

übte und dabei einzelne Partien seiner etwas älteren Schrift *Contra Eunomium* wörtlich ausschrieb. Das 3. Buch erscheint bereits seit dem 7. Jahrhundert in 10 τόμοι geteilt und tritt als liber 3—12^a in den Druckausgaben auf. Das ursprüngliche 2. Buch wurde mit der Zählung 13 oder 12^b an den Schluß gestellt. In der neuen Ausgabe ist nun die richtige Reihenfolge wieder hergestellt; der vorliegende 1. Teil des 1. Bandes umfaßt Buch 1 und 2 (= 1 und 12^b) mit einer vorausgeschickten Kapiteleinteilung, die wenigstens beim 1. Buche auf den Autor selbst zurückgeht, aber in dem Text vom Herausgeber nicht berücksichtigt ist. Dafür hat er eine Einteilung in kleine, fortlaufend numerierte Abschnitte vorgenommen. Die Seitenzahlen der Migneschen Ausgabe stehen ebenfalls am Rande und erleichtern das Auffinden der Stellen.

Leider ist diese abschließende Ausgabe in der Zeit der Papiernot gedruckt worden; das Papier ist derart, daß man ein frühzeitiges Vergilben befürchten muß. Ob wir hoffen dürfen, daß auch die anderen Werke Gregors im Anschluß daran herauskommen werden? Oder sollte der Unstern, der bisher nur Anfänge befriedigender Editionen zustande kommen ließ, auch über diesem erfreulichen Anlauf herrschen?

Prof. A. RÜCKER.

J[ulian] Obermann *Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazālīs. Ein Beitrag zum Problem der Religion.* Wien u. Leipzig: Braumüller 1921. XV, 344 S. 8°.

In diesem Buche, dem letzten, an dem der Altmeister der Islamforschung Ignaz Goldziher tätigen Anteil genommen hat, liegt uns eine dankenswerte, eingehende Studie vor über die Hauptgedankenrichtungen des Wiederbelebbers der islamischen Religionswissenschaft Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ġazālī, des Algazel der mittelalterlichen Scholastiker (1058—1112), dessen Einfluß auf das Abendland im XII.—XIII. Jahrh. unverkennbar ist (Raymund Martin, Bonaventura, Thomas v. Aquin, Dante)¹. Um so dankenswerter ist es, daß der Verfasser die Ideen Ġazālīs einer breiteren, auch nicht fachmännischen Öffentlichkeit auf Grund eingehenden Quellenstudiums darbietet. Unter diesem Gesichtspunkte wäre es vielleicht empfehlenswert gewesen, in noch weitgehendem Maße arabische Ausdrücke, wie *dunjā* (p. 128 sogar in der Überschrift), *schaiṭān* (p. 172) zu vermeiden.

¹ Über Ġazālīs Einfluß auf Pascal vgl. neuerdings die Arbeit von Miguel Asín Palacios: *Los precedentes Musulmanes del Parí de Pascal*. Santander: 1920 (besprochen in: *Revista de la facultad de letras y ciencias*. Habana. Vol. 31 (1921) H. 3/4).

Wenn auch der Verfasser mit diesem Buche einen Beitrag zum Problem der Religion liefern will und den ganzen Werde- und Ideen- gang Ġazālīs ins Licht der vergleichenden Religionswissenschaft rückt und uns zeigt, daß „das Problem der Religion seinem Inhalt und Umfang nach identisch mit dem Problem des Menschen, des inneren, eigentlichen Menschen“ ist, so bedeutet diese Studie doch oder vielleicht gerade deswegen eine Vertiefung der Ġazālī-Forschung.

Da ich hier nur kurz berichten kann, möchte ich nur auf einiges hinweisen. Im Gegensatz zu den früheren Forschern nimmt Verfasser die späteren Schriften Ġazālīs als ein einheitliches Ganzes, deren Gedankengänge sich gegenseitig ergänzen. Er sucht ihn aus den Zeitströmungen heraus zu verstehen: dem philosophischen Rationalismus und dem religiösen Dogmatismus, die Ġazālī beide in gleicher Weise bekämpft. Für Ġazālī gibt es keinen Widerspruch zwischen den Inhalten des Glaubens und des Wissens; denn beide sind nicht etwas, was sich außerhalb des Menschen befindet, nichts Objektives, wie es die damaligen Philosophen und Theologen behaupteten, sondern etwas Subjektives, das im Menschen selbst liegt. Beides sind nur Auswirkungen ein und derselben menschlichen Veranlagung, der divinistischen (rabbānīja), das eine Mal mittels des Verstandes (‘aql), das andere Mal mittels des Herzens (qalb), die etwa dem Gehör und Gesicht vergleichbar und lediglich in übertragenem Sinne zu verstehen sind als „verschiedene Namen für jenes souveräne geistige Prinzip, welches das wahre eigentümliche Wesen des Menschen ausmacht“. Daher ist für ihn auch der Glaube eine tiefe innerliche Religiösität, keine dogmatische Religion. Für ihn kommt es nicht an auf das äußere Bekenntnis zum Islam, nicht auf die äußere peinlich genaue Erfüllung der religiösen Pflichten, des Gebetes, des Fastens usw., wie es ‘Ulamā und Fuqahā, Theologen und Rechtslehrer fordern, sondern darauf, daß der Beobachtung dieser äußeren Formen eine innere Überzeugung, ein inneres Erleben entspricht. Hier bekämpft Ġazālī sowohl die in starrer Dogmatik aufgehenden Theologen, als auch die Mystiker, die Gesetz und Dogma verwerfen. Beides sind für ihn Irrtümer. Durch Weltbejahung wie durch Weltflucht ist man ein Sklave der Welt. Ob man nach ihr jagt oder sie flieht, beidemale ist man von ihr abhängig. Was Ġazālī verlangt, ist der Weg der „Mitte“, die innere Freiheit, das heißt, daß man „die Lebensgüter weder als Ideale noch als Fessel empfindet, sondern als das, was sie gemäß ihrer und unserer Bestimmung wirklich sind, als bloß objektiv notwendige Mittel zur Erhaltung unseres Lebens, zur Ermöglichung unseres (religiösen) Wachstums und Werdens“. Ġazālī bedient sich hier der ganzen mystischen Stufenleiter, aber er wertet sie in seinem Sinne aus, so daß er durchaus nicht als Mystiker zu betrachten ist, wie es die bisherige Forschung¹ vielfach tat. Er will die einzelnen Stationen der Buße, der Dankbarkeit, der Armut usw. „wieder zu ihrer ursprünglichen Lebendigkeit bringen und in ihnen allgemeine, menschliche Werte aufdecken, die das religiöse Werden spontan und notwendig postuliert“. So ist es für ihn auch mit der Gottesliebe der maḥabba; sie bedeutet für ihn nicht Gehorsam gegen Gott, wie bei den Dogmatikern, noch ein Einssein mit Gott oder Pantheismus im Sinne der Mystiker, sondern jeder Mensch soll sich seiner Liebe in allen ihren Arten und Äußerungen als Liebe zu Gott bewußt werden, er soll das ganze Universum, alle Geschöpfe in und durch Gott lieben, und umgekehrt soll er alle Liebesregungen seines Gemütes zu den Dingen und Geschöpfen als Gottesliebe erleben. So wird die Gottesliebe letzten Endes zur Nächstenliebe zu allen Menschen, auch zu den Ungläubigen. Er tritt also hier in bewußten Gegensatz zu den islamischen Theologen,

¹ Vgl. jedoch Goldziher *Vorlesungen* 179.

wie zu den Mystikern. Denn diese Liebe verträgt weder eine Begrenzung auf die Subjekte, die ihrer fähig sind, wie die Ekstatiker, noch eine Begrenzung auf die Objekte, auf die sie angewendet wird.

Dr. W. HEFFENING.

Nikos A. Bees, *Die Inschriftenaufzeichnung des Kodex Sinaiticus Graecus 508 (976) und die Maria-Spiläotissa-Klosterkirche bei Sille (Lykaonien) (= Texte und Forschungen zur Byzantinisch-Neugriechischen Philologie Nr. 1).* Berlin 1922, 89 S.

Der rührige Herausgeber der *Byzantinisch-Neugriechischen Jahrbücher* beginnt mit dieser Studie eine Serie von Beiheften zu den Jahrbüchern. In dem 1. Hefte geht er von einer durch W. Benešević in seiner Arbeit über das von P. Uspenskij nachgelassene Verzeichnis der griechischen Handschriften des Sinaiklosters bekannt gegebenen Inschriftenaufzeichnung auf Blatt 486^a des Kodex 508 (976), (16./17. Jahrhundert) aus. Der wichtigste Teil ist die Wiedergabe einer Weiheinschrift eines 10 km nordwestlich von Ikonion gelegenen Marienklosters, das den Beinamen Spiläotissa trägt. Diese Klosterkirche existiert (oder „existierte“?) noch in der Nähe des Dorfes Sille; die Kirche wie die Kapellen und Zellen sind aus dem Felsen einer Schlucht herausgearbeitete geräumige Höhlen. Der Gründer soll der palästinensische Mönch Chariton (!) gewesen sein, ein Umstand, der den Verfasser zu einem Exkurs über das Mönchtum Palästinas veranlaßt. In der Beschreibung des Wandschmuckes stützt er sich auf Notizen von J. Kechagiopoulos aus Kaisareia, der in den siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts die Kirche besuchte. Außer mehreren Mariendarstellungen erwecken Bilder aus dem Leben des heiligen Chariton, besonders ein Doppelbild, das auf der einen Seite das Quellwunder Moses', auf der anderen das des heiligen Chariton zeigt, Interesse, zumal letzteres sonst in der byzantinischen Ikonographie unbekannt zu sein scheint. Außerdem werden die Darstellungen der Taufe und Kreuzigung mit gleichen Bildern der kappadokischen Höhlenkunst verglichen. Der zweite Teil ist der Geschichte des Klosters gewidmet und enthält umfangreiche Exkurse zur Geschichte der Seldschukiden-Türken. Ein Anhang behandelt den Ortsnamen Urgüb-Prokopion. Erwähnen muß ich noch, daß ein sehr ausführliches Register das Aufsuchen der unzähligen Einzelheiten und der Orts- und Personennamen erleichtert.

Prof. A. RÜCKER.