- ¹⁸ Al-Ghazali, *Ṣayḥat Tahdbīr min Du‘āt al-Tanṣīr*, erste Ausgab, (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), S.33.

- ¹⁹ Al-Ghazali, *Al-Islām wa al-Istibdād al-Siyāsī* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2003), S.207.
- ²⁰ Al-Ghazali, *Qadhāʾif al-Ḥaqq* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2002), S.81; *Dustūr al-Wiḥdah al-Thaqāfiyyah*, S.9.
- ²¹ Muhammad Imarah, *Al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, al-Mawqīʿ al-Fikrī wa al-Maʿārik al-Fikriyyah* (Die intellektuelle Stellung von Muhammad al-Ghazali und die intellektuellen Debatten) (Ägypten: Al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li al-Kitāb, 1992), S.31.
- ²² Vgl. al-Qaradawi, *Al-Shaykh al-Ghazālī kamā ʿAraftuh, Riḥlat Niṣf Qarn* (al-Scheich al-Ghazali, wie ich ihn kannte, Eine Reise eines halben Jahrhunderts) (Al-Manṣūrah, Ägypten: Dār al-Wafāʾ li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 1995), S.31.
- ²³ Al-Ghazali, “Qiṣṣat Ḥayāt,” S.197.
- ²⁴ Al-Assal, “Al-Jawānib al-Fikriyyah,” in *Al-ʿAṭāʾ al-Fikrī li al-Shaykh al-Ghazālī*, S.54.
- ²⁵ Vgl. Said Hawwa, *Fī Āfāq al-Taʿālim* (Beirut, Libanon: The Holy Qurʾan Publishing House, 1980), S.168-173.
- ²⁶ Al-Ghazali, *Dustūr al-Wiḥdah*, S.236-237.
- ²⁷ Al-Ghazali, *Al-Daʿwah al-Islāmiyyah Tastaqbil Qarnahā al-Khāmis ʿAshar* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2001), S.68-92.
- ²⁸ Al-Ghazali, *Al-Ḥaqq al-Murr*, Band 3, S.3.
- ²⁹ Halim Uways, *Al-Shaykh Muḥammad al-Ghazālī, Tārīkhuhu wa Juhuduhu wa Ārāʾuhu*, S.10-11.
- ³⁰ Al-Ghazali, *Taʾammulāt*, S.209.
- ³¹ Al-Ghazali, *Min Maʿālim al-Ḥaqq fī Kifāhīnā al-Islāmī al-Ḥadīth* (Wegweiser unseres aktuellen islamischen Kampfes) (Giza, Ägypten: Nahḍat Miṣr li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 2003), S.95-96.
- ³² Al-Ghazali, *Min Hunā Naʿlam* (Von hier aus wissen wir) (Giza, Ägypten: Dār Nahḍat Miṣr li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa al-Tawzīʿ, 2005), S.95.
- ³³ Al-Ghazali, *Maʿa Allāh: Dirāsāt fī al-Daʿwah wa al-Duʿāt* (In Gottes Begleitung: Eine Studie über *Daʿwah* und *Duʿāt*) (Damaskus: Dār al-Qalam, 2003), S.92.
- ³⁴ Al-Ghazali, *Min Maqālāt*, Band 3, S.81.
- ³⁵ Ibid.
- ³⁶ Al-Ghazali, *Maʿa Allāh*, S.18-19.
- ³⁷ Al-Ghazali, *Qadhāʾif al-Ḥaqq*, S.81.
- ³⁸ Al-Ghazali, *Rakāʾiz al-ʾImān*, S.23.
- ³⁹ Al-Ghazali, *Sirr Taʾakbkhur al-ʿArab wa al-Muslimīn* (Die Gründe für die Rückständigkeit der Araber und Muslime) (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), S.35.
- ⁴⁰ Al-Ghazali, *Ḥaqīqat al-Qawmiyyah al-ʿArabiyyah* (Die Realität des arabischen Nationalismus) (Giza: Nahḍat Miṣr li al-Ṭibāʿah wa al-Nashr wa

- al-Tawzī^c, 2005), S.49.
- 41 Al-Ghazali, *Min Ma'ālīm al-Ḥaqq*, S.148.
- 42 Al-Ghazali, *Al-Da'wah al-Islāmiyyah Tastaqbil*, S.7.
- 43 Al-Ghazali, *Ma'a Allāh*, S.52.
- 44 Ibid., S.157.
- 45 Al-Ghazali, *ʿIlal wa Adwiyah* (Krankheiten und Genesungen) (Damaskus: Dār al-Qalam, 2003), S.250.
- 46 Ibid.
- 47 Al-Ghazali, *Ma'a Allāh*, S.171.
- 48 Ibid.
- 49 Al-Ghazali, *Ḥuqūq al-Insān bayna Ta'ālīm al-Islām wa I'lān Hay'at al-Umam* (Menschenrechte zwischen den Lehren des Islam und der Erklärung der Vereinten Nationen) (Giza, Ägypten: Nahḍat Miṣr li Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī^c, 2004), S.218.
- 50 Al-Ghazali, *Min Maqālāt*, Band 3, S.90.
- 51 Ibid., Band 1, S.63.
- 52 Al-Ghazali, *Jaddid Ḥayātaka* (Damaskus, Syria: Dār al-Qalam, 2004), S.59.
- 53 Al-Ghazali, *ʿIlal wa Adwiyah* (Damaskus, Syria: Dār al-Qalam, 2003), S.121.
- 54 Al-Ghazali, *Jur'āt Jadīdah*, Band 5, S.51.
- 55 Al-Ghazali, *Min Maqālāt*, Band 1, S.50.
- 56 Al-Ghazali, *Kayfa Naḥam al-Islām?* S.142.
- 57 Al-Ghazali, *Jur'āt Jadīdah*, Band 5, S.51.
- 58 Al-Ghazali, *Min Maqālāt*, Band 1, S.63.
- 59 Al-Ghazali, *ʿIlal wa Adwiyah*, S.59.
- 60 Al-Ghazali, *Jaddid Ḥayātaka*, S.8.
- 61 Al-Ghazali, *Mi'at Sū'al* (Hundert Fragen) (Kairo: Dār al-Muqaṭṭam li al-Nashr wa al-Tawzī^c, 2004), S.139.
- 62 Al-Ghazali, *Zalām min al-Gharb* (Damaskus: Dār al-Qalam, 1999), S.39.
- 63 Al-Ghazali, *Rakā'iz al-ʿImān bayna al-ʿAql wa al-Qalb* (Die Grundlage des Glaubens zwischen Verstand und Herz), S.82.
- 64 Al-Ghazali, *ʿIlal wa Adwiyah*, S.120.
- 65 Al-Ghazali, *Al-Ghazw al-Thaqāfi*, S.18.
- 66 Al-Ghazali, *Al-Da'wah al-Islāmiyyah*, S.168.
- 67 Al-Ghazali, *Sirr Ta'akhhur*, S.148.
- 68 Al-Ghazali, *ʿIlal wa Adwiyah*, S.237.
- 69 Al-Ghazali, *Sirr Ta'akhhur*, S.94-95.
- 70 Al-Ghazali, *Al-Da'wah al-Islāmiyyah*, S.145-174.
- 71 Al-Ghazali, *Humūm Dā'iyah* (Die Sorgen eines Dā'iyah) (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), S.3.
- 72 Al-Ghazali, *Al-Mahāwir al-Khamsah li al-Qur'ān al-Karīm* (Die fünf Themen des Heiligen Koran) (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), S.57.

- ⁷³ Al-Ghazali, *Kayfa Nafham al-Islām?*, S.15.
- ⁷⁴ Al-Ghazali, *Al-Islām wa Awdā'unā al-Iqtisādiyyah* (Der Islam und unsere wirtschaftlichen Bedingungen) (Damaskus: Dār al-Qalam, 2000), S.91-92.
- ⁷⁵ Al-Ghazali, *ʿAqīdat al-Muslim* (Der muslimische Glaube) (Dār al-Qalam, 1999), S.13.
- ⁷⁶ Al-Ghazali, *Min Maqālāt*, Band 1, S.63.
- ⁷⁷ Al-Ghazali, *Min Maqālāt*, Band 2, S.147.
- ⁷⁸ Al-Ghazali, *Al-Islām wa Awdā'unā*, S.61.
- ⁷⁹ Al-Ghazali, *Humūm Dā'iyah*, S.129.
- ⁸⁰ Al-Ghazali, *Sirr Ta'akbkhur*, S.89.
- ⁸¹ Al-Ghazali, *ʿIlal wa Adwiyah*, S.120.
- ⁸² Al-Ghazali, *Sirr Ta'akbkhur*, S.33.
- ⁸³ Ibid., S.32.
- ⁸⁴ Al-Ghazali, *Al-Islām wa al-Istibdād al-Siyāsī*, S.92.
- ⁸⁵ Al-Ghazali, *Qadhā'if al-Ḥaqq*, S.235.
- ⁸⁶ Al-Ghazali, *Al-Islām wa al-Istibdād al-Siyāsī*, S.87.
- ⁸⁷ Al-Ghazali, *Mustaqbal al-Da'wah* (Die Zukunft der *Da'wah*) (Kairo: Dār al-Shurūq, 1997), S.15.
- ⁸⁸ Al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa-Ahl al-Hadīth* (Die Sunna des Propheten zwischen Rechtsgelehrten und Muhaddith) (Kairo: Dār al-Shurūq, 2001), S.74-75.
- ⁸⁹ Al-Ghazali, *Mi'at Sū'āl*, S.296.
- ⁹⁰ Al-Ghazali, *Zalām min al-Gharb*, S.89.
- ⁹¹ Al-Ghazali, *Mi'at Sū'āl*, S.296.
- ⁹² Al-Ghazali, *Hādihā Dīmunā* (Das ist unsere Religion) (Damaskus: Dār al-Qalam, 1999), S.55.
- ⁹³ Al-Ghazali, *Ḥuqūq al-Insān*, S.14.
- ⁹⁴ Al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah*, S.129-130.
- ⁹⁵ Al-Ghazali, *Ḥaṣād al-Ghurūr* (Die Ernte des Stolzes) (Damaskus: Dār al-Qalam, 2003), S.107.
- ⁹⁶ Al-Ghazali, *Ma'ā Allāh*, S.186.
- ⁹⁷ Al-Ghazali, *Min Hunā Na'lam*, S.95.
- ⁹⁸ Al-Ghazali, *Al-Da'wah al-Islāmiyyah*, S.144.
- ⁹⁹ Al-Ghazali, *Sirr Ta'akbkhur*, S.40.
- ¹⁰⁰ Al-Ghazali, *Jihād al-Da'wah bayna ʿAjz al-Dākhil wa Kayd al-Khārij* (Der Kampf der *Da'wah* zwischen inneren Mängeln und externer Widrigkeit) (Beirut: Al-Dār al-Shāmiyyah, 1999), S.64.
- ¹⁰¹ Al-Ghazali, *Mushkilāt fī Ṭarīq al-Ḥayāt al-Islāmiyyah* (Probleme auf dem Weg zum islamischen Leben) (Kairo: Nahḍat Miṣr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 2003), S.137.
- ¹⁰² Al-Ghazali, *Ḥaṣād al-Ghurūr*, S.21.
- ¹⁰³ Al-Ghazali, *Min Maqālāt*, Band 3, S.165.

- ¹⁰⁴ Al-Ghazali, *Ma'ā Allāh*, S.193.
- ¹⁰⁵ Ibid., S.216-217.
- ¹⁰⁶ Ibid., S.215.
- ¹⁰⁷ Al-Ghazali, *Mushkilāt*, S.117.
- ¹⁰⁸ Al-Ghazali, *Sirr Ta'akhhur*, S.95.
- ¹⁰⁹ Al-Ghazali, *Min Maqālāt*, Band 3, S.28.
- ¹¹⁰ Ibid., S.100.
- ¹¹¹ Al-Ghazali, *Mustaqbal al-Islām*, S.163-164.
- ¹¹² Al-Ghazali, *Kayfa Nafham al-Islām?*, S.79-80.
- ¹¹³ Al-Ghazali, *Rakā'iz al-Īmān*, S.159.
- ¹¹⁴ Al-Ghazali, *Humūm Dā'iyah*, S.3.
- ¹¹⁵ Al-Ghazali, *Kayfa Nafham al-Islām?*, S.25.
- ¹¹⁶ Al-Ghazali, *Min Maqālāt*, 2, S.1.
- ¹¹⁷ Al-Ghazali, *Al-Da'wah al-Islāmiyyah*, S.90.
- ¹¹⁸ Al-Ghazali, *Humūm Dā'iyah*, S.129.
- ¹¹⁹ Al-Ghazali, *Qadhā'if al-Ḥaqq*, S.168.
- ¹²⁰ Al-Ghazali, *Turāthunā al-Fikrī fī Mīzān al-Shar' wa al-'Aql* (Unser intellektuelles Erbe aus der Perspektive der Vernunft und Offenbarung) (Kairo: Dār al-Shurūq, 2003), S.175.
- ¹²¹ Al-Ghazali, *Al-Da'wah al-Islāmiyyah Tastaqbil*, S.147.
- ¹²² Al-Ghazali, *Al-Da'wah al-Islāmiyyah Tastaqbil*, S.179.
- ¹²³ Al-Ghazali, *Al-Sunnah al-Nabawiyyah*, S.54.
- ¹²⁴ Al-Ghazali, *Al-Islām wa al-Ṭāqāt al-Mu'atallah*, S.96.
- ¹²⁵ Al-Ghazali, *Dustūr al-Wiḥdah al-Thaqāfiyyah*, S.169.

Die **IIIT Bücher-in-Kürze Serie** ist eine nützliche Auswahl der Schlüsselveröffentlichungen des Instituts, herausgegeben in gekürzter Form, mit dem Ziel ein Kernverständnis der wesentlichen Punkte des jeweiligen Originals für den Leser zu gewährleisten. Abgefasst in konziser, leicht lesbarer Form bieten diese beigeordneten Zusammenfassungen einen genauen und mit Bedacht geschriebenen Überblick der längeren Publikation, welcher den Leser zu weiterer Beschäftigung mit dem Original animieren soll.

In seiner leidenschaftlichen Bemühung, andere zum Islam einzuladen, übergab Muhammad al-Ghazali (1917-1996) den Muslimen auch eine heftige Selbstkritik. Diese betraf nicht nur das endemische Versagen in der besten Umsetzung desselben, sondern auch deren Verrat der spirituellen Grundsätze des Korans und der höchsten von Seiten des Propheten Muhammad festgelegten Standards.

Dieses Werk analysiert die Kritik von al-Ghazali an den *duʿat* (denen, die zum Islam einladen) und an der Praxis der *daʿwah*-Arbeit (der Einladung zum Islam) an sich. Es untersucht auch seine Methode, verschiedene vorgeschlagene Lösungen und die juristischen Antworten auf seine Perspektive. Die Entwicklung des Denkens von al-Ghazali und die Menschen und Faktoren, die ihn beeinflussen, sind die Schlüsselemente der Studie. Es ist schwer nachzuvollziehen, wo der Diskurs über die *daʿwah* und die islamische Reform ohne die außerordentlichen Beiträge von al-Ghazali wäre. Seine aussagekräftige Stellungnahme zur Bedeutung der Erziehung, die wesentliche Bedeutung, die er einer freien Gesellschaft schenkte, seine Förderung eines akzeptablen Lebensstandards für die Armen, die moralischen und persönlichen Tugenden, zu denen er aufrief und seine empathische und engagierte Rolle als Pädagoge: all diese Elemente wahren das Ansehen von al-Ghazali zu seinen Lebzeiten und für zahlreiche zukünftige Generationen als einem der wichtigsten muslimischen Intellektuellen, Denker und Reformen des 20. Jahrhunderts. Sein Erbe basiert auf einer lebenslangen Hingabe.

