

Universität Hamburg

Fakultät für Geisteswissenschaften

Asien-Afrika-Institut

Islamwissenschaft

Die Sunan Gottes

**Eine Studie über den Begriff *sunnat Allāh* im Arabischen mit einem
Schwerpunkt auf der Moderne**

Dissertation zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie
an der Fakultät Geisteswissenschaften der Universität Hamburg
im Promotionsfach Islamwissenschaft

vorgelegt von Michel Braun

Hamburg, 2026

Gutachter/innen der Dissertation:

Prof. Dr. Tilman Seidensticker (Centre for the Study of Manuscript Cultures)

Prof. Dr. Thomas Eich (Asien-Afrika-Institut - Geschichte und Kultur des Vorderen Orients)

Zusammensetzung der Prüfungskommission:

Prof. Dr. Tilman Seidensticker (Centre for the Study of Manuscript Cultures)

Prof. Dr. Thomas Eich (Asien-Afrika-Institut - Geschichte und Kultur des Vorderen Orients)

Prof. Dr. Ludwig Paul (Asien-Afrika-Institut - Geschichte und Kultur des Vorderen Orients)

Vorsitzende/r der Prüfungskommission: Prof. Dr. Thomas Eich

Datum der Disputation: 02.04.2026

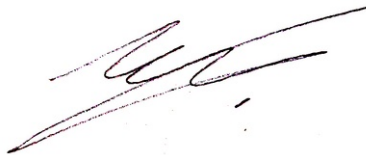
Eidesstattliche Versicherung

Ich versichere an Eides statt durch meine eigene Unterschrift, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig und ohne fremde Hilfe angefertigt und alle Inhalte (Text, Bild, Ton, Video und Daten anderer Art), die identisch oder annähernd identisch aus bestehenden Quellen übernommen wurden, als solche kenntlich gemacht und dass ich mich auch keiner anderen als der angegebenen Quellen und Hilfsmittel bedient habe.

Sofern im Zuge der Erstellung der vorliegenden Dissertationsschrift generative Künstliche Intelligenz (gKI) basierte elektronische Hilfsmittel verwendet wurden, versichere ich, dass meine eigene Leistung im Vordergrund stand und dass eine vollständige Dokumentation aller verwendeten Hilfsmittel gemäß der Guten wissenschaftlichen Praxis vorliegt. Ich trage die Verantwortung für eventuell durch die gKI generierte fehlerhafte oder verzerrte Inhalte, fehlerhafte Referenzen, Verstöße gegen das Datenschutz- und Urheberrecht oder Plagiate.

Ich versichere, diese Arbeit nicht bereits in einem anderen Promotionsverfahren eingereicht zu haben. Ich versichere die inhaltliche und formale Gleichheit der eingereichten Print- und Digitalexemplare.

Jena, 13.06.2026

A handwritten signature in blue ink, consisting of several fluid, connected strokes, located at the bottom left of the page.

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist eine geringfügig überarbeitete Fassung meiner Dissertation, die ich im April 2026 an der Fakultät für Geisteswissenschaften der Universität Hamburg erfolgreich verteidigt habe. Der Anstoß zu dieser Arbeit ging von Herrn Prof. Dr. Tilman Seidensticker aus, der bei der Vorbereitung eines Vortrags auf den Ausdruck *sunan kawṇīya* stieß. Er regte an, dass ich mich im Rahmen einer Masterarbeit mit diesem Begriff und seinen Ursprüngen befassen sollte. Diese Dissertation baut in Teilen auf meiner 2021 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena eingereichten, unpublizierten Masterarbeit auf. Die Arbeit mit dem Titel „The Cosmic Laws of Islam: Tracing the Idea of the Sunan Kawṇiyya“ beginnt mit der vorislamischen Verwendung von *sunnat Allāh* und endet mit Šiblī Šumayyils Verwendung von *sunnat al-kawn* in *al-Muqtaṭaf* im Jahr 1885. Überschneidungen bestehen insbesondere mit Kapitel 2, 3, 5 und 6 der vorliegenden Arbeit.

Diese Dissertation wäre ohne den Rat und die Unterstützung zahlreicher Personen nicht zustande gekommen. Herrn Prof. Dr. Tilman Seidensticker danke ich für den Anstoß, seine stete Ermutigung sowie für die Unterstützung bei dem Unternehmen, eine Begriffsgeschichte über einen Zeitraum von vierzehn Jahrhunderten zu verfassen. Herrn Prof. Dr. Thomas Eich danke ich für seinen Rat, seine kritische Begleitung der Arbeit und die wertvollen Impulse in unseren Diskussionen. Ich danke Sylvia Braun, die diese Arbeit mehrfach mit großem Elan korrektur gelesen hat. Zahlreiche weitere Personen haben durch Diskussionen und engagiertes Korrekturlesen zum Gelingen dieser Arbeit beigetragen. Ihnen allen möchte ich an dieser Stelle herzlich danken. Alle verbleibenden technischen und fachlichen Fehler sind allein auf mich zurückzuführen.

Zu guter Letzt möchte ich meinen Eltern Andreas und Sibylle sowie meinen Geschwistern Valerie und Nathalie danken, die nie an mir gezweifelt haben. Ihrer Erziehung, Fürsorge und Unterstützung ist es zu verdanken, dass ich das Privileg einer solchen Ausbildung genießen konnte.

Inhaltsverzeichnis

Kapitel 1: Einleitung	1
1.1 Problemstellung	1
1.2 Bemerkungen zu Hilfsmitteln und Quellensuche	5
1.3 Forschungsstand	7
1.4 Zum Aufbau dieser Arbeit	13
1.5 Anmerkungen zu Transkription, Jahreszahlen und Literaturangaben	14
Kapitel 2: Vor- und frühislamische Bedeutung	15
2.1 Sprachlich-historischer Hintergrund	15
2.2 Frühislamischer Gebrauch	19
2.3 Einflüsse auf das Konzept der Sunna	40
2.4 Fazit zu Kapitel 2	45
Kapitel 3: Philosophie, Theologie und Sufitum bis al-Ġazālī	47
3.1 Die Sunna Gottes bei den Ismailiten	47
3.2 Die Sunna Gottes zwischen Sufitum und 'aš'aritischer Lehre	67
3.3 Die Sunna Gottes bei al-Ġazālī	79
3.4 Fazit zu Kapitel 3	97
Kapitel 4: Entwicklungen vom 12.-18. Jahrhundert	100
4.1 Entwicklungen im Osten der islamischen Welt vom 12.-14. Jahrhundert	101
4.2 Entwicklungen im Maghreb und Andalusien vom 12.-14. Jahrhundert	114
4.3 Weitere Entwicklungen vom 15.-18. Jahrhundert	127
4.4 Fazit zu Kapitel 4	138
Kapitel 5: Die Sunna Gottes und die Moderne zwischen dem Libanon und Indien	140
5.1 Historischer und ideengeschichtlicher Hintergrund	140
5.2 Das multireligiöse Umfeld des Libanon	144
5.3 Die Suche nach Wegen aus der Fremdherrschaft	159
5.4 Fazit zu Kapitel 5	173
Kapitel 6: Von 'Abduh bis Quṭb und Bāqir aṣ-Ṣadr	175
6.1 'Abduh, Riḍā und al-Bannā	175
6.2 Sayyid Quṭb	195
6.3 Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr	214
6.4 Ausblick auf Entwicklungen im sunnitischen Islamismus nach 1980	238
6.5 Fazit zu Kapitel 6	243
Kapitel 7: Schluss	245
7.1 Rückblick	245
7.2 Weiterführende Forschungsfragen	260
Kapitel 8: Literaturverzeichnis	265
8.1 Primärquellen	266
8.2 Sekundärquellen	273

Allgemeine Abkürzungen:

A. d. V.	Anmerkung des Verfassers
AH	Islamische Zeitrechnung Mondkalender
AHSh	Islamische Zeitrechnung Sonnenkalender
b.	Ibn
Fn.	Fußnote
H. d. V.	Hervorhebung des Verfassers
hg.	herausgegeben
K.	<i>Kitāb</i>
M.	Muḥammad
s. d.	sine dato
s. l.	sine loco
s. n.	sine nomine
übers.	übersetzt
z. B.	zum Beispiel

Kapitel 1: Einleitung

1.1 Problemstellung

Der Begriff *sunna* wird in der Islamwissenschaft in aller Regel mit der Sunna des Propheten assoziiert. Eine weit weniger bekannte Verwendung findet sich im Begriff *sunnat Allāh*, also der Sunna Gottes. Mit diesem Begriff wird im Koran die Unausweichlichkeit der Strafe Gottes bezeichnet, die auf jene Völker herabkommt, die Gottes Propheten missachten. In einem Text des salafistischen, vermutlich aus Saudi-Arabien stammenden Autors Luwīs ‘Aṭīyat Allāh¹ heißt es zu den Anschlägen vom 11. September 2001 über die Notwendigkeit des Siegs der Muğāhidūn:

Ich habe daran gedacht, über dieses Thema zu sprechen, um die Besorgnis zu zerstreuen, die viele Menschen befallen hatte, und ihnen klarzumachen, dass der Sieg der Muğāhidūn eine Frage der Notwendigkeit (*ḥatmīya*) ist, über die kein Zweifel besteht, so Gott will. Ihr Sieg ist die Verwirklichung kosmischer und rechtmäßiger Sunan (*taḥqīq li-sunan kawnīya wa-ṣarīya*), die in den Texten der Scharia zahlreich vorkommen. Die Zustände der Menschheit und der Geschichte zeigen, dass diese Sunan nicht hinter ihrer vorgesehenen Zeit eintreten.²

Der Ausdruck *sunan kawnīya*, den man als „kosmische Sunan“ übersetzen kann, ist in verschiedener Hinsicht bemerkenswert. Er wirkt durch die Verwendung von *kawnī* (kosmisch) wie ein moderner Ausdruck. Es stellt sich allerdings die Frage, warum ein salafistischer Autor, dem man unterstellen könnte, dass er auch in seiner Sprache Wert auf vermeintliche Authentizität legt, einen solchen Ausdruck wählt. Inhaltlich besteht ein Zusammenhang mit dem Begriff *sunnat Allāh*, wie man ihn im Koran vorfindet. Gleichzeitig versteht der Autor diese *sunan kawnīya* aber als etwas, das durch menschliche Handlungen und eben nicht mehr nur durch einen strafenden Gott seine Realisierung im Diesseits findet.

Erste Analysen zum Begriff *sunan kawnīya* führten Herrn Seidensticker zu Sayyid Quṭb und dessen Korankommentar *Fī zilāl al-Qur’ān*. Er ermutigte mich, das Thema im Rahmen meiner Masterarbeit zu bearbeiten.³ Bei dem Versuch, dem Ursprung des Ausdruck *sunan kawnīya* durch eine diachrone Untersuchung näher zu kommen, ergaben sich zahlreiche weiterführende Erkenntnisse, die über diese initiale Fragestellung hinausreichten. Der Begriff der Sunna Gottes ist wandelbar und taucht in verschiedenen Kontexten und sprachlichen Variationen auf. Trotz dieser Vielfalt lassen sich dabei mehrere wiederkehrende Motive identifizieren, die über den zeitlichen Verlauf hinweg eine gewisse Kontinuität aufweisen. Insbesondere begriffliche Kontinuität ist dabei als relativ zu betrachten, denn

¹ Zu dieser Person siehe al-Rasheed, *Contesting the Saudi State*, 175–210.

² ‘Aṭīyat Allāh, *Maqālāt Luwīs ‘Aṭīyat Allāh*, 84.

³ Diese Arbeit baut in Teilen auf meiner im Jahr 2021 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena eingereichten und unpublizierten Masterarbeit auf. Die Arbeit mit dem Titel „The Cosmic Laws of Islam: Tracing the Idea of the Sunan Kawniyya“ beginnt mit der vorislamischen Verwendung von *sunnat Allāh* und endet mit Šiblī Šumayyils Verwendung von *sunnat al-kawn* in *al-Muqtaṭaf* im Jahr 1885. Überschneidungen gibt es insbesondere mit Kapitel 2, 3, 5 und 6 der vorliegenden Arbeit.

auch das Neue muss sich alter Worte bedienen, um verstanden zu werden. Die gleichen Worte können dabei unterschiedliche Probleme und Ideen bezeichnen, oder umgekehrt.¹

Die Verwendung des Begriffs *sunnat Allāh* in der muslimischen Theologie wirft die Frage auf, inwiefern er sich bereits im Koran findet. In der sunnitischen Theologie findet sich ab dem 9. und 10. Jahrhundert das Modell einer in der Welt wahrnehmbaren „Gewohnheit“, wofür man den arabischen Terminus *ʿāda* verwendete. Mit diesem okkasionalistischen Modell wollte man die Regelmäßigkeit naturgesetzlicher Vorgänge erklären, ohne die Allmacht Gottes durch die Einführung zwingender Kausalbeziehungen einzuschränken. In der Folge entwickelte sich insbesondere in der *ʿašʿarītischen* Theologie eine Debatte über die Zulässigkeit, diese *ʿāda* mit Gott zu verknüpfen und von einer „Gewohnheit Gottes“ zu sprechen. Ein transzendentes Wesen wie Gott könne sich unmöglich eine Gewohnheit aneignen. Bei einigen sufischen Gelehrten verfiel diese Argumentation nicht und in ihren Texten findet sich mindestens seit dem 11. Jahrhundert der Begriff *ʿādat Allāh*. Aus sufisch-*ʿašʿarītischen* Netzwerken, insbesondere in Nischapur, gingen schließlich Gelehrte hervor, die den Begriff *sunnat Allāh* als Synonym zu *ʿādat Allāh* verwendeten. Damit ging auch eine inhaltliche Weiterentwicklung des okkasionalistischen Modells einher. Durch den Begriff *sunnat Allāh* ließen sich formal nicht notwendige Kausalzusammenhänge erklären, die im Ergebnis der Vorstellung zwingender Naturgesetze sehr nahe kamen. Verschiedene muslimische Autoren drückten die Idee, dass die von Gott geschaffenen Kausalzusammenhänge zwischen Ursache und Wirkung konstant seien, dabei zu unterschiedlichen Zeitpunkten durch unterschiedliche Wörter aus. Die begriffliche Entwicklung von *ʿādat Allāh* zu *sunnat Allāh* war ein wichtiger Faktor für die Verbreitung dieses weiterentwickelten Modells in der islamischen Theologie. Grundsätzlich sind diese Verwendungen im jeweiligen Kontext einzigartig, da kein Kontext dem anderen gleicht. Dennoch ist der Blick auf ihre inhaltliche Kontinuität aufschlussreicher als die Betonung ihrer historischen Einzigartigkeit. Er ermöglicht es, verschiedene Begriffsverwendungen miteinander zu verknüpfen, indem man von einer gemeinsamen Bedeutung ausgeht.²

Die koranische Grundbedeutung des Begriffs *sunnat Allāh* steht in Zusammenhang mit dem Motiv eines strafenden Gottes. Dieses Motiv findet sich auch im jüdisch-christlichen Umfeld der Entstehung des Islams. Ein vorhersehbarer Umgang Gottes mit seinen Feinden ist auch für die irdische Gerichtsbarkeit relevant, bei der Menschen gemäß eines göttlichen Rechts über andere Menschen urteilen. Die Vorstellung, dass es einen Gott gibt, der regelmäßig und vorhersehbar agiert, ist auch das Ergebnis der Beobachtung des Sternenhimmels in Mesopotamien. In einer judeoarabischen Bibelübersetzung aus dem 9. Jahrhundert findet sich der arabische Ausdruck *sunnat as-samāʾ* für das „Gesetz des Himmels“. Dies entspricht dem hebräischen Ausdruck *ḥuqqōt šamaym* und weist damit nicht nur auf göttliche Gesetze hin, die für Menschen zu gelten haben, sondern auch auf solche, die die Abläufe in der Natur regeln. Das Geschehen am Himmel sei nicht autonom, sondern so wie die Menschen den Gesetzen Gottes unterworfen. Es lässt sich eine terminologische und inhaltliche Nähe sowohl zum koranischen Verständnis des Begriffs *sunnat Allāh* als auch zum späteren muslimischen

¹ Vgl. Dorschel, Ideengeschichte, 121–22.

² Vgl. Ebd., 122–23.

theologischen Verständnis feststellen. Das Wort *sunna* kann man bereits in den frühesten arabischen Bibelübersetzungen nachweisen. Texte wie die Bibel oder der Koran lassen sich als „Klassiker“ begreifen, es sind also „Texte mit der Behauptung einer zwar anfangs innovativen, dann aber durchgehenden und insoweit zeitlosen Bedeutung [...]“. Ein klassischer Text erfüllt also das Paradox, sowohl einmalig zu sein, als auch und im Gegensatz dazu auf dauerhafte Wiederholbarkeit hin gelesen werden zu müssen.“¹ Die Verwendung von *sunna* in diesen frühen arabischen Übersetzungen verankerte das Wort im Vokabular arabischer Christen, ohne dass damit eine islamische Konnotation verbunden war. Arabische Christen im Libanon verwendeten den Begriff auch im 19. Jahrhundert noch in Übersetzungen der Bibel und anderen religiösen Werken. Im Rahmen der *Nahḍa* erfreute er sich auch in nicht religiösen Kontexten zunehmender Beliebtheit. Christliche Absolventen des Syrian Protestant College in Beirut verwendeten ihn, um moderne wissenschaftliche Erkenntnisse aus Europa und Nordamerika im Arabischen wiederzugeben. Mit dem Begriff *sunan* drückten sie evolutionäre, soziologische oder naturgesetzliche Zusammenhänge aus. Um verstanden zu werden, mussten sie ein Vokabular nutzen, dessen Großteil ihren Lesern bekannt war. Diese Repetitivität, dass also viele Elemente gleich bleiben müssen, ist ein wesentliches Merkmal menschlicher Sprache.²

Das Wort *sunna* wurde Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend verwendet, um die Idee von Gesetzen in den Naturwissenschaften, Geisteswissenschaften oder auch der Soziologie auszudrücken. Diese Verwendung, insbesondere durch syrische Christen, beeinflusste auch muslimische Gelehrte. Die wirtschaftliche und militärische Unterlegenheit der Muslime gegenüber europäischen Staaten stieß bei einigen dieser Gelehrten Diskussionen darüber an, was die Ursachen für diese Unterlegenheit seien und wie sie sich überwinden lassen könnte. Gerade der Bereich der Soziologie und Geschichtswissenschaften war ein Gebiet, für das sich viele Reformer interessierten. Ġamāl ad-Dīn al-ʿAḡḡānī und Muḥammad ʿAbduh griffen den Begriff der Sunna Gottes in einem Diskurs auf, der auf die Überwindung der eigenen Unterlegenheit abzielte. Besonders ʿAbduh entwickelte dabei reformerische Ideen, für die die Sunna Gottes und ihre koranischen Anknüpfungspunkte eine zentrale Rolle spielten. Über den Begriff *sunnat Allāh* nahm er Bezug auf den Koran und zog daraus Schlüsse über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft der muslimischen Gemeinschaft.³ Dabei konnte er auf eine „discursive tradition“ im Islam aufbauen, bei der muslimische Gelehrte immer wieder Bezug auf zentrale islamische Texte wie den Koran genommen hatten. Ein Beispiel hier ist der Rückgriff ʿAbduhs auf Überlegungen früherer muslimischer Gelehrter, etwa zu Fragen über das Gottvertrauen (*tawakkul*) durch al-Ġazālī oder nach den Ursachen für den Auf- und Abstieg von Völkern durch Ibn Ḥaldūn. Beide Gelehrte nahmen bei ihren Überlegungen jeweils auch auf den Begriff *sunnat Allāh* Bezug. Im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert aber verwendeten muslimische Gelehrte wie al-ʿAḡḡānī, ʿAbduh und Rašīd Riḍā den Begriff, um verschiedene reformerische Ideen zu begründen, von deren Umsetzung sie sich eine Rückkehr der Muslime zu alter Größe versprachen.

¹ Koselleck, Begriffsgeschichten, 97–98.

² Vgl. Ebd., 60–62.

³ Vgl. Asad, „The Idea of an Anthropology of Islam“, 20.

Diese drei Schwerpunkte verdeutlichen, wie sich das Verständnis dessen, was der Begriff *sunnat Allāh* ausdrückt, im Zeitverlauf verändert hat. Ausgehend von der koranischen Grundbedeutung fand der Begriff Einzug in die muslimische Theologie, wo er ein Modell für die praktische Unveränderlichkeit der Beziehung zwischen Ursache und Wirkung stützte. Der Übergang von *ʿadat Allāh* zu *sunnat Allāh* markierte eine Veränderung des Begriffs, wohingegen der Vorstellungsgehalt identisch blieb. Bei arabischen Christen etablierte sich der Begriff *sunna* durch die Verwendung in frühen Übersetzungen der Bibel ins Arabische als Ausdruck für das Gesetz Gottes, welches auch für die Natur gelte. Dieser Begriff und sein Vorstellungsgehalt blieben bis in das 19. Jahrhundert in syrisch-christlichen Kreisen im Kern identisch. Durch den zunehmenden Austausch mit westlichen Ideen und insbesondere naturwissenschaftlichen Entdeckungen kam es zu einer Neubelebung des Begriffs in arabischen Zeitschriften wie *al-Muqataṭaf*. Der Begriff *sunna* blieb dabei zwar identisch, sein Vorstellungsgehalt aber veränderte sich. Er bezog sich nun auf Kausalzusammenhänge in den Naturwissenschaften und der Soziologie, die man zu entdecken glaubte. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung des Begriffs *sunnat Allāh* bedeutet, diese Entwicklungen der Relationen zwischen Begriff und Vorstellungsgehalt zu beschreiben.¹ Vor dem Hintergrund einer solchen Analyse ist es möglich zu verstehen, weshalb Autoren auf einem bestimmten Begriff beharren und diesen weiter verwenden.² Wenn Rašīd Riḍā beispielsweise auf die Verwendung von *sunan ʿilāhīya* anstelle von *nawāmīs ṭabīʿīya* setzt, so erweckt er den Eindruck einer terminologischen Kontinuität³, obwohl der Vorstellungsgehalt dessen, was der Begriff bezeichnet, mit der Verbreitung moderner naturwissenschaftlicher Vorstellungen einen erheblichen Wandel durchlaufen hat.

Das arabische Wort *sunna* lässt sich bis in die vorislamische Zeit zurückverfolgen und findet sich auch im Koran. Ohne die Berücksichtigung dessen lässt sich nicht verstehen, wie und warum muslimische Autoren über göttliche Gesetzmäßigkeiten in der Welt schreiben und dafür den Begriff *sunnat Allāh* verwenden. Dies gilt für Autoren der Gegenwart und der Vergangenheit. Die Sprache kann sich von Autor zu Autor und Zeit zu Zeit unterscheiden. Angefangen bei der Verwendung der Singular- oder Pluralform *sunna* bzw. *sunan*, über alternative Begriffe wie *ʿada* (Gewohnheit), bis hin zu attributiven Modifikationen wie *sunnat al-kawn* (Sunna des Universums), zeigt sich in den Texten eine große sprachliche Vielfalt. Schon die Übersetzung des arabischen Worts *sunna* ist schwierig, weil sie der Intention eines Autors zuwiderlaufen kann, wenn sich dieser zum Beispiel bewusst für die Verwendung des arabischen Worts *sunna* anstelle von *nāmūs* entscheidet.⁴

Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung von *sunnat Allāh* muss auch verwandte Begriffe mit in den Blick nehmen. Eine solche Ausweitung muss irgendwo ein Ende finden.⁵ Die

¹ Schultz, „Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte“, 65–67. Vgl. ferner Koselleck, „Hinweis auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels“, 34 ff. Koselleck und Schultz schreiben von den Relationen zwischen Begriff und Sachverhalt. Ich nutze in dieser Arbeit den Ausdruck Vorstellungsgehalt anstelle von Sachverhalt.

² Scholtz, „Vom Nutzen und Nachteil des Computers für die Begriffsgeschichte“, 65–66.

³ Eine Kontinuität zur *sunnat Allāh* aus dem Koran.

⁴ Vgl. Riḍā, „*Iṣṭilāḥāt kuttāb al-ʿaṣr*“.

⁵ Schultz, „Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte“, 69; Koselleck, Begriffsgeschichten, 87.

Entscheidung, welche von *sunna* abweichenden Begriffe und welche unterschiedlichen Ausprägungsformen der Ideen über (göttliche) Gesetzmäßigkeiten ich behandle, habe ich im Einzelfall getroffen. Ausschlaggebend war für mich dabei, dass ein Zusammenhang mit dem Begriff *sunna* erkennbar ist und die Untersuchung Erkenntnisse für das Verständnis des Begriffs birgt.

Das Ergebnis dieser Bemühungen ist die hier vorliegende Arbeit. Die Suche nach einer Antwort auf die Fragen, was ein saudi-arabischer Salafist mit dem Begriff *sunan kawnīya* beabsichtigt und welche Inhalte er darunter versteht, erwies sich als erkenntnisreicher und ergiebiger als zunächst erwartet. Diese Untersuchung brachte mich mit Autoren und Texten in Kontakt, die sich über einen Zeitraum von rund 1400 Jahren erstrecken, sowie mit einer Vielzahl von Themen, Begriffen und Fragestellungen. In dieser Arbeit zeige ich auf, wie sich durch die Untersuchung des Begriffs *sunnat Allāh* dessen Geschichte nachzeichnen lässt. Aus dieser Geschichte heraus lassen sich verschiedene Fragestellungen aus einer neuen Perspektive adressieren. Durch diesen Ansatz werden disziplinäre, sprachliche, religiöse und thematische Grenzen bewusst durchbrochen.

1.2 Bemerkungen zu Hilfsmitteln und Quellensuche

Die Möglichkeit der Suche in digitalisierten und elektronisch lesbar gemachten Texten stellt einen der wichtigsten jüngeren Einflüsse auf die begriffsgeschichtliche Forschung dar. Sie ist von Vorteil, um die Belegdichte insbesondere für seltene Begriffe zu erhöhen. Ein wesentliches Problem besteht darin, dass durch die Selektion der digitalisierten Quellen - oftmals werden zunächst vermeintliche Klassiker digitalisiert - eine Überrepräsentation solcher Werke entsteht, die sich auf nachgelagerte Analysen überträgt. Mit der Zunahme verfügbarer Daten wächst die Bedeutung der Interpretation in der Begriffsgeschichte, eine Aufgabe, die (noch) nicht von Maschinen übernommen werden kann.¹

Die vorliegende Arbeit wäre ohne Datenbanken und die darin enthaltenen Texte nicht in dieser Form möglich gewesen. Ich beschränke mich hier auf einige grundlegende Bemerkungen zu diesen Datenbanken. Auch wenn es „Neutralität“ kaum geben kann, so würde ich einige Datenbanken als „neutraler“ als andere bezeichnen. Ein relativ klarer Fall sind die Datenbanken *al-Maktaba aš-Šāmīla* und Noor Digital Library. *Al-Maktaba aš-Šāmīla* bedeutet „Die umfassende Bibliothek“ und umfasst ca. 7.000 arabische Texte, die mittels kostenloser Software oder Browser zugänglich sind. Sie ging erstmals 2005 online und steht seit 2012 unter Schirmherrschaft eines saudi-arabischen Da‘wa-Zentrums.² Dass die Betreiber, sei es aus politischen oder religiösen Gründen, Einfluss auf die Auswahl der zur Verfügung stehenden Texte nehmen, zeigt sich am Beispiel von Sayyid Quṭb. Die digitalisierte Version einer Ausgabe seines Korankommentars existierte in der Vergangenheit in der Datenbank, allerdings ist weder dieses noch ein anderes Werk von Sayyid Quṭb aktuell auffindbar. Ein Tweet des saudi-arabischen Akademikers Sa‘īd ibn Nāṣir al-Ġāmidī (geb. 1961) aus dem Jahr 2020 benennt eine Anordnung der saudi-arabischen Regierung als Ursache für

¹ Vgl. Scholtz, „Vom Nutzen und Nachteil des Computers für die Begriffsgeschichte“, 185–90.

² Verkinderen, „al-Maktaba al-Shāmīla“.

die Löschung des Werks.¹ Noor Digital Library (kurz Noorlib) ist eine Datenbank, die vom Computer Research Center of Islamic Sciences im Iran betreut wird. Dieses wurde 1989 auf Betreiben von Ajatollah Khamenei errichtet.² Noorlib umfasst ca. 48.000 arabische und persische Bücher, die zu einem großen Anteil elektronisch durchsuchbar sind.³ Man kann davon ausgehen, dass die Inhalte auch dort einer gewissen politischen und religiösen Einflussnahme unterliegen. Werke von Sayyid Quṭb sucht man dort beispielsweise vergeblich. Bei pauschalen Aussagen ist jedoch Vorsicht geboten, schließlich finden sich Texte von Sayyid Quṭbs Bruder Muḥammad Quṭb in Noorlib, nicht hingegen in *al-Maktaba aš-Šāmila*.⁴

Darüber hinaus spielen andere Datenbanken und Suchmaschinen wie Hathi Trust Digital Library⁵ und Google Books⁶ eine wichtige Rolle. Eine außergewöhnliche Quelle stellt Material aus Osama bin Ladens Unterkunft in Abbottabad dar, das amerikanische Geheimdienste veröffentlicht haben.⁷ Diese Sammlung enthält Publikationen zu verschiedenen Themen, wovon ein großer Anteil islamistische Propaganda aus dem salafistischen Spektrum ist. Die Dokumente sind in der Regel elektronisch durchsuchbar und enthalten einige interessante Okkurrenzen zur Sunna Gottes in Textgattungen und von Autoren, auf die ich bei einer konventionellen Suche vermutlich nicht gestoßen wäre. Vereinzelt habe ich Werke, die mir als PDF vorlagen, selbst mittels OCR-Software durchsuchbar gemacht, was weitere Okkurrenzen zu Tage gefördert hat.

Liegt ein ursprünglich im Druck erschienenes Werk als elektronisch durchsuchbarer Text vor, so kann dieser für sich genommen nicht als autoritative Basis für Zitate dienen. In der Regel habe ich daher die gedruckte Fassung des Texts konsultiert. Dieser Aufwand hat in einem Fall besonders deutlich die Problematik „ideologisch beeinflusster“ Digitalisierungsvorhaben zu Tage gefördert: In einem von der islamistischen Online-Plattform *Minbar at-tawḥīd wa-l-ğihād* veröffentlichten elektronischen Volltext von Mawdūdīs Werk *Mabādi' al-Islām* (Urdu: *Risālat-i Dīniyāt*), welcher auf einer arabischen Übersetzung aus dem Jahr 1961 basiert, weicht der Text an zwei Stellen von dieser ab. Die Ausdrücke *qābit aṭ-ṭabī'a* und *qānūn aṭ-ṭabī'a li-ḥayātihi* wurden durch *sunan Allāh* bzw. *qānūn Allāh al-munazzim li-ḥayātihi* ersetzt.⁸ Solche tiefgreifenden Eingriffe stellen die Ausnahme dar, verdeutlichen jedoch das Risiko, das sich durch eine unkritische Übernahme elektronischer Texte ergibt.

Gunter Scholtz weist darauf hin, dass der Computer eine Begriffsgeschichtsschreibung begünstigt, die aus der Sammlung von Zitaten besteht. Solche Sammlungen können nützlich

¹ al-Ġāmidī, „*Ḥaḍafat al-Maktaba aš-Šāmila 'iddat kutub*“. Al-Ġāmidī unterhält eine eigene Website zu seiner Person, siehe al-Ġāmidī, „*al-Mawqī' ar-rasmī li-Sa'īd b. Nāṣir al-Ġāmidī*“.

² Muhanna, „Islamic and Middle East Studies and the Digital Turn“, 21.

³ „Noorlib“.

⁴ Die Aussagen beziehen sich auf shamela.ws. Auf der Unterseite old.shamela.ws finden sich Werke von Muḥammad und Sayyid Quṭb. Allerdings fehlt auch dort sein Korankommentar.

⁵ HathiTrust wurde 2008 gegründet und definiert sich selbst als ein Zusammenschluss von akademischen und wissenschaftlichen Bibliotheken. Vgl. „HathiTrust Digital Library“.

⁶ Google Books ist eine Erweiterung der Google-Suchmaschine und enthält mehr als 40 Millionen Bücher in über 400 Sprachen. Vgl. „Google Books History“.

⁷ Vgl. „November 2017 Release of Abbottabad Compound Material“; „Bin Laden's Bookshelf“.

⁸ Vgl. Mawdūdī, *Mabādi' al-Islām* (a), 7; Mawdūdī, *Mabādi' al-Islām* (b), 2.

sein, „aber nur für den, der Fragen hat und solches Material zu verarbeiten versteht.“¹ Im Entstehungsprozess dieser Arbeit sind zahlreiche Zitatensammlungen entstanden, die ich ausgewertet, eingeordnet, verdichtet und in Teilen schließlich hier dargestellt habe. Diese Arbeit war kein linearer Prozess, sondern von Wiederholungen, Neubewertungen und Umstrukturierungen gekennzeichnet. Währenddessen taten sich immer wieder neue, mehr oder weniger vielversprechende Wege auf. In dieser Arbeit stelle ich einen Teil dieser Wege vor, weise aber auch an einigen Stellen auf Fragestellungen hin, die ich nicht weiterverfolgt habe. Bei der Darstellung waren gelegentlich chronologische, geographische und thematische Sprünge notwendig, die ich durch Übergänge nachvollziehbar zu machen versucht habe.

1.3 Forschungsstand

Aufgrund der zentralen Rolle des Begriffs *sunna* im Islam gibt es zahlreiche Arbeiten, die sich mit ihm befassen. Schwerpunkt dieser Arbeiten ist dabei in der Regel die Sunna des Propheten.² Für die Sunna Gottes gibt es nur wenige Arbeiten, die sich dezidiert mit dem Begriff selbst auseinandersetzen³, und noch weniger Arbeiten, die dabei verschiedene Autoren in den Blick nehmen. Für erwähnenswert halte ich Max Bravmanns Monographie „The Spiritual Background of Early Islam“. Darin geht er nicht nur auf das früh- und vorislamische Verständnis des Begriffs *sunna* ein, sondern er stellt auch Überlegungen darüber an, wie sich die Vorstellung einer Sunna Gottes und damit des Begriffs *sunnat Allāh* entwickelt haben könnte. Es liege nahe, Gott als Initiator einer Sunna wahrzunehmen, beispielsweise indem er durch sein Ruhen am siebten Tag nach der Schöpfung der Welt den Sabbat als Ruhetag etabliert habe.⁴

Die erste wichtige Arbeit, die sich explizit mit dem Begriff *sunnat Allāh* befasst, ist ein Artikel von Rosalind Ward Gwynne aus dem Jahr 1993. Darin bezeichnet sie die Sunna Gottes nicht zu Unrecht als „The neglected Sunnah“. Sie stellt fest, dass die koranische Verwendung von *sunna* in den meisten Untersuchungen nicht behandelt wird. Diese Lücke möchte sie mit ihrem Artikel schließen und analysiert die 16 Verwendungen von *sunna* bzw. *sunan* im Koran. Darüber hinaus untersucht sie auch die Auslegung der entsprechenden Koranstellen durch einige muslimische Exegeten. Dabei behandelt sie Sure 3:137 am ausführlichsten. Sie arbeitet die verschiedenen Synonyme heraus, die arabische Korankommentatoren für den Begriff *sunna* angeben, und behandelt einige Verwendungen des Begriffs in Auslegungen anderer Koranverse, also solchen, die *sunna* im Wortlaut nicht enthalten. Anschließend analysiert sie die Verwendung des Begriffs *sunna* in Texten außerhalb des Tafsīr, beispielsweise in einem Brief von Ibn ‘Ibāq an den Kalifen ‘Abd al-Mālik. Abschließend widmet sie sich dem Thema der nicht weiter spezifizierten *sunna*, also Okkurrenzen von *sunna*, die im Text nicht eindeutig zum Beispiel als *sunna* des Propheten benannt werden.⁵ Gwynne betont die Unklarheit, die die Sunna Gottes insbesondere in den ersten drei islamischen

¹ Scholtz, „Vom Nutzen und Nachteil des Computers für die Begriffsgeschichte“, 192.

² Zum Beispiel Ignàc Goldziher, Muhammedanische Studien, 2:9 und Joseph Schacht, The Origins of Muhammadan Jurisprudence, 58–81.

³ Zum Beispiel Ahmad, „The Significance of Sunna and Ḥadīṭ“, 6–58.

⁴ Bravmann, The Spiritual Background of Early Islam, 157–58, 168.

⁵ Gwynne, „The Neglected Sunnah“, 458–61.

Jahrhunderten mit Blick auf die Abgrenzung zu anderen Formen von Sunna (wie die Sunna des Propheten) umgibt.

Im dritten Kapitel ihres 2004 erschienenen Buchs rekapituliert Gwynne den Forschungsstand zur Sunna Gottes im Koran. Diese unterscheidet sich deutlich von vorislamischen Formen der Sunna: „[I]t is more productive to characterize Qur’ānic occurrences of *sunnat Allāh* as objective explanations by God of how the Divine Will operates: intentionally, necessarily, and consistently.“¹ Gwynne schreibt der Sunna Gottes eine wichtige Rolle bei der Einführung islamischer Rechtsvorstellungen zu: „Islam placed on human beings new responsibility for their own action, but it also freed them from bad old sunan and revalidated acceptable ones - including the institution of sunna himself - by substitution of divine and prophetic sunna for human sunna, the law of God for the law of man.“² Gwynnes Analyse stellt einen wertvollen Beitrag dar, allerdings richtet sich ihre Argumentation insbesondere gegen Ende des Kapitels stark auf die rechtliche Dimension.

Eine weitere Publikation ist die 1994 auf Türkisch erschienene Doktorarbeit *Sünnetullah: Bir Kur’an ifadesinin kavramlaşması* von Ömer Özsoy.³ Mit seiner Arbeit will er unter anderem die Bedeutungsveränderung des Begriffs *sunnat Allāh* im Zeitverlauf nachzeichnen und dessen mögliche ursprüngliche Bedeutung identifizieren. Er argumentiert, dass der Koran mit *sunnat Allāh* zwei Wörter in einer für sein Publikum auf der arabischen Halbinsel neuartigen Weise kombinierte.⁴ Er beginnt mit einer semantischen Analyse, im Rahmen derer er auch auf die synonyme Verwendung von *‘adat Allāh* und *sunnat Allāh* zur Zeit al-Ġazālīs hinweist.⁵ Im zweiten Teil befasst sich Özsoy mit einigen thematischen Schwerpunkten, darunter der Rolle der Sunna Gottes auf dem Gebiet der menschlichen Geschichte, das Spannungsfeld zwischen Wundern und der Unveränderlichkeit der Sunna Gottes und dem Verhältnis zwischen Sunna Gottes und der menschlichen Freiheit.⁶ In der Arbeit setzt sich Özsoy mit einer Vielzahl muslimischer Autoren⁷ aus verschiedenen Epochen auseinander und gewährt damit einen breiten Einblick in innerislamische Deutungen des Begriffs *sunnat Allāh*. Dieser Schwerpunkt auf der innerislamischen Rezeption des Begriffs könnte erklären, weshalb Özsoy christliche und jüdische Einflüsse auf den Begriff *sunnat Allāh* nicht thematisiert.

IslamwissenschaftlerInnen sind im Zusammenhang mit Texten verschiedener Autoren und Themen auf die Sunna Gottes gestoßen und haben diese untersucht und kommentiert.⁸ Am deutlichsten ist dies im Zusammenhang mit Muḥammad ‘Abduh erkennbar. Seine Ideen waren schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts Gegenstand islamwissenschaftlicher Untersuchungen. Ein früher Hinweis stammt aus Ignác Goldziher’s 1920 erschienenem Buch über die verschiedenen Richtungen der islamischen Koranexegese. Die „‘Abduh-Schule“ betone die Vereinbarkeit von Islam und modernen Wissenschaften in der Geschichte und

¹ Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning*, 43.

² Ebd., 57.

³ Siehe auch Körner, *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*, 135.

⁴ Özsoy, *Sünnetullah*, 34.

⁵ Ebd., 43-72. Zur synonymen Verwendung von *sunnat Allāh* und *‘adat Allāh*, siehe ebd., 69-70.

⁶ Ebd., 73-182.

⁷ Ebd., 37.

⁸ Ich verzichte darauf, jede dieser einzelnen Erwähnungen hier darzustellen.

den Naturwissenschaften: „Zu allererst sei im Koran die Erkenntnis ausgesprochen, dass in der geschichtlichen und sozialen Entwicklung der Menschheit feste Gesetzmässigkeit walte“. Goldziher zeigt, dass diese Schule koranische Verweise auf die *sunnat al-'awwalin* als „die in der Geschichte waltende Gesetzmässigkeit“ interpretiert.¹

Im Zusammenhang mit der Debatte über die Frage, ob 'Abduh und sein früherer Lehrmeister Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī Anhänger (neo-)mu'tazilitischer Ideen waren, macht Robert Caspar in einem 1957 erschienenen Text auf den Begriff *sunnat Allāh* aufmerksam. In diesem sieht er ein neo-mu'tazilitisches Element.² Er war sich der theologischen Debatte zur Kausalität und der okkasionalistischen Position der 'Aš'arīya bewusst. Allerdings sah er in 'Abduhs Interpretation der *sunnat Allāh* eine davon abweichende Auslegung des Begriffs, bei der *sunnat Allāh* die unveränderliche Ordnung des Universums bezeichnet, die ein für alle Mal durch göttliches Wissen festgelegt ist.³ An Caspars Analyse ist zu kritisieren, dass er inhaltlich nicht zwischen den Begriffen *sunnat Allāh* und *'āda*, also der in der Welt wahrnehmbaren Gewohnheit, differenziert. Der Text des ägyptisch-osmanischen Gelehrten al-Bayğūrī (alternativ al-Bāğūrī, gest. 1860⁴), den er als Beleg für die Position der sunnitischen Gelehrten („l'orthodoxie“) anführt, enthält die Ausdrücke *al-'asbāb al-'ādīya* und *talāzum 'ādī*, was Caspar in seiner Transkription auch darstellt, nicht jedoch den Ausdruck *sunnat Allāh*.⁵ Dennoch nimmt Caspar diesen Beleg als Anhaltspunkt, um ihn mit 'Abduhs Interpretation zu kontrastieren. Er argumentiert, dass 'Abduh ein Neo-Mu'tazilit sei, und bezeichnet dessen Verwendung des Begriffs *sunnat Allāh* als Umweg („détour“), um den Naturwissenschaften den Weg zu ebnen und die Menschen zu wirksamem - also kausalitätsorientiertem - Handeln aufzufordern. Damit habe er auf praktischer Ebene die Haltung mu'tazilitischer Gelehrter wie Naẓẓām und Ġāḥiẓ⁶ übernommen, ohne deren auf Naturgesetzen ruhendes deterministisches Weltbild zu übernehmen.⁷ Dieser Argumentation folgend wäre der Begriff *sunnat Allāh* für 'Abduh nur ein Argument, um den Islam für die Naturwissenschaften zu öffnen, ohne die Allmacht Gottes durch solche determinierten Naturgesetze bzw. zwingende Kausalität einzuschränken (zu dieser Debatte siehe Kapitel 3). Thomas Hildebrandt hat sich 2002 mit genau diesem Argument Caspars auseinandergesetzt und es eingeordnet:

Wenn Caspar hier also die bekannte muslimische Debatte um die Kausalität ins Spiel bringt [...], dann schießt er weit über 'Abduh hinaus. Und wenn er in einem Nachsatz feststellt, daß 'Abduh sich durch seine Umdeutung des as'aristischen *sunnat-Allāh*-Begriffs der Begeisterung an-Naẓẓāms und al-Ġāḥiẓs für die experimentellen Wissenschaften anschließe, dann hat das nicht nur mit den beiden genannten Mu'taziliten, sondern auch mit 'Abduhs Formulierungen nichts mehr zu tun.⁸

¹ Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, 350-51

² Hildebrandt, „Waren Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī und Muḥammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?“, 207.

³ Vgl. Caspar, „Le renouveau du mo'tazilisme“, 166.

⁴ Cuno und Spevack, „al-Bāğūrī, Ibrāhīm b. Muḥammad“.

⁵ Vgl. al-Bāğūrī, *Ḥašīyat al-imām al-Bāğūrī 'alā ḡawharat at-tawḥīd*, 127.

⁶ an-Naẓẓām (gest. 835-45) und al-Ġāḥiẓ (gest. 868-9) waren islamische Gelehrte und Theologen der Mu'tazila-Schule, vgl. van Ess, „al-Naẓẓām“; van Ess, „al-Jāḥiẓ and Early Mu'tazila Theology“.

⁷ Caspar, „Le renouveau du mo'tazilisme“, 167.

⁸ Hildebrandt, „Waren Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī und Muḥammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?“, 248.

Um seine Position zu untermauern, weist Hildebrandt dabei auf Malcolm H. Kerrs Beurteilung (siehe unten) hin.¹ Ich stimme Hildebrandt insofern zu, als dass zwischen *sunnat Allāh* und Inhalten der muʿtazilitischen Theologie kein unmittelbarer Zusammenhang besteht. Wie wir sehen werden, spielt die Kausalität für ʿAbduh in Zusammenhang mit der Sunna Gottes und den Naturwissenschaften aber durchaus eine Rolle.

Malcolm H. Kerr hat sich in seinem 1966 erschienenen Werk „Islamic Reform“ mit politischen und rechtlichen Ideen von Muḥammad ʿAbduh und dessen Schüler Rašīd Riḍā auseinandergesetzt. Im vierten Kapitel „Muḥammad ʿAbduh and Natural Law“ befasst er sich auch mit dessen Verständnis der Sunna Gottes. Im zweiten Abschnitt wählt Kerr den Okkasionalismus der ʿašʿarischen Theologie als Ausgangspunkt seiner Überlegungen. ʿAbduh habe das ʿašʿarische Konzept der Sunna Gottes mit einem geordneten System der Natur gleichgesetzt. Er argumentiert, dass ʿAbduh an der traditionellen ʿašʿarischen Terminologie in Form von *sunnat Allāh* festhält, weil dadurch die unmittelbare Gegenwart Gottes in natürlichen Vorgängen zum Ausdruck kommt.² Kerr beschreibt die *sunan* als Element einer „Natural Law Theory“ ʿAbduhs. Er weist darauf hin, dass es für ʿAbduh Gesetze gibt, die die Zukunft von menschlichen Gruppierungen bestimmen. Dabei behandelt er auch eine Passage aus *al-ʿUrwa al-wuṭqā*. Er kommt zu dem Schluss, dass der Begriff *sunnat Allāh* den Sanktionsmechanismus beschreibt, der bei einem Verstoß gegen das Naturrecht für ein Kollektiv greift. Einen Beleg sieht er in dem Kontrast zwischen der unveränderlichen Sunna Gottes auf der einen Seite und ʿAbduhs Vorstellungen eines Naturrechts, dessen konkrete inhaltliche Ausgestaltung sich mit den Umständen ändern müsse, auf der anderen Seite. Kerr analysiert *sunnat Allāh* zuvorderst als einen Bestandteil von ʿAbduhs Überlegungen über ein Naturrecht. Wenn er *sunnat Allāh* als „traditional terminology“ bezeichnet, simplifiziert er die Dinge aber. Auch über die Unterschiede zwischen *ʿādat* und *sunnat Allāh* geht er hinweg.³

Marwa Elshakry hat sich auf dem Gebiet der Wissenschaftsgeschichte im Mittleren Osten im Rahmen verschiedener Arbeiten mit Muḥammad ʿAbduh und Autoren wie Šiblī Šumayyil und dem Wissenschaftsjournal *al-Muqtaṭaf* befasst. In ihrem Buch „Reading Darwin in Arabic“ befasst sie sich mit ʿAbduhs Verwendung der Sunna Gottes und schreibt: „ʿAbduh defined *sunna* in terms of what we might now call natural law. The universe has laws (*sunan*), evidences of which are to be found everywhere in nature, from the composition of precious stones and other rocks and the development of plants and animals to the composition and disposition of natural bodies.“⁴ Elshakry meint, ʿAbduhs Argumente basierten auf klassischen Argumenten zum Kausalitätsproblem. Das Spannungsfeld zwischen der Sunna Gottes und einer positiven Konzeption von Recht, bei der sich Recht also nicht aus theologischen oder naturrechtlichen Überlegungen ableitet, zeige sich am deutlichsten in der Frage des Wunders. ʿAbduh habe dieses Spannungsfeld letztlich mit dem Verweis auf die Unmöglichkeit des Erfahrens der ultimativen Wirklichkeit gelöst: Die *sunan* seien so einerseits Teil einer natürlichen Ordnung, unverletzlich und erfahrbar, andererseits aber auch Teil einer göttlichen Ordnung, die für den Menschen unerkennbar bleibe. Elshakry weist in diesem

¹ Vgl. Ebd., 248 (Fn. 107); Kerr, Islamic Reform, 120.

² Vgl. Kerr, Islamic Reform, 119–20.

³ Vgl. Kerr, Islamic Reform, 119–46.

⁴ Elshakry, Reading Darwin in Arabic, 173.

Werk auch auf Gesetze für die Gesellschaft („social laws“) hin, die ‘Abduh als *sunnat al-iğtimā’* bezeichnet. Sie zeigt zwar ‘Abduhs Affinität für Ibn Ḥaldūn auf, allerdings bleibt sie recht vage. So erwähnt sie nicht, dass Ibn Ḥaldūn sich in seinem Werk *al-Muqaddima* auch auf die Sunna Gottes bezieht (siehe unten).¹

Rotraud Wielandt weist im Zusammenhang mit ‘Abduh und dessen Interpretation der Sunna Gottes auch auf den Einfluss europäischer Denker wie Hebert Spencer hin. ‘Abduh verstehe unter der Sunna Gottes die durch Gott vorgegebenen Regelmäßigkeiten der Abläufe im Universum, womit er der Idee von Naturgesetzen nahekomme. Zugleich verwende er den Begriff auch für Gesetze der Geschichte. Seinen Glauben an die wissenschaftliche Überprüfbarkeit solcher Gesetze führt Wielandt auf seine Kenntnisse der Ideen des englischen Philosophen und Soziologen Herbert Spencer zurück.² Ich werde in dieser Arbeit zeigen, dass dieser Hinweis gerechtfertigt ist. Allerdings kann ‘Abduh dessen Ideen aufgrund fehlender Englisch- und Französischkenntnisse³ nur „indirekt“ rezipiert haben. Zudem war Spencer nur einer von mehreren Einflüssen auf ‘Abduhs Verständnis der Sunna Gottes; Ibn Ḥaldūn und al-‘Afgānī spielten hier eine wichtige Rolle, ebenso sein sufischer Hintergrund und die Ausbildung an der Azhar Universität in Kairo.

Die ausführlichste mir bekannte Arbeit in einer europäischen Sprache, die sich mit dem Begriff *sunnat Allāh* bei Muḥammad ‘Abduh und seinen Schülern befasst, ist das 1996 erschienene Werk *Activité humaine et Agir de dieu* von Christian van Nispen tot Sevenaer.⁴ Kern der Arbeit ist die Auseinandersetzung mit dem *Tafsīr al-Manār* von Muḥammad ‘Abduh und Rašīd Riḍā als ein zentrales Werk des sog. Reformislam („Reformisme musulman“).⁵ Das Werk enthält einen Überblick zu den verschiedenen Bedeutungen von *sunna* bzw. *sunan* in *Tafsīr al-Manār*, eine Analyse verschiedener Schlüsselbegriffe darin (z. B. *qadar*) und analysiert schließlich den Zusammenhang zwischen der Zuverlässigkeit der *sunan* und der Rolle, die für Gott übrig bleibe.⁶ Van Nispen tot Sevenaer befasst sich in seiner vorangestellten Analyse des Begriffs *sunna* auch mit der Verwendung von „*sunna de Dieu*“ in der islamischen Theologie, allerdings differenziert er nicht ausreichend zwischen ‘*āda*, ‘*adat Allāh* und *sunnat Allāh*.⁷ Den Ausdruck *sunan kawnīya* in *Tafsīr al-Manār* übersetzt tot Sevenaer mit „*sunan physiques*“. Im *Tafsīr al-Manār* würden die Sunan, die die physische Welt betreffen, mit den Sunan in Beziehung gesetzt, die das gesellschaftliche Leben bestimmen. Dadurch entstehe der Eindruck, Prozesse im gesellschaftlichen Bereich vollzögen sich ähnlich wie auf dem Gebiet der Physik.⁸ Er weist auch auf die Rolle wissenschaftlicher Entdeckungen der Zeit auf dem Gebiet der Physik, Biologie und Soziologie hin und hebt den Einfluss von Herbert Spencer auf Muḥammad ‘Abduh hervor. Für van Nispen tot Sevenaer dienen diese Sunan

¹ Ebd., 174–76.

² Vgl. Wielandt, „Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times“, 721–22.

³ Vgl. Abdellah, „Foreign Language Learning Recounts by Two Muslim Religious Scholars“, 1816.

⁴ Das Werk basiert auf seiner Doktorarbeit an der Universität Paris III.

⁵ van Nispen tot Sevenaer, *Activité humaine et Agir de dieu*, 6.

⁶ Ebd., 533–35.

⁷ Vgl. Ebd., 48–52.

⁸ Vgl. Ebd., 107.

dazu, die modernen Wissenschaften in das im *Tafsīr al-Manār* dargestellte Verständnis des Islams zu integrieren. Er stellt fest, dass ‘Abduh und Riḍā keine naturwissenschaftliche Ausbildung besaßen und auf Informationen aus zweiter Hand angewiesen waren. Der Einfluss zeitgenössischer naturwissenschaftlicher Literatur sei daher nur oberflächlich gewesen. So hätten ‘Abduh und Riḍā sich mit der Rationalität der Wissenschaft identifiziert, einen Rationalismus, der die spirituelle Dimension ausschließt, aber abgelehnt. Es sei die Rolle des Diskurses über die Sunan Gottes gewesen, diese Integration zu bewerkstelligen. Die Sunan Gottes seien dabei zweierlei: die Realität, wie sie Naturwissenschaftler auszudrücken versuchen, und Zeichen Gottes, in denen er sich manifestiert. Weil die Autoren außerhalb der „mentalité des sciences modernes“ standen, sei die angestrebte Integration aber nur oberflächlich geblieben.¹

Ebenfalls auf den *Tafsīr al-Manār* bezieht sich Katharina Ivanyi in einem Artikel aus dem Jahr 2008. Konkret befasst sie sich mit der Exegese von Sure 8:53 und 13:11. Diese beiden Koranverse spielen für die Interpretation der Sunna Gottes im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert eine wichtige Rolle. Grundgedanke ist, dass Gott sein Verhalten und seine Gnade gegenüber einem Volk nur ändert, wenn die Menschen ändern, was in ihnen ist (*ḥattā yuḡayyirū mā bi-’anfusihi*). Ivanyi zeigt auf, wie ‘Abduh und sein Schüler Riḍā sich bei Ideen des französischen Soziologen und Psychologen Gustave Le Bon bedienten. Sie weist darauf hin, dass ‘Abduh und seine Nachfolger mit dem Problem konfrontiert waren, dass der historische Aufstieg des Islams als göttlicher Beweis für den Sieg der wahren Religion verstanden wurde, die gegenwärtigen Verhältnisse jedoch diesem Deutungsmuster widersprachen. Der Umstand, dass Erfolg nicht mehr bei den Vertretern des wahren Glaubens lag, bedurfte einer neuen Erklärung. Ivanyi stützt sich bei ihrer Untersuchung der *sunnat Allāh* in weiten Teilen auf Malcolm Kerr.² Darüber hinaus besteht ihr eigener Beitrag darin, dass sie die Zusammenhänge zwischen Geschichtsbild, Koranexegese, politischer Agenda und theologischen Argumenten aufzeigt:

For just as God's custom determines that a given object released at some height will fall down on the ground, according to the law of gravity, in the same way, God's *sunna* with regard to nations determines that a nation that is morally good will prosper, rise to glory and subjugate other nations, while a nation that has become morally corrupt will decline in its fortunes and become subjugated. The idea that God's *sunna* which causes this process, is effectively, an unchanging and ever dependable "natural law" is something quite new in Islamic thought.³

Ich werde in dieser Arbeit zeigen, dass diese neuen Gedankengänge in der islamischen Welt einen Hintergrund haben. Dieser besteht zum einen aus den zeitgenössischen Diskussionen etwa im Bereich der Soziologie und zum anderen aus Überlegungen früherer ‘aš‘aritischer Gelehrter wie al-Ġazālī und Ibn Ḥaldūn.

Al-Ġazālī gehört sicherlich zu einem der am häufigsten untersuchten islamischen Theologen. Viele Forscher⁴ sind auf die Rolle der Sunna Gottes in seinen Werken gestoßen, allerdings

¹ Ebd., 485.

² Ivanyi, „God's custom concerning the rise and fall of nations“, 94–102.

³ Ebd., 102.

⁴ So zum Beispiel Frank Griffel, Richard M. Frank und Harry Austryn Wolfson, siehe unten.

stand diese nie im Fokus. Ein Grund hierfür mag sein, dass al-Ġazālī verschiedene Begrifflichkeiten wie *ʿāda*, *ʿādat Allāh* und *sunnat Allāh* verwendet, um Ideen in Zusammenhang mit seiner Kosmologie auszudrücken. Ich gehe in meiner Untersuchung der Verwendung von *sunnat Allāh* durch al-Ġazālī auf einige der Beiträge dieser Forscher ein.

Bei vielen der hier vorgestellten Betrachtungen bleibt der Eindruck zurück, dass es an einer weiterführenden Analyse mangelt, die den Begriff *sunnat Allāh* in einen größeren Kontext einordnet. Dies liegt jedoch oft daran, dass das Interesse der Autoren in ihren Arbeiten nicht primär dem Begriff *sunnat Allāh* galt. Was arabischsprachige Literatur betrifft, so bin ich im Rahmen dieser Arbeit auf keine wissenschaftliche Arbeit gestoßen, die den Begriff *sunnat Allāh* einer kritischen, durch Belege gestützten Analyse unterzieht. Damit meine ich Arbeiten, die im Sinne akademischer Standards methodisch reflektiert und quellengestützt argumentieren. Mit dieser Aussage erhebe ich keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Zu nichtarabischer Literatur, die zum Beispiel auf Türkisch oder Persisch erschienen ist, kann ich mit Ausnahme der Arbeit von Ömer Özsoy (siehe oben) keine Aussage treffen. Die mir bekannten arabischen Arbeiten muslimischer zeitgenössischer Autoren entsprechen nicht den akademisch-wissenschaftlichen Ansprüchen einer reflektierten und quellengestützten Analyse. Dies lässt sich zum Teil darauf zurückführen, dass diese Arbeiten einer anderen diskursiven Tradition entsprechen oder ein anderes Ziel verfolgen. Es gibt auch Literatur muslimischer Autoren in Europa, in der sich die Sunna Gottes findet, zum Beispiel bei Tāriq Ramaḍān (siehe Kapitel 7). Man darf diese Literatur nicht pauschal als „unwissenschaftlich“ abwerten. Sie stellt aber im Rahmen dieser Arbeit vielmehr selbst einen Untersuchungsgegenstand dar.¹ Ich habe sie daher nicht im Kapitel zum Forschungsstand berücksichtigt.

1.4 Zum Aufbau dieser Arbeit

Diese Arbeit umfasst neben der Einleitung sechs Kapitel. In Kapitel 2 geht es um die vor- und frühislamische Bedeutung des Begriffs *sunna*. Zeitlich fokussiere ich mich auf das 7. bis frühe 10. Jahrhundert, punktuell gehe ich aber auch auf frühere Quellen ein. In Kapitel 3 beschäftige ich mich mit der Verwendung von *sunna* in der Theologie, Philosophie und im Sufitum bis einschließlich al-Ġazālī (gest. 520/1111). Im vierten Kapitel gehe ich auf Entwicklungen zwischen dem 12. und 18. Jahrhundert ein. Das Kapitel habe ich zweigeteilt: Im ersten Teil behandle ich Entwicklungen vom 12. bis 14. Jahrhundert, in einem zweiten Teil geht es dann um den Zeitraum des 15. bis 18. Jahrhunderts. Ich beende das Kapitel mit der Analyse der Verwendung des Begriffs *sunna* in Schriften des indischen Gelehrten Šāh Walī Allāh ad-Dihlawī (gest. 1176/1762). In Kapitel 5 lege ich den zeitlichen Schwerpunkt auf das 19. und frühe 20. Jahrhundert. Ein Schwerpunkt ist die Verwendung von *sunna* durch libanesische Christen. Ein anderer Schwerpunkt liegt auf der Verwendung von *sunna* im Kontext antikolonialer Bestrebungen, so zum Beispiel durch den ägyptischen Gelehrten Muḥammad ʿAbduh (gest. 1905). In Kapitel 6 befasse ich mich mit der Verwendung von *sunna* bei ʿAbduhs Schüler Rašīd Riḍā (gest. 1935) und dem Gründer der Muslimbruderschaft Ḥasan al-Bannā (gest. 1949). Der Schwerpunkt liegt auf dem Ägypter Sayyid Quṭb (gest. 1966) und dem Iraker Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr (gest. 1980). Anschließend erfolgt ein kleiner Ausblick

¹ Vgl. al-Ḥaṭīb, *as-Sunan al-ʿilāhīya fī l-ḥayāh al-ʿinsānīya*; ʿĀšūr, *as-Sunan al-ʿilāhīya fī l-ʿumam wa-l-ʿafrād*.

zur Verwendung von *sunna* im sunnitischen Islamismus bis in die Gegenwart. Im Schlusskapitel fasse ich die Ergebnisse der Arbeit zusammen und gehe abschließend auf weiterführende Forschungsfragen ein.

1.5 Anmerkungen zu Transkription, Jahreszahlen und Literaturangaben

Wenn ich in dieser Arbeit mit Zitaten aus dem Koran arbeite, so basiert die deutsche Übersetzung, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auf der von Rudi Paret.¹ Wenn Hadithe in meinen Quellen angeführt werden, verweise ich, wo möglich, auf die Konkordanz von Wensinck. Die dort zitierten Standardausgaben waren mir nicht immer zugänglich, daher habe ich ebenfalls Buch und Kapitel wiedergegeben, also beispielsweise al-Buḥārī, *K. al-Ğāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, 4.2:402 (*K. al-‘Aḥkām, Bāb 43*); Wensinck, *Concordance*, 5:334 (Spalte A).

In Übersetzungen anderer Autoren setze ich die Transkription in eckige Klammern []. Bei eigenen Übersetzungen nutze ich runde Klammern ().² Bei der Transkription orientiere ich mich an den Richtlinien der DMG. Alle Arten von Eigennamen schreibe ich (abgesehen vom Artikel) groß, also *al-‘Irāq, Allāh, Dimašq*. Zusammengesetzte arabische Namen schreibe ich getrennt, also ‘Abd Allāh statt ‘Abdallāh. Allein stehende Präpositionen transkribiere ich einzeln. Lange Auslaute wie im Fall von *‘ilā, ‘alā* und *fī* gebe ich lang wieder, auch wenn sie vor einer Konsonantenhäufung verkürzt gelesen werden. Ein festes Hamza am Wortanfang wird transkribiert, sofern es sich nicht um Eigennamen handelt, also *‘īmān* statt *īmān* und *Aḥmad* statt *‘Aḥmad*. Stehen Wörter wie *Risāla, Kitāb, Dār* und *Tafsīr* als erstes Glied einer Genitivverbindung, wird das erste nachfolgende Wort groß geschrieben, also *Risālat at-Tawḥīd, Dār al-‘Ulūm, Kitāb al-‘Ibar* und *Tafsīr al-Manār*. Bei der Transkription des Persischen verwende ich das „i-u-System“. Die Ezafe gebe ich daher mit -i (*sunnat-i ilāhiya*) bzw. -yi (*Maṭnawī-yi ma’nawī*) wieder. Aus Gründen der Lesbarkeit verwende ich *sunna* an vielen Stellen wie einen deutschen Fachbegriff und schreibe *Sunna Gottes* anstelle von *sunna Gottes*. Jahreszahlen gebe ich grundsätzlich nach dem julianischen und gregorianischen Kalender an. Bei Jahreszahlen bis 1800 steht dahinter zusätzlich die Jahreszahl nach dem islamischen Mondkalender.

¹ Paret, Der Koran.

² Wenn sich in den von mir zitierten Übersetzungen bereits eckige Klammern befinden, habe ich dies nicht separat gekennzeichnet. In der Regel ist an der Art der Transkription erkennbar, ob die Transkription von mir oder aus der zitierten Übersetzung stammt.

Kapitel 2: Vor- und frühislamische Bedeutung

In diesem Kapitel befasse ich mich mit dem Hintergrund des Begriffs *sunna*. Nicht alle Informationen über diesen Begriff sind für die Thematik dieser Arbeit relevant. Hingegen betrachte ich auch Begriffe, die mit *sunna* verwandt sind, sofern sie für die Thematik dieser Arbeit Erkenntnisse bereitstellen. Im ersten Schritt erfasse ich den etymologischen Hintergrund des Begriffs *sunna*. Dann befasse ich mich mit dem frühislamischen Gebrauch bis in die Mitte des 10. Jahrhunderts. Zuletzt folgen einige Überlegungen zu möglichen kulturellen und religiösen Einflüssen auf das Konzept der Sunna.

2.1 Sprachlich-historischer Hintergrund

Der Semitist Bravmann (1909-77) betont in seiner Untersuchung verschiedener vorislamischer arabischer Konzepte, dass man diese mit Blick auf den frühen Islam nicht als bloße Relikte verstehen sollte. Vielmehr seien sie als kreative Kräfte zu betrachten, die einen Anteil an der Entstehung neuer sozialer Werte und historischer Errungenschaften hatten, die für die frühen Phasen der islamischen Gesellschaft und Geschichte charakteristisch waren.¹ Für den Begriff *sunna* und die dahinter liegenden Vorstellungen trifft diese Einschätzung mit Sicherheit zu. In diesem Kapitel erarbeite ich den sprachlich-historischen Hintergrund des Begriffs *sunna*, wie er sich im 7. Jahrhundert im Arabischen darstellt.² Dieser Hintergrund ist wichtig, da eine Vielzahl von späteren Autoren für sich in Anspruch nimmt, sich auf einen ursprünglichen und authentischen Wortsinn zu beziehen.

2.1.1 Vorislamischer Gebrauch

Zum vorislamischen Gebrauch können wir an diverse Bemühungen in der Forschung anknüpfen, die den Begriff *sunna* untersuchen. Den meisten dieser Arbeiten ist gemein, dass ihr Interesse durch die Relevanz von *sunna* in den Rechtswissenschaften geleitet ist. Nähert man sich dem Begriff vor dem Hintergrund der Sunna Gottes, so bleiben die Quellen dieselben, allerdings ergibt sich bisweilen eine andere Perspektive.

2.1.1.1 Arabisch und Vorgängersprachen

Arabisch gehört zur Familie der semitischen Sprachen und entstand im Norden der arabischen Halbinsel.³ In der Literatur wird für die Herkunft des Wortes *sunna* auf das Sabäische verwiesen.⁴ Im "Belegwörterbuch der Sabäischen Sprache" finden wir zur Wurzel *ś-n-n* die folgenden Einträge:

1. *ś-n-n* (Verb, Kausativstamm): „festlegen, abgrenzen“

¹ Vgl. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, Preface.

² Der Lesbarkeit wegen spreche ich oft von Sunna, auch wenn die Pluralform Sunan gemeint ist.

³ Beeston, „Background Topics“, 1–4.

⁴ Vgl. hierzu Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, 157–59. Zur Bedeutung der Präpositionen *śn* und *swn* siehe Stein, *Untersuchungen zur Phonologie und Morphologie des Sabäischen*, 213–14.

2. *ś-n-n* (Verb, unvermehrter Grundstamm): „erlaubt sein (*ʾl śn* 'verboten sein'); die Erlaubnis haben“
3. *tśnnt* (Nomen): „Grenzen“ im Sinne von „Grenzziehung, Abgrenzung“¹

Im Nordarabischen ist darüber hinaus das Wort *sanan* zu finden, welches als „Weg“ oder „die Richtung, in die man geht“ interpretiert werden kann (dieses Wort ist unten als Teil des Ausdruck *ʾalā sanan wāḥid* relevant). Auf Grundlage der Befunde im Nordarabischen und Sabäischen erklärt Bravmann, dass es nicht überraschend sei, wenn sich aus einem Substantiv mit Bedeutungen wie „Ende“, „Grenze“, „Richtung“ und „Weg“ ein Verb ableite, das die Grundbedeutungen „bestimmen“ und „festlegen“ ausdrückt. Diese elementaren Bedeutungen könnten sich dann weiterentwickeln zu Bedeutungen wie „ein Gesetz erlassen“ oder „etwas auferlegen“).²

Sunna ist ein Nomen, das sich von einem Verb ableitet. Es gehört zur Gruppe der *nomina verbi*, also abstrakter Substantive, die die Handlung, das Erleiden oder den Zustand ausdrücken, der vom entsprechenden Verb angezeigt wird – ohne dabei auf Objekt, Subjekt oder Zeit Bezug zu nehmen.³ Bei Sunna handelt es sich um das Morphem *f-u-ʾl-at*. Dieses Morphem hat die Bedeutung eines passiven Partizips, das als Substantiv verwendet wird. Man könne dieses vom Verb *sanna* abgeleitete Nomen als “the procedure that has been ordained, established, or: introduced into practice” interpretieren.⁴

Rosalind Ward Gwynne schreibt, dass es vier zentrale Aspekte gibt, die das Konzept der Sunna im Entstehungsumfeld des Islams kennzeichnen. Erstens sei die Sunna ein absichtsvoll gesetztes Beispiel gewesen, das zur Nachahmung bestimmt war und von einer Person mit entsprechender Autorität eingeführt worden sei. Zweitens habe diejenige Person, die die Sunna etabliert habe, Verantwortung für die Handlungen derer getragen, die ihr folgten. Drittens deute der Gebrauch von Ableitungen der Wurzel *m-ḍ-y* – etwa in Ausdrücken wie *sunna māḍiya* oder der Wendung *maḍat sunna* – darauf hin, dass die Sunna verbindlichen Charakter angenommen habe. Viertens sei eine einmal als verbindlich anerkannte Sunna praktisch unauflösbar gewesen.⁵ Vor dem Hintergrund dieser einführenden Bemerkungen gehe ich nun auf die Verwendung von *sunna* in der frühen arabischen Dichtung ein.

2.1.1.2 Arabische Dichtung

Eine wichtige Quelle ist die Dichtung, die bis heute ein Kulturgut der Araber darstellt.⁶ Diese ermöglicht uns Rückschlüsse auf den vor- und frühislamischen Sprachgebrauch, muss aber immer auch mit einer gewissen Vorsicht gelesen werden. Ich stelle zwei Beispiele zur

¹ „ś-n-n“. Hier finden wir zum Teil dieselben Quellen, auf die sich auch Bravmann stützt, vgl. Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, 157–58.

² Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, 158–59.

³ Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 1:110.

⁴ Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, 157. Vgl. auch Wright, *A Grammar of the Arabic Language*, 1:111 (Nr. 12).

⁵ Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning*, 42. Dabei stützt sie sich auf eine Synthese früherer Untersuchungen des Begriffs *sunna* durch Wissenschaftler wie Bravmann und Schacht.

⁶ Vgl. Serjeant, „Early Arabic Prose“, 114.

Verwendung des Begriffs *sunna* in dieser Textgattung vor.¹ Diese beiden Beispiele gehen auf die Dichter Labīd b. Abī Rabīʿa (gest. 41/661) und ʿAmr b. al-ʿAhtam (gest. 57/677) zurück. Aus den Todesjahren geht hervor, dass beide Dichter weit über den Tod Muḥammads im Jahr 11/632 hinaus lebten und damit in einer Zeit wirkten, die bereits durch die Ausbreitung des Islams geprägt war. Der Umstand, dass in ihren Gedichten Begriffe wie *sunna* oder *imām* erscheinen, denen im späteren islamischen Diskurs eine zentrale Bedeutung zukam, muss ihre Aussagekraft für ein vorislamisches Verständnis dieser Begriffe nicht pauschal mindern. Vielmehr lassen sich diese Belege als Zeugnisse eines frühislamischen Sprachgebrauchs und zugleich als Hinweise auf ein mögliches vorislamisches Verständnis des Begriffs *sunna* heranziehen.

Die bekannteste Sammlung von Gedichten ist als *al-Muʿallaqāt* bekannt.² Eines der darin erhaltenen Gedichte stammt von Labīd b. Abī Rabīʿa. In Vers 81 schreibt er als Teil der Preisung seines Stammes (*fahr*):

Min maʿšarin sannat lahum ʿābāʾuhum

wa-li-kulli qawmin sunnatun wa-imāmuḥā

Sie gehen den vorgezeichneten Weg ihrer Väter,

hat doch jede Gemeinschaft ihr eigenes
Vorbild und eigene Sitte.³

Dieser Vers wird als Beleg für den hohen Stellenwert von Regeln und Gesetzen in der tribalen arabischen Gesellschaft angeführt. Es gibt keinen Anlass, die Authentizität dieses Verses anzuzweifeln, nur weil die beiden Begriff *sunna* und *imām* wichtige islamische Begriffe darstellen.⁴

Die Sammlung *al-Mufaḍḍaliyāt* ist nach al-Mufaḍḍal b. M. b. Yaʿlā aḍ-Ḍabbī (gest. 780) benannt und umfangreicher als *al-Muʿallaqāt*.⁵ Ein darin enthaltenes Gedicht stammt von ʿAmr b. al-ʿAhtam.⁶ Das Gedicht befasst sich inhaltlich mit der Auseinandersetzung zweier Gruppen innerhalb eines Stammes. Infolge der Tötung eines Klienten kommt es zu gegenseitigen Vergeltungsmaßnahmen. Als Frieden gefordert wird, entscheidet sich eine Gruppe gegen diesen und unterliegt im Kampf. Der Anführer der siegreichen Gruppe mahnt zur Mäßigung, schließlich könnte man sich in Zukunft auch in der Situation des unterlegenen Stammes wiederfinden.⁷ In einem Vers heißt es:

wa-badaʾtumū li-n-nāsi sunnataḥā

wa-qaʿadtumū li-r-rīḥi fī raġʿin

And ye set an example to men by your
conduct in dealing with him,

and sit in a place where the wind may
change⁸

¹ Vgl. auch Ahmad, „The Significance of Sunna and Ḥadīṭ“, 7–11.

² Zur Namensthematik der *al-Muʿallaqāt* vgl. El Tayib, Abdulla, „Pre-Islamic poetry“, 111–13.

³ Arabischer Text und Übersetzung von Thomas Bauer in Labīd b. Rabīʿa, „Labīd ibn Rabīʿa“, 159.

⁴ Serjeant, „Early Arabic Prose“, 123. Eine Behandlung des Verses findet sich bei Sinai, Key terms of the Qurʾan, 18 (siehe dort auch Fn. 3). Zur Authentizität vgl. Jones, Early Arabic Poetry: Select Odes, 2:199.

⁵ Brockelmann, Geschichte der Arabischen Literatur, 36–37.

⁶ Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums: Poesie bis ca. 430 H., 2:199–200.

⁷ Lyall, The Mufaḍḍaliyāt: Translation and Notes, 2:33–35, 344.

⁸ Ebd., 2:345; arab. Text nach Lyall, The Mufaḍḍaliyāt, 1:830.

In einer Anmerkung weist der Übersetzer darauf hin, dass der Dichter seine Zuhörerschaft, also die Mitglieder der siegreichen Gruppe, daran erinnere, dass ihr Verhalten eine *sunna* und damit beispielhaft sei. Zugleich befänden sie sich jedoch auch in einer Lage, in der sich das Blatt wenden könne, sodass das Beispiel schließlich auf sie selbst zurückfallen könnte.¹ Der Dichter mahnt die Initiatoren der Sunna, dass diese künftig auch auf sie und ihre Nachkommen angewendet werden könnte. Die Sunna wächst somit, wenn sie einmal als Institution etabliert ist, über den Initiator hinaus.²

2.1.1.3 Fazit zum vorislamischen Gebrauch

Der Begriff *sunna* lässt sich etymologisch auf das Nordarabische und Sabäische zurückführen. Er bezeichnet ein Konzept, das in zweifacher Weise auf die Gesellschaft einwirkt: einerseits als abstrakte Idee, andererseits durch die in verschiedenen Sunan konkret festgelegten Inhalte. Ein Merkmal der Sunna ist, dass sie durch die Handlungen einzelner Individuen etabliert wird. Im Gedicht von Labīd b. Abī Rabīʿa sind dies die früheren Väter des Stammes, die durch ihre Handlungen eine (respektable) Sunna etabliert haben. Im Gedicht von ʿAmr b. al-ʿAhtam sind es die siegreichen Mitglieder des Stammes, die durch ihren Umgang mit den Besiegten im Begriff sind, eine Sunna zu etablieren. Bravmann betont, dass das Konzept der Sunna auf Verfahren verweist, die man auf konkrete Individuen und nicht auf die anonyme Praxis einer Gemeinschaft zurückführte. Eine Sunna lebte zunächst von einem Initiator, der sie durch eigene bewusste Praxis initiiert hatte. Diese wurde dann zu einem Gewohnheitsrecht, welches über den Initiator hinaus bestehen blieb.³

Die vor- und frühislamische Dichtung beeinflusste den arabischen Sprachgebrauch bis in die jüngere Vergangenheit. So schrieb der irakische Staatsmann M. Riḍā aš-Šabībī 1909 in einem Gedicht: „Schau, denn jedes Volk hat eine Sunna, die beachtet wird (*li-kull qawm sunna marʿya*), und jedes Volk hat eine Weltanschauung (*wa-li-kull šaʿb maḡhab*).“⁴ Bemerkenswert ist hier die Verwendung von *sunna* im Zusammenhang mit *qawm*, da diese Verknüpfung von *sunna* mit einer wie auch immer gearteten sozialen Einheit (Nation, Volk, Zivilisation etc.) ab dem 19. Jahrhundert neu belebt wird und in Labīds Vers einen möglichen Referenzpunkt hat.

Da sich im Koran die Sunna Gottes findet, stellt sich die Frage, ob man Gott in den vorislamischen Quellen als Initiator einer Sunna nachweisen kann. Bravmann argumentiert, dass man Gott, den Gesetzgeber schlechthin, als Initiator einer Praxis betrachten könne. Als Beispiel verweist er auf das Ruhen am Sabbat, das durch Gottes Ruhen am siebten Tag eine Regel für die Menschen geworden sei.⁵ Allerdings fehlt es hier an einem konkreten Beleg für eine Sunna, die im Handeln einer göttlichen Macht begründet ist. Demgegenüber schreibt Ahmad, dass die Sunna (eines) Gottes vor dem Islam keine existierende Idee gewesen zu sein scheint.⁶ Eine Verknüpfung von *sunna* und *Allāh* in den vorislamischen Quellen lässt sich also

¹ Lyall, *The Mufaḍḍalīyāt: Translation and Notes*, 2:346.

² Diese Eigenschaft der Sunna wird auch in weiteren Beispielen hervorgehoben. vgl. Ahmad, „*The Significance of Sunna and Ḥadīṭ*“, 8 und 11–12.

³ Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, 167.

⁴ aš-Šabībī, „*al-ʿAhlāq wa-n-naṣīḥa*“, 276.

⁵ Bravmann, *The Spiritual Background of Early Islam*, 168.

⁶ Ahmad, „*The Significance of Sunna and Ḥadīṭ*“, 28.

nicht nachweisen. Dennoch spiegelt sich die gehobene Bedeutung des Konzepts in den Verweisen der vor- und frühislamischen Dichtung wider. Obgleich nicht göttlich, so ging die Sunna über das Einzelne sie initiierende Individuum hinaus und galt für eine größere Gruppe. Dies trug zur Einhaltung eines gemeinsamen Rechtsverständnisses bei.

2.1.2 Zur arabischen Genitivverbindung

Bevor ich mich dem Koran zuwende, bedarf die Genitivverbindung in der arabischen Sprache einer kurzen Erläuterung. Stehen zwei Wörter in einer solchen Genitivverbindung, so kann diese mehrere Bedeutungen haben.¹ Ein koranisches Beispiel für diese Mehrdeutigkeit ist der Ausdruck *sunnat al-'awwalīn* (die Sunna der Früheren) in Sure 35:43. Es ist sowohl denkbar, dass die *'awwalīn* Objekt der Sunna sind, sie also auf jene wirkt, als auch dass die *'awwalīn* die sind, denen die Sunna als Eigenschaft (bzw. Initiator) zugeschrieben wird. Der Leser muss diese Ambiguität durch Kontext und Hintergrundwissen auflösen. Die Sunna der Früheren bezeichnet also nicht die Sunna, die die Früheren etabliert haben, sondern Gottes Umgang mit den Früheren selbst.² Warum ist das wichtig? Wenn man z. B. die Genitivverbindung *sunan al-kawn* betrachtet, so gibt es eine gewisse Mehrdeutigkeit: Sind die Sunan eine Eigenschaft, die zum Universum (*kawn*) gehört, oder ist das Universum Gegenstand der Handlung und des Handelnden, d. h. seiner Sunan? Die Frage der Interpretation erhält im religiösen Rahmen eine besondere Bedeutung, da mit ihr theologische Implikationen verbunden sein können. Ich werde in dieser Arbeit an entsprechenden Passagen auf diese Thematik hinweisen.

2.2 Frühislamischer Gebrauch

Der Prophet Muḥammad und die islamische Verkündung griffen auf der arabischen Halbinsel vorhandene Elemente des Umfelds auf und integrierten sie. Das umfasste auch die (physischen) Spuren untergegangener, einst mächtiger Gemeinschaften. Im Koran wird ihr Niedergang als Ausdruck einer göttlichen Ordnung interpretiert, wofür auch vorislamische Konzepte wie *sunna* aufgegriffen werden. Ich gehe in diesem Kapitel unten genauer auf die Deutung des Untergangs dieser Gemeinschaften ein. Zunächst skizziere ich, wie der Begriff *sunna* in der Anfangszeit des Islams übernommen, modifiziert und integriert wurde. Ich beginne mit der Verwendung von *sunna* im Koran. Danach wende ich mich frühislamischen Texten außerhalb der Koranexegese zu und widme mich abschließend der Koranexegese selbst.

2.2.1 Koranische Verwendung von Sunna

Der Koran ist der zentrale islamische Text. Die Wurzel *s-n-n* kommt darin 21-mal in vier verschiedenen Formen vor: *sinn* (zweimal), *masnūn* (dreimal), *sunna* (14-mal) und dessen Pluralform *sunan* (zweimal). Im „Arabic-English Dictionary of Quranic Usage“ wird die Bedeutung der Wurzel *s-n-n* mit „tooth, teething; age, year; blade, sharpening; handsome face; legislating; method of doing things; precedent“ angegeben. Die Bedeutung von Sunna und dessen Pluralform Sunan wird mit (1) „modes or manners or customs of life and living,

¹ Vgl. Reckendorf, Arabische Syntax, 139; Wright, A Grammar of the Arabic Language, 2:199.

² Vgl. Sinai, Key terms of the Qur'an, 18 (Fn. 3).

norms, established practices“ oder (2) “practice law, way“ wiedergegeben.¹ Die unterschiedlichen Bedeutungen sind auch in der oben erwähnten Eigenart der arabischen Genitivverbindung begründet, denn die Sunna im Koran bezieht sich entweder auf den Urheber einer Praxis (seine Praxis, etwas zu tun) oder das Ziel einer Praxis (die Praxis, wie mit jemandem umgegangen wird).² Dabei hat Sunna im Koran niemals die Bedeutung der Sunna von Muḥammad.³ Einige Autoren gehen davon aus, dass im Koran erstmals die Verknüpfung von Sunna und Gott, also Gott als Initiator einer Sunna, erfolgte.⁴

Ich widme mich nun den 16 Verwendungen von *sunna* und *sunan* an elf Stellen im Koran, die in der folgenden Tabelle dargestellt sind. Die Stellen sind nach der hier angegebenen Datierung aufsteigend sortiert und als mekkanisch (MK) oder medinensisch (MD) gekennzeichnet:⁵

Sure	Wortlaut	Datierung	Konflikt mit
15:13	<i>sunnat al-’awwalīn</i>	Muḥammad in Mekka (615-620) (MK)	Mekkanern
17:77	<i>sunnat man qad ’arsalnā qablak & sunnatinā</i>	Ähnlich wie 15:13 (MK)	Mekkanern
18:55	<i>sunnat al-’awwalīn</i>	Ähnlich wie 15:13 (MK)	Mekkanern
35:43	<i>sunnat al-’awwalīn & sunnat Allāh (2x)</i>	Vor der Hiğra (620-622) (MK)	Mekkanern
40:85	<i>sunnat Allāh</i>	Ähnlich wie 35:43 (MK)	Mekkanern
8:38	<i>sunnat al-’awwalīn</i>	Zwischen der Schlacht von Badr (624) und der Schlacht von Uḥud (625) (MD)	Mekkanern (& Juden)
3:137	<i>sunan</i>	Nach dem Bruch mit den Juden in Medina und der Schlacht von Uḥud (625) (MD)	Mekkanern und Juden
4:26	<i>sunan allaḡīna min qablikum</i>	Zwischen der Schlacht von Uḥud (625) und der Schlacht am Graben (627) (MD)	-
33:38	<i>sunnat Allāh</i>	Vor „Sieg“ über Banū Qurayṣa (627) (MD)	-
33:62	<i>sunnat Allāh (2x)</i>	Nach „Sieg“ über Banū Qurayṣa (627) (MD)	Juden
48:23	<i>sunnat Allāh (2x)</i>	Nach Frieden von Ḥudaybiya (629) (MD)	Mekkanern

Tabelle 1: Übersicht zu *sunna* und *sunan* im Koran

Im Koran gibt es fünf Konstellationen für *sunna* und *sunan*: alleinstehend (1x), mit Possessivpronomen für den Pluralis Majestatis (1x) und in einer Genitivverbindung mit einem Relativsatz (2x), *al-’awwalīn* (4x) und *Allāh* (8x).⁶ Es lassen sich insgesamt drei

¹ Badawī und Abdel Haleem, Arabic-English dictionary, 459–60.

² Vgl. Ambros und Procházka, A concise dictionary of Koranic Arabic, 140.

³ Hawting, „Tradition and Custom“, 317.

⁴ Adnan Demircan, Rifat Atay, „Sunna“, 606–7; Ahmad, „The Significance of Sunna and Ḥadīṭ“, 28.

⁵ Hier folge ich der Darstellung von Khoury, der sich auf Bayḡdāwī (gest. 719/1319), Rāzī (gest. 606/1209-10), Ṭabarī (gest. 310/923), Ṭabāṭabāī (1903-81) und den *Tafsīr al-Manār* von ‘Abduh (1849-1905) und Riḡā (1865-1935) stützt, vgl. Khoury, KAD, 1:15. Eine Anordnung nach Nöldeke und Schwally wäre fast identisch. Vgl. Robinson, Discovering the Qur’an, 76–78.

⁶ Andere Koranstellen können unser Verständnis ergänzen. So findet sich in Sure 43:8 der Ausdruck „*maḡā maḡal al-’awwalīn*“, der analog zu Sure 8:38 „*maḡat sunnat al-’awwalīn*“ formuliert ist. Vgl. hierzu Rosalind W. Gwynne, „The Neglected Sunnah“, 459.

Verwendungsmuster für das Wort *sunna* im Koran identifizieren: (1) Rechtsvorschriften für Gläubige, (2.1) Gottes Umgang mit seinen Propheten und (2.2) Gottes Umgang mit den Gegnern seiner Propheten:

	Initiator	Anwender	Gegenstand	Beispiel (Koranvers)
1	(Gott)	Vorgänger der Muslime, frühere Völker	Rechtsvorschriften früherer Völker	<i>sunan alladīna min qablikum</i> (4:26)
2.1	Gott	Gott	(frühere) Propheten	<i>sunnat Allāh fī alladīna ḥalau min qabl</i> (33:38)
2.2	Gott	Gott	<i>al-'awwalīn</i>	<i>sunnat al-'awwalīn</i> (15:13)

Tabelle 2: Vergleich verschiedener Verwendungsmuster für *sunna* im Koran

Durch das Kriterium des Anwenders lassen sich zwei Gruppen unterscheiden: Anwender der Sunna ist entweder Gott oder es sind die Menschen. Diese beiden Gruppen bezeichne ich im Folgenden als „Sunna als Gewohnheit Gottes“ und „Sunna als Gesetz Gottes für seine Diener“. Es ist kein Zufall, dass der Koran beide Male den Begriff der Sunna verwendet. Hierin drückt sich die Verbindung von Vorhersehbarkeit (der Strafe), Recht und Gerechtigkeit aus. Anders formuliert verträgt sich gerechtes göttliches Recht nur schlecht mit einem willkürlich agierenden Gott.¹ Beispielhaft möchte ich die Verwendung von *sunna* an vier Koranstellen analysieren.

2.2.1.1 Sure 4:26

{26} Gott will euch Klarheit geben und euch rechtleiten, so wie mit denen verfahren worden ist, die vor euch lebten (*sunan alladīna min qablikum*), und sich euch (gnädig) wieder zuwenden (*yatūb 'alaykum*). Er weiß Bescheid und ist weise.

Datierung und Struktur: Die Sure wird medinensisch datiert, in der Regel in die Zeit zwischen der Niederlage der Muslime in der Schlacht von Uḥud (März 625) und dem Rückzug der Mekkaner nach der Belagerung Medinas (Grabenkrieg 627). Vers 26 ist Teil des Abschnitts „Eherecht“ (19-28).²

Sunan unterscheidet sich hier von der Sunna Gottes. Einerseits wird *sunan* von Exegeten als die von Gott für frühere Völker offenbarten Gesetze interpretiert. Andererseits vertreten einige Kommentatoren die Auffassung, dass die *sunan* früherer Völker hier als Mahnung oder Vorbild für die Muslime zu verstehen seien. In ihnen zeigten sich die Konsequenzen, die aus der Befolgung oder Missachtung offenkundiger Rechtsvorschriften folgten. Einem dritten Ansatz zufolge kann auch der Akt der Offenbarung dieser Rechtsvorschriften selbst als Sunna Gottes verstanden werden, da Gott in der Vergangenheit wiederholt Rechtsvorschriften offenbart habe. Özsoy schlussfolgert daraus, dass der Koran *sunna* nicht in nur einem festgelegten begrifflichen bzw. terminologischen Rahmen (*kavramsal çerçeve*) verwendet, sondern in seiner lexikalischen Grundbedeutung (*sözlük anlami*). Die konkrete Bedeutung ergebe sich jeweils aus dem Kontext.³ Es lässt sich allerdings festhalten, dass Gott hier als Gesetzgeber auftritt. Seine Gesetze tangieren Bereiche, die zuvor durch andere,

¹ Baloian, Anger in the Old Testament, 77.

² Khoury, KAD, 5:23-24.

vorislamische Sunan geregelt worden waren. Die Offenbarung dieser neuen Regelungen legt nahe, dass die Muslime sich jetzt an den neuen Sunan orientieren sollen.

2.2.1.2 Sure 33:38

{38} Und der Prophet braucht sich wegen dessen, was Gott für ihn verordnet hat (*faraḍa Allāh lahu*), nicht bedrückt zu fühlen. Auch bei denen, die früher dahingegangen sind, ist Gott so verfahren (*sunnat Allāh fī alladīna ḥalau min qabl*) [...] [und, A. d. V.] was Gott befiehlt, hat Maß und Ziel.

Datierung und Struktur: Die Sure wird in der Regel medinensisch datiert. Vers 38 gehört in den Abschnitt "Scheidung und neue Heirat von Zaynab" (33:36-40) im Kapitel "Anweisungen zur Heirat und an die Frauen Muḥammads", das in die Zeit kurz vor der Belagerung Medinas durch die Mekkaner datiert wird.¹

Hintergrund ist die Heirat Muḥammads mit Zaynab, der ehemaligen Frau seines Adoptivsohns Zayd b. Ḥāritha. Zayd hatte sich von Zaynab scheiden lassen. Der Prophet hatte sich daraufhin zu Zaynab hingezogen gefühlt, allerdings wäre diese Verbindung nicht erlaubt gewesen: Weil Adoptivöhne biologischen Söhnen gleichgestellt waren, konnte Muḥammad Zaynab erst heiraten, nachdem Gott ihm die Heirat befahl und die Gleichheit zwischen Adoptivöhnen und biologischen Söhnen auflöste.² Khoury schreibt zu Vers 38, dass der Koran hier auf die früheren Propheten David und Salomo verweist, die viele Frauen und Konkubinen gehabt haben sollen.³

Die Verwendung von Sunna nimmt hier eine Sonderstellung ein. Einerseits geht es um die Sunna Gottes als seine Gewohnheit bezüglich seines Umgangs mit seinen Propheten, andererseits aber auch um rechtliche Themen (Familienrecht etc.). Es finden sich hier also Aspekte der Sunna Gottes als seine Gewohnheit im Umgang mit den Propheten und der von Gott als Gesetze erlassenen Sunan.⁴

2.2.1.3 Sure 15:13

{12} So lassen wir ihn (d. h. den Koran?) den Sündern ins Herz eingehen, {13} ohne daß sie daran glauben [...]. Schon in der Vorzeit ist es mit den früheren (Generationen in der bekannten Weise) gegangen (*wa-qad ḥalat sunnat al-ʿawwalīn*).

Datierung und Struktur: Der Vers ist Teil einer "Ermahnung an die Ungläubigen in Mekka" (15:1-13). Als Beispiel für die Strafe werden die Geschichten von Lot (15:61-77), Šuʿayb bzw. Madyan (15:78-79) und al-Ḥiğr bzw. ʿĪmūd (15:80-84) erwähnt.⁵

³ Adnan Demircan, Rifat Atay, „Sunna“, 607; Özsoy, Sünnetullah, 59-60. Vgl. auch Rosalind W. Gwynne, „The Neglected Sunnah“, 457. Im Tafsīr von Ibn Kaṭīr heißt es: „Er (Gott) möchte euch rechtleiten [...] über das, was er euch von dem erlaubt und verboten hat, das zuvor in dieser Sure und anderswo erwähnt wurde.“ Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿaẓīm*, 2:233-34. Auch Khoury nennt drei verschiedene Interpretationen, vgl. Khoury, KAD, 5:77.

¹ Ebd., 10:423.

² Khoury, KAD, 10:463; Stowasser, „Wives of the Prophet“, 508-10.

³ Ebd. 10:464.

⁴ Siehe zu dieser Passage auch Powers, „Muḥammad and Kor 33, 36-40“.

⁵ Khoury, KAD, 8:365-66, 8:394-96.

Thema ist hier die Verslossenheit der Mekkaner für die Botschaft Muḥammads, die wie die Verslossenheit der früheren Völker ist. Später verweist Gott auf drei Geschichten zur drohenden Strafe. Somit gehört sowohl die Ablehnung, der der Prophet sich gegenüber sieht, als auch die göttliche Strafe als Reaktion darauf zur Sunna. Der lokale Bezug liegt darin, dass die drei Beispiele "an drei nicht weit voneinander entfernten Orten (Sodom, Egra, Leuke Kome) aus der eigenen Nachbarschaft berichten, deren empirisch wahrnehmbare Ruinen durch die berichteten Hergänge nun eine Erklärung finden."¹

2.2.1.4 Sure 40:85

{85} Aber ihr Glaube (*īmānuhum*) [...] als sie unsere Gewalt (*ba'sanā*) [...] sahen, nützte ihnen nichts. So ist Gott von jeher bei den Menschen [...] verfahren [...] (*sunnat Allāh allatī qad ḥalat fī 'ibādihi*). Dann hatten diejenigen den Schaden, die ungläubig waren.

Datierung und Struktur: Der oben erwähnte Vers ist Teil eines Abschnitts zum Monotheismus über das Thema "Verurteilung der Ungläubigen" (Vers 66-85). In Vers 70 findet sich ein Verweis auf Menschen, die die Gesandten Gottes zuvor der Lüge bezichtigt haben. In Vers 78 wird der Gläubige daran erinnert, dass Gott bereits vor Muḥammad Gesandte geschickt hat. Vers 82 ist wieder ein Bereise-die-Erde-Vers (*sīrū fī l-'arḍ*). Zudem wird in Vers 77 und 78 auf eine künftige Strafe und das Versprechen Gottes (*wa'd Allāh*) verwiesen, denn der Gläubige soll geduldig sein und "wenn der Befehl Gottes eintrifft, wird nach der Wahrheit entschieden".²

Ähnlich zu Sure 35:43 finden wir hier eine Kombination aus *sunnat Allāh* und einen Bereise-die-Erde-Vers. Relevant ist der Verweis auf ein Versprechen Gottes, wonach menschliche Taten sowohl auf Erden als auch im Jenseits durch göttliche Gerechtigkeit vergolten werden, weil sich hier ein Unterschied zwischen Belohnung und Bestrafung zeigt: Während Glaube und gute Taten im Diesseits und Jenseits sicher belohnt werden, können Unglaube und schlechte Taten im Diesseits bereits bestraft werden, definitiv erfolgt dies aber erst im Jenseits.³ Der Vers ist in zweierlei Hinsicht relevant. Zum einen wird hier auf eine göttliche Ordnung abgestellt, schließlich bricht Gott sein Versprechen nicht. Zum anderen enthält das Versprechen eine zeitliche Dimension, denn dessen Gültigkeit erstreckt sich auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Der Mensch soll sich an dieses Versprechen halten und sein Handeln danach ausrichten.

2.2.1.5 Fazit zur Analyse der Koranstellen

Neben der Unterscheidung in die beiden oben genannten Gruppen lässt sich zur Sunna als Gewohnheit Gottes das Folgende festhalten:

¹ Angelika Neuwirth, Der Koran: Band 2/1 Frühmittelmekkanische Suren, 264. „Empirisch wahrnehmbare „Archäologie“ erhält im Koran so eine theologische Deutung, Ruinen erhalten eine sinnstiftende Erklärung als Denkmäler menschlichen moralischen Versagens in der Geschichte.“ Siehe Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 224–25.

² Khoury, KAD, 11:149-50 und 188-189.

³ Vgl. Raven, „Reward and Punishment“.

1. Das Konzept der Sunna enthält oft eine zeitliche Dimension und ist verknüpft mit grundlegenden Begriffen wie *'ağal* und *maw'id*.⁴ Anfangs war die Sunna ein Verweis auf drohende, künftige Bestrafung Gottes. Mit den militärischen Erfolgen der Muslime wurden diese als gegenwärtige Realisierung der Sunna Gottes historisch eingeordnet.
2. Das Konzept der Sunna ist sowohl in mekkanischen als auch in medinensischen Suren vertreten. Während die Sunna anfangs noch stärker spezifiziert und lokalisiert ist (*sunnat al-'awwalīn*, Lot, ʾIsmūd etc.), wird sie später tendenziell abstrakter und universeller.²
3. Die Sunna Gottes ist Teil des Topos Strafe und Belohnung, der im Koran häufig behandelt wird. Hierzu gehört auch ein Versprechen: Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesandten ist mit Prosperität verbunden, Widerstand mit Misere und Untergang.³

Das Konzept der Sunna Gottes unterscheidet sich mit Blick auf die Wirkmacht und Reichweite von der Sunna eines Menschen, da die Sunna von Gott selbst ausgeht. Die Sunna Gottes, verstanden als seine Gewohnheit, verlangt kein bestimmtes Verhalten von den Menschen, sondern verpflichtet Gott selbst: Gott tut das, was er ankündigt, bis zum Tag des jüngsten Gerichts. Gwynne sieht in der koranischen Verwendung der Sunna Gottes Erklärungen für die Funktionsweise des göttlichen Willens. Dieser sei zielgerichtet, notwendig und konsistent. Ein weiterer wichtiger Punkt ist eine allumfassende Ordnung, die in Gestalt der Sunna Gottes zum Ausdruck kommt. Ich widme mich nun der Verwendung des Begriffs *sunna* in frühislamischen Texten außerhalb der Koranexegese.

2.2.2 Sunna in frühislamischen Texten außerhalb der Koranexegese

In islamischen Quellen außerhalb des Korans finden sich neben der Sunna Gottes noch weitere Formen der Sunna: die juristische Sunna (in der islamischen Jurisprudenz), die Sunna von Muḥammad, die Sunna des Stammes (dessen Gewohnheitsrecht), die regionale Sunna und die Sunna der muslimischen Gemeinschaft (*'umma*).⁴ Teil der Problematik in der Arbeit mit frühen islamischen Quellen ist zum einen, dass die fachliche Bedeutung von zentralen Begriffen wie Sunna in der Anfangszeit des Islams nicht immer eindeutig festgelegt war. Zum anderen wird der Begriff in vielen Texten nicht weiter erklärt, wird also nicht zwangsläufig z. B. als Sunna des Propheten (*sunnat ar-rasūl*) spezifiziert. Die Bedeutung muss sich der Leser aus dem Kontext erschließen.⁵

In diesem Kapitel konzentriere ich mich zeitlich auf Texte bis zum Ende der Umayyadenzeit, also bis ca. 132/750. Die frühen islamischen Quellen, die über die Anfänge des Islams berichten, müssen kritisch gelesen werden: Sie dienten (und dienen) der Legitimation verschiedener Gruppierungen und stehen daher unter dem Verdacht, Ereignisse rückwirkend zu interpretieren oder anzupassen. Hinzu kommt, dass viele dieser Berichte

⁴ Siehe beispielsweise Sure 35 Vers 43-45 und Sure 18 Vers 55-58.

² Paret weist darauf hin, dass die Legenden der göttlichen Strafen an Relevanz verloren, nachdem Muḥammad seine Position in Medina gesichert hatte. Vgl. Paret, „The Qur'ān - I“, 191. Zu diesen Entwicklungen vgl. auch Neuwirth, *Der Koran als Text der Spätantike*, 230-34.

³ Heck, „Politics and the Qur'ān“, 126-27.

⁴ Ahmad, „The Significance of Sunna and Ḥadīṭ“, 23-58.

⁵ Vgl. ebd., 5; Gwynne, „The Neglected Sunnah“, 461-63.

zunächst mündlich überliefert wurden, bevor man sie schriftlich fixierte, was zusätzliche Varianten und Veränderungen nach sich ziehen konnte.¹ Im Zusammenhang mit einzelnen der hier untersuchten Texte werde ich daher auf die Frage ihrer Authentizität eingehen. Um das Material operabel zu machen und den Fokus einzuschränken, erfolgt eine Zweiteilung gemäß der grundsätzlichen Unterscheidung von oben: die Sunna als Gesetz Gottes für seine Diener und die Sunna als Gewohnheit Gottes.²

2.2.2.1 Sunna als Gewohnheit Gottes

Im Koran überwiegt die Bedeutung von Sunna als Gewohnheit Gottes. Ich zeige die Rezeption hier an zwei Beispielen, einem historiographischen und einem theologischen. Das erste Beispiel ist ein Brief von Sa'd b. Abī Waqqāṣ (gest. 55/674) an den Kalifen 'Umar (r. 13/634-23/644). Im Rahmen der islamischen Eroberung Persiens erzielte Sa'd b. Abī Waqqāṣ in der Schlacht von Qādisiyya Mitte der 630er-Jahre einen Sieg über die sasanidische Armee. Dieser Sieg spielte bereits in der frühen islamischen Geschichtsschreibung eine wichtige Rolle und war Gegenstand diverser Überhöhungen.³ In dem Brief, den Sa'd b. Abī Waqqāṣ nach der Schlacht an 'Umar geschickt haben soll, heißt es:

Gewiss, Gott hat uns geholfen gegen die Perser. Und er hat ihnen die Sunan derer erteilt, die vor ihnen zu den Anhängern ihrer Religion gehörten (*manahum sunan man kāna qablahum min 'ahl dīnihim*) nach einem langen Kampf [...].⁴

Ob es sich hier um eine spätere Ausschmückung handelt oder dies wirklich Sa'd b. Abī Waqqāṣ zuzuschreiben ist, lässt sich nicht sagen. Gwynne folgert aus dieser Passage, dass muslimische Kommandeure bei ihrem Handeln auf das Schicksal untergegangener Völker Bezug nahmen.⁵ Dem kann man entgegenhalten, dass der Autor spezifischer ist als im Koran und den Bezug auf eine Religionsgemeinschaft (*min 'ahli dīnihim*) einschränkt. Es ist denkbar, dass der Autor hier keine Strafgerichte Gottes sondern vorherige Siege⁶ gegen die Sasaniden meint. Eine Stilisierung muslimischer Eroberungen als Erfüllung der Sunna Gottes ist also denkbar, aber nicht zwingend.

Das zweite Beispiel ist ein Brief von al-Ḥasan al-Baṣrī (21-110/642-728). Dieser gilt als herausragende Figur im ersten Jahrhundert nach der Entstehung des Islams. Es ist schwierig, Einzelheiten zu al-Baṣrīs Position zu ermitteln, da sich seine historische Persona nur schwer von seinem „Vermächtnis“ trennen lässt. Viele konkurrierende Gruppen beanspruchen ihn als Gründerfigur. Er scheint jedoch ein Befürworter des freien Willens des Menschen

¹ Vgl. van Ess, TuG, 1:VIII.

² Eine Sonderrolle spielt die Sunna im Hadith in der Bedeutung, dass Muslime der falschen *sunna* früherer Völker folgen werden. Vgl. Rubin, Between Bible and the Qur'an, 168–69. Vgl. auch die Überlieferungen im K. *al-Ğāmi'* des Gelehrten Ma'mar b. Rāšid (gest. 153/770) im Kapitel „Die Sunan derer, die vor euch waren“ (*Bāb sunan man kāna qablahum*), aṣ-Ṣan'ānī, *al-Muṣannaḥ*, 11:369–71 (Ḥadīṭ 20763-20768). Zum Autor siehe Anthony, „Ma'mar b. Rāšid“.

³ Lewental, „Qādesiyya, Battle of“.

⁴ aṭ-Ṭabarī, Annales, 5:3366. Siehe auch Ḥamīd Allāh, *Mağmū'at al-waṭā'iḳ as-siyāsīya*, 415.

⁵ Vgl. Rosalind W. Gwynne, „The Neglected Sunnah“, 460.

⁶ Man könnte hier an Auseinandersetzungen zwischen Arabern und Sasaniden wie die Schlacht bei Dū Qār im heutigen Irak im frühen siebten Jahrhundert denken, vgl. Landau-Tasserou, „Dū Qār“.

gewesen zu sein.¹ Der Kalif 'Abd al-Malik soll einen Brief an ihn geschrieben und um dessen Meinung zur Prädestination (*qadar*) gebeten haben. Der Antwortbrief gilt als eines der frühesten Dokumente, das sich systematisch mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Verantwortung des Menschen für sein Handeln und der koranischen Idee von Prädestination befasst.² Cook setzt sich kritisch mit der Authentizität des Dokuments auseinander und äußert die Vermutung, dass es sich möglicherweise um eine pseudepigraphische Schrift aus der späten Umayyadenzeit handelt.³

Die hier relevante Passage des Briefes behandelt die Frage, ob sich ein Ungläubiger vor der bereits nahenden Strafe Gottes retten könne, indem er Buße tut und sich zu Gott bekennt. In dem al-Ḥasan al-Baṣrī zugeschriebenen Brief heißt es:

Noah [...] wusste bereits, dass wenn Strafe auf sie käme und sie sie beobachteten, ihnen der Glaube in jenem Augenblick nichts nützen würde. Gott hatte dies bereits gezeigt bezüglich der Nationen, die er zerstört hatte, in seiner Aussage: Es nützte ihnen ihr Glaube nicht, als sie unsere Macht sahen. Dies war schon zuvor die Sunna Gottes mit den Menschen. Dann erlitten die Ungläubigen Schaden (40:85). Dies ist die Sunna Gottes. Er nimmt keine Reue an, die angesichts erlittenen Unglücks erfolgt (*fa-hāḍihi sunnat Allāh lā yaqbal at-tawba 'inda mu'āyanat al-'aḍāb*).⁴

Im Zitat findet sich zur Frage der Prädestination und deren Auswirkung auf die Schuldfähigkeit des Menschen eine klare Haltung: Der Mensch könne nicht sein Leben lang freveln, um dann im letzten Augenblick Buße zu tun und sich vor der Strafe Gottes im Diesseits (Sintflut) oder Jenseits (Hölle) zu retten. Gott habe schließlich Gesandte – und abschließend Muḥammad – geschickt, um die Menschen zu warnen und zum rechten Weg zu leiten. Al-Ḥasan al-Baṣrī führt mit Sure 40:85 eine Koranstelle an, die klar auf die Sunna Gottes als Strafe für die Feinde seiner Propheten Bezug nimmt. Allerdings nutzt er diese nun in einem theologischen Diskurs und ändert sie ab:

"Koranisch": Gott straft diejenigen im Diesseits, die seine Gesandten nicht anerkennen. Er vernichtet diese auch dann noch, wenn diese angesichts der drohenden Strafe Reue zeigen.	Al-Baṣrī: Gott erkennt die Reue von Menschen nicht an, wenn diese erst im Unglück (z. B. vor dem Tod) erfolgt. Diese Reue wird nicht akzeptiert und wendet eine Strafe nicht ab.
---	--

Es geht nicht mehr darum, die Feinde des Islams zu warnen oder die Muslime mit dem Verweis auf das drohende Schicksal ihrer Feinde aufzumuntern. Stattdessen wird die Sunna Gottes in der Argumentation gegen religiöse Positionen eingesetzt, die die Schuld des individuellen Gläubigen unter Verweis auf die Vorherbestimmung und die Möglichkeit der Buße negieren.⁵

¹ Vgl. Mourad, „al-Ḥasan al-Baṣrī“; Schwarz, „The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī“, 51.

² Vgl. Schwarz, „The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī“, 37. Der Artikel erschien ursprünglich 1967 in Oriens, Vol. 20, Seite 15-30.

³ Cook, Early Muslim dogma, 117–20.

⁴ Ritter, „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit“, 79 (Zeile 1-5).

⁵ Schwarz, „The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī“, 52.

2.2.2.2 Sunna als Gesetz Gottes für seine Diener

In meinen Ausführungen zur vorislamischen Bedeutung von Sunna habe ich gezeigt, dass Sunna eine dem Gewohnheitsrecht ähnliche Bedeutung hatte. Auch wenn man die Sunna des Propheten Muḥammad außen vor lässt, zeigt sich in frühislamischen Texten außerhalb der Koranexegese, dass es eine enge Verknüpfung zwischen der Sunna und der Religion des Islams gab. Ich gebe hier zwei Beispiele. Das erste ist eine Überlieferung zu dem vermeintlichen Treueschwur von ‘Abd Allāh b. ‘Umar (gest. 73/693), dem Sohn des zweiten rechtgeleiteten Kalifen, gegenüber dem Umayyadenkalifen ‘Abd al-Malik b. Marwān (r.65/685-86/705):

Ich gelobe Gehorsam und Treue gegenüber dem Diener Gottes ‘Abd al-Malik, Befehlshaber der Gläubigen, gemäß der Sunna Gottes und der Sunna seines Propheten, wie ich es kann (*‘alā sunnat Allāh wa-sunnat rasūlihi mā staṭa‘tu*) [...].¹

Es scheint, als habe der Schwörende hier ein Rechtskorpus bestehend aus Sunna Gottes und Sunna des Propheten vor Augen, die beide Gehorsam gegenüber dem Kalifen einfordern. In einem anderen Hadith heißt es bezüglich des *witr*-Gebets², dass dessen Vorschriften der „Sunna Gottes und seines Gesandten“ (*sunnat Allāh wa-rasūlihi*) entsprechen.³ Bei aṭ-Ṭabarī finden wir eine Überlieferung, die Ibn ‘Abbās zugeschrieben wird. In der Überlieferung geht es auch um Abraham, der für den frühen Islam eine wichtige Rolle als Autorität spielt, die vor Mose steht.⁴ Die Überlieferung lautet:

Bezüglich Gottes Rede „als Gott Abraham mit Worten prüfte“ [Sure 2:124]: Ibn ‘Abbās sagte: Nur Abraham wurde durch diese Lehren (*dīn*) geprüft und bestand [...]. Dieser Islam ist also aus dreißig Teilen (*‘inna hādā l-Islām ṭalātūn saḥman*). [...] Andere sagten: Jene zehn Bräuche (*ḥiṣāl*) gehören zu den Sunan des Islams (*min sunan al-Islām*). Fünf von ihnen sind bezüglich des Kopfes, fünf von ihnen bezüglich des [restlichen] Körpers.⁵

Hier finden sich die Sunan des Islams als Vorschriften der Körperhygiene. Das Verhältnis zwischen den verschiedenen Formen der Sunna – also der Sunna Gottes, des Islams und des Propheten – bleibt jedoch unklar. Daraus ergeben sich weiterführende Fragen: Gilt jede Sunna Muḥammads auch als Sunna Gottes? Haben auch andere Propheten ihren Gemeinschaften eine Sunna vermittelt und in welchem Verhältnis steht diese zur Sunna Gottes? Welche Bedeutung kommt der Sunna früherer Propheten im islamischen Kontext noch zu? Die genannten Beispiele legen nahe, dass in bestimmten frühislamischen Quellen die Sunna Muḥammads – ebenso wie die anderer Propheten – als Teil der umfassenderen Sunna Gottes verstanden wurde.

Ich wende mich nun einer weiteren Quelle zu. Bei dem Dokument, dessen Authentizität umstritten ist, handelt es sich um einen vermeintlichen Brief von ‘Abd Allāh b. ‘Ibād, dem Namensgeber der Ibaditen, an den Umayyadenkalifen ‘Abd al-Malik ibn Marwān (r. 65–

¹ al-Buḥārī, *K. al-Ğāmi‘ aṣ-ṣaḥīḥ*, 4.2:402 (*K. al-‘Aḥkām, Bāb* 43); Wensinck, *Concordance*, 5:334 (Spalte A).

² Die meisten Rechtsschulen sehen darin ein freiwilliges Zusatzgebet, vgl. Wensinck, „Witr“.

³ Ibn Māğā, *Sunan Ibn Māğā*, 1:372 (*Bāb* 116, Nr. 1176); Wensinck, *Concordance*, 1:142 (Spalte A).

⁴ Vgl. Busse, „Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raums“, 22.

⁵ aṭ-Ṭabarī, *Annales*, 1:310-11; engl. Übersetzung in Hoṭ, 1987, 2:98. Zur Übersetzung von *ḥiṣāl* als Bräuche siehe Lane, *Arabic-English Lexicon*, 1:751 (Spalte 1). Für andere Beispiele siehe Ahmad, „The Significance of Sunna and Ḥadīṭ“, 15–16.

86/685–705).¹ Auch wenn Cook die Autorenschaft von Ibn ʿIbāḍ in Frage stellt, so handelt es sich um ein Schriftstück innerislamischer Polemik aus den ersten beiden Jahrhunderten islamischer Zeitrechnung.² Im Brief von Ibn ʿIbāḍ finden sich Bezüge auf verschiedene Formen der Sunna (des Propheten, der rechtgeleiteten Kalifen, Gottes), die für die Rechtmäßigkeit des Widerstands gegen ʿUṭmān ins Feld geführt werden. So heißt es beispielsweise, dass die Gläubigen ʿUṭmān „an das Buch Gottes und die Sunna derer, die vor ihm waren“ (*sunnat man kāna qablahu*) erinnert haben, also die Sunna der Kalifen Abū Bakr und ʿUmar.³ Gegen Ende heißt es im Text:

Was die Imame des Irrtums (*ʿaʿimmat aḍ-ḍalāla*) betrifft, so sind sie es, die nicht gemäß dem geurteilt haben, was Gott herabgesandt hat, und die [die Beute] anders aufgeteilt haben, als die Aufteilung Gottes (*qismat Allāh*) es vorsieht. Und sie folgen ihren Begierden ohne eine Sunna von Gott (*bi-ḡayr sunna min Allāh*).⁴

Hier geht es um eine Rechtsvorschrift, die als Sunna von Gott kommt. Der Ausdruck *sunna min Allāh* ähnelt dem koranischen Ausdruck „Pflicht von Gott“ (*farīḍa min Allāh*), den wir z. B. in Sure 9:60 finden. Inhaltlich stellt der Autor auf Regelungen zur Beuteaufteilung in Sure 59:1 ab. Seine Argumentation stützt sich darauf, dass das Verhalten der irrenden Imame ohne Legitimation durch eine - im Koran offenbarte - Sunna Gottes erfolgt. Diese spielte in solchen Diskursen als rechtlicher Referenzrahmen also eine Rolle.⁵

Diese oben angeführten Beispiele zeigen, dass die Sunna Gottes für frühe Muslime einen Teil ihres Rechtsverständnisses darstellte. Es ist nicht immer eindeutig erkennbar, ob es sich bei der Sunna in einem Text um die Sunna des Propheten Muḥammad, die Sunna Gottes oder eine Sunna vorislamischer Gemeinschaften handelt. Der Gelehrte aš-Šāfiʿī (gest. 204/820)⁶ beispielsweise schreibt in Zusammenhang mit der Pilgerfahrt (Ḥaǧǧ): „Es ist die Sunna Gottes, des Erhabenen, für seine Menschen (*sunnat Allāh taʿālā fi ʿibādihi*), dass man den heiligen Ort nur im Weihezustand (*ḥarāman*) betritt.“⁷ Die Legitimation der Regeln zur Ḥaǧǧ soll durch die Klassifizierung als Sunna Gottes und durch die implizite Bezugnahme auf vorislamische Sunan gestärkt werden. Die Pilgerfahrt, die bereits als vorislamischer Ritus überliefert ist,⁸ wird so in einen monotheistischen Rahmen integriert (bzw. aus islamischer Sicht reintegriert). Auch in anderen Texten wird in Zusammenhang mit der Pilgerfahrt von einer Sunna gesprochen. So heißt es in einem angeblichen Brief des Propheten an seinen Gouverneur im Jemen⁹, der Gouverneur möge die Freundschaft der Leute suchen und „ihnen die Merkmale der Pilgerfahrt beibringen und seine Sunna, seine religiöse Pflicht und das, was Gott befiehlt (*maʿālim al-ḥaǧǧ wa-sunnatahu wa-farīḍatahu wa-mā ʿamara Allāh bihi*).“¹⁰ Aus dem Kontext geht hervor, dass sich Sunna auf die Ḥaǧǧ und nicht auf den Propheten oder

¹ Vgl. Cook, *Early Muslim dogma*, 51–67; Gaiser, „Ibāḍiyya“.

² Cook, *Early Muslim dogma*, 53–57.

³ al-Barrādī, *K. al-Ġawāhir*, 177, Z. 5.

⁴ Ebd., 184, Z. 6 ff. von unten. Eine andere Handschrift enthält diese Passage nicht, vgl. al-Ḥazraǧī, „*Naṣṣ risālat ʿAbd Allāh ibn ʿIbāḍ li-ʿAbd al-malik ibn Marwān*“.

⁵ Vgl. hierzu auch Gwynne, „The Neglected Sunnah“, 460.

⁶ Chaumont, „al-Šāfiʿī“.

⁷ aš-Šāfiʿī, *K. al-ʿUmm*, 3:352–53.

⁸ Wensinck, Lewis, und Jomier, „Ḥaǧǧ“.

⁹ Der Hinweis auf diesen Text stammt von Rosalind W. Gwynne, „The Neglected Sunnah“, 461.

Gott bezieht. Es verbleibt aber eine Ambiguität: So kann der Gläubige die Sunna der Pilgerfahrt auf Gott, den Propheten Muḥammad (oder andere Propheten) oder die Väter des Stammes zurückführen.

2.2.2.3 Gedanken zur Bedeutung der Sunna Gottes in der Anfangszeit des Islams

Die oben angeführten Beispiele zum Begriff der Sunna in der Anfangszeit des Islams sind ein Versuch der Annäherung basierend auf den uns zur Verfügung stehenden Quellen. Unter den verschiedenen Konzepten der Sunna nahm die Sunna des Propheten im Lauf der Zeit eine dominierende Stellung ein, was auch an ihrer Bedeutung für die islamische Rechtsprechung lag. Sowohl die Sunna als Gewohnheit Gottes als auch die Sunna als (vorislamische) Gesetze für seine Diener lassen sich als eigenes Konzept deutlich von der Sunna des Propheten abgrenzen.

Schwieriger wird es bei Konzepten wie der Sunna der Ḥağğ, die einerseits als vorislamisch erachtet wurden, andererseits einer religiösen "Freigabe" benötigten, in dem diese als Sunna Gottes oder als Sunna des Propheten identifiziert wurden. In einem Werk des Gelehrten Ibn Ḥabīb (gest. im 9. Jh.) findet sich ein Kapitel mit dem Titel „Die Sunan, die die Ġāhilīya erlassen hat und von denen der Islam einige beibehalten und einige verworfen hat“ (*as-sunan allatī kānat al-ġāhilīya sannathā fa-baqqā al-islām baḍahā wa-’asqaṭa baḍaha*).¹ Serjeant argumentiert, dass es neben den Sunan, die Ibn Ḥabīb im Werk behandelt, sicher noch weitere gegeben habe. Man solle daher die Regelungen Muḥammads im Kontext eines Korpus bestehender Sunan betrachten, der schon lange Bestand hatte. Der Prophet habe sich an diesem Korpus orientiert, einige Sunan adaptiert und neue hinzugefügt. Die Sunan, die er übernahm, seien dadurch islamisch legitimiert worden.²

Neben der Billigung durch Muḥammad ist es möglich, dass man von einer Sunna Gottes spricht, die für seine Gläubigen gilt (z.B. *sunnat Allāh fī ’ibādihī* bezüglich des Weihezustands während der Pilgerfahrt bei aš-Šāfiʿī). Dabei verschwimmen teilweise die Grenzen zwischen vorislamischen Sunan, der Sunna des Stamms, der Sunna des Propheten und der Sunna Gottes. Der Islam legitimiert und erhält den rechtlichen Status einiger bestehender Sunan, umgekehrt wird islamische Praxis durch den Verweis auf vermeintliche schon bestehende Sunan legitimiert. Die obige Analyse der frühen islamischen Quellen zur Sunna Gottes hat Folgendes gezeigt:

1. Die Sunna Gottes war allgemein bekannt und wurde in theologischen Debatten aufgegriffen und in die Argumentationen eingebaut.
2. Die Quellen zeugen von einem kreativen Umgang mit dem Konzept der Sunna Gottes, welcher sich im Laufe der Zeit verändert hat. So verknüpfte etwa al-Baṣrī dieses Konzept mit der Heilsgeschichte Noahs, während der später lebende aš-Šāfiʿī auf den Weihezustand bei der Pilgerfahrt Bezug nahm.

¹⁰ Ḥamīd Allāh, *Mağmūʿat al-waṭāʾiq as-siyāsiya*, 208, Z. 2-4. Der Brief findet sich in aṭ-Ṭabarī, *Annales*, 4:1727-28; engl. Übersetzung in Hoṭ, 1990, 9:85-86.

¹ Siehe hierzu Ibn Ḥabīb, *K. al-Muḥabbar*, 309. Abū Ġaʿfar M. b. Ḥabīb (gest. 860/245) verfasste mit *al-Muḥabbar* eine Universalgeschichte, die einen wichtigen Platz in der islamischen Historiographie einnimmt. Vgl. Tayyara, „Ibn Ḥabīb’s Kitāb al-Muḥabbar“, 392-99.

² Vgl. Serjeant, „Early Arabic Prose“, 132-33.

2.2.3 *Sunnat Allāh* in der Koranexegese bis aṭ-Ṭabarī

Teile des Korans wurden wahrscheinlich relativ früh verschriftlicht. Aus muslimischer Sicht war der Korantext das Ergebnis einer Kommission, die durch den dritten Kalifen 'Uṭmān eingesetzt wurde und sich auf Texte stützte, die seit den Lebzeiten des Propheten gesammelt worden waren.¹ Die Exegese (arab. *tafsīr*) des Korans ist ein wesentlicher Bestandteil der arabischen Prosa-Literatur. In diesem Kapitel gehe ich auf Korankommentare bis einschließlich *Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-Qur'ān* von Abū Ġa'far M. b. Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) ein. Dieses Werk mit einem Umfang von fünftausend Seiten stellt den umfassenden Versuch aṭ-Ṭabarīs dar, den Kenntnisstand seiner Zeit zu dokumentieren. Er ging dabei systematisch vor und sicherte jede Tradition durch einen *isnād*, also eine Kette von Überlieferern ab. Dabei konzentrierte er sich auf solche Traditionen, die mehrheitsfähig waren, und ging über abweichende Interpretationen hinweg.² Dieser Kommentar bietet sich als Fluchtpunkt an, weil er der wichtigste Tafsīr der Sunniten ist, der auf Überlieferungen basiert, und bis in die Gegenwart als Schlüsseltext rezipiert wird.³ Er wurde im Lauf der Jahrhunderte zu einem Werkzeug anderer Exegeten, auch weil er einen großen Teil der Korankommentare der ersten drei islamischen Jahrhunderte systematisch abbildete. Die Rolle des neutralen Kompilators stieß allerdings an Grenzen, wenn es um kontroverse Figuren wie Muqātil b. Sulaymān (siehe unten) ging. Diesen schloss er möglicherweise aus, weil er sich um die Reputation seines Werks sorgte.⁴

Ein Kriterium bei meiner Auswahl weiterer Korankommentare war deren Verfügbarkeit in Form einer edierten Ausgabe. Zu den meisten Ausgaben finden sich im Internet auch elektronisch durchsuchbare Volltexte, was insbesondere das Auffinden des Begriffs *sunna* in Kommentaren zu Koranversen, die diesen im Wortlaut nicht enthalten, deutlich erleichtert. Gleichzeitig habe ich auch Wert auf eine gewisse Vielfalt gelegt und auch umstrittenere sunnitische Autoren (Muqātil b. Sulaymān), tendenziell ḥariġitische Autoren (Hūd b. Muḥkim und Yaḥyā b. Sallām) und einen schiitischen Autor (Alī b. Ibrāhīm al-Qummī) miteinbezogen. Wichtig ist, dass diese Korankommentare zum Teil aus späteren Werken rekonstruiert sind. Eine Quellenkritik und Einordnung kann in dieser Arbeit nur rudimentär erfolgen. Genauso wenig erhebe ich einen Anspruch auf Vollständigkeit.

2.2.3.1 Autoren des 8. Jahrhunderts

2.2.3.1.1 Muġāhid b. Ġabr

Abū al-Ḥaġġāġ Muġāhid b. Ġabr al-Makkī (gest. ca. 104/722) war ein Schüler von Ibn al-'Abbās (gest. ca. 68/687-8). Sein Korankommentar wurde teilweise "mit Vorbehalt gelesen, da Muġāhid oft christliche und jüdische Gelehrte um Rat fragte."⁵ Große Teile seines Kommentars sind in aṭ-Ṭabarīs Werk *Ġāmi' al-Bayān* enthalten.⁶ Bei ihm finden sich zu Sure 43:8 (*fa-'ahlaknā 'ašadd minhum baṭṣan wa-maḍā maṭal al-'awwalīn*) zwei Bemerkungen:

¹ Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, 1:3. Die Annahme einer deutlich späteren Kompilation ist nicht mehr haltbar, vgl. Neuwirth, Der Koran als Text der Spätantike, 249.

² Burton, „Quranic exegesis“, 40–47.

³ Gilliot, „Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval“, 111.

⁴ Koç, „On the Allegedly Overstated Importance of aṭ-Ṭabarī“, 354–56. Zur Debatte über die Bedeutung von aṭ-Ṭabarīs Tafsīr, vgl. auch Saleh, „Rereading aṭ-Ṭabarī through al-Māturīdī“.

⁵ Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, 1:29.

Sunna bezüglich der Früheren lief (so) ab“ (*maḍā sunnat al-’awwālīn*) und „Gott hilft seinen Propheten“ (*yanṣur Allāh ’anbiyā’ahu*).¹ Damit meint er erstens, dass *maḍā al-’awwālīn* ein Synonym zu *sunnat al-’awwālīn* ist, und zweitens, dass die Sunna so ist, dass Gott seinen Gesandten zu Hilfe kommt. Bezüglich Sure 3:137 (*qad ḥalat min qablikum sunan*) heißt es bei ihm: „Die Gläubigen und die Ungläubigen sind (jeweils) im Guten und im Schlechten (*al-mu’minīn wa-l-kāfirīn fī l-ḥayr wa-š-šarr*).“² Obwohl der rekonstruierte Korankommentar Muğāhids nur einen geringen Umfang hat, zeigen die beiden Beispiele, dass er die Sunna Gottes als seine Sunna bezüglich der Strafe für die Feinde seiner Propheten, denen er zu Hilfe kommt, versteht.

2.2.3.1.2 Muqātil b. Sulaymān

Abū al-Ḥasan Muqātil b. Sulaymān b. Bašīr al-’Azdī al-Balḥī (gest. 150/767) war ein umstrittener Korankommentator, da er Darstellungen des Korans mit Erzählungen von Christen und Juden ergänzte und diese „kreativ“ angereichert haben soll. Möglicherweise war es aber auch seine Nähe zu den abbasidischen Kalifen in Bagdad, an der andere Gelehrte Anstoß nahmen. Der Kommentar wurde daher z. B. von aṭ-Ṭabarī nicht zitiert, ist jedoch erhalten und wird überwiegend als authentisch erachtet.³ In seinem Tafsīr arbeitet Muqātil überwiegend mit Paraphrasen und erzählenden Darstellungen. Dabei greift er im Besonderen auf Erzählungen jüdischen Ursprungs und Legenden der Region zurück.⁴ Muqātils Interesse an den anderen Buchreligionen war vielleicht ein Grund für sein Interesse an der Sunna Gottes.

Wir finden diese an verschiedenen Stellen in seinem Kommentar in den drei uns bekannten Formen: Sunna als Gewohnheit Gottes der Strafe für die Gegner seiner Propheten⁵, bezüglich Muḥammads Ehe mit Zaynab⁶ und die Sunna Gottes als Gesetze für seine Diener⁷. Ich möchte auf zwei Passagen im Detail eingehen, in denen er einerseits auf die Schlacht von Badr und andererseits auf die Steinigung als Strafe für den Ehebruch Bezug nimmt. In der ersten Passage zu Sure 33:61-33:62 finden sich Bezüge zur politisch-militärischen Anfangszeit der muslimischen Gemeinde:

„So [die Tötung (*qatl*)] war die Sunna Gottes für die Leute von Badr (*hākaḍā kānat sunnat Allāh fī ’ahl Badr*). [...] Und so ist auch die Sunna Gottes für diese Unzüchtigen und die, die Gerüchte verbreiten, die Tötung, wenn sie nicht aufhören (*wa-hākaḍā sunnat Allāh fī ḥā’ulā’ az-zunāh wa-fī l-murğifīn al-qatl ’in lam yantahū*).“⁸

⁶ Rippin, „Muḍjāhid b. Ḍjabr al-Makkī“. Zum Werk siehe auch Gilliot, „Exegesis of the Qur’ān: Classical and Medieval“, 105.

¹ Ḡabr, *Tafsīr al-Imām Muğāhid b. Ḡabr*, 592.

² Ebd., 260.

³ Sezgin, *Geschichte des arabischen Schrifttums*, 1:36–37; Plessner und Rippin, „Muqātil b. Sulaymān“; Sirry, „Muqātil b. Sulaymān and Anthropomorphism“, 63–64.

⁴ Gilliot, „Exegesis of the Qur’ān: Classical and Medieval“, 107.

⁵ Für Beispiele siehe Muqātil b. Sulaymān, TMBS, 1:303, 2:425, 2:545–6 und 3:198–9.

⁶ Siehe Ebd., 3:496.

⁷ Für Beispiele siehe Ebd., 1:368, 2:191, 4:259 und 4:363.

⁸ Ebd., 3:508.

Bemerkenswert sind hier die Verknüpfung mit dem Beispiel der Schlacht von Badr und der Tempuswechsel. Die Schlacht von Badr ist besonders, weil das Kräfteverhältnis zum Nachteil der Muslime gewesen sein soll. Der Sieg der Muslime war eine Art Wunder, die Niederlage ihrer Feinde eine Bestrafung.¹ Muqātil konzentriert sich auch an anderen Stellen auf diese Schlacht, in der er die Erfüllung der Sunna Gottes als diesseitige Bestrafung der Mekkaner durch die Muslime sieht.² Interessant ist bei Muqātil der Verweis auf den Propheten Yūnus im Zusammenhang mit Sure 40:85. Das Volk, zu dem Yūnus gesandt wurde, habe rechtzeitig Reue gezeigt und sei daher von göttlicher Bestrafung verschont geblieben: "Es nützte ihnen [den vorherigen Völkern] ihr Glaube nicht, außer beim Volk von Yūnus" (*'ilā qawm Yūnus*). Die Mekkaner sollen sich daher vor der Sunna der früheren Völker (*sunnat al-'umam al-ḥāliya*) in Acht nehmen und den Propheten [...] nicht der Lüge bezichtigen.³

In der zweiten Passage geht es um die Bestrafung des unerlaubten Geschlechtsverkehrs (*zinā* bzw. *zinā*). Hierfür sehen alle vier islamischen Rechtsschulen die Steinigung (*rağm*) vor. Dies geht nicht auf den Koran, sondern auf die Sunna des Propheten Muḥammad zurück. Fast alle Hadith-Sammlungen führen hierzu drei zentrale Überlieferungen an. Eine davon ist die Durchsetzung der Steinigung als Strafe für zwei Juden, basierend auf der Tora. Die Steinigung ist im Judentum als Form der Todesstrafe in diversen Texten überliefert.⁴ Auch Muqātil führt einen Hadith hierzu an: Einige Juden hätten die Unzucht zweier Menschen mit Auspeitschen anstelle von Steinigung bestrafen wollen. Der Gesandte Gottes habe dies gehört und sich daraufhin an Ibn Ṣuriyā gewandt, einen Gelehrten der Juden:

Der Gesandte Gottes [...] sagte: [...] Habt Ihr in eurem Buch gefunden, dass die Steinigung (*rağm*) für den ist, der keusch ist [und dennoch Unzucht betreibt]⁵? Ibn Ṣuriyā sagte: Bei Gott, ja. Wäre es nicht so, ich fürchtete im Höllenfeuer zu verbrennen und durch die Strafe zugrunde zu gehen, dass ich dich verschwiegen habe [...]. Der Gesandte Gottes [...] sagte: [...] Ich bin der erste, der eine Sunna von den Sunan Gottes wiederbelebt hat (*'awwal man 'aḥyā sunnatan min sunan Allāh*).⁶

Hier wird die Steinigung, die der Gesandte Gottes anordnet, als Sunna der Sunan Gottes bezeichnet. Die Juden sollen diese Sunna der Steinigung anwenden, da diese in deren Buch ist. Tohe schreibt, dass Muqātil die Bibel als eine von Gott herabgesandte legitime Offenbarung anerkennt. Solange Juden und Christen den in ihren Schriften offenbarten Vorschriften folgten, gehörten sie zur selben religiösen Gemeinschaft.⁷ Indem Muḥammad die Juden dazu bringt, die Steinigung zu vollziehen, führt er diese zurück auf den rechten Weg. Eine Abwandlung dieses Hadiths finden wir im *Musnad* von Aḥmad b. Ḥanbal, wobei er nur von einer Sunna und nicht von der Sunna Gottes spricht (*'awwal man 'aḥyā sunnatan qad*

¹ Tohe, Achmad, „Muqātil Ibn Sulaymān“, 344.

² Muqātil b. Sulaymān, TMBS, 2:590, 4:74. Die Sunna Gottes taucht einmal auch im Zusammenhang mit der Schlacht von 'Uḥūd auf, vgl. Ebd., 1:182-83. Vgl. Tohe, Achmad, „Muqātil Ibn Sulaymān“, 123-24.

³ Muqātil b. Sulaymān, TMBS, 3:723.

⁴ Peters, „Zinā or Zinā“; Jastrow und Mendelsohn, „Capital Punishment“.

⁵ Zur Bedeutung von *'aḥṣana* bzw. *muḥṣan* vgl. Lange, „Ḥadd punishments“.

⁶ Muqātil b. Sulaymān, TMBS, 1:476. Eine Übersetzung von Muqātils Darstellung und Auseinandersetzung mit ähnlichen Erzählungen findet sich bei Burton, „Law and exegesis“, 276.

⁷ Tohe, Achmad, „Muqātil Ibn Sulaymān“, 133.

'amātūhā).¹ Es ist möglich, dass Muqātil diesen Zusatz eingefügt hat oder andere wie Aḥmad b. Ḥanbal ihn weggelassen haben, vielleicht weil er als Zugeständnis an andere Buchreligionen interpretiert werden konnte. Grundsätzlich zeigt sich in dieser Passage die Tendenz, die Sunna Gottes als Bindeglied zu anderen Buchreligionen zu verstehen, also als göttliche Gesetze mit einem gemeinsamen Ursprung. Diese Verbindung, hier zum Judentum, war für einige Autoren wichtig, um Rechtsnormen wie die Steinigung bei unerlaubtem Geschlechtsverkehr zu begründen. Diese ließ sich nur schwer direkt aus dem Koran ableiten. Rechtsgelehrte, die von der islamischen Rechtmäßigkeit der Steinigung bei einem solchen Vergehen überzeugt waren, suchten deren Grundlage daher in einem unvollständig überlieferten „Proto-Koran“. Dabei stützten sie sich auf solche, oft sehr detailreiche Schilderungen.² Als ein solches Detail lässt sich auch die Sunna Gottes in Muqātils Schilderung verstehen.

2.2.3.2 Autoren des 9. Jahrhunderts

2.2.3.2.1 Al-Farrā'

Yaḥyā b. Ziyād al-Farrā' (gest. 207/822) spielte eine wichtige Rolle bei der Bildung der Grammatikerschule von Kūfa und verfügte über Expertise in Disziplinen wie Hadith, Fiqh, Astrologie, Medizin und Grammatik.³ Das Verständnis der Sunna als Gewohnheit der Strafe Gottes zeigt sich z. B. in seinem Kommentar zu Sure 18:55. In diesem erklärt er *sunnat al-'awwalīn* als "unsere Sunna in der Zerstörung der Völker, die (unsere Gesandten) der Lüge bezichtigen (*al-'umam al-muḥaḍḍibā*)."⁴ Auch Sure 17:77 interpretiert al-Farrā' als die Sunna, die auf die Bestrafung der früheren Völker verweist.⁵ Bezüglich Sure 33:38 finden wir zu *sunnat Allāh* den Hinweis:

Dies ist die Sunna, die zuvor schon an anderen als dir ergangen ist (*sunnat qad maḍat 'ayḍan li-ḡayrik*). Es war bei David und Salomon bezüglich der Frauen so, wie Wir es erwähnt haben. Die beiden wurden durch ihn bevorzugt (*fuḍḍilā*), genauso wie du.⁶

Bei al-Farrā' finden wir also die Sunna als Gewohnheit Gottes sowohl für die Bestrafung früherer Völker als auch für die Begünstigung seiner Gesandten.

2.2.3.2.2 Abū 'Ubayda

Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muṭannā (gest. ca. 210/825) wurde in Basra geboren und von dortigen Gelehrten in Grammatik und Philologie ausgebildet, wendete sich aber anschließend einem breiteren Themenspektrum zu. Sein Korankommentar *Maḡāz al-Qur'ān* enthält eher philologisch-lexikographische Anmerkungen.⁷ So erklärt er Sunan in Sure 4:26 (*sunan allaḍīna min qablikum*) als "Wege (*subul*) derer, die vor euch waren".⁸ Zu Sure 3:137 (*qad maḍat sunan*) schreibt er Zeichen (*'alām*), was möglicherweise mit dem darauffolgenden Bereise-die-Erde-Vers zusammenhängt und als Zeichen für die Mekkaner verstanden werden

¹ Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, 4:300; Wensinck, *Concordance*, 6:288 (Spalte B).

² Vgl. Burton, „Law and exegesis“, 282.

³ Weipert, „al-Farrā'“.

⁴ al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 2:147.

⁵ Ebd., 2:129.

⁶ al-Farrā', *Ma'ānī al-Qur'ān*, 2:344.

⁷ Weipert, „Abū 'Ubayda“; Gilliot, „Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval“, 108.

⁸ al-Muṭannā, *Maḡāz al-Qur'ān*, 1:124.

könnte.¹ Dass er bei der Sunna auch an Gottes Umgang mit den Ungläubigen denkt, zeigt sich in seinem Kommentar zu Sure 84:19.² In seiner Bewertung von Sure 5:48 gibt er *sunna* als Synonym zu *šir'a* an, was als „law, legislation from God, divine way of religion“ übersetzt werden kann.³ Somit finden wir bei Abū 'Ubayda die Sunna als strafende Gewohnheit Gottes und Gesetz für die Gläubigen.

2.2.3.2.3 'Abd ar-Razzāq

'Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan'ānī (gest. ca. 213/827-8) war ein jemenitischer Gelehrter, der in Sanaa hohes Ansehen genoss und von dem ein Tafsīr erhalten ist.⁴ Er zitiert bezüglich Sure 40:85 Abū Qatāda, dass der Glaube dem Menschen nicht mehr nützt, wenn er die Strafe Gottes bereits sieht.⁵ Zu 17:76 bezieht er sich wieder auf Abū Qatāda: Gott habe die Feinde Muḥammads in der Schlacht von Badr vernichtet (*'ahlakahum Allāh yawm Badr*), wie es der Sunna Gottes bezüglich seiner Gesandten entspricht, wenn deren Völker sie so behandeln.⁶

Wir haben also zu Beginn des 9. Jahrhunderts klar etablierte Konventionen bezüglich der Interpretation von Sunna im Koran: 1. Die Strafe Gottes bezüglich der Völker, die seine Gesandten nicht annehmen, 2. Gottes Gewohnheit der Sonderbehandlung seiner Propheten bezüglich ihrer Frauen und 3. Sunna als göttliche Gesetze für die Menschen.

2.2.3.3 Werke schiitischer und ḥariġitischer Autoren

2.2.3.3.1 Yaḥyā b. Sallām

Yaḥyā b. Sallām al-Baṣrī (gest. 200/815) wurde in Kūfa geboren und ließ sich in Qayrawān (heutiges Tunesien) nieder.⁷ Er schreibt zu Sure 24:34 bezüglich des „Beispiels derer, die vor euch waren“, dass damit die „Sunan der Bestrafung für die vorherigen Nationen“ (*sunan al-'aḍāb fī l-'umam al-ḥāliya*) gemeint seien.⁸ Die Sunna Gottes bezüglich Muḥammads Heirat mit Zaynab (Sure 33:38) kommentiert er mit dem Hinweis, dass Gott zuvor David einhundert Frauen und Sulaymān einhundert Frauen und siebenhundert Konkubinen erlaubt habe.⁹ Im Kommentar zu Sure 35:43 nimmt er Bezug auf frühere Propheten und die Geschichte der muslimischen Gemeinschaft:

Die Polytheisten pflegten, als sie ihre Gesandten der Lüge bezichtigten und Gott sie vernichten wollte, bei Niederkunft der Strafe zu glauben. Dies wird nicht von ihnen angenommen. [...] Und die Anführer der Polytheisten dieser Gemeinschaft wurden bestraft durch das Schwert bei der Schlacht von Badr.¹⁰

¹ Ebd., 1:103.

² Ebd., 2:292.

³ Ebd., 1:168; Badawī und Abdel Haleem, Arabic-English dictionary, 481.

⁴ Motzki, „'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī“.

⁵ 'Abd ar-Razzāq, *Tafsīr 'Abd ar-Razzāq*, 3:148.

⁶ Ebd., 2:307.

⁷ Gilliot, „Exegesis of the Qur'ān: Classical and Medieval“, 110.

⁸ Sallām, *Tafsīr Yaḥyā b. Sallām*, 448, 153 und 193.

⁹ Ebd., 723.

¹⁰ Sallām, *Tafsīr Yaḥyā b. Sallām*, 797.

Für den Exegeten ist klar, dass die Ungläubigen in der Schlacht von Badr das Schicksal derer ereilte, welche zuvor schon Gesandte Gottes der Lüge bezichtigt hatten. Wer erst im Angesicht der Strafe Buße tue, den verschone Gott nicht.

2.2.3.3.2 Hūd b. Muḥkim

Hūd b. Muḥkim (auch: Muḥakkam) al-Ḥawwārī (gest. 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts AH/ca. 872-922) war der Sohn eines Richters, der in Nordafrika unter der ibaditischen bzw. ḥārīġitischen Dynastie der Rustamiden diente. Sein Korankommentar ist ein frühes Beispiel ḥārīġitischer Kommentare.¹ Der Tafsīr knüpft in Teilen an den Kommentar von Yaḥyā b. Sallām an, daher gehe ich über Wiederholungen hinweg. Im Kommentar finden sich neben der Sunna als Gewohnheit Gottes bezüglich der Strafe² auch Verweise auf die Schlacht von Badr und Ḥudaybiya.³ Bezüglich der Rechtsvorschriften heißt es zu Sure 4:26: "Das heißt die Gesetze (*ṣarā'i*) derer, die vor euch waren von den Gläubigen, bezüglich dem was verboten wurde (*fī mā ḥurrima*) von den Müttern, Töchtern und Schwestern."⁴ Eindeutig findet sich Gott als Gesetzgeber im Kommentar zu Sure 24:1:

Damit sind seine in dieser Sure verbindlich gemachten (*faraḍa*) Rechtsvorschriften (*farā'id*), die als Grenzen gesetzten (*ḥadda*) Ḥudūd und die von ihm erlassenen (*sanna*) Sunan und Regelungen (*ahkām*) gemeint.⁵

Gott wird hier direkt als Initiator der Sunan benannt, die Teil seiner Rechtsvorschriften sind. Darüber hinaus findet sich im Kommentar auch Sunna als Erklärung zu Methode (*minhāġ*).⁶ Muḥkim weist auch auf die zehn Sunan des Islams hin, die Ibn al-'Abbās überliefert.⁷

Wenn man Muḥammad als letzten Propheten ansieht, dann stellt sich die Frage nach dem zeitlichen Anwendungsbereich der Sunna als Gewohnheit Gottes im Umgang mit seinen Propheten und deren Feinden. Hierzu findet sich ein klarer Hinweis in Muḥkims Kommentar zu Sure 33:62: "Es gibt keinen Ersatz (*tabdīl*) für seine Sunna bezüglich der Ersten und der Letzten [Menschen]" (*al-'awwalīn wa-l-'āḥirīn*).⁸ Dies drückt aus, dass diese Sunna auch über den Propheten hinaus bis ans Ende der Menschheitsgeschichte Anwendung finden wird.

Muḥkims Kommentar zu Sure 2:65-66 ist interessant, weil er *sunna* in einen Kontext setzt, der auf das Judentum Bezug nimmt. In dieser Sure geht es um die Geschichte der Sabbatübertreter: Zur Zeit des Königs David sollen Menschen in dem Ort Elath⁹ (Ayla) am Sabbat unerlaubt Fische gefangen haben. Nachdem keine göttliche Strafe direkt auf sie niederging, hätten sie angenommen, dass das Fischfangverbot am Sabbat nun aufgehoben sei. Die Söhne sollen daher die Sunna der Väter übernommen haben (*istanna al-'abnā' sunnat al-'ābā'*). Es erschien dann eine Gruppe von ihren Aufrichtigen (*ṣāliḥīhim*), die sie darauf hinwies, dass sie der Sunna ihres Propheten zuwiderhandelten. Sie hätten die Übertreter

¹ Sezgin, Geschichte des arabischen Schrifttums, 1:41.

² al-Ḥawwārī, *Tafsīr Kitāb Allāh al-'azīz*, 1:316. Siehe auch Ebd., 2:342, 434 und 469.

³ al-Ḥawwārī, *Tafsīr Kitāb Allāh al-'azīz*, 2:89, 4:178.

⁴ al-Ḥawwārī, *Tafsīr Kitāb Allāh al-'azīz*, 1:371.

⁵ Ebd., 3:155.

⁶ Dies wird zurückgeführt auf Ibn 'Abbās und Muġāhid, vgl. al-Ḥawwārī, *Tafsīr Kitāb Allāh al-'azīz*, 1:478.

⁷ Ebd. 1:143. Siehe oben.

⁸ Ebd., 3:383.

⁹ Der Ort am Roten Meer wird in der Bibel erwähnt, vgl. Wälcchli, „Elath, Eloth“.

aufgefordert, dies einzustellen, bevor die Strafe niederkomme. Nachdem sie dies nicht getan hätten, seien diese am nächsten Morgen zu Affen (*qirada*) geworden.¹ Dies stellt eine Strafe Gottes dar, was Muḥkim hier als Warnung (*nakāl*) einordnet.

In dieser Geschichte wird noch einmal das Verhältnis zwischen den verschiedenen Formen der Sunna deutlich: Die richtige Sunna Gottes als Gesetz für seine Diener war das Fischfangverbot am Sabbat. Die Menschen aber nahmen eine falsche Sunna der Väter des Stammes an. Gott sandte Warner, die sie zur Rückkehr auf den richtigen Pfad aufforderten. Weil die Menschen nicht darauf hörten, bestrafte Gott sie gemäß seiner Sunna. Gemäß der Sunna als Gewohnheit Gottes sandte dieser Aufrichtige zu den Menschen, um sie zur Rückkehr auf den richtigen Pfad aufzufordern. Die Menschen hörten nicht auf diese und so erfolgte die Strafe Gottes gemäß seiner Sunna.

2.2.3.3.3 ‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī

‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī (gest. nach 307/919) ist einer der wichtigsten imamitischen Traditionalisten, wobei wenig über sein Leben bekannt ist. Sein Tafsīr ist erhalten geblieben und gilt aufgrund seines Alters als wichtige Quelle imamitischer Traditionen. Darin konzentriert er sich auf die rechtlichen, theologischen und politischen Lehren der Zwölfer-Schia, wobei er sich ausschließlich an deren Anhänger wendet.² Mit Blick auf den Begriff *sunna* ist der Tafsīr nur wenig ergiebig. Wir finden lediglich einige Hadithe³, diese haben aber nichts mit der Sunna Gottes zu tun. Ein Blick in den Tafsīr von Abū Ḡa‘far M. b. al-Ḥasan aṭ-Ṭūsī (gest. 460/1067), einem schiitischen Autor, zeigt, dass dessen Verständnis der Sunna Gottes sich nicht signifikant von den hier untersuchten Werken anderer Autoren unterscheidet. Dies ist naheliegend, weil sich aṭ-Ṭūsī auf gemeinsame frühere Gelehrte wie Abū ‘Ubayda und Muḡāhid beruft.⁴

Insgesamt zeigen sich in den hier untersuchten Kommentaren der Autoren, die ḥariḡitische oder schiitische Ansichten vertreten, keine signifikanten Abweichungen in ihrem Verständnis der Sunna Gottes. Das Konzept scheint über politisch-religiöse Grenzen hinweg relativ einheitlich, stabil und kein Streitpunkt gewesen zu sein. Dieses gemeinsame Verständnis wurde durch zahlreiche Belege im Koran und in den überlieferten Traditionen sowie die Anerkennung gemeinsamer Autoritäten ermöglicht.

2.2.3.4 Abū Ḡa‘far aṭ-Ṭabarī

Abū Ḡa‘far M. b. Ḡarīr b. Yazīd aṭ-Ṭabarī (gest. 310/923) war Sohn eines wohlhabenden Landbesitzers aus ‘Āmul nahe des Kaspischen Meeres, was ihm die finanzielle Freiheit für sein Schaffen ermöglichte. Den Großteil seines Lebens verbrachte er in Bagdad, wo er auch starb. In seinem Korankommentar befasst sich aṭ-Ṭabarī mit grammatikalischen und lexikographischen⁵, aber auch einigen theologischen und rechtlichen Fragestellungen.⁶ Er rezipiert dabei auch die uns von den oben analysierten Autoren bekannten

¹ al-Hawwārī, *Tafsīr Kitāb Allāh al-‘azīz*, 1:113-14; Khoury, KAD, 293–94.

² Amir-Moezzi, „‘Alī b. Ibrāhīm al-Qummī“; Burton, „Quranic exegesis“, 48.

³ Für ein Beispiel siehe Qummī, *Tafsīr al-Qummī*, 1:291.

⁴ Ṭūsī, *at-Tibyān fī tafsīr al-Qur‘ān*, 6:322.

⁵ Aṭ-Ṭabarī zitiert z. B. Labīd und dessen Verwendung von Sunna, siehe aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 6:73.

⁶ Bosworth, „al-Ṭabarī, Abū Ḍja‘far Muḥammad b. Ḍjarīr b. Yazīd“.

Verwendungsmuster und gibt die Meinung dieser Autoren wieder: Ḥudūd als Sunna¹, Sunna (vorislamischer) Traditionen², Sunna der Propheten vor Muḥammad³ etc. Ich konzentriere mich bei aṭ-Ṭabarī daher auf die Beiträge, die für das Verständnis der Sunna Gottes aufschlussreich sind und über die reine Wiederholung hinausgehen. Dabei untersuche ich drei Aspekte: 1) die Sunna bezüglich der Beuteaufteilung, 2) die Sunna bei Kain und Abel und 3) den Ausdruck *sunna fī l-ḥalq*.

2.2.3.4.1 Sunna der Beuteaufteilung

Grundlage ist hier der Koranvers 59:7, in dem es um die Verteilung der Beute geht. Diese soll an verschiedene Gruppen (an den Gesandten Gottes, seine Verwandten, Waisen, Arme, Reisende etc.) verteilt werden. Es werden also Regelungen zur Aufteilung der Beute spezifiziert, wobei auch eine soziale Ausrichtung erkennbar ist. Aṭ-Ṭabarī kommentiert zur Verwendung der Beute durch Muḥammad:

[...] Manchmal gab er es für seine eigenen Bedürfnisse aus, ein anderes Mal dann für die Kategorien der Frömmigkeit (*birr*) und die Wege des Guten, damit sie dies einsetzen, wo sie möchten. Aber Wir [Gott] haben darin eine Sunna erlassen, die nicht geändert und nicht ersetzt wird. (*sanannā fīhi sunna lā tuḡayyar wa-lā tubaddal*)⁴

Einerseits tritt Gott hier als Gesetzgeber auf, andererseits ist das Attribut der Unveränderlichkeit ein Verweis auf die Koranverse 33:62, 35:43 und 48:23: Du wirst für die Sunna Gottes keinen Ersatz finden (*lan taḡid li-sunnat Allāh tabdīlan*). In Verbindung mit der Sunna Gottes bezüglich der Aufteilung der Beute im angeblichen Brief von Ibn ʿIbād haben wir hier noch mal einen Beleg für die Sunna Gottes als Gesetz für seine Diener. Dieser ordnet aṭ-Ṭabarī mit der Unveränderlichkeit nun eine Eigenschaft zu, die koranisch eigentlich zur Sunna als Gewohnheit Gottes gehört. Das unterstreicht, dass diese beiden Konzepte für aṭ-Ṭabarī verbunden sind.

2.2.3.4.2 Sunna bei Kain und Abel

Die Geschichte von Kain und Abel (Qābīl und Hābīl) findet sich in Sure 5:27-32. Nach dem Mord durch Kain an Abel heißt es in 5:31: „Gott schickte einen Raben, der in der Erde scharrrte, um ihm zu zeigen, wie er die Leiche seines Bruder bedecken könne“. Muslimische Kommentatoren denken hier in der Regel an einen Raben, der einen anderen Raben tötet und ihn anschließend in der Erde verscharrrt.⁵ Aṭ-Ṭabarī schreibt:

Und der Brudermörder unter den beiden pflegte die Sunna Gottes in seinem Ritus mit den Toten (*sunnat Allāh fī ʿibādihi al-mawtā*) nicht zu kennen und wusste nicht, was er mit seinem toten Bruder tun sollte. [...] Gott wollte ihn mit der Sunna bezüglich der Toten seiner Geschöpfe vertraut machen (*ʿaḥabba Allāh taʿrīfahu as-sunna fī mawtā ḥalqihi*), daher sandte Gott ihm die zwei Raben [...].⁶

¹ aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 6:489.

² Ebd., 4:127, 5:555, 2:499.

³ Ebd., 2:44, 3:527.

⁴ aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 22:520.

⁵ Khoury, KAD, 6:27, 80. Vgl. auch Gwynne, „The Neglected Sunnah“, 460.

⁶ aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 8:340.

Die Geschichte der Raben als Vermittler einer Vorschrift zum Begräbnis findet sich auch in der jüdischen Tradition. So heißt es z. B. im *Midrasch Tanḥūmā berēsīt*, einem jüdischen Exegesetext:

Als Qain den Abel erschlagen hatte, lag dieser da, ohne daß Qain wußte, was er tun solle. Da bestimmte Gott zwei reine Vögel für ihn, von denen einer den anderen tötete, und (der Überlebende) grub mit seinen Krallen (die Erde) auf und begrub ihn (den Getöteten). Und von ihm lernte Qain und [...] und begrub Abel.¹

Es ist bemerkenswert, wie ein muslimischer Autor sich diese Überlieferung zu eigen macht und sie mit der Sunna Gottes verknüpft. Diese fällt hier eindeutig in die Kategorie der Sunna Gottes als Gesetze für seine Gläubigen. Durch die Geschichte der Raben erfahren wir, wie Gott sie offenbart hat. Dies unterstreicht noch mal die Relevanz der Sunna Gottes als Bindeglied insbesondere zum Judentum und dessen Bräuchen.

2.2.3.4.3 *Sunna fī l-ḥalq*: Inhaltliche oder sprachliche Veränderung?

Wir finden bei aṭ-Ṭabarī an verschiedenen Stellen *ḥalq* in Verbindung mit der Sunna Gottes, so zum Beispiel in seinem Kommentar zu Sure 33:62:

Du [...] wirst für die Sunna Gottes, die er erlassen hat bezüglich seiner Menschheit, keine Änderung feststellen (*wa-lan taǧid [...] li-sunnat Allāh allatī sannahā fī ḥalqihi taǧyīran*). Sei gewiss, dass er bezüglich dieser Heuchler seine Sunna nicht ändert. (*fa'ayqin 'annahu ḡayr muǧayyir fī ḥā'ulā' al-munāfiqīn sunnatahu*).²

Man muss *ḥalq* in diesem Zusammenhang als "human race"³ bzw. Menschheit und nicht als Schöpfung übersetzen. Die Heuchler stellen einen Teil der Menschheit (*ḥalq*) dar. In gewisser Weise kann man *ḥalq* hier als ein Synonym zu der Formulierung "seine Sunna bezüglich der Ersten und Letzten" (*sunnatihi fī l-'awwalīn wa-l-'āḥirīn*) bei Muḥkim betrachten. Die Sunna als Gewohnheit Gottes bezieht sich hier also nicht mehr nur auf die "Ersten" oder "die, die vor den Muslimen waren", sondern auch auf alle künftigen Menschen. Deutlich wird dies im Zusammenhang mit Sure 2:38, die lautet:

Wir sagten: Geht allesamt von ihm hinunter (auf die Erde)! Und wenn dann (später) von mir eine rechte Leitung zu euch kommt, brauchen diejenigen, die ihr folgen, (wegen des Gerichts) keine Angst zu haben, und sie werden (nach der Abrechnung am jüngsten Tag) nicht traurig sein.

Der Vertreibungsbefehl zu Beginn (*ihbiṭū*) ist eine Wiederholung aus Sure 2:36 und gilt "dem Satan und zugleich Adam und seiner Gattin", wobei Gott zwischen Satan und Menschen eine Feindschaft setzt.⁴ Aṭ-Ṭabarī legt in seinem Kommentar dar, dass sich dieser Befehl an Adam, seine Frau und deren Nachkommen richtet:

Jenes ist, auch wenn es die Rede Gottes [...] an die ist, die damals vom Himmel auf die Erde herabgelassen [d. h. verbannt] wurden, eine Sunna Gottes für seine gesamte Menschheit (*sunnat Allāh fī ḡamī' ḥalqihi*).⁵

¹ Speyer, Die biblischen Erzählungen im Qoran, 84; Khoury, KAD, 6:80.

² aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 19:187.

³ Badawī und Abdel Haleem, Arabic-English dictionary, 283.

⁴ Khoury, KAD, 236, 242.

⁵ aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī*, 1:590-91.

Worin genau liegt nun diese Sunna Gottes? Die Antwort zerfällt in zwei Teile: Die Erste findet sich im Koranvers oben: Jene, die sich Gott zuwenden, brauchen keine Angst zu haben. Die Zweite ist die Strafe für jene, die es nicht tun: „Wenn sie aber zugrunde gehen an ihrem Unglauben und ihrem Irrtum, bevor sie sich (ihm) zuwenden und Reue zeigen, dann werden sie zu den Leuten des Höllenfeuers gehören, die unsterblich in ihm (darbend) sind.“¹ Die Verwendung von Sunna ist hier immer noch erkennbar als Gottes Gewohnheit, allerdings ist sie nun aus dem begrenzten Rahmen der mekkanischen „Drohpredigten“ oder der heilsgeschichtlichen Einordnung der Schlacht von Badr herausgehoben. Ziel ist es, Gottes Umgang mit dem gesamten Menschengeschlecht in einem Begriff zu fassen: seine Sunna.

2.2.3.5 Fazit zur Analyse der Tafsīr-Werke

Die Analyse der oben angeführten Werke deckt ein breites Spektrum an Autoren ab und liefert ein Bild von der Interpretation der koranischen Sunna im Tafsīr bis aṭ-Ṭabarī. Die untersuchten Funde sind dabei in verschiedene Kategorien einzuordnen: Einerseits gibt es Kommentare zu Koranversen, die den Begriff *sunna* enthalten. Andererseits greifen die Exegeten auf den Begriff *sunna* zurück, um andere Koranverse zu kommentieren. Dabei sind ihre Kommentare entweder sprachlich-erklärender Natur (z. B. *ḥudūd* = *sunnat Allāh*) oder haben einen inhaltlich-erzählenden Charakter (z. B. Wiedergabe von Hadithen, die auf die Sunna Gottes verweisen). Wir können die folgenden Ergebnisse festhalten:

1. Die „Kerninterpretation“ der Sunna als Gewohnheit Gottes bezüglich der strafenden Völker existiert bereits in den frühesten uns bekannten Werken. Sie ist über die verschiedenen Autoren stabil und einheitlich.
 2. Die heilsgeschichtliche Einordnung der Schlacht von Badr ist bei den verschiedenen Exegeten ebenfalls vorhanden. Hier erfolgt die Sunna Gottes durch das Schwert der jungen Gemeinde selbst.
 3. Es gibt Interpretationsunterschiede bezüglich der Sunna als Gewohnheit Gottes mit Blick auf ihre zeitliche Anwendung. Einige Autoren wie Muqātil b. Sulaymān halten sich sprachlich eng an den koranischen Text und orientieren sich bezüglich der Anwendung der Gewohnheit Gottes eher in Richtung der Vergangenheit (*ʿumam ḥāliya*, *al-ʿawwalīn* ...). Andere Autoren wie Hūd b. Muḥkim (*ʿawwalīn/ʿāḥirīn*) und aṭ-Ṭabarī (*ḥalq*) machen deutlich, dass diese Sunna auch für kommende Generationen Anwendung finden wird.
 4. Ein verbindendes Element der Autoren ist die Vorstellung eines Gottes, der Sunan erlässt (*sanna*) und dadurch legislativ tätig ist. Diese Sunan wurden in der Regel durch Propheten vermittelt, zuletzt durch den Propheten Muḥammad, dessen Sunna auch die Sunna Gottes ist. Die Sunna ist somit essenzieller Bestandteil der Anbindung an vorislamische monotheistische Traditionen und zeichnet Muḥammad auch als einen legitimen Propheten in einer Reihe von Propheten aus.
1. Die Autoren verstehen den Begriff Sunna als einen Terminus, der eine Rechtsnorm bezeichnet. Sie nutzen ihn für die lexikographische Erklärung anderer Konzepte in diesem Zusammenhang, beispielsweise *ḥudūd*, *ṣarāʾī* und *ṣirʿa*. Die Sunna als Gewohnheit Gottes

¹ Ebd., 1:591.

und die Sunna als Gesetze seiner Diener teilen nicht nur den Begriff der Sunna, vielmehr betrachten die Autoren beide Konzepte als eine zusammenhängende Einheit.¹

Es stellt sich die Frage, welche Einflüsse dieses frühe muslimische Verständnis der Sunna Gottes formten. Im Folgenden lege ich einige Überlegungen hierzu dar.

2.3 Einflüsse auf das Konzept der Sunna

Sprachlich und inhaltlich knüpft der Islam an Ideen an, die auf der arabischen Halbinsel bereits vorhanden waren. Der Koran wurde in einer Sprache offenbart, die für ihre Hörer verständlich war. Der Islam konnte als monotheistische Religion auf ein Vokabular zurückgreifen, welches seine Inhalte adäquat vermittelte.² Im Folgenden stelle ich einige Überlegungen zu möglichen Einflüssen auf das Konzept der Sunna Gottes dar.

2.3.1 Die Strafwunder Gottes und seine Propheten

In der vorislamischen Zeit befassten sich einige Dichter mit den Geschichten von ʿĀd und Ṭamūd. Ṭamūd beispielsweise war ein alter arabischer Stamm, der vor der Verkündung des Islams aus unklaren Gründen verschwand. Das Verschwinden dieses einst mächtigen Stammes wurde zu einem Symbol der Vergänglichkeit, auf das arabische Dichter Bezug nahmen. Der Koran greift diese bereits bekannte Geschichte auf und präsentiert den Stamm als gottloses Volk, dessen Vernichtung die Strafe Gottes gewesen sei. Der in der Geschichte erwähnte Prophet Šāliḥ sei, ähnlich wie Muḥammad, zu ihnen gesandt worden, um sie zum Glauben an Gott aufzufordern.³ Auch in der Bibel finden sich Geschichten über Gesandte Gottes, deren Warnungen nicht beachtet wurden:

Und der Herr, der Gott ihrer Väter, sandte zu ihnen durch seine Boten, früh sich aufmachend und sendend; denn er hatte kein Mitleid mit seinem Volk und seiner Wohnung. Aber sie verhöhnten die Boten Gottes und verachteten seine Worte und verspotteten seine Propheten, bis der Zorn des Herrn gegen sein Volk (so) stieg, dass es keine Heilung mehr gab. (2. Chronik 36:15-16)⁴

Muḥammads Mission auf der arabischen Halbinsel steht aus Sicht der Muslime in der Tradition früherer Propheten. Die Vorstellung, dass Propheten im Laufe der Geschichte immer wieder aufgetaucht sind, um eine monotheistische Botschaft zu verkünden, entwickelte sich aus der jüdisch-christlichen Tradition.⁵ Die Botschaft des Propheten Muḥammad war universell und richtete sich nicht nur an Araber. Zudem stellte sie klar, dass es in anderen Gemeinschaften in der Vergangenheit bereits Gläubige gegeben hatte.⁶

Nach der Zerstörung des zweiten Tempels (70 n. Chr.) siedelten Juden verstärkt auf der arabischen Halbinsel. Zu Muḥammads Lebzeiten hatten sie bereits an Einfluss eingebüßt,

¹ Auch die Sunna der ersten beiden rechtgeleiteten Kalifen Abū Bakr und ʿUmar erhielt bei einigen Autoren einen ähnlichen Status, siehe al-Ġāḥiẓ, *K. al-Ḥayawān*, 1:233.

² Gibb, „Pre-Islamic Monotheism in Arabia“, 269–70.

³ Shahîd, „Ṭamūd“; Gibb, „Pre-Islamic Monotheism in Arabia“, 276–77.

⁴ Elberfelder Studienbibel, 561–62; vgl. Baloian, Anger in the Old Testament, 80.

⁵ Crone, „Jewish Christianity and the Qurʾān (Part Two)“, 14.

⁶ Crone, „Jewish Christianity and the Qurʾān (Part One)“, 230–31.

waren aber in allen Bereichen der arabischen Gesellschaft vertreten.¹ In den jüdischen Geschichten der Propheten spielt das Element der Bestrafung und des Zorns Gottes eine wichtige Rolle. Dieser Zorn ist dabei kein grundloses Wüten, sondern die Ausführung eines rationalen und gerechten Urteils. Möglicherweise erhoffte man sich durch die Verknüpfung von Urteil und Zorn eine wirksamere Botschaft des Propheten, der vor der drohenden Strafe warnt. Gleichzeitig erfüllte die Vorstellung eines gerechten Gottes, der die Einhaltung einer Ordnung auch mit Sanktionen sichert, eine wichtige Funktion: Sie verlieh dem menschlichen Handeln sowohl im gesellschaftlichen Miteinander als auch im kultischen Bereich Bedeutung. Die Vorstellung, dass letztgültige Macht und Gerechtigkeit in einer Gottheit verankert sind, gab dem Leben Verbindlichkeit, sowohl im Umgang mit Mitmenschen als auch im Verhältnis zum göttlichen Willen. Entscheidend war, dass das Urteil Gottes verständlich und vorhersehbar war. Dies förderte tugendhaftes Verhalten und die Einhaltung von Regeln, schließlich konnte der Gläubige durch ein solches Verhalten die Strafe Gottes abwenden. In koranischen Kategorien ausgedrückt: Hielt sich ein Volk an die Sunan als Gesetze Gottes für seine Diener, erfolgte gemäß der Sunna als Gewohnheit Gottes keine Strafe. Eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den Vorstellungen über das Verhalten Gottes im Koran und im Alten Testament ist die Unabwendbarkeit seiner Strafe, wenn sie einmal in Gang gesetzt ist.² Diese Unabwendbarkeit spiegelt sich in den koranischen Texten in der Formulierung „*lan tağid li-sunnat Allāh tabdīl*“ und in der Unwirksamkeit von Buße im Angesicht der Strafe wider.

2.3.2 Verwendung von *sunna* in jüdisch-christlichen Texten

Der Koran enthält zahlreiche Anspielungen auf Inhalte, die sich auch in der jüdischen Tradition finden. Im Islam wird dies hierdurch erklärt, dass die heiligen Schriften von Juden, Christen und Muslimen eine gemeinsame göttliche Quelle, die sogenannte „Mutter des Buches“ (*‘umm al-kitāb*) teilen. Gott sandte Ausschnitte daraus zu den verschiedenen Leuten der Schrift (*‘ahl al-kitāb*). Die Verweise auf biblische Geschichten, die sich im Koran finden, waren christlichen und jüdischen Zuhörern also vertraut.³

Im Folgenden untersuche ich die Rolle des christlich-jüdischen Umfelds auf der arabischen Halbinsel und dessen mögliche Bedeutung für die Entwicklung der Idee der Sunna Gottes. Zunächst erfolgt die Darstellung einiger Hintergrundinformationen. Anschließend erfolgt eine Analyse des persischen Begriffs *dāta* sowie der Rolle der Astronomie. Danach behandle ich arabische Übersetzungen alttestamentarischer Texte von Sa‘adya Gaon und Fatyūn ibn Ayyūb.

2.3.2.1 Hintergrund: Sprache, persische Gesetzgebung und Astronomie

Juden auf der arabischen Halbinsel sprachen bereits in vorislamischer Zeit Arabisch, das sich von dem Arabisch ihrer Umgebung mit Ausnahme spezieller aramäischer und hebräischer

¹ Newby, „The Emergence of Islam“, 42–43.

² Baloian, Anger in the Old Testament, 98–104. Göttliche Bestrafung hat auch den Effekt, dass sie menschlichen Sanktionen Glaubwürdigkeit verleiht. Wenn die Rechtsprechung der Menschen mit der Rechtsprechung im Himmel übereinstimmt, lässt sich das Befolgen und Durchsetzen dieses irdischen Rechts auch als Gehorsam gegenüber Gott verstehen. Siehe Ebd.

³ Newby, „The Emergence of Islam“, 47.

religiöser Terminologie vermutlich nicht unterschied. Zu diesem sogenannten Proto-Judäo-Arabischen haben wir keine erhaltene Literatur.¹ Es besteht kein Anlass, anzuzweifeln, dass jüdische Araber den Begriff und das Konzept der Sunna ebenso kannten wie ihre nicht-jüdischen Nachbarn. Im neunten und zehnten Jahrhundert erfolgte eine umfassende Annahme der arabischen Sprache für alle Formen der mündlichen und schriftlichen Kommunikation. Auch wenn es frühere Übersetzungen biblischer Texte gegeben haben mag, so kennen wir die ersten Fragmente judäo-arabischer Bibelübersetzungen nur aus der sogenannten Kairoer Geniza.² Auch christliche Übersetzungen ins Arabische, die vermutlich im siebten und frühen achten Jahrhundert in Klöstern angefertigt wurden, sind nicht erhalten geblieben. Diese Übersetzungen entstanden in Folge einer Arabisierung, die in den Gebieten unter islamischer Hegemonie stattfand. Solche Übersetzungen waren dabei nicht von ihrem intellektuellen Umfeld isoliert. Der jüdische Exeget Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Qirqisānī etwa, der in der Mitte des 10. Jahrhunderts wirkte, bezog in seine arabischen Werke jüdisches, christliches und muslimisches Denken ein.³

Der hebräische Begriff *dāt* kommt ursprünglich aus dem Persischen und wurde von Juden rezipiert, die dort lebten. Der persische Begriff *dāta* wurde dabei sowohl für königliche als auch göttliche Gesetze verwendet. Er trug neben seiner rechtlichen auch eine politische Bedeutung. Vor allem das Steuerrecht war im persischen Reich für die eroberten Völker sehr streng. Als Untertanen des persischen Reiches waren Juden von dessen Gesetzen in den Bereichen Besteuerung, Kultur, Verwaltung und Anwendung des eigenen jüdischen Rechts betroffen.⁴ Wir können in persischen und jüdischen Texten verschiedene Formen von *dāt* bzw. *dāta* feststellen: In persischen Texten bezeichnet es das Gesetz des persischen Königs, der altiranischen Gottheit Ahūrā Mazdā oder des Zarathustra.⁵ In jüdischen Texten bezeichnet es das Gesetz der Meder⁶ und Perser (Ester 1:19) und der jüdischen Gottheit Jahwe (Esra 7:26).⁷ Der persische Begriff *dāta* hatte also eine rechtliche, politische und religiöse Dimension. Juden brachten dessen hebräische Entsprechung *dāt* auf die arabische Halbinsel. Der jüdische Glaube trug auch zur Vermittlung der Idee der „universalen rechtsförmigen Interpretation von Naturphänomenen“ bei, die wir im Alten Testament finden. Diese Idee beruht auf den Erfahrungen der persischen Herrschaft und älteren mesopotamischen Texten.⁸ Wahrscheinlich erkannten die Menschen in Mesopotamien Gesetzmäßigkeiten der Vorgänge am Nachthimmel und stellten erste astronomische Berechnungen an, welche das religiöse Denken beeinflussten: „Vor allem monotheistische Tendenzen wurden durch die Erkenntnis arithmetisch erfassbarer Regelmäßigkeiten am

¹ Stillman, „Judeo-Arabic - History and Linguistic Description“, 54.

² Polliack, „Bible Translation“, 465. Die Dokumente dort erstrecken sich mehrheitlich über drei Jahrhunderte beginnend mit dem Jahr 969 n. Chr., vgl. Reif, „Cairo Geniza“, 534.

³ Griffith, *The Bible in Arabic*, 108 und 160–61.

⁴ Vgl. Melamed, Abraham, „Dat“, 84; Schmitt, „Dāta“; Harrington, „Persian Law“, 160–61.

⁵ Kent, *Old Persian*, 119 (DB I 23) und (XPh §4d 46–56); Darmesteter, *The Zend-Avesta*, 4:11 (Fargard 2, Yima (Gamshed)); Schmitt, „Dāta“.

⁶ Die Meder waren ein antikes Volk, deren Siedlungsgebiet südlich und westlich des Kaspischen Meeres lag. Es wird mehrmals im Alten Testament erwähnt, vgl. Gottheil und Jackson, „Media“.

⁷ Richter, BHT, 13:196 und 14:200.

⁸ Schmid, „Der vergessene Orient“, 13–14.

Firmament befördert, da der gesetzmäßige Lauf der als Götter verehrten Gestirne den Gedanken einer einzigen schöpferischen kosmischen Zentralmacht nahelegte [...].“¹ Diese Beobachtungen hatten unmittelbaren Einfluss auf die Beantwortung theologischer Fragestellungen wie etwa die Frage der Gerechtigkeit Gottes (Theodizee). Die Beschäftigung mit den Abläufen am Himmel erweckte den Eindruck einer geordneten Welt: „Die Gestirnwelt wurde als eine Art Gegenbild der Ordnung und Harmonie zur oft chaotisch erscheinenden Realität auf Erden wahrgenommen.“²

Die Ausführungen zum persischen Begriff *dāta* und zur Interpretation des Kosmos als eine auf Naturgesetzen basierende Schöpfung Gottes verdeutlichen das Spektrum an Ideen, welches wir im Umfeld der Entstehung des Islams finden können. Der jüdische Philosoph Philon von Alexandria (gest. 40 n. Chr.) beispielsweise betrachtete Gottes Gesetze für die Menschen auch als Naturgesetze.³ Vor diesem Hintergrund ist es sinnvoll, sich die Verwendung des Begriffs *sunna* in arabischen Übersetzungen alttestamentarischer Texte durch christliche und jüdische Gelehrte anzuschauen.

2.3.2.2 Sa'adya Gaon

Sa'adya Gaon⁴ (268-330/882-942) war ein jüdischer Gelehrter und wurde im heutigen Ägypten geboren. Er war entscheidend an der Verbreitung des Judäo-Arabischen beteiligt und machte klassische jüdische Texte durch seine Übersetzungen jenen Juden verständlich, die dem Arabischen näher waren als dem Hebräischen. Für uns sind besonders seine Übersetzungen biblischer Texte interessant, die er teilweise auch kommentiert hat.⁵ Sa'adya Gaons Übersetzung oder, wie er es nennt, Interpretation (*tafsīr*) weist einige Abweichungen vom hebräischen Original auf. Er übersetzt nicht wörtlich, sondern bringt eigene theologische und philosophische Überzeugungen zum Ausdruck. Damit will er die Tora einer breiten jüdischen assimilierten Leserschaft in einer Form näherbringen, die mit der Vernunft in Einklang steht.⁶ Man darf die Bedeutung von Gaons Übersetzung nicht unterschätzen. Das Werk fand über eine jüdische Leserschaft hinaus Verwendung und erreichte eine solche Popularität, dass andere arabische Übersetzungen quasi obsolet wurden.⁷ Dabei verwendete er auch islamisch besetzte Begriffe wie beispielsweise *tafsīr*, *Allāh* oder *šarī'a*.⁸ Der Begriff *sunna* wurde zu Gaons Lebzeiten nicht zwingend als islamisch angesehen. Im Judäo-Arabischen ist die Entsprechung für *sunna* „סנת“ und für *sunan* „סנו“. Wir finden beide Begriffe in Sa'adya Gaons Übersetzung des Buchs Ester, die auch einen Kommentar umfasst.⁹ Die Geschichte des Buchs ist im persischen Exil angesiedelt und handelt von der Abwehr

¹ Albani, „Astronomie versus Anomie in der frühjüdischen Henoch-Tradition“, 123.

² Ebd., 132.

³ Vgl. Grant, *Miracle and Natural Law*, 23.

⁴ Ein Beispiel für eine weitere Form seines Namens ist Sa'īd b. Yūsuf al-Fayyūmī. Der Beiname al-Fayyūm geht auf Fayyūm, eine Stadt bzw. Provinz im Norden Ägyptens zurück.

⁵ Vgl. Griffith, *The Bible in Arabic*, 162; Ben-Shammai, „Sa'adya Gaon“, 197–99.

⁶ Freidenreich, „The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon's 'Tafsīr' of the Torah“, 354–56 und 393.

⁷ Vollandt, „Saadia Gaon and the Transmission of His Tafsīr“, 144.

⁸ Siehe hierzu Kearney, „The Torah of Israel in the Tongue of Ishmael“, 66–74.

⁹ Yosef, *The Book of conviviality in exile*, 5.

eines Komplotts zur Vernichtung der Juden im persischen Reich.¹⁰ Wir finden *sunna* und *sunan* darin an drei Stellen anstelle des hebräischen Begriffs *dāt*:

(1:13) So the king said to the learned men who were conversant with the constraints of that time - for thus it was the procedure of the kings to regulate their affairs in the presence of all who were conversant with legal precedent and statute [*al-sunna wa-l-ḥukm*] [...].¹

(1:19) "If [...] the king sees fit, let the royal decree go forth from his presence and let it be recorded among the legal precedents [*al-sunan*] of Persia and Māhāt [...].²

(4:11) "All the king's officials and the subjects of his provinces are aware that any man or woman who goes in to the king [...] who has not been summoned, the law concerning him [*al-sunna fīh*] is one - namely that he be put to death [...].³

Darüber hinaus finden wir *sunna* auch in Sa'adya Gaons Kommentar zu Ester 1:13:

Here, in any event, (Scripture) makes joint reference to the two standards דָּת [*dāt*] and דִּין [*dīn*] because the punishment to which Vashti was subject fell within the purview of (the fixed rules of) equity and justice [...]; yet he punished her in accordance with royal precedent [*sunna al-mamlaka*] and the gravity of the circumstances [...].⁴

Sa'adya Gaon nutzt den Begriff *sunna* auch in anderen Zusammenhängen und schreibt beispielsweise von den „Gesetzen der Tora“ (*sunan al-tawrāt*).⁵ Auch andere judäo-arabische Autoren dieser Zeit nutzten *sunna* als Übersetzung für *dāt*. Wechsler argumentiert, dass Sa'adya Gaon hier zwischen einem Gewohnheitsrecht (*dāt* bzw. *sunna*) und einem Statutenrecht (*dīn* bzw. *ḥukm*) unterscheidet. Das Gewohnheitsrecht umfasse dabei die Entscheidungen des königlichen Hofapparats, wohingegen das Statutenrecht Entscheidungen von Rechtsgelehrten beinhalte.⁶ All dies wirft die Frage auf, ob es eine jüdisch-arabische, nicht schriftlich erhaltene Verwendung des Begriffs *sunna* gibt, die der Verkündung des Islams vorausging. Es ist denkbar, dass das vorislamische Konzept der Sunna Teil des Sprachgebrauchs von Juden auf der arabischen Halbinsel war. Wenn islamische Quellen von der Steinigung oder der Beschneidung als Sunna sprechen, ist es nicht abwegig anzunehmen, dass auch jüdische Araber diese Riten als Sunna bezeichneten.

2.3.2.3 Fatyūn ibn Ayyūb

Eine arabische Übersetzung des Buchs Hiob findet sich bei einem Autor mit dem Namen Fatyūn ibn Ayyūb. Dieser wird oft als ein gewisser Pethion aus der Mitte des 9. Jahrhunderts n. Chr. identifiziert, neuere Literatur stellt dies jedoch in Frage.⁷ Im Buch Hiob geht es um die

¹⁰ Hirsch, Prince, und Schechter, „Esther“.

¹ Yosef, The Book of conviviality in exile, 163–64; judäo-arab. Text in ebd., Fn. 199.

² Yosef, The Book of conviviality in exile, 166; judäo-arab. Text in ebd., Fn. 208.

³ Yosef, The Book of conviviality in exile, 267–68; judäo-arab. Text in ebd., Fn. 13.

⁴ Yosef, The Book of conviviality in exile, 173–74; judäo-arab. Text in ebd., Fn. 234.

⁵ Yosef, The Book of conviviality in exile, 250 (Fn. 91 Zeile 1). Vgl. auch Ebd., 399–400. Auch andere judäo-arabische Autoren dieser Zeit nutzten *sunna* als Übersetzung für *dāt*. Siehe Yosef, The Book of conviviality in exile, 173 (Fn. 232 Zeile 4 ff.); Wechsler, „An Early Karaite Commentary on the Book of Esther“, 125 (Fn. 129).

⁶ Yosef, The Book of conviviality in exile, 173 (Fn. 232).

⁷ Vgl. Hjälms, „The Major Prophets in Arabic“, 469–71; Blackburn, „The early Arabic versions of Job“, 13.

Prüfung der gleichnamigen Figur, die von Unglück heimgesucht wird. Seine Gespräche mit drei Freunden darüber bilden den Großteil des Buchs. Hiob klagt über sein Leid und jeder Freund antwortet ihm. Schließlich spricht Gott selbst zu ihm und behauptet, einen geordneten Plan für die Welt zu haben. Er konfrontiert ihn mit dessen Unwissen und stellt ihm Fragen zum Wesen der Welt, zur Meteorologie, Astronomie etc.¹

Fatyūn hat Hiob 38:33 mit „Kennst du die Gesetze des Himmels oder erlässt du die Gesetze auf Erden (*taʿrif sunnat as-samāʾ ʾaw tasunn fī l-ʿarḍ as-sunan*)?“ übersetzt.² Das arabische *sunnat as-samāʾ* entspricht dem hebräischen Ausdruck *ḥuqqōt šamaym* und bedeutet „Gesetz des Himmels.“³ In der Passage kommt ein Verständnis der Naturgesetze zum Ausdruck, welche auf die oben erwähnte Beobachtung des Himmels zurückgeht. Dabei werden kosmische Phänomene als Bestandteile eines rechtsförmig strukturierten Regelsystems verstanden. Entsprechungen hierzu finden sich auch in der Hebräischen Bibel (z. B. in Jeremia 31:35 ff.). Die Natur und insbesondere der Himmel seien nicht autonom, sondern der gesetzgeberischen Tätigkeit Gottes unterworfen. Diese Vorstellungen knüpfen dabei an mesopotamische Texte an, in denen regelmäßige Sternbewegungen auf die Gesetze des babylonischen Gottes Marduk zurückgeführt wurden.⁴

Die arabischen Übersetzer waren, egal ob jüdischen oder christlichen Glaubens, Teil des arabischsprachigen Umfelds, welches mit der islamischen Expansion zur Lingua franca der Region wurde. Die Übersetzungen spiegeln wider, dass die Verwendung arabischer Termini kein rein mechanischer Prozess war, sondern dabei auch inhaltliche Erwägungen eine Rolle spielten. Das konnte auch theologische und philosophische Fragestellungen umfassen.⁵ Die Übersetzung ins Arabische machte diese Schriften und ihre Ideen einem breiteren arabischsprachigen Publikum zugänglich. Muslimische Gelehrte konnten sich so schon im neunten Jahrhundert mit biblischen Texten auseinandersetzen.⁶

Im Entstehungsumfeld des Islams findet sich zum einen die Idee einer rechtlichen Interpretation naturgesetzlicher Zusammenhänge, welche auf astronomische Beobachtungen in Persien und Mesopotamien zurückgeht. Zum anderen finden sich Rechtsvorstellungen, die sich teilweise auf den persischen Ausdruck *dāta* zurückführen lassen. Jüdische und christliche Übersetzungen aus der Mitte des neunten Jahrhunderts zeigen, dass der arabische Begriff *sunna* - neben anderen Begriffen - verwendet wurde, um diese beiden Ideen im Arabischen zu artikulieren.

2.4 Fazit zu Kapitel 2

Die Ausführungen dieses Kapitels stellen einen Hintergrund dar: Spätere Autoren werden immer wieder zu der Terminologie und den Ideen dieses Zeitraums zurückkommen. Im Koran selbst präsentiert sich uns ein geschlossenes Konzept der Sunna als Gewohnheit

¹ Seligsohn, Hirsch, und Siegfried, „Job, the Book of“; Fox, „God’s Answer and Job’s Response“, 3.

² Blackburn, „The early Arabic versions of Job“, 358–59.

³ Gaon nutzt hier den Ausdruck *rusūm as-samāʾ*, siehe Gaon, Version arabe du livre de Job, 114.

⁴ Schmid und Uehlinger, „Vorwort“, vii.

⁵ Für jüdische Übersetzer spielte Bagdad und sein kosmopolitisches Umfeld eine wichtige Rolle, vgl. Griffith, *The Bible in Arabic*, 156.

⁶ Vollandt, *Arabic versions of the Pentateuch*, 90–108.

Gottes bezüglich des Umgangs mit den Feinden seiner Gesandten. Die Sunna Gottes als Gesetz für seine Diener (in Sure 4:26) hebt sich deutlich davon ab und ist etwas qualitativ anderes (siehe Tabelle 1). Die Analyse der frühislamischen Quellen zeigt, dass beide Konzepte von den Muslimen rezipiert, modifiziert und in Debatten miteinbezogen wurden.

Das Beispiel al-Ḥasan al-Baṣrī belegt, dass schon in dieser Zeit theologische Fragestellungen im Zusammenhang mit der Sunna Gottes diskutiert wurden. Gleichzeitig haben Okkurrenzen von *sunna* in christlichen und jüdischen Texten gezeigt, dass der Begriff dort im Zusammenhang mit der Frage von naturgesetzlichen Zusammenhängen am Himmel eine Rolle spielte. Ein Gebiet, auf dem die Sunna Gottes in den folgenden Jahrhunderten Anwendung finden sollte, ist die Theologie und Philosophie. Dies ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

Kapitel 3: Philosophie, Theologie und Sufitum bis al-Ġazālī

Wir haben im vorherigen Kapitel gesehen, dass das Konzept der Sunna Gottes in der Tafsīr-Literatur relativ stabil war. Dies lag sicherlich auch an dem hohen Stellenwert von Tradition, persönlicher Autorität und Überlieferungsketten. Im Zusammenhang mit der Sunna Gottes als seine Gewohnheit, die Feinde seiner Propheten zu bestrafen, stellten sich aber weitere Fragen. Die Vorstellung, dass Gott durch das Senden eines Propheten, die Bestrafung seiner Gegner und die Errettung seiner Anhänger in die Geschichte eingreift, gilt im Islam als Form des religiösen Wunders. Für manche Gläubigen spielen solche Wunder auch heute noch eine bedeutende Rolle. Im schiitischen Islam besteht darüber hinaus die Vorstellung, dass Gott bestimmte Individuen nach dem Tod Muḥammads mit einer Leitungsfunktion für die muslimische Gemeinschaft betraut hat. Damit sind die Nachkommen des vierten Kalifen 'Alī gemeint, denen in manchen Traditionen übermenschliche Eigenschaften zugeschrieben werden. Schiitische Anführer präsentierten sich daher oft als gottgesandte Anführer, wofür die ismailitische Dynastie der Fatimiden das bekannteste Beispiel ist. Bei islamischen Mystikern (Sufis) nehmen Huldwunder (*karāmāt*), welche besonders fromme Gläubige vollbringen können, eine wichtige Rolle ein.¹

Dieses Kapitel folgt der Überlegung, dass diese beiden Gruppierungen - Sufis und Ismailiten - für die Entwicklung des Konzepts der Sunna Gottes eine wichtige Rolle spielten. Die Interpretation der Sunna Gottes durch den sunnitischen Gelehrten al-Ġazālī lässt sich vor diesem Hintergrund besser verstehen. Neben einem traditionellen „Verständnis“ der Sunna Gottes, wie es sich in frühislamischen Quellen darstellt, entwickelte sich auch ein philosophisch-metaphysisches Verständnis der Sunna Gottes. Ich zeige, dass dessen Verbreitung im sunnitischen Islam stark mit dem sunnitischen Gelehrten al-Ġazālī zusammenhängt. Dieses Kapitel teilt sich in drei Abschnitte: Im ersten geht es um die Sunna Gottes bei den Ismailiten, im zweiten um die Sufis und die theologische Schule der 'Aṣ'āriten. Im dritten Abschnitt befaße ich mich mit al-Ġazālī und der Sunna Gottes in seinen Schriften.

3.1 Die Sunna Gottes bei den Ismailiten

In Texten der Vertreter der ismailitischen Religionsgemeinschaft aus dem 10. und 11. Jahrhundert² finden sich zahlreiche Bezüge auf das Konzept der Sunna Gottes. Ich gehe daher einleitend kurz auf einige historische Entwicklungen ein, die zur Bildung dieser Gruppierung geführt haben. Die muslimische Gemeinde spaltete sich früh in verschiedene Gemeinschaften, wozu auch die Schiiten gehören. Die genauen Entwicklungen, welche zur Bildung der verschiedenen Gruppierungen geführt haben, sind umstritten. Ein Aspekt, durch den sich alle Schiiten auszeichnen, ist die Anerkennung der Rechtmäßigkeit des Kalifats 'Alīs.³ In der historischen Rückschau lässt sich nur schwer herausarbeiten, ob diese Frage der Nachfolge des Propheten ursächlich für die Spaltungen war, zu denen es in der Frühzeit des Islams kam, oder ob sich dieses Narrativ erst später durchsetzte und andere Ursachen

¹ Zum Unterschied zwischen *karāma* und *mu'ǧiza* siehe Gardet, „Karāma“.

² Spätere ismailitische Schriften sind nicht Gegenstand dieser Arbeit.

³ Vgl. Haider, *Shi'i Islam*, 31–33.

überlagerte. So gibt es Hinweise auf rituelle und juristische Fragestellungen, entlang derer sich Trennlinien in der muslimischen Gesellschaft auftaten, beispielsweise in Kufa.¹

In der Rückschau setzte sich die Auffassung durch, dass die Ursache für die Aufspaltung der muslimischen Gemeinschaft in der Frage der Nachfolge des Propheten zu suchen sei. 'Alī, der Schwiegersohn des Propheten Muḥammad, war für seine Anhänger der rechtmäßige Kalif, wohingegen Mu'āwīya, der Gouverneur von Syrien, dessen Wahl nicht anerkannte. In Folge der Auseinandersetzung zwischen beiden Parteien kam es zu zwei Aufspaltungen innerhalb der muslimischen Gemeinde. Eine Gruppe waren die Ḥārīgīten, eine andere die Anhänger 'Alīs, die späteren Schiiten. 'Alī wurde im Jahr 40/661 ermordet.² Mit Mu'āwīya (r. 41-60/661-80) etablierte sich die Dynastie der Umayyaden, was die Schiiten als Usurpation der Macht ansahen, da die rechtmäßige Leitung der Gemeinschaft bei Nachfolgern aus der Familie 'Alīs liegen sollte. Die umayyadische Dynastie wurde im Jahr 132/750 durch die Abbasiden (Banū l-'Abbās) abgelöst, die sich auf al-'Abbās ibn 'Abd al-Muṭṭalib (gest. ca. 32/653)³, einen Onkel des Propheten, als ihren Ahnherren beriefen.⁴ Viele Schiiten legten ihre Hoffnung auf verschiedene Nachkommen 'Alīs, die durch dessen Frau Fāṭima auch Nachkommen des Propheten waren. Diese männlichen Nachkommen seien die rechtmäßigen Oberhäupter (Imame) der islamischen Gemeinde. Mit der Etablierung der Dynastie der Abbasiden wurden diese Hoffnungen enttäuscht, was in der Rückschau oft als ein Grund für die Ablehnung der Abbasiden durch die Schiiten gesehen wird.⁵

Das sunnitische Kalifat der Abbasiden erreichte im Jahr 198/809 seine größte geografische Ausdehnung, allerdings kam es Ende des neunten und Anfang des zehnten Jahrhunderts zu einem zunehmenden Verfall des Reichs.⁶ Regionale Statthalter begründeten eigene Dynastien, die dem Kalifen zwar nominell unterstanden, faktisch aber eigenständig regierten.⁷ In diesem Umfeld kam es zum Aufleben lokaler politischer und kultureller Traditionen, die zum Teil auf messianische Elemente zurückgriffen. Viele Muslime, besonders Schiiten, hielten an der Hoffnung auf einen Mahdī⁸ bzw. „erleuchteten“ Nachkommen aus der Familie des Propheten Muḥammad fest, der die Religion bereinigen und Gerechtigkeit wiederherstellen würde.⁹

¹ Vgl. Haider, *The Origins of the Shi'a*, 251–53. Najam Haider beispielsweise verweist auf die Frage der *basmala*, des Bittgebets (*qunūt*) und des Alkoholverbots.

² Halm, *Die Schia*, 6–14.

³ Görke, „al-'Abbās b. 'Abd al-Muṭṭalib“.

⁴ Im Jahr 132/750 wurde die letzte umayyadische Armee geschlagen. Die Konsolidierung der Macht dauerte allerdings bis ins Jahr 145/762, siehe Cobb, „The Empire in Syria“, 264–68; El Hibri, „The Empire in Iraq“, 269–72.

⁵ Halm, *Die Schia*, 31–37.

⁶ Siehe hierzu Bonner, „The Waning of Empire“, 306–8.

⁷ Halm, *Die Schia*, 56–57.

⁸ Im zweiten islamischen Bürgerkriegs nahm der Begriff die Bedeutung eines besonderen Herrschers an, der die ursprüngliche Perfektion des Islams wiederherstellen würde. Siehe Madelung, „al-Mahdī“.

⁹ Vgl. Yaman, *The master and the disciple*, 13; Halm, *Die Schia*, 24–25.

3.1.1 Ismailitisches Imamatum und neuplatonische Philosophie

Im Gegensatz zu den meisten dieser regionalen Dynastien stellten religiös motivierte Bewegungen wie die der Ismailiten die Institution des Kalifats der Abbasiden in Gänze in Frage und zielten auf dessen Umsturz ab. Die Ismailiten haben ihren Namen von Ismā'īl, dem Sohn von Ġa'far aṣ-Ṣādiq (gest. 148/765). Ismā'īl war aus Sicht seiner Anhänger der sechste legitime Imam, also politischer und religiöser Nachfolger Muḥammads. Missionarische Tätigkeiten in der islamischen Welt führten zur Gewinnung diverser Bevölkerungsgruppen, unter anderem in Nordafrika. In Raqqāda im heutigen Tunesien begründete der ismailitische Anführer 'Ubayd Allāh im Jahr 297/909 eine Dynastie, die als Fatimiden bekannt ist, weil er seine Abstammung auf die Tochter des Propheten Fāṭima zurückführte.¹ Die Hochzeit dieser Dynastie endete im Jahr 487/1094 mit einem Schisma, doch formal bestand sie noch bis in das Jahr 567/1171. Lehren der Ismailiten standen unter anderem deshalb im Widerspruch zum Sunnitentum, weil sie die Legitimität der abbasidischen Kalifen in Frage stellten und ihre eigenen Imame für unfehlbar (*ma'ṣūm*) hielten.²

Ich befasse mich zunächst mit dem ismailitischen Gelehrten und Missionar Ġa'far b. Manṣūr al-Yaman (gest. vor 346/957). Zum einen lebte und wirkte dieser in den formativen Anfangsjahrzehnten des fatimidischen Reiches, zum anderen knüpfte er inhaltlich stark an die Verwendung der Sunna Gottes aus Kapitel 2 an. Anschließend untersuche ich den Begriff der Sunna (Gottes) in einigen arabischsprachigen neuplatonischen Schriften. Abschließend widme ich mich den Schriften des späteren ismailitischen Missionars Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (gest. nach 411/1020-21).

3.1.1.1 Ġa'far b. Manṣūr al-Yaman

Ġa'far b. Manṣūr al-Yaman war ein ismailitischer Missionar (*dā'ī*), der aus dem Jemen an den fatimidischen Hof in Ifrīqiya (heutiges Tunesien) emigrierte und spätestens im Jahr 346/957 verstarb.³ Er wirkte unter der Herrschaft der ersten vier fatimidischen Kalifen und seine Werke hatten erheblichen Einfluss auf spätere ismailitische Literatur.⁴ Dabei waren die Schriften von Ġa'far b. Manṣūr al-Yaman noch frei von Einflüssen neuplatonischer Philosophie, deren Ideen sich später insbesondere im Osten der islamischen Welt mit dem ismailitischen Glauben mischen sollten (dazu unten mehr).⁵ Die ismailitischen Kalifen sahen sich selbst auf einer göttlichen Mission, um ein falsches Verständnis des Korans zurechtzurücken, so wie einst Muḥammad den Juden und Christen eine aktualisierte Botschaft Gottes verkündet hatte.⁶

3.1.1.1.1 Buch des Lehrmeisters und des Schülers

In seinem „Buch des Lehrmeisters und des Schülers“ (*K. al-ʿĀlim wa-l-ḡulām*) berichtet ein Erzähler von einem ismailitischen Missionar (*dā'ī*), der einen jungen Mann mit dem Namen Ṣāliḥ bekehrt. Dieser tritt in seinem Heimatdorf in eine Disputation mit dem lokalen Juristen

¹ Madelung, „Ismā'īliyya“.

² Daftary, „Isma'ilism iii. Isma'ili History“.

³ Yaman, The master and the disciple, 22–24.

⁴ Haji, „Ja'far b. Manṣūr al-Yaman“.

⁵ Halm, Das Reich des Mahdi, 265.

⁶ Vgl. Ebd., 186.

Abū Mālik, den er letztlich ebenfalls überzeugen kann.¹ James Morris weist darauf hin, dass Ġa'far b. Maṣṣūr die Sunna Gottes in dem Werk verwendet, um auf die Regelmäßigkeiten zu verweisen, die allen göttlichen Erscheinungsformen in der Schöpfung zugrunde liegen.² Deutlich wird dies in einem Abschnitt, in dem es um die Schöpfung von Paaren, also zusammenhängenden Dingen geht:

Als die Schöpfung der Dinge gemäß dieser Prinzipien vollendet war, machte er (Gott) sie zu Paaren, männlich und weiblich. Damit meine ich nicht männlich und weiblich [im Sinne des Geschlechts], sondern hinsichtlich des Überragenden und des Überragten (*al-fāḍil wa-l-mafḍūl*). Dann lief Gottes Sunna durch die Schöpfung der Paare ab (*tumma ġarat as-sunna bi-ḥalq al-'azwāğ*) und er erschuf aus ihren Substanzen (*ğawāhir*) alle Lebewesen [...]. Dann lief die Sunna bezüglich der Sprache (*al-kalām*) ab und sie wurde paarweise (*šāra 'azwāğan*): Adjektive und das, was beschrieben wird, Namen und Bedeutungen. Gepriesen sei der, der all die Paare geschaffen hat und sie zu Zeichen seines Befehls und zu Beispielen seiner Religion und Hinweisen seiner Allmacht gemacht hat. Er weist durch die Dinge auf ihren Ursprung und durch die Schöpfung auf ihren Schöpfer.³

Diese auf „Vorrang“ (*faḍl*) basierenden Paarungen sind zentraler Bestandteil eines größeren kosmischen Systems, welches Ġa'far b. Maṣṣūr vermitteln will.⁴ In diesem System gebe es eine Hierarchie, gemäß derer Gott Propheten, Gesandte, Heilige und andere Kreaturen einander vorziehe (*tafḍīl*):⁵ „Sein (Gottes) Weg ist die Bevorzugung (*sīratuhu tafḍīl*) [...], seine Vorschriften sind Pflichten und seine Sunna sind (verschiedene religiöse) Pfade (*'aḥkāmuhu farā'īḍ wa-sunnatuhu šarā'ī*).“ Der Weg zur Weisheit führe für den Menschen über niedrigere Formen von Wissen, die für das Herz besser verständlich seien. Dies sei Gottes Sunna bezüglich seiner Diener (*sunnat Allāh fī 'ibādihī*). Man habe daher andere Dinge als Gottes Sunna (*ğayr as-sunna*) nicht nötig, um sich rechtleiten zu lassen.⁶

Ġa'far b. Maṣṣūr verwendet das Konzept der Sunna Gottes auch im Zusammenhang mit dem Prophetentum. In seinem Werk geht es in dem fiktiven Dialog zwischen Šāliḥ und Abū Mālik geht es unter anderem um die Frage, warum viele muslimische Gelehrte von der Suche nach der Wahrheit abgekommen sind. Für Šāliḥ sind die Gelehrten einem falschen Denken verhaftet und glauben, allein sie verstünden die Religion. Gott werde nach Muḥammad keine weiteren Propheten mehr senden. Jede Religionsgemeinschaft glaube, ihr eigener Prophet sei der letzte. So seien die Religionsgelehrten der „großen Mehrheit“ (*as-sawād al-'a'zam*) gefolgt, weil sie den Konsens (*'iğmā'*) der Gelehrten und die Tyrannei der Herrscher (*qahr as-salāṭīn*) fürchteten.⁷ Die Muslime, die sich gegen die Ismailiten stellen, würden demnach irren und den „früheren Völkern“ ähneln: Sie zweifelten die Rechtmäßigkeit der Imame an und hätten dafür eine kollektive Bestrafung im Diesseits zu erwarten. Die Ismailiten seien die wahren Rechtgläubigen. Wie verhalte es sich dann aber mit dem Prophetentum? Im

¹ Forster, Wissensvermittlung im Gespräch, 442–43.

² Yaman, The master and the disciple, 180 (Anmerkung Nr. 50).

³ Ebd., 16 (Anmerkung Nr. 89). Bei meiner Übersetzung orientiere ich mich teilweise an der von James Morris in Yaman, The master and the disciple.

⁴ Yaman, The master and the disciple, 179 (Anmerkung Nr. 48).

⁵ Ebd., 175 (Anmerkung Nr. 19).

⁶ Ebd., 5 und 7.

⁷ Yaman, The master and the disciple, 82–83 (Nr. 504–507).

Gespräch bringt Ṣāliḥ sein Gegenüber Abū Mālik argumentativ in eine Zwickmühle: Aus dem Attribut der Gerechtigkeit Gottes folge, dass Gott in ähnlichen Sachverhalten ähnlich urteilt, er also seine Verfahren bezüglich der Propheten weder geändert hat noch ändern wird.¹ Daraus ergibt sich die Frage: Wenn Gott heute immer noch gerecht ist, war das Senden der Propheten in der Vergangenheit dann Verschwendung oder Ausdruck seiner Gerechtigkeit für seine Diener? Natürlich könne es nur Gerechtigkeit gewesen sein, erwidert Abū Mālik.² Ṣāliḥ antwortet:

Was hat uns von jener Gerechtigkeit (*ʿadl*) entfernt? Sind wir nicht so wie sie (auch) seine Diener und seine Schöpfung [...] Sollte uns nun Unrecht (*fağār*) widerfahren, nachdem er ihnen Gerechtigkeit (*ʿadl*) erwiesen hat, obwohl wir doch nach ihnen gekommen sind (*fa-naḥnu baʿdihim*)? [...] Oder hat sich die Sunna Gottes uns gegenüber verändert (*ʿam tağayyarat sunnat Allāh fī-nā*), nachdem sie stabil war für die, die vor uns waren, so dass wir nun zu dem Schluss kommen (können), dass Gott sich verändert hat (*fa-naḥkum ʿalā Allāh bi-t-tağyīr*)? Oder ist seine Gerechtigkeit (nicht vielmehr) eine Pflicht uns gegenüber und sein Urteil (*ḥukm*) über uns hat Bestand, so wie es seine Sunna bezüglich derer ist, die vor uns waren (*sunnatihī fī-man kāna qablanā*). Es gibt keinen Ersatz (*lā tabdīl*) für die Worte Gottes und keine Revision (*muʿaqqib*) an seinem Urteil.³

Gott habe seinen Dienern in der Vergangenheit als Ausdruck seiner Gerechtigkeit Propheten gesandt, daher könne er seinen heutigen Dienern diese Gerechtigkeit nicht vorenthalten.⁴ Es folgt eine Diskussion über die Perioden und Intervalle zwischen den verschiedenen Propheten.⁵ Deutlich wird in der folgenden Passage, wie die Ismailiten ihre eigene Verfolgung bzw. ihren Widerstand gegen die ihrer Ansicht nach zu Unrecht herrschenden Umayyaden und Abbasiden verorten. Ṣāliḥ fragt Abū Mālik:

„Hast du in dieser deiner Scharia von einem der Gerechten (*ʿudūl*) gehört, also den Gerechten Gottes und den Kindern seiner Propheten, der festgenommen und dann hingerichtet wurde, während er als (einer der) Mittler der Religion wirkte (*qutīla ʿalā ʿasbāb ad-dīn ṣabran*)?“ Abū Mālik sagte: „Ja, viele von ihnen sind getötet worden.“ Ṣāliḥ sagte zu ihm: „[...] Er [der Gerechte Gottes] hat die Sunna Gottes bezüglich seiner Propheten und Gesandten befolgt (*qad tabīʿa sunnat Allāh fī ʿanbiyāʾihī wa-rusulihī*), was das Aushalten der Furcht und die Verborgenheit (*istitār*) betrifft, bis Gott zwischen ihm und uns richtet [...]“⁶

Der Dialog zwischen Ṣāliḥ und Abū Mālik führt zu dem Schluss, man müsse sich der wahren Sache (der Ismailiten) anschließen, denn Gehorsam gegenüber den Gegnern der

¹ Yaman, *The master and the disciple*, 154 (Nr. 480-481).

² Ebd., 163.

³ Ebd., 87 (Nr. 527). Die Gerechtigkeit Gottes ist auch für Muʿtaziliten ein wichtiges Dogma, vgl. Radtke, „Der sunnitische Islam“, 60. Zur Bedeutung von *fağār*, einer Ableitung von *fağra*, die hier als Gegensatz zu *ʿadl* verwendet wird, siehe Lane, *Arabic-English Lexicon*, 2:2341.

⁴ Der Verweis auf die koranische Sunna Gottes ist wichtig. Der Koran ist im *K. al-ʿĀlim wa-l-ġulām* die wichtigste Quelle für Argumente, vgl. Forster, *Wissensvermittlung im Gespräch*, 273.

⁵ Yaman, *The master and the disciple*, 164–66.

⁶ Yaman, *The master and the disciple*, 89 (Nr. 533-534). Das Adverb *ṣabran* bezieht sich hier auf *qutīla* und spezifiziert die Tötung als die einer festgesetzten, wehrlosen Person. Gemeint ist hier das Martyrium von al-Ḥusayn bei Karbalāʾ sowie das seiner Nachkommen. Vgl. Yaman, *The master and the disciple*, 206 (Anmerkung Nr. 209); Lane, *Arabic-English Lexicon*, 2:1644. Der Ausdruck *ʿasbāb* ist hier im ismailitischen Kontext als Elemente einer hierarchisch strukturierten Ordnung zu verstehen, die ihren Ursprung in Gott als Verursacher (*musabbib*) hat.

rechtmäßigen Imame führe ins Unglück. Die Behauptung, Gott würde nach Muḥammad keine weiteren Propheten mehr senden, sei nur ein Vorwand, um deren Tötung und den Kampf gegen ihre Anhänger zu rechtfertigen.¹ Für Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman bilden Religion und kosmische Ordnung eine Einheit, in der die Sunna Gottes in verschiedenen Formen wirkt. Die Rechtmäßigkeit der Herrschaft der Imame auf Erden sei das logische Ergebnis. Wenn sich die Imame und ihre Anhänger vor den Abbasiden und anderen „Tyrannen“ im Verborgenen (*ḡayba*) verstecken, dann ähneln sie Moses, der sich seinerzeit vor dem Pharao verstecken musste.² Es entspräche der Sunna Gottes, dass sich Gottes Gesandte so der Ermordung durch ihre Feinde entziehen. So verknüpft der Autor die Ordnung in Gottes Schöpfung mit den religiösen Vorschriften und der Legitimität seiner Religionsgemeinschaft.

3.1.1.1.2 Das Buch der Enthüllung

Das „Buch der Enthüllung“ (*K. al-Kašf*) gilt als eine der ältesten ismailitischen Schriften und ist eine zentrale Quelle für Studien über das Ismailitentum. Der Text besteht aus zum Teil recht unterschiedlichen Abschnitten. Ob Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman eine Art Editor des Texts war, ist umstritten. Fārès Gillon argumentiert, dass das Werk in der Regierungszeit der ersten beiden Fatimiden-Kalifen, also zwischen 297/909 und 334/946 verfasst wurde.³ Gillon schreibt, dass es sich um den Versuch handle, die neuen fatimidischen Ansprüche zu untermauern und die Basis für eine dauerhafte dynastische Herrschaft zu legen.⁴ Das Werk besteht aus sechs unterschiedlichen Abhandlungen. Die Passagen, die ich vorstelle, stammen aus der dritten und fünften Abhandlung. Die dritte Abhandlung befasst sich primär mit dem Imamat ʿAlīs, den Beweisen für seine Rechtmäßigkeit und seinen Feinden. Die fünfte Abhandlung ist die längste und befasst sich vordergründig mit der Pilgerfahrt. Eigentliches Thema ist aber die Notwendigkeit, den legitimen Imam der aktuellen Zeit anzuerkennen.⁵

In der dritten Abhandlung findet sich der Ausdruck *sunnat Allāh* in einem Abschnitt zur Exegese von Sure 107, deren erste drei Verse lauten: „Was meinst du wohl von dem, der das Gericht [...] für Lüge erklärt? Das ist der(selbe), der die Waise (von sich) wegstößt und (die Seinen?) nicht dazu anhält, dem Armen (etwas) zu essen zu geben.“ Im *K. al-Kašf* wird der dritte Vers so interpretiert, dass die Leugner nicht nach der Nahrung des verborgenen Wissens streben, über welches der *Ḥuḡḡa* (siehe unten) verfügt:

ʿAlī b. Abī Ṭālib ist der *Ḥuḡḡa* Muḥammads und ein Imam für die [Mitglieder] seiner ʿUmma, die nach ihm [Muḥammad] sind. Bei ʿAlī liegt das Verborgene (*bāṭin*) der Religion Muḥammads und bei jedem *Ḥuḡḡa* ist das Verborgene des Wissens des Imams seiner Zeit. Dies ist die Sunna Gottes und seine Ordnung in seiner Religion (*sunnat Allāh wa-tartībuhu fī dīnihi*).⁶

Der Begriff *Ḥuḡḡa* spielt im Ismailitentum eine zentrale Rolle. Er bezeichnet unter anderem die Hierarchiestufe der Person, die den verborgenen Imam vertritt.⁷ In dieser Passage wird

¹ Vgl. Ebd., 166-169 (Nr. 541-549); arab. Zitat nach ebd., 90-93.

² Yaman, *The master and the disciple*, 165 (Nr. 531-532).

³ Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *The Book of Unveiling*, 1-4. Zur Autorenschaft vgl. Ebd., 43-60.

⁴ Vgl. Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *The Book of Unveiling*, 4.

⁵ Ebd., 60-63.

⁶ Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, *K. al-Kašf*, 55.

⁷ Zu diesem Begriff vgl. Daftary, *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines*, 117-18.

deutlich, dass die hervorgehobene Stellung des *Ḥuǧǧa* mit der frühislamischen Geschichte, dem Verhältnis zwischen Imam und Propheten (und damit zur göttlichen Botschaft) und mit der Religion im Allgemeinen verknüpft wird. Dies sei eine Sunna Gottes und seine Ordnung (*tartīb*) in der Religion, was den hohen Stellenwert des *Ḥuǧǧa* unterstreicht.

Eine weitere Verwendung von *sunna* findet sich in einer Passage zum Erbrecht im Zusammenhang mit Sure 89. Im Werk geht es um eine Erzählung, derzufolge Abū Bakr der Tochter des Propheten Fāṭima eine Oase als Teil ihres Erbes abgesprochen haben soll. Im Werk heißt es hierzu:

Diese Tyrannen (*ḡalama*) widersetzten sich also dem Wort Gottes (*qawl Allāh*) und seiner Sunna bezüglich der Propheten (*sunnatahu fī 'anbiyā'ihī*) [...] und sie verwehrten ihr auch das Erbe der Religion bezüglich des Imamats (*wirāṭat ad-dīn fī l-imāma*), welches Gott ihr und ihren Abkömmlingen (*ḡurriyatihā*) zugesprochen hatte, bis die Stunde kommt.¹

Die Sunna Gottes wird hier als Rechtsvorschrift dargestellt, gegen die in einem Konflikt zwischen einer schiitischen Leitfigur – in diesem Fall Fāṭima – und deren Gegnern unrechtmäßig verstoßen worden war. Das Erbrecht wird dabei mit der Frage der vererbten politischen Legitimität verbunden. In beiden Dimensionen, der juristischen wie auch der politischen, kommt der Sunna Gottes eine zentrale Rolle zu: Sie dient der Legitimierung des Führungsanspruchs der Ismailiten.

Im fünften Abschnitt sind die Koranverse 26:194-196 der Ausgangspunkt. In diesen Versen geht es um die Offenbarung des Korans, der in einer Tradition mit Büchern der Früheren (*zabur al-'awwalīn*) stehe. Im *K. al-Kašf* heißt es hierzu:

Das heißt bezüglich der Religion Gottes, der Ordnung (*tartīb*) seines Gesandten und der Imame, die seinen Befehl ausführen, der Mittel seiner Sunna (*'asbāb sunnatihī*) und der von ihm kommenden religiösen Pflicht in seiner Religion: Das Wissen darüber war (bereits) in den Büchern der Früheren vorhanden. Auch wenn ihre Sprache sich von dieser klaren arabischen Sprache unterschied, so ist Gottes Befehl doch zu jeder Epoche und zu jeder Zeit derselbe.²

Im Zusammenhang mit dieser Passage sind zwei Punkte hervorzuheben: die im Zeitverlauf gleichbleibende Ordnung, die Gott eingerichtet hat, und die Verwendung des Begriffs *'asbāb* (Pluralform von *sabab*). Besonders deutlich wird die zentrale Rolle, die die Sunna Gottes für die Ismailiten spielt, in einem Kommentar zu Koranvers 33:62:

Er [Gott] sagt, dass es nichts gibt, was seine Worte ersetzt (*lā mubaddil li-kalimātihi*). Das ist ein Hinweis auf seinen Befehl und seine Weisheit, durch die er die Gesandten und die Imame als Beweise für seine Schöpfung und als Überbringer von Freude und Warnung (*mubašširīn wa-mundirīn*) bestimmt hat.³

All diese Beispiele verdeutlichen den hohen Stellenwert der Sunna Gottes bei ismailitischen Gelehrten wie Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman.⁴ Sie wird nicht nur angeführt, um den Führungsanspruch der Ismailiten zu unterstreichen. Ähnlich wichtig ist, dass die ismailitische

¹ Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *K. al-Kašf*, 61.

² Ebd., 105–6.

³ Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman, *K. al-Kašf*, 138.

⁴ Für weitere Beispiele siehe Ebd., 119 (Zeile 8), 126 (Zeile 12), 131 (Zeile 2 von unten).

Vorstellung einer hierarchischen Ordnung verschiedener Institutionen wie Prophet, Imam, *Huǧǧa* und *ʿasbāb* als Teil der Sunna Gottes dargestellt wird. Gottes Weisheit (*ḥikma*) und seine im Zeitverlauf gleichbleibende Ordnung (*ʿamr* und *tartīb*) werden mit seiner Sunna verbunden und finden darin auch eine koranische Entsprechung. Bei der Beschreibung dieser Vorstellungen und der Beweisführung bot sich die Wissenschaft der Philosophie für viele Ismailiten an.

3.1.1.2 Sunna in arabischen neuplatonischen Schriften

Spätestens ab Anfang des 10. Jahrhunderts hielten neuplatonische Ideen Einzug in die ismailitische Theologie.¹ Als Neuplatonismus wird die letzte Entwicklungsstufe des antiken Platonismus bezeichnet, die in der spätantiken griechisch-römischen Welt die vorherrschende Philosophie darstellte. Die Bezeichnung ist eine Fremdzuschreibung insofern, als die damit bezeichneten Denker ihre Ideen nur als platonisch verstanden. Aus Sicht der arabischen und islamischen *falsafa*-Philosophen verkörperte Platon dabei den Philosophen schlechthin, war aber selbst kaum eine Quelle, auf die man sich direkt bezog.²

Der zweite Kalif der Abbasiden Abū Ġaʿfar al-Manṣūr (r. 136-58/754-775) gründete Bagdad als neue Hauptstadt des Reiches. In dieser schnell wachsenden Metropole entwickelte sich die arabisch-islamische Philosophie (*falsafa*).³ Al-Manṣūr förderte die Immigration christlicher Gelehrter sowie die Übersetzung von Werken aus dem Griechischen, Syrischen und Persischen ins Arabische.⁴ Der siebte Kalif der Abbasiden al-Maʾmūn (r. 196-218/812-833) war den Wissenschaften sehr zugeneigt und förderte ebenfalls die Übersetzung antiker Literatur.⁵ In Bagdad kamen Gelehrte aus den unterschiedlichsten Regionen des Reiches zusammen und trieben die Wissenschaften voran.⁶ Es ist wichtig sich vor Augen zu führen, dass sich Philosophen zu dieser Zeit oft als Gelehrte in einer Vielzahl von Disziplinen verstanden. Viele nahmen für sich in Anspruch, für zahlreiche rationale Wissenschaften wie beispielsweise Logik, Mathematik und Astronomie zuständig zu sein.⁷

In diesem Umfeld tritt der Gelehrte Abū Yūsuf Yaʿqūb ibn Isḥāq al-Kindī (gest. ca. 256/870) als erster muslimischer Philosoph in Erscheinung, der sich auf Arabisch mit den Lehren der griechischen Vorgänger befasste und dem weitere Philosophen folgen sollten.⁸ Das Wort *sunna* ging dabei schon früh in deren Wortschatz ein und fand Verwendung in den arabischen Übersetzungen der Texte griechischer Philosophen, ohne dass damit zwingend eine islamische Konnotation und Assoziation verbunden war. Deutlich wird dies am Beispiel des griechischen Worts *nomothetēs*, was „Gesetzgeber“ bedeutet. In arabischen

¹ Madelung, „Cosmogony and Cosmology“. Siehe hierzu auch van Ess, „Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie“, 2018, 2134–37.

² Vgl. Bellver, „Platonism and Neoplatonism“.

³ McGinnis, Avicenna, 10.

⁴ Siehe Daniel, „al-Manṣūr, Abū Jaʿfar“; Khalidi und Dajani, „Facets from the Translation Movement“, 3.

⁵ Das in diesem Zusammenhang oft erwähnte „Haus der Weisheit“ (*bayt al-ḥikma*) war die Palastbibliothek der frühen abbasidischen Kalifen. Es war kein Zentrum der Übersetzung griechischer Werke ins Arabische, vgl. Gutas und van Bladel, „Bayt al-Ḥikma“.

⁶ Rekaya, „al-Maʾmūn“.

⁷ Gutas, „Avicenna and After“, 20–21.

⁸ Adamson, „al-Kindī“.

Übersetzungen finden sich hierfür die Ausdrücke *wāḍīʿ an-nāmūs*, *wāḍīʿ aš-šarīʿa* oder *wāḍīʿ as-sunna*. Kraemer argumentiert, dass mit diesen Ausdrücken nicht zwangsläufig Gott als Gesetzgeber gemeint sein müsse, obwohl *sunna* und *šarīʿa* auch religiöses Recht oder Rechtsnormen bezeichneten.¹ Das Vorkommen von Begriffen in arabischen Übersetzungen philosophischer Texte, die auch (!) islamisch konnotiert sind, bedeutet also nicht, dass diese Begriffe dort islamisch zu verstehen sind.

Ich stelle im Folgenden das Beispiel eines Schlüsseltexts der frühen arabischen Philosophie vor, die sogenannte „Theologie des Aristoteles“ (*ʿUṭūlūǧiyā Aristāṭālīs*). Dieses Werk ist eine Zusammenstellung und Übersetzung von Texten des griechischen Philosophen Plotin (gest. ca. 270 v. Chr.), die als Enneaden bekannt sind.² Die Urheberschaft für den arabischen Text wird dem oben erwähnten Philosophen al-Kindī zugeschrieben.³ Der Text hatte erheblichen Einfluss auf das Verständnis von Philosophie in der islamischen Welt, auch weil es fälschlicherweise Aristoteles zugeschrieben wurde. Das Werk wurde in der Folgezeit von zahlreichen Gelehrten rezipiert und die darin enthaltenen neuplatonischen Ideen hatten großen Einfluss auf al-Fārābī, Ibn Sīnā und ismailitische Denker.⁴ Ich beschränke meine Analyse auf eine Passage im sechsten Kapitel des Werks, in der es um Sterne (*kawāḍib*) geht. Einleitend wird zunächst die Frage aufgeworfen, ob man von einem Willen (*irāda*) in den Sternen sprechen könne:

Wir antworten: Die Sterne sind wie eine Zurüstung [*ʿadāh*], die vermittelnd zwischen dem Schaffer und dem Geschaffenen steht. Sie sind weder der ersten schaffenden Ursache [*al-ʿilla al-fāʿila al-ūlā*], noch dem zur Vollendung eines Dinges beitragenden Stoff [*hayūlā*], noch der Form [*ṣūra*], welche das Eine im Andern hervorbringt, gleich zu setzen, vielmehr gleichen diese Kräfte der Welt [*kalimāt al-ʿālam*] den Kräften einer Stadt [*al-kalimāt al-madanīya*], die die Angelegenheiten derselben zusammen halten [*taḍumm ʿumūr al-madīna*] und alles in derselben an seine rechte Stelle setzen [*wa-taḍaʿ kull šayʿ fi mawḍiʿihī*].⁵

Die Welt und ihre Struktur vergleicht der Autor also mit einer Stadtgesellschaft und der in ihr geltenden Ordnung. Es folgt der zweite Vergleich:

Auch gleichen sie dem Gesetz (Brauch) [*sunna*], durch das die Bewohner der Stadt das, was sie thun müssen, von dem, was sie nicht thun dürfen, unterscheiden. [...] Für ihre guten Thaten werden sie danach belohnt und für ihr böses Thun danach bestraft. Wenn nun auch die Gesetze [*sunan*] verschieden sind, so fordern sie doch alle nur zu einem auf, nämlich zum Guten [*tadʿū ʿilā šayʿ wāḥid wa-huwa al-ḥayr*]. Das Gesetz [*sunna*] treibt zum

¹ Vgl. Kraemer, „The Jihād of the Falāsifa“, 294–95.

² Die Ausgabe von Dieterici ist die früheste Edition, spätere Editionen sind die von Badawī und Lewis. Vgl. Adamson, *The Arabic Plotinus*, 6.

³ Die Zuordnung der arabischen Passagen zu den entsprechenden griechischen Textstellen ist schwierig, da die Übersetzung nur Auszüge wiedergibt und innerhalb der griechischen Texte hin und her springt. Vgl. Adamson, „The Theology of Aristotle“. Al-Kindī soll eine Übersetzung des Christen Ibn Nāʿima al-Ḥimṣī korrigiert haben, vgl. Bellver, „Platonism and Neoplatonism“.

⁴ Bellver, „Platonism and Neoplatonism“.

⁵ Dieterici, *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, 1883, 65; arab. Zitat nach *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, 1882, 64.

Guten, und ebenso treiben die Kräfte in der Welt die Dinge dem Guten zu, denn sie sind für die Welt das, was das Gesetz für die Stadtbewohner [*as-sunna fī 'ahl al-madīna*] ist.¹

Für den Autor sind die Gestirne nur „Mittelursache und Werkzeug Gottes“ und keine Ursachen, die aus sich heraus etwas schaffen.² Es ist schwer vorstellbar, dass Sunna bzw. Sunan hier ohne Grund steht. Die Originaltexte wurden nicht nur übersetzt, man erkennt in vielen Passagen eine Tendenz, im Rahmen der Übersetzung eigene Glaubensvorstellungen einzubinden. Auch koranische Phraseologie findet sich dabei wieder. Arabische Übersetzungen aus dem Umfeld von al-Kindī enthalten neben den philosophischen Ideen teilweise auch einen islamischen Unterton.³

Besonders hervorzuheben ist die letzte Aussage: Die Kräfte sind für die Welt so wie die Sunna für die Stadtbewohner. Die Sunan der Stadt sollte man hier als Hinweis auf einen größeren Rahmen sehen. Man kann sie als Sunan der Muslime, Menschen oder - etwas weiter - Sunan alles Erschaffenen betrachten. Letzte Interpretation ist etwas gewagter als die ersten beiden, aber die Vorstellung, dass Gott auch andere Elemente seiner Schöpfung durch Vorschriften einem Ziel näherbringt, findet sich bei al-Kindī ebenfalls in Zusammenhang mit den Sternen. Im Koran heißt es in Sure 55:6: „Und die Sterne und Bäume fallen (in Anbetung vor ihm) nieder.“ Al-Kindī argumentiert für eine allegorische Interpretation: Niederwerfen bedeute hier, dass die Sterne den Anordnungen Gottes unterliegen und durch sein Wirken bestehen.⁴

Entscheidend ist, dass sich der Begriff *sunna* hier in einem der frühesten und wichtigsten neuplatonischen arabischen Texte nachweisen lässt. Die darin enthaltenen Ideen übten auf ismailitische Autoren eine Faszination aus.⁵ Indem Ismailiten ihre Heilslehre mit Elementen der neuplatonischen Philosophie verknüpften, steigerten sie die Attraktivität ihrer Da'wa für Intellektuelle anderer Glaubensrichtungen: In der neuplatonischen Vorstellung gab es eine Ordnung, die aus verschiedenen hierarchischen Stufen zwischen „dem unnennbaren Einen (*hen*)“ auf der einen Seite und dem menschlichen Individuum auf der anderen Seite bestand. Die ismailitische Da'wa (Mission) adaptierte diese Vorstellung und argumentierte, dass der Imām bzw. Mahdī die oberste Stufe darstelle. Darunter gebe es verschiedene Grade einer „irdischen Da'wa-Hierarchie“. Durch die Einweihung in die ismailitische Da'wa beschreite das Individuum einen aufsteigenden Pfad der Erkenntnis: „Wer den Wahren Imam erkennt und anerkennt, der erreicht das höchste Ziel, die Ruhe des menschlichen Intellekts im All-Intellekt.“⁶

Es gibt gute Gründe dafür, *sunna* als einen philosophischen Fachterminus zu verstehen, der in Schlüsseltexten wie der Theologie des Aristoteles Verwendung fand. Vor diesem Hintergrund impliziert *sunna* nicht zwingend eine islamische Bedeutung. Wenn ein muslimischer Theologe (gleich welcher Strömung) den Begriff *sunna* im Zusammenhang mit

¹ Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, 1883, 65; arab. Zitat nach Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, 1882, 64.

² Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, 1883, 214.

³ Adamson und Pormann, The Philosophical Works of al-Kindī, xxvi-xxvii.

⁴ Ebd., xxxi.

⁵ Adamson, „The Theology of Aristotle“.

⁶ Halm, Das Reich des Mahdi, 264-65.

metaphysischen Fragestellungen verwendet, so tut er dies möglicherweise, weil es ein ihm aus philosophischen Texten vertrauter Begriff ist. Es ist notwendig, diesen Bedeutungsgehalt von *sunna* herauszuarbeiten und klar zu benennen: Der Begriff steht nicht nur, wie er in der muslimischen und islamwissenschaftlichen Literatur mehrheitlich verwendet wird, in Zusammenhang mit der Sunna des Propheten Muḥammad. Vielmehr existieren weitere Lesarten, was sich in Texten wie der sogenannten „Theologie des Aristoteles“ zeigt, die keinen zwingenden Bezug zur islamischen Religion aufweisen. Bei der Lektüre arabischer Texte muss man sich dieser Ambiguität bewusst sein.

3.1.1.3 Der ismailitische Missionar Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī

Abū al-Ḥasan Aḥmad b. ‘Abd Allāh b. M. Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī (gest. nach 411/1020-1) war ein ismailitischer Missionar (*dā’ī*), Theologe und Philosoph. Seine Nisba legt nahe, dass er aus Kermān im heutigen Iran stammt, er verbrachte allerdings viel Zeit seines Lebens in Bagdad und Basra. Seine Aktivitäten richteten sich gegen die Abbasiden und abtrünnige Ismailiten. In al-Kirmānīs Werk „Leuchtzeichen für den Beweis des Imamats“ (*al-Maṣābīḥ fī ‘itbāt al-‘imāma*) finden wir eine Passage zur Unzulässigkeit der Wahl eines Imams durch die ‘Umma, was den genealogischen Anspruch der fatimidischen Dynastie stützen soll:

Es ist nämlich so in der Sunna Gottes und der Sunna seines Propheten (*sunnat Allāh ta‘ālā wa-sunnat rasūlihi*), gemäß derer die Herrschaft (Gottes) bis zum Tag der Auferstehung erfolgt, dass es nicht zulässig ist, einen auf den Platz eines anderen zu stellen [...] Folglich ist die Wahl (des Imams) durch die ‘Umma unzulässig.¹

Thematisch und sprachlich steht diese Verwendung von *sunna* hier in enger Nähe zu der bei Ḡa‘far b. Maṣṣūr al-Yaman. Al-Kirmānī gehörte zu einer Gruppe ismailitischer Missionare aus Persien, die ihre theologischen Lehren mit philosophischen Traditionen verbanden. Er war mit der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie ebenso vertraut wie mit den metaphysischen Systemen muslimischer Philosophen wie al-Fārābī und Ibn Sīnā.² Diese Einflüsse zeigen sich in seinem Hauptwerk „*Ruhe des Intellekts*“ (*Rāḥat al-‘aql*).³ Dieses enthält den Ausdruck *sunna* bzw. *sunan ‘ilāhīya* an zahlreichen Stellen, so auch direkt zu Beginn:

Ich bezeuge, dass es keinen Gott gibt außer ihm. Er hat die Ursache und Wirkung erschaffen (*‘abda‘a al-‘illa wa-l-ma‘lūl*). Er hat die Substanzen und die Intellekte erschaffen (*iḥtara‘a al-‘ayān wa-l-‘uqūl*). Dann hat er die früheren Fälle von ihnen in der Welt als Ursachen eingesetzt und hat für die Späteren von ihnen die Erlangung ihrer Vollendung bestimmt. Er hat eine Verbindung zwischen ihnen hergestellt durch die leuchtenden Vollmonde und die strahlenden Sterne. Dann drangen ihre Strahlen in die Welt der Seele (*‘ālam an-nafs*) ein und machten (sie) durch das, wozu die göttlichen Sunan gehörten, zu einem reinen Intellekt (*fa-ḡa‘alathā bi-mā tata‘allaq bihi as-sunan al-‘ilāhīya ‘aqlan maḥḍan*).⁴

Die einleitende Passage, die sich fast wie ein Glaubensbekenntnis liest, endet mit der Lobpreisung des Propheten Muḥammad, ‘Alīs und des sechzehnten fatimidischen Imams

¹ al-Kirmānī, *Master of the Age*, 50; engl. Übersetzung in ebd., 83.

² Daftary, „Ḥamīd-al-Dīn Kirmānī“.

³ de Bruijn, „al-Kirmānī“.

⁴ al-Kirmānī, *Rāḥat al-‘aql*, 81–82. Es gibt eine russische Übersetzung des Werks von Andrey Smirnov aus dem Jahr 1995.

al-Ḥākim (r. 386-411/996-1021).¹ Die prominente Platzierung der göttlichen Sunan unterstreicht deren Bedeutung für al-Kirmānī. Eine weitere Stelle befasst sich mit der „ersten Quelle“ (*al-munbaʿit al-ʾawwal*). Gemeint ist damit das, was in al-Kirmānīs Kosmologie nach dem ersten Intellekt als Zweites existiert. Hier heißt es:

Weil die Sache bezüglich der Existenz des ersten Intellekts gemäß zweier Verbindungen (*nisbatayn*) ist, wobei eine höher als die andere ist, ist das aus der höheren Verbindung (heraus) Existierende tatsächlich als einzelner, reiner Intellekt in seiner losgelösten Form (*ṣūra muğarrada*) bestehend. Es ist das Zweite, was existiert, aber das Erste, was emaniert (also aus dem ersten Existierenden hervorgeht), so wie das erste Geschaffene zuerst in der (Reihenfolge der) Erschaffung (*ʾibdā*) ist. Das, was aus der anderen Verbindung heraus auf einer niedrigeren Ebene existiert, ist ein Intellekt, genannt Materie und Form (*al-hayūlā wa-ṣ-ṣūra*). [...] Dies wird durch das bestätigt, was in den göttlichen Sunan (*as-sunan al-ʾilāhīya*²) erwähnt wird [...].³

Die göttlichen Sunan stützen also die Vorstellungen über die im Kosmos existierenden Hierarchien. Diese Hierarchien sind für die Ismailiten zentral, weil darauf auch die Legitimität ihres Imams als höheres Wesen fußt. Neben diesem gibt es in diesen Hierarchien weitere besondere Personen. Für normale Menschen sind sie die einzige Möglichkeit, die korrekte Lehre Gottes zu empfangen, weil nur sie die höheren spirituellen Sphären erreichen können.⁴ Für al-Kirmānī gibt es drei Welten bzw. Bereiche (*ʾawālim*), die jeweils aus zehn Stufen bestehen: Das Transzendente, die Natur und die (ismailitische) Religion. Diese drei Bereiche harmonisieren miteinander, während der Schöpfer außerhalb dieses Systems steht und nicht interveniert.⁵ Die Welt der Religion (*ʾālam ad-dīn*) besteht aus zehn Stufen, von denen al-Kirmānī fünf beschreibt. Dabei verwendet er jeweils zwei Bezeichnungen, wobei die zweite sich für ihn aus den göttlichen Sunan ergibt. Meines Erachtens geht es hier um Bezeichnungen für die Mitglieder der ismailitischen Gemeinschaft bzw. Mission, die jeweils auf verschiedenen Stufen stehen:

Wenn er dem inneren Gottesdienst gehorcht (*al-ʾibāda al-bāṭina*) [...], dann ist er das Fundament (*ʾasās*), den die göttliche Sunna einen Zeugen (*sammathu as-sunna al-ʾilāhīya šāhidan*) nennt. Wenn er anführt und die Politik lenkt [...], dann ist er der Imam, den die göttliche Sunna einen Verkünder einer frohen Botschaft (*mubaššir*) nennt. Wenn er klare Aussagen macht (*faṣṣala al-ḥiṭāb*), dann ist er das Tor (*bāb*), den die göttliche Sunna einen „Warner“ (*naḍīr*) nennt. Wenn er urteilt und erklärt (*ḥakama wa-ʾawwala*), dann ist er ein Beweis (*ḥuğḡa*), den die göttliche Sunna einen Missionar (*dāʾī*) nennt. Wenn er das Argument, den Beweis und die Klarlegung äußert (*takallama bi-l-ḥuğḡa wa-l-burhān wa-l-bayān*), dann ist er der Missionar einer Bekanntmachung (*dāʾī balāḡ*), den die göttliche Sunna eine „Lampe“ (*sirāḡ*) nennt.⁶

¹ Ebd., 82–83.

² Der Text gibt an dieser Stelle keine Anhaltspunkte, ob al-Kirmānī oder andere ismailitische Autoren diese göttlichen Sunan anderswo spezifiziert haben. Der Begriff *sunan ʾilāhīya* findet sich aber auch bei Ibn ʿArabī und Ibn Sīnā (siehe unten).

³ al-Kirmānī, *Rāḥat al-ʾaql*, 213.

⁴ Walker, „The Universal Soul and the Particular Soul“, 162.

⁵ Vgl. De Smet, „al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn“.

⁶ al-Kirmānī, *Rāḥat al-ʾaql*, 272–73.

Die Begriffe *šāhid*, *mubaššir*, *naḡir*, *dāʾ* und *sirāğ* kommen aus Sure 33:45-46, wodurch der Koran gewissermaßen Quelle für die Bezeichnungen der göttlichen Sunna wird.¹ Es lässt sich also festhalten, dass al-Kirmānī sowohl den Ausdruck *sunnat Allāh* als auch *sunna ʾilāhīya* in seinem Werk *Rāḡat al-ʾaql* verwendet. Auf die Sunna Gottes bezog er sich wie auch schon Ġaʿfar b. Maṣṣūr al-Yaman, um die ismailitischen Vorstellungen zum Imamāt zu verteidigen. Der Begriff verfügte also bei ismailitischen Missionaren über einen gewissen Bekanntheits- und Verwendungsgrad.

3.1.2 Rezeption in sunnitischen Kreisen

Die oben dargestellten Entwicklungen gingen an sunnitischen Muslimen nicht spurlos vorüber. Abseits der Auseinandersetzungen zwischen Ismailiten und Sunniten wurden philosophische Texte wie die „Theologie des Aristoteles“ auch in sunnitischen Kreisen rezipiert. Beispielhaft betrachte ich den Philosophen as-Siğistānī und dessen Umfeld, sowie den Philosophen Ibn Sīnā. Es folgt ein Exkurs zum Ausdruck *ʾalā sanan wāḡid*. Dieser enthält das Wort *sanan*, das wie *sunna* die arabische Wurzel *s-n-n* hat, und weist inhaltliche Berührungspunkte zur Sunna Gottes auf.

3.1.2.1 As-Siğistānī und sein philosophisches Umfeld in Bagdad

Der Philosoph Abū Sulaymān M. b. Ṭāhir b. Bahrām as-Siğistānī (gest. 374/985) stammt aus Siğistān (heutiges Iran und Afghanistan) und studierte in Bagdad bei Yaḡyā b. ʾAdī (gest. 363/974), einem christlichen Schüler al-Fārābīs. Diesem folgte er als Leiter der Aristotelischen Schule in Bagdad nach. Er war stark durch die Lehren des „Arabischen Plotin“ geprägt, was sich in der Übernahme von Ideen und Terminologie ausdrückt und den Einfluss der „Theologie des Aristoteles“ belegt.² As-Siğistānī gilt nicht nur als ein Bindeglied zwischen al-Fārābī und Ibn Sīnā. In Bagdad vertrat er auch einen interdisziplinären Ansatz in der Philosophie, bei dem Gelehrte unterschiedlicher religiöser und philosophischer Ansichten miteinander interagierten. Seine Bedeutung liegt weniger in seinem Einfluss auf spätere Philosophen als darin, dass er wichtige philosophische Entwicklungen seiner Zeit kombinieren, artikulieren und einem Publikum vermitteln konnte. Dabei agierte er in einem diversen religiösen Umfeld, das für Ideen aus verschiedenen Quellen offen war. Da as-Siğistānī vor allem Reden hielt und keinen systematischen Unterricht erteilte, kennen wir seine Lehren vor allem durch Aufzeichnungen seiner Schüler, insbesondere durch Abū Ḥayyān at-Tawḡidī (gest. 414/1023).³

Ich befasse mich im Folgenden mit dem Werk „Schrank der Weisheit“ (*Šiwān al-ḡikma*). Dessen Autorenschaft ist umstritten, es stammt aber aus as-Siğistānīs Zirkel und war vielleicht das Werk mehrerer Schüler. Wichtiger als die Zuordnung von Äußerungen und Ideen zu konkreten Einzelpersonen ist der Einblick in die intellektuelle Landschaft Bagdads

¹ Im Koran heiβt es: „Prophet! Wir haben dich [...] gesandt, damit du (dereinst) Zeuge (über sie) seiest [...] und [...] als Verkünder froher Botschaft und als Warner (gesandt) und damit du [...] zu Gott rufest mit seiner Erlaubnis und (ihnen) eine helle Leuchte seiest.“

² Adamson, *The Arabic Plotinus*, 26. Zu as-Siğistānīs biografischen Daten siehe Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, 1–2.

³ Vgl. Kalin, „al-Sijistani“, 274; Cottrell, „Abū Sulaymān al-Sijistānī al-Manṡiqī“; Kalin, „Sijistānī, Abū Sulaymān al-“.

um die Jahrtausendwende, den uns das Werk gewährt.¹ Es ist eine Kompilation von Exzerpten aus „philosophischen, philosophiegeschichtlichen und vor allem gnomologischen Schriften“.² Das Werk ist in Aussagen einzelner Personen gegliedert, die sich hauptsächlich um ethische und metaphysische Fragestellungen drehen.³ Die erste Aussage, auf die ich näher eingehen will, wird einem gewissen al-Ḥasan b. Miqdād⁴ zugeschrieben:

Es ist notwendig, das göttliche Gesetz zu erlassen (*waḍʿ an-nāmūs al-ʿilāhī*), durch welches er [Gott] die Mehrung des Guten, die Verbreitung des Nutzens und die Ordnung der Politik anstrebt (*yatawāḥḥā bihi ʾifādat al-ḥayr wa-baṭṭ al-maṣlaḥa wa-tartīb as-siyāsa*) und was die Ruhe des Geistes bringt, die Materien des Bösen (*mawādd aš-šarr*) abschneidet, die Stützen der Gesetze (oder: des Wegs) befestigt (*yuwaṭṭid daʿāʾim as-sunan*) und zur Veredelung der Seelen und Verschönerung der Charaktere antreibt [...].⁵

Die Interpretation ist hier nicht eindeutig: Liest man *sunan*, so könnten Gesetze gemeint sein, die für die Gläubigen gelten sollen. Liest man *sanan*, so könnte der Weg des Gläubigen gemeint sein, der durch die Anwendung des göttlichen Gesetzes erleichtert werden soll.

In einem anderen Abschnitt geht es um einen Dialog zwischen Sabiern. Gemeint sind hier die sogenannten Sabier von Ḥarrān. In der Stadt Ḥarrān, welche in der heutigen Türkei nahe der syrischen Grenze liegt, gab es eine lange Tradition der Verehrung von Göttern, die man mit Himmelskörpern assoziierte. Eine solcher Verehrung war in Mesopotamien vor dem Islam eine übliche Form der religiösen Praxis gewesen.⁶ In Ḥarrān entwickelte sich eine Religionsgemeinschaft, welche die Muslime ungefähr ab Mitte des 9. Jahrhunderts als Sabier bezeichneten.⁷ Diese vereinte verschiedene Elemente neuplatonischer und aristotelischer Philosophie sowie griechischer und ptolemäischer Astrologie. Philosophie erschien den Sabiern bei der Verehrung der Himmelskörper und magischen Ritualen als nützlich. Diese Religionsgemeinschaft existierte bis in die abbasidische Zeit und ihre Lehren bzw. deren Rezeption durch muslimische Zeitgenossen beeinflussten Werke über Astronomie, Philosophie und Magie.⁸ Ein Bestandteil ihrer Kosmologie war die Vorstellung, dass die Himmelskörper eigene, von Gott unabhängige kausal wirkende Kräfte besitzen.⁹ Der Hinweis auf die Sabier von Ḥarrān erfolgt hier deshalb ausführlich, weil sich die Wurzel s-n-n später noch in anderen Zusammenhängen mit dieser Religionsgemeinschaft findet.

Bei dem ersten an der Diskussion beteiligten Sabier handelt es sich um Abū Ishāq Ibrāhīm b. Hilāl (gest. 384/994), der die Palastkanzlei in Bagdad leitete. Der zweite Sabier Abū al-Ḥaṭṭāb wird als dessen Cousin benannt.¹⁰ In dem Dialog geht es um das Verhältnis zwischen geistigen Konzepten und menschlichen Meinungen auf der einen Seite und der körperlich-

¹ Vgl. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, 119–32; Kalin, „al-Sijistani“.

² Daiber, „Der Šiwān al-Ḥikma und Abū Sulaimān al-Mantiqī as-Siğistānī in der Forschung“, 36.

³ Vgl. as-Siğistānī, *The Muntakhab Siwan al-Hikmah*, xi.

⁴ Eine Darstellung zu ihm findet sich bei Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, 66–68.

⁵ as-Siğistānī, *The Muntakhab Siwan al-Hikmah*, 140.

⁶ Pingree, „The Šābians of Ḥarrān“, 8–9.

⁷ Im Jahr 830 n. Chr. soll der Kalif von den Einwohnern Ḥarrāns die Annahme des Islams oder den Übertritt zu einer geschützten Buchreligionen gefordert haben. Die Einwohner argumentierten, sie seien die im Koran erwähnten Šābiʿūn und damit bereits geschützt. Vgl. Bosworth, „Ḥarrān“.

⁸ Pingree, „The Šābians of Ḥarrān“, 9.

⁹ Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East*, 40–41.

materiellen Welt auf der anderen Seite. Abū al-Ḥaṭṭāb fragt Abū Ishāq, ob es einen Zusammenhang zwischen den Ideen und Meinungen eines Menschen und der Mischung der vier Körpersäfte gebe. Dieser antwortet:

Ja, sie haben einen starken Bezug, eine starke Beziehung und eine feste Verbindung zu diesen Dingen [...]. Und trotzdem gibt es keinen Weg (*sabīl*) zu einer Übereinkunft der Leute (*ittifāq an-nās*) in einem Zustand oder einem Weg. Wäre dies möglich, so würde sie [die Übereinkunft] existieren. [...] Wie kann dies sein [...], wo doch die Natur ihre Form (*ṣūra*) jeder Sache gemäß ihrer Empfänglichkeit (*qubūl*), Prädisposition (*tahayyu'*) und Übereinstimmung (*mu'ātāh*¹) gibt? Die Weichheit der Butter ist ein Geschenk der Natur, aber (dennoch) hat sie diese Eigenschaft gemäß ihrer Empfänglichkeit. Die Härte des Steins ist (auch) ein Geschenk der Natur, aber im Verhältnis zu ihm. Also unterscheiden sich die Formen (*ṣuwar*), wenn sie entstehen, so wie die Materialien sich unterscheiden. Dies ist ein Prinzip (*'aṣl*), das kein Prinzip hat, und eine Ursache, die keine Ursache hat (*'illa*), denn kein Agens (*fā'il*) hat es so gemacht, vielmehr ist die Form gemäß diesem und die Materie gemäß jenem Prinzip. Und die Angelegenheit ist geordnet gemäß dem Weg dessen, was du siehst (*mustatibb 'alā sanan mā tarā*).²

Der Dialog beginnt mit der Verschiedenartigkeit der Menschen. Dies wird auf materielle Ursachen zurückgeführt. Anschließend gibt Abū Ishāq das Beispiel von Butter und Gestein: Die unterschiedliche Härte ist eine Eigenschaft der unterschiedlichen Formen (*ṣūra*, pl. *ṣuwar*). Diese Eigenschaft ergibt sich, wenn die zugrunde liegende Materie die Form der Butter bzw. des Gesteins erhält. Der Zusammenhang zwischen Form und Eigenschaft ist laut Abū Ishāq fest und erfordert kein Zutun eines weiteren Akteurs. Die Position Abū Ishāqs (dagegen) kulminiert in dem Ausdruck „*mustatibb 'alā sanan mā tarā*“ und bringt die Eindeutigkeit zum Ausdruck, dass Butter nämlich immer weich und Gestein immer hart sein werden. Zurückkehrend zum Ausgangspunkt kann man dies so interpretieren, dass die Verschiedenhaftigkeit der Menschen in der Schöpfung bereits angelegt ist.³

Weitere Formen von *sunan* bzw. *sanan* begegnen uns auch in anderen Texten aus dem Umfeld as-Siğistānīs, so z. B. in den *Muqābasāt*⁴ seines Schülers at-Tawḥīdī, selbst Philosoph und Literat.⁵ Eine einheitliche, systematische Verwendung des Begriffs lässt sich aber nicht erkennen.⁶ Der Lexikograph Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris (gest. 395/1004) war ein Zeitgenosse at-Tawḥīdīs und kannte diesen.⁷ In seinem Werk *K. aṣ-Ṣāhibī* versuchte er sich an einem systematischen Gesamtkonzept der arabischen Sprache.⁸ Der Untertitel des Werks

¹⁰ Zu Sabiern in hohen Ämtern vgl. Roberts, „Being a Sabian at Court in Tenth-Century Baghdad“, 275. Abū al-Ḥaṭṭāb gehörte zur Entourage des Wezirs Abū M. al-Muhallabī, vgl. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, 75.

¹ Lies *mu'ātāh* anstelle von *mū'atāh*, vgl. Dozy, *Supplément aux dictionnaires Arabes*, 1:9.

² as-Siğistānī, *The Muntakhab Siwan al-Hikmah*, 149.

³ Der Dialog findet sich auch in at-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt*, 151–52. Allerdings heißt es am Ende „*musabbab 'alā sanan mā tarā*“, was ein Kopierfehler sein könnte. Eine Zusammenfassung des Dialogs findet sich in Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, 75–76.

⁴ *al-Muqābasāt* basiert zum großen Teil auf Niederschriften von Sitzungen mit as-Siğistānī und dessen Zirkel, siehe Cottrell, „al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān“; Kalin, „al-Sijistani“, 276.

⁵ Al-Ġazālī kannte at-Tawḥīdī und erwähnte ihn in seinen Schriften, siehe Akbaş, „al-Tawhidi“, 305.

⁶ Die oben genannten Passagen finden sich in at-Tawḥīdī, *al-Muqābasāt*, 184, 248 und 356.

⁷ Vgl. Gökkir und Leaman, „Ibn Faris“, 244; Akbaş, „al-Tawhidi“, 305.

⁸ Siehe Fleisch, „Ibn Fāris“. Zum Werk vgl. Baalbaki, *The Arabic Lexicographical Tradition*, 347–56.

lautet „Über die Philologie der Sprache und die Sunan der Araber in ihrem Sprechen“ (*Fī fiqh al-luġa wa-sunan al-ʿArab fī kalāmihā*). Das Ziel, das Ibn Fāris mit diesem Werk verfolgt, ist es die Bedeutung des Arabischen als Sprache der islamischen Quellentexte hervorzuheben. Hierfür verwendet er in seinem Buch oft die Formulierung „Es ist eine Sunna der Araber“ (*wa-min sunan al-ʿArab*).¹ Michael G. Carter schreibt, dass der Begriff *sunna* für Ibn Fāris zugleich konservativ und kreativ sei: konservativ, weil Sprachwissenschaftler und Juristen anhand der *sunna* das Verhalten der frühen Araber untersuchen, kreativ, weil man aus der einmal verstandenen *sunna* künftige rechtliche und sprachliche Muster ableiten könne.² Obgleich Carter sich auf Sprache und Recht beschränkt, ist die Übertragbarkeit auf ein einheitliches göttliches Wirken oder z. B. Gesetze in der Metaphysik im Speziellen denkbar. Mit dieser Verwendung stand Ibn Fāris den Philosophen in Bagdad durchaus nahe. Belege wie diese zeigen, dass Gelehrte in Bagdad und darüber hinaus um die Jahrtausendwende die Begriffe *sunan* und *sanan* in ihren Schriften verwendeten. Dies geht auch auf die Verwendung der „Theologie des Aristoteles“ als Lehrtext in der Ausbildung von Philosophen zurück.³

3.1.2.2 Der Philosoph Ibn Sīnā

Ibn Sīnā (auch bekannt als Avicenna, gest. 428/1037) war ein berühmter Philosoph, Arzt und Berater lokaler Herrscherfamilien. Er wird sowohl als hellenistischer Philosoph und Erbe von Aristoteles und Plotin als auch als Mustertyp eines islamischen Philosophen betrachtet. Ibn Sīnā wuchs in einem Umfeld auf, in dem ismailitische Missionare aktiv waren.⁴ Seine größte Errungenschaft ist die Darlegung eines in sich geschlossenen rationalen Weltbilds, welches islamische Traditionen beinhaltet und erklärt.⁵ Der Begriff *sunna* findet sich im Kapitel „Metaphysik“ (*al-ʿilāhīyāt*) seines Werks „Buch der Heilung“ (*K. aš-Šifāʾ*) an verschiedenen Stellen⁶ mit der Bedeutung der Gesetze, die für die Einwohner einer Stadt gelten sollten.

Es muss die erste Absicht des Gesetzgebers sein (*al-qaṣd al-ʾawwal li-l-lisān*), dass er die Sunan erlässt (*waḍʿ as-sunan*) und die Stadt in drei Teile einteilt: die Verwalter (*mudabbirūn*), die Handwerker (*ṣunnā*) und die Hüter (*ḥaḥaḥa*).⁷

Diese Interpretation als göttliches Gesetz für die Menschen ähnelt der Verwendung des Begriffs *sunna* als Übersetzung für den Begriff *nomos* in arabischen Übersetzungen griechischer Werke wie der „Theologie des Aristoteles“. Anders gelagert ist es im Zusammenhang mit dem Ausdruck *sunna ʿilāhīya*, ein Ausdruck, den wir oben schon bei al-Kirmānī gesehen haben. Diesen finden wir in einem der am wenigsten behandelten Texten von Ibn Sīnā, einem Traktat mit dem Titel *ʾAhd*.⁸ Im Text, der uns in einer französischen

¹ Carter, „Language and Law in the ‚Ṣāhibīʾ of Ibn Fāris“, 141–42. Baalbaki übersetzt dies mit „one of the norms of the speech of the Arabs“, siehe *The Arabic Lexicographical Tradition*, 191.

² Ebd., 147.

³ Adamson, *The Arabic Plotinus*, 23–26.

⁴ Kennedy-Day, „Ibn Sina“. Möglicherweise waren sein Vater und sein Bruder selbst Ismailiten, vgl. Halm, *Das Reich des Mahdi*, 265; Ibn Yūsuf al-Qiftī, *Taʾrīḥ al-ḥukamāʾ*, 413.

⁵ Gutas, „Avicenna and After“, 35.

⁶ Siehe zum Beispiel Ibn Sīnā, *The metaphysics of The healing*, 375 (Nr. 2), 377 (Nr. 10) und 370.

⁷ Ibn Sīnā, *The metaphysics of The healing*, 370 (Nr. 1).

⁸ Vgl. zu diesem Text Reisman, „Review: A New Standard for Avicenna Studies“, 566–67, 575; Badawī, *ʾAristū ʿinda l-ʿArab*, 247–49.

Übersetzung von Yahya Michot vorliegt, finden wir die Begriffe *as-sunna al-'aqliya* und *sunan 'ilāhīya*¹:

[Ainsi agiront-ils donc], sauf en ce qui concerne les nécessités de la subsistance [*'illā fī wāğib min marammat al-ma'īša*] quotidienne que la tradition intellectuelle (*al-sunnat al-'aqliya*) n'autorise pas à négliger [*'iğfāl*].²

Hier scheint es darum zu gehen, dass rationale Sunan eine Vernachlässigung des Lebensunterhalts nicht zulassen.

Ils feront l'un et l'autre ce qu'ils promettent ou ce dont ils menacent et ne laisseront pas la contradiction avoir cours en leurs dires. Pour aider les gens, ils accompliront beaucoup de choses en opposition avec leur nature [*hīlāf ṭab'ihimā*] - rendre les gens heureux est en effet un naturel divin [*ṭabī'a 'ilāhīya*].

En outre, ils ne failliront ni à [leurs] obligations religieuses, ni au respect des traditions divines (*sunan 'ilāhīya*), ni à la régularité dans les actes d'adoration corporels.³

Hier geht aus dem Kontext hervor, dass mit *sunan* religiöse Vorschriften gemeint sind, zu deren Einhaltung sich Ibn Sīnā und sein Schüler Bahmanyār⁴ verpflichten. Das Werk stellt bei allen Unklarheiten zu Datierung, Kontext und Inhalt einen weiteren Nachweis der Verwendung des Begriffs *sunna* bei Ibn Sīnā dar.

3.1.2.3 Exkurs zum Ausdruck *'alā sanan wāḥid*

Wie oben erwähnt findet sich in Texten aus dem Umfeld as-Siğistānīs der Begriff *sanan*, was „Weg“ bedeutet. Die feststehende Wendung *'alā sanan wāḥid* lässt sich mit „gemäß einer Methode/einem Prinzip“ übersetzen. Neben der gemeinsamen Wurzel *s-n-n* verbindet *sanan* und *sunna* auch eine inhaltliche Nähe, die für das Verständnis beider Begriffe von Bedeutung ist. Im Folgenden werde ich zeigen, inwiefern die Verwendung von *sanan* in bestimmten Kontexten zugleich für die Untersuchung des Begriffs *sunna* relevant ist. Dies veranschauliche ich anhand ausgewählter Textpassagen aus den Schriften der „Brüder der Reinheit“ sowie des Theologen al-Māturīdī.

3.1.2.3.1 „Brüder der Reinheit“

Die „Brüder der Reinheit“ (*Iḥwān aṣ-ṣafā'*) ist ein Name, unter dem mehrere Autoren Schriften veröffentlichten, die als „Briefe der Brüder der Reinheit“ (*Rasā'il Iḥwān aṣ-ṣafā'*) bekannt sind. Die Autorenschaft und genaue Datierung dieser Schriften sind nicht restlos geklärt. Ursprünge liegen wohl in der Mitte des 9. Jahrhunderts, wobei die Texte in der Folge mehrfach überarbeitet wurden. Diese waren gegen Ende des 10. Jahrhunderts bei muslimischen Gelehrten z. B. in Bagdad bekannt, Gelehrte wie al-Ġazālī und at-Tawḥīdī

¹ Für ein weiteres Beispiel siehe Ibn Sīnā, *Manṭiq al-maṣriqīyīn*, 1:38.

² Ibn Sīnā, Lettre au vizir Abū Sa'd, 122; arab. Zitat nach Badawī, *'Aristū 'inda l-'Arab*, 248.

³ Ibn Sīnā, Lettre au vizir Abū Sa'd, 126; arab. Zitat nach Badawī, *'Aristū 'inda l-'Arab*, 249.

⁴ Zum Werk siehe Ibn Sīnā, Lettre au vizir Abū Sa'd, 87*; Reisman, „Review: A New Standard for Avicenna Studies“, 566.

kannten ihre Schriften.¹ Bei den Briefen handelt es sich um ein enzyklopädisches Werk, das stark durch neuplatonische Philosophie beeinflusst wurde.²

Im dritten Brief der Brüder geht es um Astronomie, die aber eher der heutigen Astrologie entspricht. Dieser maßen die Brüder die gleiche Bedeutung wie den anderen Wissenschaften bei. In Kapitel 32 geht es unter anderem um Analogien zwischen der Ordnung im Himmel und auf Erden und dem Nutzen der Astrologie für muslimische Gelehrte.³ Zu Beginn des Kapitels heißt es:

Know that the illuminism (*ishrāq*) of the planets upon the air and the projections of their rays towards the Earth's centre are according to a single norm [*'alā sanan wāḥid*]. However, the reception by their recipients is not singular, but rather varies according to differences in their substances. [...] Thus, the variation of those effects from [the Sun] on these things is according to the difference in the substance, the composition, the mixture, and the receptivity of these things [...].⁴

Gemeint ist hier, dass wenn die Sonne die Erde bescheint, die beschienenen Flächen unterschiedlich reagieren: Schnee schmilzt, Wachs wird weich, Früchte reifen etc.⁵ Im selben Kapitel heißt es:

Know that if you study the secrets of the laws (*nawāmīs*) and reflect on the practices of religious laws [*sunan al-sharā'i*] and the judgements of religions, you will learn and it will become clear to you that one of the aims of those who laid down the laws [*wāḥidī an-nawāmīs*] was what I have mentioned to you. [...] Know that the jurists [...], traditionists [...], and ascetics and the pietistic [...] have prohibited the study of the science of the stars [*'ilm an-nuḡūm*]. But they have only prohibited it because the science of the stars is a part of the science of philosophy [...]. Anyone so ignorant as not to have learned the science of religion [*'ilm ad-dīn*], not knowing the judgements of the law [*'aḥkām aš-šarī'a*] to the extent required and obligatory upon him, will not be able to [study this science] and will leave it alone. As for someone who has learned the science of the law and knows the judgement of religion and has ascertained the matters of the law [*nāmūs*], his study of the science of philosophy will add to his validation in the science of the religion [...].⁶

Zwischen dem Studium jener Astrologie, deren Phänomene gemäß einer Methode ablaufen (*'alā sanan wāḥid*), und dem Studium der religiösen Gesetze besteht also ein Zusammenhang. Die Gesetze im Himmel (*nāmūs*) und die Gesetze der Religion (*sunan*) bestätigen sich für den fähigen Gelehrten gegenseitig. Dieser Zusammenhang zwischen den Sternen und religiösen Inhalten bzw. hier rituellen Handlungen wird im fünften Brief über die Musik deutlich:

¹ At-Tawḥīdī beiseiensweise enthüllte die Identitäten von vier vermeintlichen Mitgliedern und Autoren der „Brüder der Reinheit“, siehe Akbaş, „al-Tawhidi“, 304. Zu al-Ġazālī siehe Ozkan, „al-Ghazālī and *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*“, 154–94 und 195–244.

² Callataÿ, „Brethren of Purity“.

³ Ragep und Mimura, Epistle 3, 1–9.

⁴ Ebd., 77–78; arab. Zitat nach ebd., 125–26.

⁵ Ragep und Mimura, Epistle 3, 77. Wir finden die Formulierung *'alā sanan wāḥid* in einem zweiten Beispiel, das sich mit der Geburt eines Kindes in eine bestimmte soziale Schicht befasst. Der Erhalt dieses Glücks der himmlischen Sphäre (*sa'adat al-falak*) erfolge nicht nach einer Norm (*'alā sanan wāḥid*), sondern in Übereinstimmung mit dem Rang (*martaba*). Vgl. Ebd., 128.

⁶ Ragep und Mimura, Epistle 3, 87–88; arab. Zitat nach ebd., 156–57.

[O]ne of the reasons that impelled the sages [*al-ḥukamā*] to institute ordinances and follow their usage [*waq' an-nawāmīs wa-isti'māl sananihā*] is their realization of what the stars decree [*ahkām an-nuḡūm*] with regard to good and ill fortune [...]. When they realized this, they sought a strategem [*ḥila*] which might rescue them from what was predicted [...] and they found no strategem offering surer deliverance, and nothing more effective, than adherence to the practice of the divine laws [*isti'māl sanan an-nawāmīs al-'ilāhīya*], namely, fasting, ritual prayers, and sacrifices [...].¹

Die Rettung vor dem, was die Sterne prophezeien, erfolge durch die religiöse Praxis von Fasten, Gebet und Opfern.

Die hier präsentierten Verwendungen der Begriffe *sunan* und *sanan* in den Briefen der „Brüder der Reinheit“ sind aus drei Gründen relevant:

1. Sie zeigen die Assoziation von *sanan* mit dem regelmäßigen beobachtbaren Gang der Himmelskörper und anderer Naturphänomene.
2. Vorstellungen über die Beziehung zwischen religiösen Gesetzen und Naturphänomenen sowie die Möglichkeiten des Menschen, durch Verständnis dieser Zusammenhänge und durch Ausübung ritueller Praktiken Einfluss darauf zu nehmen, waren verbreitet.
3. Sunnitische Gelehrte wie at-Tawḥīdī und al-Ġazālī waren mit den Schriften der „Brüder der Reinheit“ vertraut.

3.1.2.3.2 Al-Māturīdī

In Samarkand im heutigen Usbekistan lebte der hanafitische Rechtsgelehrte Abū Maṣṣūr M. b. M. al-Māturīdī (gest. 333/944). Samarkand stellte zur damaligen Zeit die Peripherie der islamischen Welt dar. Al-Māturīdī sah sich selbst einer Vielzahl von „Gegnern“ gegenüber: Juden, Christen, Dualisten wie den Zoroastriern und Manichäern, Anhängern der griechischen Philosophie und Gruppen wie den Sabiern. Hinzu kamen muslimische Gruppierungen wie Ismailiten, Ḥārīḡiten und einzelne Anhänger theologischer „Irrmeinungen“. Es mangelte also nicht an Gegnern, zu deren Abwehr al-Māturīdī sich berufen fühlte. Die islamische Theologie sei allen nicht muslimischen Gegnern wie Philosophen und Dualisten überlegen, sofern sie sich auf seine korrekten Argumente stütze. Er verwendete daher viel Zeit darauf, die Argumente der Mu'taziliten zu widerlegen.² Al-Māturīdīs Kritik an den Lehren der Philosophen und Dualisten war Teil eines Diskurses, der auch in anderen Gebieten der islamischen Welt stattfand.³ In seinem „Buch des Monotheismus“ (*K. at-Tawḥīd*) schreibt er:

Das Argument für den Beweis der Schöpfung (durch einen einzigen Gott) ist wie folgt: Gäbe es mehr als nur Einen [Gott], dann würde die Ordnung unter ihnen zusammenbrechen (z. B.) bezüglich des Wechsels der Jahreszeiten von Winter und Sommer [...], der Platzierung (*taqdīr*) von Himmel und Erde, des Laufs der Sonne, des

¹ Wright, Epistle 5, 82; arab. Zitat nach ebd., 15–16. An einer anderen Stelle heißt es dann: „This was one aim of their use of musical melodies and of the notes of the strings at sacrifices in temples and places of worship, according to divinely ordained practice [*sanan an-nawāmīs al-'ilāhīya*] [...]“. Siehe Ebd., 121–22; arab. Zitat nach ebd., 82–83.

² Rudolph, al-Māturīdī, 149–50 und 179; Madelung, „al-Māturīdī“. Zu den unterschiedlichen Todesdaten vgl. Rudolph, al-Māturīdī, 126.

³ Rudolph, al-Māturīdī, 171–75.

Mondes und der Sterne [...]. Wenn sich also alles nach einem Kurs (*maslak*) und einer Art von Ordnung (*tadbīr*) dreht und jene Harmonie (*ittisāq*) gemäß einem einzigen Weg ist (*‘alā sanan wāḥid*), dann geschieht es nicht durch zwei Anordner (*mudabbirayn*). Es ist daher notwendig, von dem Einen zu sprechen.¹

Theoretisch wären mehrere Interpretationen von *‘alā s-n-n wāḥid* denkbar:

1. *‘alā sananin wāḥidin* = gemäß dem einen einzigen Prinzip
2. *‘alā sanani wāḥidin* = gemäß dem Prinzip eines Einen (Gottes) und
3. *‘alā sunani wāḥidin* = gemäß den Sunan eines Einen (Gottes)

Für die erste Variante spricht die Vokalisierung in einer Handschrift und die Verwendung des Ausdrucks in anderen Texten derselben Zeit.² Dies schließt aber nicht aus, dass es sich auch um einen sprachlichen Kunstgriff al-Māturīdī's handelt, da er zuvor auch von einem „Einen“ im Gegensatz zu zwei Gottheiten spricht. Gegen die dritte Variante spricht die Tatsache, dass al-Māturīdī weder hier noch später in seinem Kommentar die Koranverse anführt, die auf die Sunna Gottes Bezug nehmen.

Es ist bemerkenswert, wie al-Māturīdī auf die Beobachtungen in der Natur im Zusammenhang mit seiner Argumentation für den Monotheismus eingeht. An anderer Stelle legt er auch die Argumentation der „Anhänger der Naturen“ (*‘aṣḥāb aṭ-ṭabā’i*) dar, die auf die sich nicht verändernden Bahnen von Sonne, Mond und Sternen verweisen.³ Als *‘aṣḥāb aṭ-ṭabā’i* bezeichnet al-Māturīdī jene, die beispielsweise die Schöpfung aus dem Nichts heraus ablehnten und alles um sie herum auf Materie unterschiedlicher Naturen (*ṭabā’i*) zurückführten.⁴ Dies zeigt, dass er sich mit deren Lehren auseinandergesetzt hatte, wenn auch eher durch Literatur als durch eigenen persönlichen Kontakt.⁵ Diese Auseinandersetzung wird in seinem Korankommentar deutlich. In diesem finden wir den Ausdruck *‘alā sanan wāḥid* an 18 Stellen. So heißt es z. B. in einer Argumentation dafür, dass der Wind die Schiffe nicht durch seine Natur und sich selbst (*bi-ṭab’ihā wa-bi-naḥsihā*), sondern durch Gott antreibt (*wa-lākin bi-llāh*):

Das natürliche Wirken (*al-fi’l aṭ-ṭabī’ī*) geschieht gemäß einem einzigen Prinzip (*‘alā sanan wāḥid*), so wie die Hitze im Feuer, die Kälte im Schnee und dergleichen. Wenn das Strömen und Blasen des Winds durch dessen Seele und Natur (verursacht) wäre (*bi-naḥsihā wa-ṭab’ihā*), dann würde er nicht in einem Zustand verharren (*lā taskun fī ḥal*) und wäre nicht einmal ruhig und friedlich und einmal ein zerstörerischer starker Sturm. Dies zeigt, dass jenes durch Gott geschieht und nicht durch die Natur (*kāna bi-llāh wa-lā bi-ṭab*).⁶

Die Beispiele in Texten von al-Māturīdī zeigen, dass sunnitische Theologen die Regelmäßigkeit von Naturphänomenen und deren Ableitung aus einem einzigen göttlichen Akt unter Verwendung des Ausdrucks *‘alā sanan wāḥid* erklärten. Sowohl in seiner

¹ al-Māturīdī, *K. at-Tawḥīd*, 2006, 19.

² Die erwähnte Handschrift ist al-Māturīdī, „*Kitāb at-Tawḥīd* (MS Add. 3651, Cambridge University Library)“, 26 (Zeile 1-3). Die Vokalisierung durch Muttersprachler ist uneinheitlich, siehe *sunani wāḥidin* in der Ausgabe des *Dār Ṣādir*, al-Māturīdī, *K. at-Tawḥīd*, s. d., 87.

³ al-Māturīdī, *K. at-Tawḥīd*, 2006, 156.

⁴ Vgl. Crone, „Nothing but Time Destroys Us“, 145-46.

⁵ Rudolph, al-Māturīdī, 174.

⁶ al-Māturīdī, *Tafsīr al-Māturīdī*, 9:130.

Argumentation gegen die Anhänger einer Lehre von Naturen als auch in seiner Verteidigung der Einheit Gottes gegenüber Dualisten greift al-Māturīdī auf den Ausdruck *‘alā sanan wāḥid* zurück. Dieser ist aber nicht unmittelbar mit dem Konzept der Sunna Gottes¹ verknüpft, sondern dient dem Ausdruck der einheitlichen Anordnung der Schöpfung (*tadbīr*). Bei al-Māturīdī bedeutet *at-tadbīr*, dass es einerseits Naturen (*ṭabā’i*) in der Welt gibt, die über eine gewisse Autonomie verfügen. Andererseits wirkt Gott ordnend und reguliert die Wirkung dieser Naturen. Damit unterscheidet er sich von anderen Theologen wie al-‘Aṣ‘arī, die die Idee autonomer Naturen ablehnten.²

3.2 Die Sunna Gottes zwischen Sufitum und ‘aṣ‘aritischer Lehre

Auch andere sunnitische Gelehrte setzten sich im Rahmen der Verteidigung ihrer Glaubensgrundsätze mit den Lehren ihrer Widersacher auseinander. Ich gebe zunächst einen Überblick zur islamischen Theologie und einigen ihrer Konzepte. Anschließend erfolgt die Analyse des Begriffs der Sunna Gottes bei einigen Gelehrten, die bekennende Sufis, Anhänger der theologischen Schule der ‘Aṣ‘arīya oder beides waren.

3.2.1 Einleitung zur sunnitischen Theologie und zum Begriff *‘āda*

Theologie ist der Versuch, die Lehren der Religion Gottes und das Verhältnis zwischen Gott und Mensch(en) zu durchdringen und darzustellen. Die Theologie will diese Lehren gegen abweichende Meinungen verteidigen. Grundlage für die Theologie ist zunächst die Auseinandersetzung mit religiösen Schriften wie dem Koran oder der Bibel.³ Ein wichtiges Medium für diese Auseinandersetzung war der *kalām*, also das (fiktive) Streitgespräch mit dem Anhänger einer anderen Meinung. Islamische Theologie wird deshalb als *‘ilm al-kalām* oder nur *kalām* bezeichnet, die ausführende Person als *mutakallim*. *Kalām* wird auch als spekulative Theologie übersetzt, weil sie auf logische und rationale Argumentation setzt, um religiöse Überzeugungen zu verteidigen.⁴

3.2.1.1 Entwicklung der islamischen Theologie im Sunnitentum

Frühe Debatten im Islam befassten sich stark mit politischen Fragen, zum Beispiel wer dem Propheten Muḥammad als Führer nachfolgen sollte oder wie man die Reichtümer zu verteilen hatte, die durch die rasche Expansion des islamischen Herrschaftsgebiets entstanden. Der Zusammenhalt der frühen muslimischen Gesellschaft basierte auf einer religiösen Verkündung, daher lag es nahe, diese Fragen unter Verweis auf die religiöse Verkündung zu beantworten. In diesem Zusammenhang kam der Frage der Prädestination von Handlungen eine wichtige Rolle zu, da sie für die Bewertung der Verantwortung und Schuld eines Handelnden eine wichtige Rolle spielte.⁵

Es kristallisierten sich zwei große theologische Schulen heraus, die ‘Aṣ‘arīya und die Mu‘tazila, die auf diese und andere Fragen unterschiedliche Antworten gaben. Für die Mu‘taziliten war

¹ Für die Exegese der Koranverse, die die Sunna Gottes enthalten, greift er auf „klassische“ und bereits bekannte Ansätze zurück, siehe z. B. al-Māturīdī, *Tafsīr al-Māturīdī*, 4:31-32.

² Rudolph, al-Māturīdī, 270 (insbesondere sechstes Argument) und 273.

³ Berger, *Islamische Theologie*, 9.

⁴ Holtzman, „Islamic Theology“, 56.

⁵ Berger, *Islamische Theologie*, 55-56 und 60.

Gott gerecht, daher war die Willensfreiheit des Menschen Voraussetzung für dessen gerechte Bestrafung.¹ Die 'Aš'ariten, die sich langfristig im Sunnitentum durchsetzen sollten, legten mehr Wert auf die Allmacht Gottes. Diese dürfe durch nichts, auch nicht durch menschliche Willensfreiheit, eingeschränkt werden. Gott erschaffe daher auch die Handlungen der Menschen. Indem er dem Menschen die Möglichkeit gebe, die Handlungen anzunehmen (*kasb*), könne der Mensch Verantwortung für seine Handlungen übernehmen.² Diese stark verkürzte Darstellung zeigt, dass die Beantwortung der Frage der Prädestination ein bestimmtes Gottesbild voraussetzt.

3.2.1.2 Kosmologie und Okkasionalismus

Die grundsätzlichen Vorstellungen über das Universum und dessen Zusammensetzung bezeichnet man als Kosmologie. Im Zusammenhang mit frühen theologischen Diskussionen zur Prädestination bildeten sich im Islam kosmologische Theorien heraus, die auch die Rolle der menschlichen Handlung darin beleuchteten.³ Lehren der griechischen Philosophie beeinflussten dabei, wie sich Theologen mit dem Koran und seinen verschiedenen Aussagen zu Themen wie Schöpfung, Prädestination und Gerechtigkeit befassten. Muslimische Theologen, zum Beispiel die 'Aš'ariten, griffen dabei auch auf Argumentationsmittel zurück, die ihre Gegner direkt oder indirekt von den Griechen übernommen hatten. Auf diese Weise entwickelte sich bis Mitte des neunten Jahrhunderts eine eigenständige und komplexe metaphysische Lehre, die als Okkasionalismus bezeichnet wird.⁴

Die Vorstellung des Okkasionalismus basiert wesentlich auf zwei Konzepten: nicht teilbaren Atomen (*lā yatağazza*), die die Substanz der Körper darstellen (*jawhar*), und Akzidentien (*'araḍ*), die deren Eigenschaften ausmachen. Atome sind an sich frei von Eigenschaften. Körper sind aus Atomen und Akzidentien zusammengesetzt. Sowohl Atome als auch Akzidentien sind für sich genommen frei von Kräften. Atome können im Zeitverlauf beliebig mit Akzidentien kombiniert und zu Körpern zusammengesetzt werden, wodurch Gott unbeschränkt über sie verfügen kann. In jedem Zeitschritt weist Gott den Atomen entweder neue Akzidentien zu, oder aber er erhält die bestehenden Akzidentien (Subsistenz bzw. *baqā*). Dadurch besteht zwischen den Eigenschaften eines Körpers in einem und denen im nächsten Augenblick kein kausaler Zusammenhang. In jedem Moment ordnet Gott alle Atome dieser Welt von Grund auf und erschaffe ihre Eigenschaften neu. Hierdurch schaffe er in jedem Augenblick letztlich eine neue Welt. Darin drückt sich das Bestreben aus, Gott die vollständige Kontrolle über jedes einzelne Element seiner Schöpfung zu jedem Zeitpunkt zuzuerkennen.⁵

Für Abū al-Ḥasan al-'Aš'arī (gest. 324/935), den Namensgeber der 'Aš'ariten, durfte es keine Einschränkung der Allmacht Gottes geben. Es könne in der Schöpfung kein unrealisiertes Potenzial existieren. Auch könne es keine Natur (*ṭab'*) in der Schöpfung geben, die für Regelmäßigkeiten verantwortlich sei, da dies ebenfalls die Allmacht Gottes einschränken

¹ Berger, Islamische Theologie, 77–78.

² Vgl. Heinen, „Aš'arīya“.

³ Griffel, al-Ghazālī's philosophical theology, 123–24.

⁴ Fakhry, Islamic Occasionalism, 23–24.

⁵ Griffel, al-Ghazālī's philosophical theology, 125–26.

würde.¹ Diese zweifache Ablehnung stellt ein Problem dar, denn einerseits gibt es in der Welt wahrnehmbare, regelmäßige Abläufe (z. B. Jahreszeiten, Lauf von Sonne, Mond und Sternen). Andererseits finden sich in islamischen Texten wie dem Koran Wundergeschichten, die über Abweichungen von eben jenen regelmäßigen Abläufen berichten.

Eine mögliche Unterteilung von Wundern ist die nach dem Gesichtspunkt des Wirkenden in Zeichenwunder Gottes (*ʿāyāt*), Machtwunder der Propheten (*muʿǧizāt*) und Huldwunder der Gottesfreunde und besonders frommen Muslime (*karāmāt*).² Während das Zeichenwunder sich allgemein in der Schöpfung zeigt, erfordern Macht- und Huldwunder ein Durchbrechen der Gewohnheit (siehe unten). Das Machtwunder spielt für die Wahrhaftigkeit eines Propheten eine wichtige Rolle, weil es dessen Anspruch auf das Prophetentum unterstreicht.³ Es ermöglicht so eine klare Unterscheidung zwischen echten Propheten und Betrügern.⁴ Strafwunder wie die Zerstörung des Stammes ʿĀd gelten als ein solches Machtwunder. Auf die Rolle des Huldwunders gehe ich weiter unten im Zusammenhang mit dem Sufitum ein.

Der muʿtazilitische Gelehrte ʿAmr b. Baḥr al-Ġāḥiẓ (gest. 255/869) hat sich zur Frage der Wunder geäußert und argumentiert, dass Propheten außergewöhnliche Handlungen vollbracht hätten: So habe Moses magische Taten vollzogen, Jesus Kranke geheilt und Muḥammad durch Vorhersagen übernatürliches Wissen offenbart. Wunder und Weissagungen seien al-Ġāḥiẓ zufolge Erscheinungen gewesen, die außerhalb der gewöhnlichen Abläufe der Welt lagen.⁵ In diesem Zusammenhang habe sich mit der Zeit die Bezeichnung *ḥarq al-ʿāda* oder *naqḍ al-ʿāda* eingebürgert. Dieser Begriff sei bereits bei al-Ġāḥiẓ angelegt gewesen; der Theologe al-Kaʿbī (gest. 319/931)⁶ habe ihn aufgegriffen und an die ʿAšʿariten weitergegeben. Üblicherweise, so argumentierten die Theologen, lasse Gott den Dingen ihren gewohnten Lauf (*ʿağrā l-ʿāda*).⁷

3.2.1.3 Zum Begriff *ʿāda* und *ʿādat Allāh*

Die Begriffe *ʿāda* und *ʿādat Allāh* spielten für die Entwicklung des Ausdrucks *sunnat Allāh* eine wichtige Rolle. Ich gehe daher hier auf diese beiden Begriffe ein. Für den Begriff *ʿāda* hat Peter Antes eine Definition herausgearbeitet:

Was wir *ʿāda* nennen ist der festgestellte Ablauf mit einer aus "statistischer Häufigkeit" resultierenden Folgerung über die zugrunde liegende Gesetzlichkeit auf rein subjektiver Basis, d. h. eine Erklärung für die, die daran gewöhnt sind, aber keine Aussage über den

¹ Griffel, al-Ghazālī's philosophical theology, 127.

² „Die Zeichenwunder gehören Gott, die Machtwunder den Propheten, die Huldwunder den Gottesfreunden und den besten Muslimen.“ Siehe Gramlich, Die Wunder der Freunde Gottes, 16; arab. Text in aṭ-Ṭūsī, K. *al-Lumaʿ*, 315.

³ Gramlich, Die Wunder der Freunde Gottes, 41–58.

⁴ Die Sunna Gottes scheint für al-Ġāḥiẓ in dieser Debatte keine erkennbare Rolle gespielt zu haben. Vgl. al-Ġāḥiẓ, K. *al-Ḥayawān*, 1:330; Vgl. hier auch Griffel, „al-Ġazālī als Kritiker“, 307.

⁵ van Ess, TuG, 4:96, 112–13.

⁶ Einer der wichtigsten muʿtazilitischen Gelehrten seiner Zeit, siehe van Ess, „Abuʿl Qāsem Kaʿbī“.

⁷ van Ess, TuG, 4:641–42.

objektiven inneren Sachverhalt der Naturvorgänge. Der so umschriebene Ablauf nun heißt *ʿāda*.¹

Einige Muslime negierten Kausalität und wollten jedes Ereignis in der Welt auf den uneingeschränkten Willen Gottes zurückführen. Gleichzeitig erkannten sie an, dass Dinge in der Welt einem gewissen Ablauf folgen. Ähnliche Fragestellungen gab es bereits bei griechischen und römischen Philosophen.² Der arabische Ausdruck *ʿāda* findet sich häufig als Übersetzung für das griechische *ethos* (ἔθος), was man als „Gewohnheit“ übersetzen kann. Vor diesem Hintergrund bezeichneten einige muslimische Theologen die Regelmäßigkeit von aufeinanderfolgenden Ereignissen als *ʿāda* – einen gewohnten Ablauf, der häufig, jedoch nicht notwendigerweise immer eintritt.³ Dieser Vorbehalt gegenüber Kausalität fußte auf einer Skepsis gegenüber Naturgesetzen. In der Antike und im späten Hellenismus wurde die Bewegung der Sterne verschiedenen Gestirngöttern zugeschrieben. Naturgesetzlichkeit war in diesem Zusammenhang mit polytheistischen Vorstellungen verknüpft. Muslime kannten diese Vorstellungen durch die Übersetzungen antiker Schriftsteller, zudem fanden sich Elemente davon in der Magie und Astrologie. Einige Muslime gingen bei ihrer Ablehnung dieser Vorstellungen im Namen des Monotheismus jedoch so weit, dass sie der Natur jede Autonomie und Selbstständigkeit absprachen.⁴

Der muʿtazilitische Theologe Abū ʿAlī al-Ġubbāʾī (gest. ca. 303/915-6) hat sich intensiv mit der Frage der Vorgänge in der Natur befasst. Er will erklären, wie sie entstehen und zusammenhängen, und befasst sich dafür auch mit der Frage der Kausalität. Damit knüpft al-Ġubbāʾī an al-Ġāhiz an, geht aber über die Verwendung von *ʿāda* zur Beschreibung des üblichen Ablaufs der Ereignisse hinaus. Er versteht diese Regelmäßigkeit als eine von Gott eingesetzte Ordnung. Was regelmäßig geschieht, geschieht nicht aus sich heraus, sondern ist Ausdruck des beständigen und bewussten Wirkens Gottes. Al-Ġubbāʾī lehnt somit eine Eigengesetzlichkeit der Schöpfung ab und betont stattdessen, dass alles vom Willen und Eingreifen Gottes abhängt.⁵ Ulrich Rudolph fasst diese Position so zusammen:

Gott hat es sich nämlich zur Gewohnheit gemacht (*kāna qad aġra l-ʿāda*), bestimmte Akte bei bestimmten Handlungen, die wir ausführen (*ʿinda fiʿlinā*), zu vollbringen. So erklärt es sich, daß unsere Taten regelmäßig mit den gleichen, von ihm bewirkten Folgeereignissen verknüpft sind. [...] In all diesen Fällen ist es Gott, der den Gang der Ereignisse leitet. Denn nach den Vorstellungen Ġubbāʾīs vollzieht jeweils er die zweite, auf den menschlichen Akt folgende Handlung und verfährt dabei nach einer Regel, die von ihm selbst festgelegt worden ist. Kausale Relationen zwischen den einzelnen Vorgängen gibt es demnach nicht. Was sie verknüpft, ist lediglich eine Gewohnheit (*ʿāda*) des Schöpfers.⁶

An dieser Stelle muss auf ein Defizit in der oben zitierten Arbeit von Perler und Rudolph hingewiesen werden. Im Werk ist fortwährend von der „Gewohnheit Gottes“ bzw. „*ʿādat*

¹ Antes, Prophetenwunder in der Ašʿariya, 42.

² Der römische Philosoph Lukretius verwendet den Ausdruck *foedus naturae certum*, was so viel heißt wie „ein gewisser Bund der Natur“. Lukrez, *De rerum natura*, 5:99 (Nr. 924); vgl. hierzu auch Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 545.

³ Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 546.

⁴ van Ess, „Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie“, 2018, 538.

⁵ Vgl. Perler und Rudolph, *Occasionalismus*, 42–46.

⁶ Ebd., 43–44.

Allāh“ die Rede und auch im Index findet sich dieser Ausdruck.¹ Nur sucht man an den entsprechenden Stellen vergeblich nach einem aus Primärquellen stammenden Zitat, in welchem ein arabischer Autor diesen Ausdruck verwendet. Es findet sich zwar eine Vielzahl von Belegen wie „*kāna qad aġra l-‘āda*“, „*al-umūr al-ḥādiṭa bi-l-‘āda*“, „*bi-l-‘āda*“ und „*al-‘ādatin*“.² Doch diese Belege unter *‘ādat Allāh* zu gruppieren ist nicht richtig, weil die Genitivverbindung dort so wörtlich nicht zu finden ist. Es ist auch irreführend, weil viele Sunniten (zu dieser Zeit) dagegen protestiert hätten, Gott eine *‘āda* zuzuschreiben. Gottes „ewiges Wesen“ ist „mit diesem Gewohnheitsverständnis unvereinbar“, wir dürfen nicht sagen, „Gott habe eine bestimmte Gewohnheit. [...] Gewohnheiten im eigentlichen Sinne“ treten „nur bei den Menschen, den Engeln und den Ğinn“ auf.³

Antes merkt an, dass die Überlegungen zum Begriff *‘āda* uns Hinweise zu dem dahinterstehenden Gottesbild und dem Verhältnis zwischen Gott und Schöpfung geben. Die Fragen, die damit zusammenhängen, bezeichnet er als „Kausalitätsproblem“.⁴ Das Konzept der *‘āda* sei von muslimischen Gelehrten im 11. Jahrhundert kritisiert worden, weil der Begriff *‘āda* den Eindruck erwecke, das regelmäßige Handeln Gottes sei vergleichbar mit der Gewohnheit eines Menschen. Demzufolge wäre Gottes Handeln - wie menschliches Handeln - Abweichungen unterworfen, die keine Wunder seien.⁵ Vor dem Hintergrund solcher Kritik distanzierte sich der ‘aš‘arische Theologe al-Bāqillānī (gest. 403/1013) davon, Gott eine Gewohnheit zuzuschreiben:

Der Anfangslose kann unmöglich beschrieben werden als einer, der an etwas gewöhnt ist [*mu‘tād li-š-šay*]. Denn diese Aussage ist nur anwendbar auf jemanden, dessen Wissen und Erfahrung von einer Sache sich immer wieder neu hintereinander wiederholt. Es ist aber unmöglich, daß etwas von den Eigenschaften des Wesens Gottes wiederholt wird. Deshalb kann er nicht als (an etwas) gewöhnt bezeichnet werden. Wenn man vom Gewöhntsein [...] an eine Sache [*al-i‘tibār li-š-šay*] spricht, meint man ja das Zutrauen zu ihr und den Verlaß auf sie. Der Schöpfer aber hat zu nichts Zutrauen und gegen nichts eine Abneigung [...], so daß man sagen könnte: „Seine Gewohnheit ist in dem und dem durchbrochen worden [*inḥaraqat ‘ādatuhu*]“, oder: „Er tat etwas, was eine Durchbrechung seiner Gewohnheit [*ḥarq li-‘ādatihi*] ist. Darüber ist er erhaben!“⁶

Der Begriff *‘āda* ist ähnlich vielschichtig wie der Begriff *sunna*, daher müssen wir die Begriffe in ihrem Kontext betrachten. Bedeutungen können sich von Autor zu Autor und Epoche zu Epoche unterscheiden. Im Folgenden zeige ich, dass die Begriffe *‘āda* und *‘ādat Allāh* erheblichen Einfluss auf die Entwicklung des Ausdrucks *sunnat Allāh* hatten. Eine besondere Rolle spielten hierbei islamische Mystiker.

3.2.2 Sufitum und Gottes Handeln

Sufitum bzw. Sufik „ist der allgemein akzeptierte Name für die islamische Mystik“. Der Mystiker strebt nach einer Wirklichkeit, die „durch keinen normalen Erkenntnisakt begriffen

¹ Ebd., 36 und 273.

² Perler und Rudolph, Occasionalismus, 43, 46, 47 und 54.

³ Antes, Prophetenwunder in der Aš‘arīya, 43–44.

⁴ Ebd., 47.

⁵ Vgl. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, 547–48.

⁶ Gramlich, Die Wunder der Freunde Gottes, 17; arab. Zitat nach al-Bāqillānī, *K. al-Bayān*, 52.

oder ausgedrückt werden“ kann.¹ Das Sufitum ist ein vielfältiges Phänomen und kann hier nicht in all seiner Tiefe behandelt werden. Eine extreme Ausprägung war, dass einzelne Sufis medizinische Behandlungen ablehnten. Sie taten dies basierend auf einer Mischung aus Gottvertrauen (*tawakkul*) und okkasionalistischer Kosmologie.² In der griechischen Medizin wurde die Heilung als etwas angesehen, das durch Prognosen vorhersehbar ist, schließlich basierte Medizin auf wissenschaftlichen Grundlagen. Durch Medikamente könne man die Heilung manipulieren. Dies stand in Konflikt zu der Vorstellung, die Heilung sei durch göttliche Vorsehung bestimmt.³ Dieser Verzicht auf die Behandlung einer Krankheit war eine verbreitete Praxis des Gottvertrauens, die nicht nur unter Sufis, sondern auch unter orthodoxen Muslimen verbreitet war.⁴ Das bisweilen noch zu lesende Narrativ einer „Versöhnung“ von Sufitum und sunnitischen Rechtsgelehrten (*‘ulamā*) durch al-Ġazālī ist problematisch, weil Verknüpfungen zwischen beiden bereits zuvor bestanden, insbesondere in Städten wie Nischapur im heutigen Iran. Dort entwickelten sich im späten 10. und 11. Jahrhundert Bande zwischen Rechtsgelehrten und Sufis, wobei Letztere oftmals auch als Rechtsgelehrte wirkten.⁵ Ein Beispiel hierfür ist Abū al-Qāsim al-Quṣayrī.

3.2.2.1 Abū al-Qāsim al-Quṣayrī

Der sufische Gelehrte Abū al-Qāsim al-Quṣayrī (gest. ca. 466/1074), der in Nischapur geboren wurde und dort auch starb, war unter anderem ein Schüler von Abū ‘Abd ar-Raḥmān as-Sulamī (siehe unten).⁶ Al-Quṣayrī und al-Ġazālī sind auf verschiedenen Ebenen miteinander verbunden: Beide folgten der schafiitischen Rechtsschule sowie der ‘aṣ‘arītischen Theologie. Zudem war al-Ġuwaynī (gest. 478/1085), der theologische Lehrer al-Ġazālīs, ein Freund al-Quṣayrīs.⁷ Zur Verteidigung der ‘aṣ‘arītischen Theologie veröffentlichte al-Quṣayrī diverse Abhandlungen und Rechtsgutachten.⁸ Mit seinem Sendschreiben (*Risāla*) verfasste er das vermutlich meistgelesene Handbuch der frühen Sufis.⁹ Darin findet sich der Ausdruck *sunnat al-ḥaqq* im Kapitel zur Eifersucht (*ḡayra*), wobei *al-ḥaqq* (der Wahre) einer der Namen Gottes ist:

Es ist Gottes Weise, mit seinen Freunden umzugehen [*sunnat al-ḥaqq ta‘ālā ma‘a ‘awliyā’ihī*], wenn sie mit anderem [sic] als ihm zu Hause sind oder auf etwas achten oder mit ihren Herzen bei etwas ruhen, daß er ihnen das vergällt, seine Eifersucht auf ihre Herzen legt, indem er sie von neuem ihm allein gehören läßt, frei von dem, womit sie zu Hause waren [...]. So hat er Adam aus dem Paradies vertrieben, nachdem er sich darauf eingestellt hatte, auf ewig darin zu verbleiben. Und Abraham hat er befohlen, Ismā‘īl zu schlachten, nachdem er an ihm Gefallen gefunden hatte, um ihn aus seinem Herzen zu verbannen.¹⁰

¹ Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 16–17.

² Rahman, „Islam and Health/Medicine“, 155–56.

³ Vgl. Klein-Franke, *Vorlesungen über die Medizin im Islam*, 110–11.

⁴ Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*, 207.

⁵ Malamud, „Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur“, 427.

⁶ Siehe Chabbi, „Abū ‘Alī Daqqāq“; Knysh, *Islamic Mysticism*, 130.

⁷ Malamud, „Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur“, 430.

⁸ Quṣayrī, *Laṭā‘if al-Ishārāt*, xii.

⁹ Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 133; Quṣayrī, *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs*, 11.

¹⁰ Quṣayrī, *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs*, 355 (Nr. 7); arab. Zitat nach *ar-Risāla al-Quṣayrīya*, 370.

Dieser Verweis auf die Sunna Gottes verdeutlicht dem Gläubigen gemeinsam mit den beiden Beispielen (Adam und Abraham), wann Gott seine Freunde mit Eifersucht belegt. In einem anderen Werk al-Quṣayrī mit dem Titel *ʿUyūn al-ağwiba fī funūn al-asʿila* setzt sich al-Quṣayrī mit der Frage auseinander, wie der Sufi mit einem Gefühl der Beklommenheit umgehen soll:

Die gute Sitte bedingt, daß er unter dem Entscheid des Nu [*ḥukm al-waqt*] stehe, ohne ein Wählen, ohne Empfindung einer Beschwerlichkeit (*istīqāl*) oder des Beherrschtwerdens (*taḥakkum*). Vielmehr soll er die Gegenwärtigkeit seines Herzens aufrechterhalten [...]. Kommt eine Beklommenheit auf ihn zu, so bleibe er ruhig, bis sie von ihm gewichen ist. Befällt ihn eine Gelöstheit, so verweile er unter dem Entscheid des Nu. Der Wandel der Nuen [*talwīn al-waqt*] erfolgt bei den Liebenden überwiegend gemäß der Gewohnheit (*sunna*) Gottes [*al-ḥaqq*] ihnen gegenüber, so wie der Tag im Frühling zwischen Bewölkung und Klarheit wechselt.¹

Al-Quṣayrī führt die Sunna Gottes hier im Zusammenhang mit einem Wetterphänomen an, um auf seine Sunna bezüglich des Wechsels der Zustände eines Sufis zu schließen. Dieser Vergleich von Naturphänomen und einem inneren, sich wandelnden Zustand des Sufis wird in einem folgenden Gedicht bestätigt: So wie man an einem Tag Regen, Sonne, Wolken und klaren Himmel vorfinde, so finde man in Gottes Eigenschaften „Zurückweisung, Zuwendung, Ablehnung und Gnade“.²

Für das Thema der Sunna Gottes ist al-Quṣayrī's Korankommentar „Feinheiten der Hinweise“ (*Laṭāʾif al-iṣārāt*) ergiebiger. Dieser sticht unter den frühen sufischen Korankommentaren unter anderem deshalb hervor, weil al-Quṣayrī beinahe jeden Vers in einem einheitlichen Stil kommentiert hat, der vielfach auf arabische Dichtung zurückgreift und eigene Gedichte enthält.³ Seine Zielgruppe sind Sufis, insbesondere Anfänger (die Novizen), denen er seine Ratschläge und die anderer Sufis erteilt.⁴ In Nischapur gab es schon vor al-Quṣayrī eine lebhaftere Tafsīr-Tradition, die als Nischapur-Schule bekannt ist. Deren Vertreter waren sich der Herausforderungen bewusst, die sich aus dem Spannungsfeld zwischen Philologie, spekulativer Theologie und traditioneller Koranexegese ergaben.⁵ Ašʿarische Theologie spielte für al-Quṣayrī eine wichtige Rolle, zumal sie sich zu seinen Lebzeiten gemeinsam mit einem schafiitisch-orientiertem Sufismus in Nischapur und der Umgebung verbreitete.⁶

Es verwundert nicht, dass wir die Sunna Gottes im Zusammenhang mit der Bestrafung seiner Gegner auch bei al-Quṣayrī finden. So heißt es bezüglich der Bestrafung der Leute des Pharaos in Sure 3:11: „Sie waren beharrlich in ihrer Arroganz gemäß ihrer Sunan und wir brachten ihnen die Rache gemäß unserer Sunan.“⁷ Ähnlich gelagert ist al-Quṣayrī's Kommentar zur Zerstörung von ʿĀd durch den Steinregen, der in Sure 11:82 beschrieben ist:

¹ Quṣayrī, al-Quṣayrī's *ʿUyūn al-ağwiba fī funūn al-asʿila*, 110; arab. Zitat nach Kritische Edition der *ʿUyūn al-ağwiba fī funūn al-asʿila*, 67.

² Quṣayrī, al-Quṣayrī's *ʿUyūn al-ağwiba fī funūn al-asʿila*, 110; ebd., 67. Vgl. auch Sobieroj, „Literary Perspectives in Qushayrī's Meditations on Sufi Ethics“, 160.

³ Quṣayrī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, 2–5.

⁴ Ebd., ix.

⁵ Zu dieser Schule siehe Saleh, „Exegesis viii. Nishapuri School of Quranic Exegesis“.

⁶ Nguyen, *Sufi master and Qurʾan scholar*, 221.

⁷ Quṣayrī, *Laṭāʾif al-iṣārāt*, 1:222 (Absatz 5).

Es ist die Sunna Gottes bezüglich seiner Diener, dass er die Zustände (als Strafe) gegen sie umdreht und der Wechsel (*inqilāb*) gehört zu den Eigenschaften des Ereignisses (des (Straf-)Wunders). Was aber das angeht, das nicht vergeht und nicht umgedreht wird, so ist es das, was war und immer noch ist, durch seine ewigen Eigenschaften (*bi-nu'ūtihi aṣ-ṣamadiya*).¹

Die Sunna Gottes gegenüber den Propheten sieht al-Quṣayrī in einem Zusammenhang mit der Sunna Gottes gegenüber seinen Freunden (*'awliyā*). Er schreibt zu Sure 4:164:

Es ist die Sunna Gottes bezüglich seiner Freunde, dass er einige bedeckt (*ṣatr*) und andere bekannt macht (*ṣahr*). So läuft auch seine Sunna bezüglich der Propheten (*ṣunnatuhu fī l-'anbiyā*) ab [...]. Er legt die Namen der einen dar und erwähnt andere nur gesamthaft.²

Die Freunde Gottes durchlaufen verschiedene Stufen der Erkenntnis, wobei das Erblicken von Gottes Essenz den Schlusspunkt bildet. Es ist Gottes Sunna, seine Freunde auf diesem Weg zu unterstützen. So heißt es im Kommentar zu Sure 3:126:

Gott hat seine Sunna bezüglich seiner Freunde etabliert (*'aḡrā Allāh ṣunnatahu ma'a 'awliyā'ihi*), dass er ihnen, wenn ihre Intention schwach wird, ihr Wille nachlässt oder ihre Herzen der Ermüdung nahe sind, Freundlichkeiten und verschiedene Großzügigkeiten (*karāmāt*) zeigt [...]. Gemäß dieser Sunna hat er [Gott] diese Rede offenbart (*'alā hādhihi as-sunna 'anzala hādā l-ḥiṭāb*).³

Auch der Novize wird ausdrücklich erwähnt. So wie das Fasten im Ramadan auf Reisen oder im Krankheitsfall unterbrochen werden dürfe, so würden für den Novizen Erleichterungen gelten, wenn dessen Wille schwinde: „Jenes ist die Sunna Gottes bezüglich der Erleichterung für die Novizen (*tashīl 'alā 'ahl al-bidāya*). Dann wird die Erfüllung dessen zu einem späteren Zustand (wieder) eine Pflicht für sie.“⁴ Al-Quṣayrī zieht die Sunan Gottes hier heran, um für die Zulässigkeit von Erleichterungen zu argumentieren. Solche Erleichterungen waren umstritten und mussten daher argumentativ „abgesichert“ werden.⁵

Aus den oben dargestellten Konzepten geht hervor, dass al-Quṣayrī die Sunna Gottes auch als dessen Umgang mit seinen Freunden verstand. Dies lässt sich insofern aus Gottes Umgang mit seinen Gegnern ableiten, als dass deren Bestrafung auch die Unterstützung der Propheten und deren Anhänger beinhaltete. Es gibt im Sufitum die Tendenz, sich zwischen den „gewöhnlichen“ Gläubigen und den Propheten zu verorten. Dabei betrachten viele Sufis den Propheten Muḥammad als das erste Glied in einer geistigen Kette. Seine „Auffahrt in die göttliche Gegenwart“ betrachten sie als Vorbild für den eigenen Aufstieg in die Nähe Gottes.⁶ Im Sufitum spielte dieses „hierarchische Prinzip“ eine wichtige Rolle, also „eine hierarchische Struktur der Gläubigen“, „die sich nach dem Grade ihrer Erkenntnis richtet - das ist ein

¹ Quṣayrī, *Laṭā'if al-'iṣārāt*, 2:150 (Zeile 9-10, zu Sure 11:82).

Interessant ist auch ein Gedicht zu den von Gott erlassenen Sunan in Quṣayrī, *Laṭā'if al-Iṣārāt*, 632 (Zeile 9-10).

² *Laṭā'if al-'iṣārāt*, 1:390 (letzter Absatz). Ein weiteres Beispiel findet sich seinem Kommentar zu Sure 2:107, siehe Ebd., 1:112 (dritter Absatz).

³ *Laṭā'if al-'iṣārāt*, 1:275 (Absatz 3-4).

⁴ Ebd., 1:154 (erster Absatz, zu Sure 184).

⁵ Zu den Implikationen dieser Erleichterungen, die oft für Laienmitglieder eingeführt wurden, siehe Sobieroj, „Ibn Khafīf's Kitāb al-Iqtisād and Abu al-Najīb al-Suhrawardī's Adab al-Muridin“, 327.

⁶ Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 50-51.

Prinzip, das später von den Sufis weiterentwickelt wurde, wenn sie die ‚Zustände‘ und ‚Stationen‘ auf dem Pfade definierten“.¹ Aus Sicht des Sufis konnte es daher naheliegen, anzunehmen, dass Gottes Umgang mit ihnen - ähnlich wie sein Umgang mit seinen Propheten - etwas Eigenes ist und sich je nach Station bzw. Grad der Erkenntnis des Gläubigen unterscheidet.² Für al-Quṣayrī und andere Mystiker scheint es wichtig zu sein, dass Gottes Umgang mit seinen Freunden³ regelmäßig ist und einem vorhersehbaren Gang folgt. Es lässt sich argumentieren, dass eine solche Regelmäßigkeit als eine Voraussetzung sufischer Anleitung verstanden werden kann. Die Unterweisung durch eine sufische Autorität, sei es persönlich oder durch das Studium von Werken wie al-Quṣayrīs Sendschreiben, setzt voraus, dass innere Zustände und andere Herausforderungen nicht willkürlich eintreten. Wenn diese Erfahrungen als etwas betrachtet werden, das durch ähnliche Umstände hervorgerufen wird und das der betroffene Sufi durch ähnliche Mittel zuverlässig überwinden kann, wird Orientierung durch beispielsweise einen Meister, Orden oder Lehrbücher erst möglich. Sufische Unterweisung setzt also voraus, dass Gottes Handeln als hinreichend regelhaft verstanden wird, um Erfahrung tradierbar zu machen.

Hier liegt eine Vertiefung des Konzepts der Sunna Gottes in zwei Dimensionen vor: zum einen eine gruppenspezifische Sunna Gottes je nach Grad der Erkenntnis (Gläubiger-Sufi-Prophet) und eine situative Sunna Gottes (z. B. bei Eifersucht). Die gruppenbezogene Sunna wird in al-Quṣayrīs Kommentar zu Sure 2:50 deutlich, in der es um die Teilung des Meeres für die aus Ägypten fliehenden Israeliten geht: „Die Einsicht (*baṣāʾir*) der Kinder Israels war schwach geworden, daher zeigte er ihnen die Wunder deutlich (*ʾiyānan*). Die Einsicht dieser ʾUmma (hingegen) war gut, da legte er ihnen seine Zeichen verdeckt (*sirran*) dar. Und hierdurch erging seine Sunna (*ḡarat sunnatuhu*).“⁴ Die situative Sunna Gottes wird in al-Quṣayrīs Kommentar zu Sure 35:9⁵ deutlich. Hier findet sich auch der Vergleich von innerem Zustand des Gläubigen und Wetterphänomen, den wir oben bereits in *ʾUyūn al-ʾaḡwiba* gesehen haben:

Er führte seine Sunna aus (*ʾaḡrā sunnatahu*), indem er seine Gunst zeigte bei der schrittweisen Wiederbelebung der Erde. Zuerst sandte er den Wind, dann brachte er die Wolken, dann lenkte er jene Wolken dorthin, wo er es vorgesehen hatte [...]. Anschließend ließ er es regnen, so wie er es wollte. Genauso ist es, wenn er das Herz eines Gläubigen wiederbeleben will, so dass er ihm zu trinken gibt und auf ihn von dem Regen seiner Fürsorge (*ʾamṭār ʾināyatihī*) herabkommen lässt. [...].⁶

Die Sunna Gottes, die hier für die Wiederbelebung der Erde sorgt, ist auch die, die den Gläubigen in Zeiten der (spirituellen) Krise versorgt. In einem weiteren Zitat heißt es zur Bestrafung der Gegner Gottes: „Und es ist die Sunna Gottes, dass es keine Änderung in der

¹ Schimmel, *Mystische Dimensionen des Islam*, 69–70.

² Zu Ähnlichkeiten zwischen Sufitum und Ismailiten siehe Yaman, *The master and the disciple*, 9.

³ Es existiert für diese *ʾawliyāʾ* (Sg. *walī*) die Vorstellung einer Hierarchie, vgl. Radtke, „Walī“.

⁴ Quṣayrī, *Laṭāʾif al-ʾišārāt*, 1:89 (letzter Absatz).

⁵ „Und Gott ist es, der die Winde geschickt hat, worauf sie Gewölke aufbrachten. Wir [Gott] trieben es (d. h. das Gewölke) dann einem ausgedorrten [...] Land zu und belebten dadurch die Erde (wieder) nachdem sie tot war. So vollzieht sich (dereinst auch) die Auferweckung (von den Toten).“

⁶ Quṣayrī, *Laṭāʾif al-ʾišārāt*, 3:195 (Zeile 4–6, zu Sure 35:10).

Gunsterweisung gibt (*tagyīr fī l-ʾinʿām*), und es ist seine Gewohnheit (*ʿādatuhu*), dass es keine Änderung in der Vergeltung gibt (*tabdīl fī l-intiqām*).“¹

Hier finden wir zum ersten Mal in einem arabischen Text die Verknüpfung von *ʿādat* und *Allāh* vor. Vergleichbare Äußerungen finden sich auch an weiteren Stellen, in denen von seiner Gewohnheit (*ʿādatuhu*) im Zusammenhang mit seiner Sunna die Rede ist.² Al-Quṣayrī scheint - erstens - kein Problem darin zu sehen, Gott eine Gewohnheit (*ʿāda*) zuzuschreiben. Zweitens sieht er Gewohnheit und Sunna Gottes auf einem ähnlichen Niveau und schreibt ersterer auch die Eigenschaft der Unveränderlichkeit (*lā tabdīl*) zu. Diese Assoziation der Begriffe *ʿāda* und *sunna* wirkt in beide Richtungen: Die *ʿāda* Gottes erhält koranische Untermauerung und deren Unveränderlichkeit. Für die Sunna Gottes bzw. den mit ihr argumentierenden Gläubigen eröffnet sich der Anwendungsbereich der (spekulativen) Theologie, in der *ʿāda* schon eine Rolle spielt. Der Schritt in die Metaphysik und die Beschreibung von Phänomenen unter Rückgriff auf die Sunna Gottes ist von dort nicht weit.

Wie kann dies sein, da die Zuschreibung einer Gewohnheit (*ʿāda*) zu Gott aus Sicht der früheren ʿAṣāriten wie al-Bāqillānī eigentlich eine unerlaubte Form des Anthropomorphismus darstellt? Zum einen ist es möglich, dass sich das ʿaṣāritische Umfeld al-Quṣayrīs weiterentwickelt hatte und an den entsprechenden Formulierungen keinen Anstoß (mehr) fand. Eine andere Möglichkeit ist, dass die spezifisch sufische Perspektive hier eine Rolle spielt. Ich befasse mich im Folgenden daher mit den Schriften weiterer Sufis, die für al-Quṣayrī eine Rolle gespielt haben könnten.

3.2.3 Die Sunna Gottes bei früheren Sufis

Der früheste Ansatzpunkt ist in diesem Zusammenhang eine Äußerung, die Sarī as-Saqāṭī (gest. ca. 253/867) zugeschrieben wird. In dem Werk „Enthüllung des Verschleierte(n)“ (*Kaṣf al-maḥḡūb*) von al-Huḡwīrī (gest. 465/1071-2)³, dem wohl frühesten persischsprachigen Handbuch der Mystik, findet sich folgende Überlieferung:

It is related that Sarī said: “[...] And in Paradise there is no pleasure more perfect than unveiledness (*kashf*). If the people there enjoyed all the pleasures of that place and other pleasures a hundredfold, but were veiled from God, their hearts would be utterly broken. Therefore it is the custom of God [*sunnat bār ḥudāy*] to let the hearts of those who love Him have vision of Him always, in order that the delight thereof may enable them to endure every tribulation [...]”⁴

Unabhängig von der Verlässlichkeit solcher Zuschreibungen lässt sich festhalten, dass die Sunna Gottes hier in einem persischen Text vorkommt und in der auch bei al-Quṣayrī beschriebenen spezifisch sufischen Art verwendet wird. Darüber hinaus gibt es weitere sufische Autoren, die man mit Blick auf die Sunna Gottes als „Vorgänger“ al-Quṣayrīs bezeichnen kann: Abū Ṭālib al-Makkī und as-Sulamī.

Abū Ṭālib M. b. ʿAlī al-Ḥārītī al-Makkī (gest. 386/996) war ein Sufi-Mystiker, dessen Ruhm auf seinem Werk „Nahrung der Herzen“ (*Qūt al-qulūb*) beruht. Ich erwähne ihn hier, weil er

¹ Quṣayrī, *Laṭāʾif al-ʾiṣārāt*, 1:632 (2. Absatz von unten, zu Sure 8:52).

² Siehe zum Beispiel Quṣayrī, *Laṭāʾif al-ʾiṣārāt*, 2:549 (Absatz 4, zu Sure 22:40).

³ Böwering, „Hojviri, Abu'l-Ḥasan ʿAlī“.

⁴ The *Kashf al-Maḥḡūb*, 111; pers. Zitat nach al-Huḡwīrī, *Kaṣf al-Maḥḡūb*, 138.

erheblichen Einfluss auf al-Ġazālī hatte, der *Qūt al-qulūb* auch als eine seiner Quellen über das Sufitum nennt.¹ In dem Werk geht es in einer Passage um die Frage, ob der Mensch bei „zweifelhaften Angelegenheiten“ auf eine Eingebung Gottes warten solle, oder ob er sich auf die Suche begeben müsse, damit ein anderer Mensch ihn darin unterrichtet. Es geht also darum, ob Gott jemandem etwas direkt in dessen Herz offenbart, oder hierfür die Zunge eines Gelehrten nutzt:

Nun sind Umherziehen [...] und Fragen Aufgabe des Menschen und Rechtleitung und Darlegung Aufgabe des darlegenden Rechtleitenden. Demnach sprach er [Gott]: Zieht doch im Land umher und schaut! [...] So ist es sein Heiliger Brauch, der sich schon früher so vollzog. Darin gibt es keinen Wechsel und keine Veränderung [*sunanuhu allatī qad ḥalat min qabl wa-lā tabdīl lahā wa-lā taḥwīl*].²

Es ist also Teil der Sunna Gottes, dass der Mensch durch aktives Suchen und Umherstreifen erkennen soll, wozu Gott ihn rechtleiten will.

Abū ‘Abd ar-Raḥmān M. b. al-Ḥusayn al-‘Azdī as-Sulamī an-Naysābūrī (gest. 412/1021) war ein Hagiograph und Korankommentator, der in Nischapur geboren wurde und dort auch starb. Er war Autor zahlreicher Werke, darunter ein nicht erhaltenes über sufische Traditionen und Bräuche, welches als „*Sunan aṣ-ṣūfiya*“ bezeichnet wird.³ As-Sulamī war wie al-Quṣayrī und al-Ġazālī Anhänger der schafiitischen Rechtsschule. Von beiden wurde er auch ausführlich rezipiert. Sein Korankommentar trägt den Titel „Wahrheiten der Exegese“ (*Ḥaqā’iq at-tafsīr*) und wurde von vielen muslimischen Gelehrten und Historikern kontrovers diskutiert und kritisiert.⁴ In diesem heißt es zu Koranvers 4:59:

Abū Ġa’far b. M. aṣ-Ṣādiq sagte: Der gläubige Diener Gottes muss sich an drei Sunan halten: Die Sunna Gottes, die Sunna der Propheten (*al-‘anbiyā*) und die Sunna der Freunde Gottes (*‘awliyā*). (Die Meinung von as-Sulamī:) Folglich ist das Bewahren des Geheimnisses eine Sunna Gottes (*sunnat Allāh ta’ālā kitmān as-sirr*). Gott sprach: Er kennt das Verborgene und zeigt das bei ihm Verborgene niemandem, außer wenn ein Gesandter ihm gefällt (Sure 72.26-27). Die Sunna des Gesandten ist der besonnene Umgang mit der Menschheit (*mudārāt al-ḥalq*), die Sunna der Freunde Gottes ist die Treue durch das Versprechen und die Geduld im Unglück und bei Leid.⁵

Dieses Zitat unterstreicht die Relevanz der Sunna Gottes für die Beziehung zwischen Sufi und Gott. As-Sulamī befasst sich auch mit dem Zusammenhang zwischen *fiṭra* und *sunna*:

Gottes Wort: Die Sunna Gottes, die schon (zuvor) bei seinen Dienern so erging (Sure 40:85). Das heißt die Natur Gottes (*fiṭrat Allāh*), gemäß derer er die Eigenschaften seiner Diener formte (*ḡabala ‘alayhā ḥawāṣṣ ‘ibādihi*) als Rechtleitung von ihm für sie (*hidāyatan minhu lahum*), damit sie weiter kommen auf dem klaren Weg zu ihm (*‘alā sanan aṭ-ṭarīq al-wāḍiḥ ‘ilayhi ziyādatan*).⁶

¹ Makkī, *Die Nahrung der Herzen*, 1:11; Ohlander, „Abū Ṭālib al-Makkī“.

² Die deutsche Übersetzung stammt von Richard Gramlich: Makkī, *Die Nahrung der Herzen*, 1:284 (Nr. 23.22-23); arab. Zitat nach *Qūt al-Qulūb*, 1:149.

³ Böwering, „al-Sulamī“.

⁴ Hussaini, „Abū ‘Abd al-Raḥmān Solamī“.

⁵ al-Sulamī, *Ḥaqā’iq at-tafsīr*, 151–52.

⁶ al-Sulamī, *Ḥaqā’iq at-tafsīr*, Band 2, S. 214.

Der Zusammenhang zwischen *sunna* und *fiṭra* findet sich auch schon bei einem früheren Sufi, dem Iraker Sahl at-Tustarī (gest. 283/896).¹ Dieser spielte eine wichtige Rolle für die frühe sufische Koranexegese und hatte auch Einfluss auf al-Ġazālī.² Das verdeutlicht, dass die Diskussion über den Zusammenhang zwischen *sunna* und *fiṭra* bereits bei früheren Sufis eine Rolle spielte. Der Begriff *fiṭra* ist vielschichtig und kommt im Koran in der Bedeutung von schaffen (*faṭara*) vor, wobei Gott der Schöpfer (*fāṭir*) ist. Das Nomen *fiṭra* hat im Koran (Vers 30:30) die Bedeutung von „innate character, natural disposition (as willed by God)“.³ Es wird meist als ursprüngliche, von Gott geschaffene Veranlagung des Menschen verstanden, die ihn von anderen Geschöpfen unterscheidet. Sie befähigt den Menschen dazu, seinen Schöpfer zu erkennen und zum Guten zu neigen. Dadurch hat der Mensch das Potenzial zu moralischem Handeln.⁴ Ich gehe an dieser Stelle kurz auf eine Passage aus einem nicht-sufischen Text ein. Das „Buch der Religionsgemeinschaften und Glaubensrichtungen“ (*K. al-Milal wa-n-niḥal*) stammt von aš-Šahrastānī (gest. 548/1153), einem (vermutlich ismailitischen) Historiker und Häresiographen.⁵ In seinem Werk stellt er einen fiktiven Disput zwischen den sogenannten Sabiern aus Ḥarrān (siehe oben) und vorislamischen Monotheisten (*ḥunafā*) dar. Darin sagen die Ḥunafā' über die Stufenreihe (*marātib*), dass Propheten über normalen Menschen stünden, so wie der Mensch über dem Tier:

Gleichwie das Menschengeschlecht durch Bezähmung Herr über das Thier ist, so sind die Propheten vermittelt der Leitung Herrscher über die Menschen; und gleichwie die Bewegungen der Menschen die Kräfte der Thiere übersteigen, so übersteigen die Bewegungen der Propheten die Kräfte der Menschen [...]; und in gleicher Weise ist es mit ihren Bewegungen im Sprechen und Handeln, deren äusserste Ordnung und vollkommen nach den Regeln der anerschaffenen Anlage geschehenden Verlauf [*ḡarayānuḥā 'alā sunan al-fiṭra*] die Bewegung keines Menschen erreicht.⁶

Dieser Dialog zeigt, dass einige Autoren die beiden Begriffe *sunnat Allāh* und *fiṭrat Allāh* als zusammengehörig betrachteten: Die besondere *fiṭra* eines Geschöpfes machte diesen zum Propheten und war Teil der Sunna Gottes bezüglich seiner Propheten. Auf diese Idee komme ich unten im Zusammenhang mit al-Ġazālī zurück.

3.2.4 Die Gewohnheit Gottes als Metapher bei al-Ġuwaynī

Es liegt nahe, dass wir die Verwendung von Begriffen wie *sunnat Allāh*, *'āda* und *'ādat Allah* auch bei anderen 'aš'aritischen Theologen neben al-Quṣayrī finden. Oben habe ich gezeigt, dass der 'aš'aritische Theologe al-Bāqillānī entschieden dagegen argumentierte, Gott eine Gewohnheit zuzuschreiben. Diese Ablehnung entstand nicht im leeren Raum: Al-Bāqillānī sah die Notwendigkeit einer solchen Äußerung gegeben. Dies impliziert, dass er entsprechenden „falschen“ Vorstellungen von *'āda* entgegentreten wollte. Eine umfangreiche Analyse

¹ Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'azīm*, 237 (Sure 40:85).

² Musharraf und Lewisohn, „Sahl Tustarī's (d. 283/896) Esoteric Qur'ānic Commentary and Rūmī's ‚Mathnawī': Part 1“, 184.

³ Ambros und Procházka, *A concise dictionary of Koranic Arabic*, 214.

⁴ Özervarlı, „Divine Wisdom, Human Agency and the fiṭra in Ibn Taymiyya's Thought“, 45–46.

⁵ Steigerwald, „al-Shahrastānī (d. 1153 C.E.)“.

⁶ Siehe aš-Šahrastānī, *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, Teil 2, S. 59-60; arab. Zitat nach *K. al-Milal wa-n-niḥal*, 2:352. Zu diesem Dialog siehe Brague, „Das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Islam“, 80.

ʿašʿaritischer Theologen und deren Verwendung des Begriffs *ʿāda* kann in dieser Arbeit nicht erfolgen. Beispielhaft stelle ich einen Beleg aus einem Text des Theologen Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik al-Ġuwaynī (gest. 478/1085) vor. Dieser wurde 419/1028 nahe Nischapur geboren und wirkte dann in Bagdad, Mekka und Medina. Nach der Machtübernahme des Seldschuken-Wezīrs Niẓām al-Mulk kehrte er nach Nischapur zurück und lehrte an der dortigen Madrasa. Im Bereich der spekulativen Theologie war al-Ġuwaynī sehr renommiert und zu seinen Schülern zählte al-Ġazālī. Zudem stand er im Austausch mit anderen ʿAšʿariten der Region wie al-Quṣayrī.¹ Die folgende Passage aus „Rechtleitung zu schlüssigen Beweisen in den Prinzipien des Glaubens“ (*al-ʿIršād ʾilā qawāṭiʿ al-ʿadilla fī ʾuṣūl al-ʾitiqād*)² zeigt, dass al-Ġuwaynī die *ʿāda* in der Welt mit der *ʿāda* eines konkreten menschlichen Herrschers verglich:

Um zu beweisen, was wir (beweisen) wollen, haben wir (das Beispiel der) Bestätigung des Königs angebracht, der [...] von denen seiner Patronage (*ḥāṣṣiyatihi*) umringt ist, die ihm dienen. Dann behauptet einer von all den Anwesenden, dass er der Gesandte des Königs (*rasūl al-malik*) ist [...]. Er bezeugt in dieser Situation die Sendung (*ʾitbāt ar-risāla*) durch eine Anordnung, die vom König ausgeht (*ʿamr yuṣḍar min al-malik*) und die von dem, was man von dessen Gewohnheit kennt, abweicht (*ḥāriq li-l-maʾlūf min ʿādatihi*). Dann antwortet der König auf sein Bestreben und bestätigte seine Behauptung. Jenes (Verhalten) weist auf seine Bestätigung durch den König hin (*yadull ḍālika ʿalā taṣḍīq al-malik ʾiyyāhu*) [...].³

Es ist bemerkenswert, dass al-Ġuwaynī den Begriff *ʿādat Allāh* hier im Rahmen einer Metapher als *ʿādat al-malik* bzw. *ʿādatuhu* zum Ausdruck bringt. Ob al-Ġuwaynīs Verständnis zur Unzulässigkeit des Ausdrucks *ʿādat Allāh* ähnlich ausgeprägt war wie das von al-Bāqillānī, kann vor diesem Hintergrund bezweifelt werden. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, dass sich eine ähnliche Metapher auch bei dem später lebenden maturidischen Theologen Nūr ad-Dīn aṣ-Ṣābūnī (gest. 580/1184) findet. Dieser vergleicht das Wunder, das Gott als Bestätigung für einen Propheten vollführt, mit einem Menschen, der sich bei einem Sultan als Gesandter vorstellt. Wenn der Sultan auf Befehl des Gesandten dreimal aufsteht und sich wieder setzt, dann entspräche dies nicht seiner Gewohnheit (*lam yakun min ʿādat as-sultān*) und sei ein Zeichen für die Wahrhaftigkeit des Gesandten (*rasūl*).⁴ Dieses Beispiel ist zwar jünger als das bei al-Ġuwaynī. Es belegt allerdings, dass Metaphern, in der die *ʿāda* in der Welt mit der *ʿāda* eines menschlichen Herrschers verglichen wurden, verbreitet waren.

3.3 Die Sunna Gottes bei al-Ġazālī

Bevor ich zu al-Ġuwaynīs bekanntestem Schüler al-Ġazālī komme, gebe ich einen Abriss von dessen historischem Umfeld. Im 10. Jahrhundert kam für die Sunniten und das Kalifat der Abbasiden zur Bedrohung durch die Fatimiden in Nordafrika der Aufstieg der Dynastie der Buyiden hinzu. Diese waren Schiiten und breiteten sich ab der ersten Hälfte des 10. Jh. im

¹ Heck, „Jovayni, Emām al-Ḥaramayn“.

² Das Werk ist eine kürzere Variante von „Umfassende Darstellung der Prinzipien des Glaubens“ (*aṣ-Ṣāmil fī ʾuṣūl ad-dīn*), siehe Ebd.

³ *al-ʿIršād ʾilā qawāṭiʿ al-ʿadilla*, 50.

⁴ aṣ-Ṣābūnī, *K. al-Bidāya min al-kifāya fī l-hidāya fī ʾuṣūl ad-dīn*, 88.

Westiran und Irak aus. Im Gegensatz zu den Fatimiden erkannten sie den abbasidischen Kalifen als nominelles Staatsoberhaupt an, auch wenn dieser unter ihrer Kontrolle stand und kaum noch Macht besaß.¹ Dieser für sunnitische Muslime schwer zu ertragende Zustand einer schiitischen Dynastie in Bagdad wurde erst durch den Aufstieg der sunnitischen Dynastie der Seldschuken ab der Mitte des 11. Jahrhunderts beendet. Diese übernahmen große Teile vormals unter Kontrolle der Buyiden stehender Gebiete, darunter auch Bagdad, wo sie den Kalifen von den schiitischen Buyiden „befreiten“. Sie etablierten sich als Schutzmacht der sunnitischen Muslime und förderten die sunnitischen Gelehrten durch Bildungseinrichtungen wie die Niẓāmīya. Diese 460/1067 in Bagdad errichtete *madrasa* war nach ihrem Begründer, dem seldschukischen „Minister“ (*wazīr*) Niẓām al-Mulk (gest. 485/1092) benannt.² Für den sunnitischen Islam war diese Zeit formativ: In der Religionspolitik nahm der Minister eine aktive Rolle ein und legte fest, welche Glaubensrichtungen unter den Muslimen öffentlich toleriert wurden.³

Sunnitische Muslime führten zu dieser Zeit untereinander erbitterte Auseinandersetzungen, die oft auch blutig endeten.⁴ Hinzu kam die Bedrohung durch die Ismailiten: Einerseits bestand im Westen das Kalifat der Fatimiden mit Kairo als Hauptstadt, andererseits erzielten im Untergrund operierende ismailitische Missionare auch im Irak und Zentralasien Erfolge.⁵

Vor diesem Hintergrund widme ich mich nun dem Begriff *sunna* in Schriften eines der wichtigsten sunnitischen Gelehrten dieser Zeit, Abū Ḥāmid al-Ġazālī. Dieser wurde 450/1058 in Ḥurāsān, einer Region im heutigen Ostiran, geboren, und befasste sich mit islamischem Recht, Theologie und Mystik (*taṣawwuf*). Er studierte unter al-Ġuwaynī in Nischapur.⁶ Ab 484/1091 lehrte er selbst an der wichtigen Niẓāmīya-Madrasa in Bagdad. 488/1095 verließ er die Stadt und nahm erst 499/1106 wieder eine Lehrtätigkeit an der Niẓāmīya-Madrasa in Nischapur auf. Er starb 520/1111 in seiner Geburtsstadt Ṭūs im heutigen Iran.⁷

Al-Ġazālī hatte einen nachhaltigen Einfluss auf den sunnitischen Islam und die 'aš'arische Theologie.⁸ Er muss allerdings als Teil eines größeren Trends verstanden werden, die Philosophisierung der sunnitischen Theologie infolge des sogenannten „Avicennan Turn“. Dies begann zu Ibn Sīnās (Avicennas) Lebzeiten und verbreitete sich durch die Arbeiten 'aš'aritischer und māturīdītischer Theologen im 11. Jahrhundert. Robert Wisnovsky zufolge war al-Ġazālīs Rolle in diesem Prozess Teil einer breiteren Entwicklung, die sich bereits zu Avicennas Lebzeiten abzeichnete und nach dessen Tod im Jahr 428/1037 an Dynamik gewann. Diese Entwicklung wurde durch Werke seines Lehrers al-Ġuwaynī und die anderer muslimischer Theologen fortgeführt.⁹

¹ Halm, *Die Schia*, 57–58.

² Mitha, *al-Ghazālī and the Ismailis*, 6–7.

³ Vgl. Griffel, *Apostasie und Toleranz im Islam*, 253.

⁴ Ebd., 242–43; Siehe auch Saflo, *al-Juwaynī's thought and methodology*, 28.

⁵ Halm, *Die Schia*, 224–34.

⁶ Griffel, „al-Ghazali“.

⁷ Griffel, „al-Ghazali“.

⁸ Vgl. Heinen, „Aš'arīya“.

⁹ Wisnovsky, „One Aspect of the Avicennan Turn in Sunnī Theology“, 65.

Für uns sind Passagen aus den folgenden Schriften al-Ġazālīs von besonderem Interesse: „Die Inkohärenz der Philosophen“ (*Tahāfut al-falāsifa*), „Das Standardmaß des Wissens in der Logik“ (*Mi'yār al-ilm fī fann al-mantiq*), „Die Goldene Mitte im Glauben“ (*al-Iqtisād fī l-i'tiqād*) und „Die Wiederbelebung der Wissenschaften der Religion“ (*ʿIhyāʾ ulūm ad-dīn*). Die ersten drei Werke entstanden dabei als eine Art „Serie“: *Mi'yār al-ilm* stellte eine umfassende Darstellung der avicennischen Logik dar, die er als philosophisch neutrale Methode der Erkenntnis verstand. Er verfasste das Werk ausdrücklich als Anhang zu *Tahāfut*. Während *Tahāfut* der Widerlegung und Zurückweisung galt, diente das Werk *al-Iqtisād fī l-i'tiqād* der systematischen Darstellung dessen, was al-Ġazālī als wahre Lehre der 'aš'aritischen Theologie ansah.¹ Sein Hauptwerk *ʿIhyāʾ* entstand später und richtete sich an ein breiteres Publikum. Ich halte mich bei der Analyse an diese Reihenfolge. Die Autorenschaft des Werks „Aufstiege zum Göttlichen durch Wege der Selbsterkenntnis“ (*Ma'āriğ al-quds fī madāriğ ma'rifat an-nafs*)² ist umstritten, daher erfolgt dessen Analyse zuletzt.

3.3.1 „Die Inkohärenz der Philosophen“

In diesem Werk mit dem arabischen Titel *Tahāfut al-falāsifa* richtet sich al-Ġazālī gegen einige Lehren von Philosophen insbesondere aus dem Umfeld al-Fārābīs und Ibn Sīnās.³ Dabei vertritt er nicht die Position, all diese Lehren seien falsch. Vielmehr könnten die Philosophen sie nicht beweisen und blieben daher hinter ihren sich selbst gesetzten Anforderungen des rationalen Beweises (*burhān*) zurück. Falsch seien die Lehren dann, wenn sie im Widerspruch zum Wortlaut der islamischen Offenbarung stünden.⁴ Der Text besteht aus zwanzig Diskussionen, sechzehn zur Metaphysik und vier zu den Naturwissenschaften. Einleitend heißt es zum Abschnitt bezüglich der Naturwissenschaften:

We only oppose them in these sciences⁵ with respect to four questions. The first is their judgement that this connection between causes and effects [*al-'asbāb wa-l-musabbabāt*] that one observes in existence is a connection of necessary concomitance [*iqtirān talāzama bi-ḡ-ḡarūra*], so that it is within neither [the realm of] power nor within [that of] possibility to bring about the cause without the effect or the effect without the cause.⁶

Die Philosophen würden verneinen, dass Gott die Möglichkeit und Macht habe, die oben beschriebene Verbindung zwischen Ursache und Wirkung zu unterbrechen. Feuer würde Baumwolle immer verbrennen, da es zwischen den beiden Dingen eine Verbindung zwingender Gleichzeitigkeit („connection of necessary concomitance“) gebe. Das Problem dieses Modells, von dem al-Ġazālī nicht in Frage stellt, dass es die diesseitige Welt gut

¹ The Incoherence, xvi–xix. Eine Chronologie der Schriften findet sich bei Hourani, „The Chronology of Ghazālī's Writings“, 227 und 229 (Nr. 6a und 9); Treiger, Inspired knowledge in Islamic thought, 11–14.

² Rudolph, „Abū Ḥāmid al-Ġazālī“, 263.

³ „Für al-Ġazālī bezeichnet ‚falsafa‘ [...] nicht Philosophie an sich, sondern eine besondere Richtung von Philosophie, nämlich die des Avicenna. Falsafa meint eine ganz bestimmte philosophische Bewegung, den Avicennismus, und wäre damit weniger unserem heutigen Wort ‚Philosophie‘ ähnlich, sondern mehr Worten wie ‚Kantianismus‘ oder ‚Marxismus‘“. Siehe Griffel, „al-Ġazālīs Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit“, 91.

⁴ Griffel, al-Ghazālī's philosophical theology, 98–99.

⁵ Medizin, Astrologie, Physiognomie, die Interpretation von z. B. Träumen, die Wissenschaft der Talismane, Magie und Alchemie. Vgl. al-Ġazālī, The Incoherence, 162–163 (Nr. 10–17).

⁶ Ebd., 163 (Nr. 18–19).

beschreibt, liegt für ihn darin, dass es koranisch belegten Wundergeschichten widerspricht. Als gläubiger Muslim will al-Ġazālī dagegen vorgehen und ein rationales Modell aufzeigen, in dem Wunder möglich sind, die den gewohnten Lauf der Natur durchbrechen (*al-mu'ǧizāt al-ḥāriqa li-l-āda*). Dies betrifft Erzählungen wie die Verwandlung von Moses Stab in eine Schlange (*qalb al-aṣā tu'bān*), die Wiederauferstehung der Toten (*iḥyā*) und die Spaltung des Mondes (*šaqṣ al-qamar*).¹ All diese Wunder verbindet, dass sie koranisch belegt und kaum metaphorisch zu deuten oder zu relativieren sind. So heißt es in Koranvers 7:107 über Mose: „Dann warf er seinen Stock, da ward er eine deutliche Schlange.“² Diese Belege als unglaublich zu verwerfen oder allegorisch zu interpretieren sei unzulässig.³ Al-Ġazālī argumentiert daher gegen zwingende Kausalität:

The connection between what is habitually believed to be a cause and what is habitually believed to be an effect is not necessary, according to us. [...] Their connection is due to the prior decree [*taqḍīr*] of God, who creates them side by side [*alā t-tasāwuq*] [...].⁴

Al-Ġazālī verweist in *Tahāfut* auf das Beispiel der Verbrennung der Baumwolle. Hintergrund ist die Geschichte von Abraham und König Nimrod. Letzterer ließ Abraham ins Feuer werfen, allerdings blieb dieser durch ein göttliches Wunder unversehrt – seine Kleidung verbrannte nicht.⁵ In Sure 21:69 steht: „Wir [Gott] sagten: Oh Feuer, sei kalt (*bardan*) und gefahrlos (*salāman*) für Abraham!“ Für al-Ġazālī sind die Erklärungsversuche der Philosophen nicht überzeugend:

[They] claimed that this is only possible by taking the heat out of the fire – which makes it no longer fire – or by changing the essence [*ḡāt*] and body of Abraham into a stone or something over which fire has no effect. But neither is this [latter] possible, nor is that [former] possible. [...] If, then, it is established that the Agent [*al-fā'il*] creates the burning through His will when the piece of cotton comes into contact with the fire, it becomes rationally possible [for God] not to create [the burning] with the existence of the contact.⁶

Gleichzeitig – und dessen ist sich al-Ġazālī bewusst – erklärt das Modell der Philosophen die wahrnehmbaren Phänomene in der Natur durchaus überzeugend, schließlich verbrennt die Baumwolle bei Kontakt mit Feuer immer. Dem hält al-Ġazālī jedoch entgegen, dass Gott dem Gläubigen durch seine Methode (*manḥağ*) ermögliche, die Wirkung einer Ursache verlässlich vorauszusehen. Zwar sei es grundsätzlich möglich, dass Gott vom gewöhnlichen Gang der Dinge abweicht⁷, doch zeige die Erfahrung, dass damit nicht zu rechnen sei:

[...] God created for us the knowledge that He did not enact these possibilities. [...] They are possibilities that may or may not occur. But the continuous habit of their occurrence [*istimrār al-āda biḥā*] repeatedly, one time after another, fixes unshakeably in our minds

¹ al-Ġazālī, *The Incoherence*, 163 (Nr. 23).

² Al-Ġazālī verweist auch auf das Wunder der Wiederauferstehung der Körper aus den Gräbern, um sich vor dem jüngsten Gericht zu verantworten (z. B. Sure 75:3-4), und die Spaltung des Mondes (z. B. Sure 54:1). Vgl. Görke, „Die Spaltung des Mondes“.

³ al-Ġazālī, *The Incoherence*, 163 (Nr. 23).

⁴ Ebd., 166 (Nr. 1).

⁵ Ben-Ari, „The Stories about Abraham in Islam“, 538–40.

⁶ al-Ġazālī, *The Incoherence*, 169 (Nr. 9-11).

⁷ So könne er ein Buch in ein Tier verwandeln, doch der Gläubige rechne nicht damit. Dies erinnert an die Verwandlung von Moses Stab in eine Schlange. Vgl. al-Ġazālī, *The Incoherence*, 169–70 (Nr. 13).

the belief in their occurrence according to past habit [*ğarayānahā 'alā wafq al-āda al-māḍiya*].¹

Stellt die „Intervention“ Gottes in Form des „Wunders“, welches durch die Gewohnheit (*'āda*) bricht, nun aber einen Bruch in seinem Handeln dar? Deutlich wird al-Ġazālī in der zwanzigsten Diskussion, bei der es unter anderem um die Wiederauferstehung und die Endlichkeit der Welt geht, zwei zentrale islamische Dogmen.² Zunächst werde ich die Diskussion paraphrasieren, anschließend betrachte ich die Verwendung der Sunna Gottes im Detail.

Hintergrund der Diskussion sei, dass die Philosophen unter Auferstehung nur die Auferstehung der Seele (*nafs*) verstehen würden. Die das Thema der körperlichen Auferstehung betreffenden Aussagen in islamischen Texten seien für sie nur Metaphern. Dem entgegnet al-Ġazālī, man müsse die entsprechenden Passagen wörtlich (*'alā ṣāḥih al-kalām*) auslegen.³ Er argumentiert, dass die körperliche Auferstehung gemäß einem Verfahren (*minhāğ*) erfolgen könne, das der Mensch noch nicht kenne.⁴

Al-Ġazālī stellt nun die Erwiderung der Philosophen dar: Das göttliche Handeln habe einen festen Kurs (*mağrā*). Dies werde durch den Koran gestützt, z. B. in Koranvers 48:23. Es gebe nur zwei denkbare Optionen für die Auferstehung: Zyklizität oder eine Veränderung der göttlichen Sunna (*as-sunna al-'ilāhīya*). Zyklizität bedeute, dass gewisse Phänomene (wie die Auferstehung) z. B. alle eine Million Jahre geschehen. Eine Veränderung im göttlichen Verfahren würde bedeuten, dass Gott vor der Schöpfung der Welt nach Verfahren A (keine Welt), jetzt nach Verfahren B (Welt ohne Auferstehung) und später nach Verfahren C (Welt mit Auferstehung) verfährt. Die erste Option sei nicht möglich, da sie mehrere Auferstehungen impliziere, was gegen den Wortsinn der islamischen Quellen verstoße. Die zweite Option sei ebenfalls nicht möglich, weil der ewige Wille Gottes (*mašī'a*) sich dann mit den Umständen ändern würde. Dies sei nicht möglich, da man (laut Koran) an Gottes Sunna keine Abänderung wird feststellen können. Körperliche Wiederaufstehung sei, so die Philosophen, folglich etwas, was Gott herbeiführen kann, er will es aber nicht.⁵

Al-Ġazālī unterstellt den Philosophen, sie kämen nur deshalb zu ihren Aussagen, weil sie glaubten, dass der göttliche Wille unendlich und die Welt daher ebenfalls unendlich sei. Dies weist er zurück: Man habe die Möglichkeit aufgezeigt, dass Gott ohne Welt existieren könne. Dieser habe dann die Welt erschaffen und später eine neue Ordnung von Himmel und Hölle eingeleitet. Es sei also bewiesen, dass ein unendliches Wesen etwas zeitlich Begrenztes (wie die Welt) hervorbringen könne. Gott sei daher imstande, Wirkung ohne Ursache und umgekehrt zu schaffen.⁶

¹ al-Ġazālī, *The Incoherence*, 170 (Nr. 15).

² Siehe z. B. Leaman, „Introduction“, 8–9.

³ al-Ġazālī, *The Incoherence*, 213–215 (Nr. 19–25).

⁴ Ebd., 223 (Nr. 50).

⁵ Ebd., 223–225 (Nr. 51–55).

⁶ Ebd., 225 (Nr. 55–56).

Es fällt auf, dass die Sunna Gottes und deren Unveränderlichkeit bei al-Ġazālī ausschließlich in der Argumentation der Philosophen auftauchen, die er anführt. Diese würden sich in ihrer Argumentation dabei auf den Koran stützen:

Das göttliche Handeln hat einen festen Kurs (*mağrā wāḥid maḍrūb*), der sich nicht ändert. Deswegen sagte Gott: „[...] Und du wirst an der Sunna Gottes keine Änderung feststellen.“ Nach der Anerkennung (der Möglichkeit) von Wiederholung und Zyklizität (*at-takarrur wa-d-dawr*) ist es möglich, dass sich etwas im Verfahren bezüglich der Dinge (*minhāğ al-'umūr*) z. B. alle eine Million Jahre verändert. Aber jene Änderung (*tabaddul*) wäre auch beständig und ewig gemäß dem einen Weg (*'alā sanan wāḥid*). Denn in der Sunna Gottes gibt es keine Änderung (*tabdīl*).¹

Im Modell der Philosophen ist die göttliche Handlung Ergebnis eines einzigen göttlichen Willens (*al-mašī'a al-'ilāhīya*). Dieser organisiere alles vom Ersten bis zum Letzten gemäß einer Ordnung (*'alā nasaq wāḥid*), so wie man es in allen übrigen Ursachen und Wirkungen (*al-'asbāb wa-l-musabbabāt*) sehen könne. Dass die Auferstehung der Körper ein zyklisches Phänomen ist, das in die Sunna Gottes eingearbeitet ist und wiederholt auftritt, ist durch den Wortsinn des Wegs der Religion ausgeschlossen (*ḡawāhir aš-šar*).² Kann Gott, dessen Handeln aus seinem Willen entspringt, je nach Zeit unterschiedlich handeln? Die Philosophen (al-Ġazālīs) sagen, dass dies unmöglich sei. Er entgegnet ihnen:

Wenn Ihr nun sagt, dass sich die göttliche Sunna (*as-sunna al-'ilāhīya*) völlig zu einer anderen Art verändert und diese (ursprüngliche) Sunna niemals zurückkehrt, und Ihr den Zeitraum der Möglichkeiten in drei Teile teilt (vor der Schöpfung der Welt, nach der Schöpfung, so wie sie heute ist, und das Ende Welt) [...] dann sind die Harmonie und Ordnung hinfällig und die Sunna Gottes unterliegt dem Wandel (*ḡaṣala at-tabdīl li-sunnat Allāh*). Dies ist unmöglich.³

Für die Philosophen kann der ewige Wille Gottes sich nicht gemäß den Umständen ändern. Qua Ausschlussprinzip müsse es daher so sein, dass Gott zur Verursachung der körperlichen Auferstehung fähig ist, schließlich ist er allmächtig. „Aber wir wissen, dass er (es) nicht will und nicht tut.“⁴ Für al-Ġazālī ist diese Irrlehre so schwerwiegend, dass er deren Anhänger des Abfalls vom Glauben beschuldigt.⁵

3.3.2 „Das Standardmaß des Wissens in der Logik“

Wie oben erwähnt schrieb al-Ġazālī das Werk *Mi'yār al-'ilm fī fann al-manṭiq* in Bagdad als Anhang zu *Tahāfut*. In dem Werk heißt es beispielsweise über den kausalen Zusammenhang zwischen der Enthauptung eines Menschen und seinem Tod:

Wenn einer sagt: Wie könnt Ihr dies mit Gewissheit glauben, wo doch die Theologen daran zweifeln und sagen: Das Abschneiden (*ğazz*) ist nicht der Grund für den Tod, das Essen ist nicht der Grund für die Sättigung und das Feuer ist nicht der Grund für die Verbrennung. Es ist vielmehr Gott der Erhabene, der die Verbrennung, den Tod und die

¹ al-Ġazālī, *The Incoherence*, 223 (Nr. 52).

² Ebd., 224 (Nr. 53). Zur Übersetzung von *šar'* siehe Lane, *Arabic-English Lexicon*, 2:1535.

³ al-Ġazālī, *The Incoherence*, 224 (Nr. 53).

⁴ Ebd., 224-225 (Nr. 54).

⁵ Ebd., 226 (Nr. 2).

Sättigung beim Ablauf dieser Dinge erschafft [...]. Wir haben auf [...] die Wahrheit bezüglich dieses Abschnitts im Buch *Tahāfut al-falāsifa* hingewiesen.¹

Nach dieser Einleitung und dem Verweis auf *Tahāfut* stellt al-Ġazālī klar, dass dies nicht bedeutet, man könne die Wirkung einer Sache unter keinen Umständen kennen:

Das hierzu Notwendige ist, dass wenn dem Theologen mitgeteilt wird, dass der Kopf seines Sohnes abgetrennt ist, er nicht an dessen Tod zweifelt. Und unter den Vernünftigen (*‘uqalā*) zweifelt (auch) keiner daran. Er erkennt den Eintritt des Todes an und sucht nach der (erkennbaren) Art der Verbindung (*bāḥiṭ ‘an waġh al-iqtirān*). Was aber die Schau (*naẓar*) darin betrifft, ob es (die Verbindung) eine zwingende Notwendigkeit (*luzūm ǧarūrī*) ist, die nicht geändert werden kann, oder ob es gemäß der Sunna Gottes durch das Einwirken seines ewigen Willens geschieht (*li-nufūd maš’atihi al-‘azaliya*), der keine Abwandlung und Änderung zulässt, so ist es (nur) die Schau der (erkennbaren) Art der Verbindung (*waġh al-iqtirān*), nicht aber die Verbindung selbst (*nafs al-iqtirān*). Möge er dies verstehen und wissen, dass der Zweifel am Tod von jemandem, dessen Kopf abgeschnitten wurde, nur eine teuflische Einflüsterung (*waswās*) ist [...].²

Im Wort *waswās* kommt die abwertende Haltung al-Ġazālīs zu den von ihm beschriebenen übertriebenen Zweifeln am Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung zum Ausdruck. Er ist sich über die Implikationen seiner Aussagen zum Wissen über den Gang der Sunna Gottes (*mağārī sunnat Allāh*) im Klaren und schreibt: „Dies ist gewiss. Wahrlich, das, was häufig geschieht, ist zweifellos als wahrscheinlich (*murağğah*) zu betrachten, aber mit einer unsichtbaren Bedingung (*bi-šart ḥafi*), über die nicht informiert wird. Das Ausbleiben (*fawāt*) jener Bedingung ist selten. Daher urteilen wir mit Gewissheit, dass jemand, der eine junge Frau geheiratet und mit ihr verkehrt hat, ein Kind bekommt. Aber die Existenz des Kindes an sich ist (nur) vermutet (*maẓnūn*) [...].“³ Der Begriff *murağğah* steht in Zusammenhang mit dem Konzept *tarğīḥ*. Dieses bezeichnet im islamischen Recht einen „Abwägungsprozess, der sich [...] auf die Wahl zwischen verschiedenen Rechtsschulen, Textbelegen [...] oder unterschiedlichen Auffassungen von Gelehrten beziehen kann.“⁴ In dem konkreten Beispiel von al-Ġazālī geht es darum, dass man sich am regelmäßigen Gang der Dinge orientieren soll und nicht am Wunder. Diese Verwendung von *sunnat Allāh* ist auch Richard M. Frank aufgefallen. Er schreibt hierzu:

God's invariant "custom" involves what, absolutely speaking, could be otherwise: what hypothetically God could have willed to be otherwise but which, being in fact so willed, is necessarily invariant or [...] happens for the most part as is lawfully determined by the particular circumstances. In either case, the invariance of the connection between decapitation and death is inevitable, and the empirically founded judgement that this is always (and necessarily) the case, is fully justified.⁵

Die Sunna Gottes spielt also nicht nur bei al-Ġazālīs Philosophen in *Tahāfut* eine Rolle. In *Miṣyār* erwähnt er die Sunna Gottes in einer Weise, die nahelegt, dass er deren Kenntnis beim

¹ al-Ġazālī, *Miṣyār al-‘ilm*, 166. Siehe auch die Übersetzung und Anmerkungen zu diesem Beispiel bei Dallal, „Review: Ghazali and the Perils of Interpretation“, 783.

² al-Ġazālī, *Miṣyār al-‘ilm*, 166–67.

³ Ebd., 234. Vgl. hierzu Dallal, „Review: Ghazali and the Perils of Interpretation“, 783.

⁴ Makhlof, „*Tarğīḥ* und *madḥab*“, 15. Al-Ġazālī hat in einer Schrift zum *tarğīḥ* der schafiitischen Rechtsschule ein Kapitel verfasst, vgl. ebd. Seite 20.

⁵ Frank, *al-Ghazālī and the Ash‘arite School*, 19.

Leser bereits voraussetzt. Dieser Punkt ist wichtig und knüpft an die in der Islamwissenschaft diskutierte Frage an, welche Intention al-Ġazālī mit *Tahāfut* verfolgt. Alexander Treiger beispielsweise argumentiert, dass al-Ġazālī in dem Werk unter dem Deckmantel der Zurückweisung den Weg ebnet, um philosophische Vorstellungen in die islamische Theologie einzuführen.¹ Konzentriert man sich auf das Konzept der Sunna Gottes über verschiedene Werke al-Ġazālīs hinweg, lässt sich diese Überlegung stützen. In *Tahāfut* findet sich die Sunna Gottes nur in der Argumentation der Philosophen, also der „Gegner“ al-Ġazālīs, die damit die Unveränderlichkeit eines göttlichen Willens begründen. Auf diesen unveränderlichen Willen Gottes (*maš'ā' azalīya*) nimmt al-Ġazālī in seinem Werk *Mi'yār* Bezug, um gegen eine zwingende Kausalität zu argumentieren. Ich zeige, dass sich dieses Muster in weiteren Werken fortsetzt, bis die Sunna Gottes in al-Ġazālīs Werk *ʾIhyā'* schließlich eine zentrale Rolle einnimmt. Diese Entwicklung lässt sich als Beispiel für die Naturalisierung der Konzepte islamischer Philosophen in der islamischen Theologie betrachten.

3.3.3 „Die goldene Mitte im Glauben“

Das Werk „Die goldene Mitte im Glauben“ (*al-Iqtīṣād fī l-i'tiqād*) gilt als ein Schlüsselwerk zur Verteidigung 'aš'aritischer Grundsätze in der Theologie und hat zur Verbreitung der 'aš'aritischen Schule beigetragen. Es war Teil der Auseinandersetzung mit schiitischen Gruppierungen wie den Ismailiten.² In der folgenden Passage argumentiert al-Ġazālī, dass sich vermeintlich notwendige Zusammenhänge (*lāzimāt*) auch auflösen könnten:

[Die] Notwendigkeit (*luzūm*) beruht auf der Regelmäßigkeit der Gewohnheit (*ʿāda al-ʿāda*), so wie das Abbrennen von Baumwolle bei Kontakt mit Feuer und dem Einsetzen eines Kältegefühls in der Hand, bei der Berührung von Eis. All dies erfolgt gemäß der Sunna Gottes (*mustamirr bi-ḡarayān sunnat Allāh*).³

Die Brennbarkeit der Baumwolle bei Kontakt mit Feuer ist eine feststehende Eigenschaft, die das Ergebnis der Gewohnheit ist. Sie ist insofern feststehend, als dass dieser Vorgang gemäß der Sunna Gottes fortwährend so geschieht. Gott könne die Verbrennung der Baumwolle ohne Kontakt mit Feuer und den Kontakt mit Feuer ohne Verbrennung herbeiführen, also Wirkung ohne Ursache und Ursache ohne Wirkung. Sein Attribut der Allmächtigkeit impliziere dies. Er sei also imstande, die Verbindung zwischen Materie und deren Eigenschaften aufzulösen. Wenn dies eintrete, spreche man von einem Bruch der Gewohnheiten.⁴ Dieses Modell bewegt sich in einem Spannungsfeld zwischen drei Aussagen:

1. Gott ist allmächtig und die Ursache aller Phänomene.
2. Die wahrnehmbaren Phänomene in der Natur sind regelmäßig gemäß der Sunna Gottes (Baumwolle verbrennt immer bei Kontakt mit Feuer).
3. Gott kann die Gewohnheiten durchbrechen und dabei die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung auflösen.

¹ Vgl. Treiger, *Inspired knowledge in Islamic thought*, 93.

² al-Ġazālī, *Moderation in Belief*, xviii–xix.

³ al-Ġazālī, *al-Iqtīṣād fī l-i'tiqād*, 97; vgl. die englische Übersetzung in *Moderation in Belief*, 101.

⁴ Vgl. *al-Iqtīṣād fī l-i'tiqād*, 97–98.

Mit seinem Modell, in dem die Sunna Gottes eine wichtige Rolle spielt, versucht al-Ġazālī, verschiedene Vorstellungen miteinander in Einklang zu bringen. Das Modell dient einerseits der Verteidigung zentraler Elemente der 'aš'arischen Theologie gegen philosophisch-theologische Gegner, andererseits richtet sich al-Ġazālī auch gegen - aus seiner Sicht - falsche, zum Fatalismus neigende exzessive Auslegungen 'aš'arischer Lehren unter den Sunniten. Die erste Stoßrichtung spiegelt sich in al-Ġazālīs Werk *Tahāfut* wider, die zweite in seinem Opus magnum *Ihyā'*. Der Unterschied ist dabei zum Teil in den unterschiedlichen Adressaten beider Werke begründet. Beide Stoßrichtungen hängen aber zusammen und sind für ein Verständnis der Sunna Gottes bei al-Ġazālī gleichermaßen wichtig.

3.3.4 „Wiederbelebung der Wissenschaften der Religion“

Zwischen dem Abfassen der Werke *Tahāfut* und *Ihyā'* legte al-Ġazālī seine Tätigkeiten an der Nizāmīya-Madrasa in Bagdad im Rahmen einer spirituellen Krise nieder. Er setzte sich verstärkt mit islamischer Mystik (Sufitum) auseinander und kam zu dem Schluss, dass theologische Überzeugungen und formale Einhaltung der Gesetze der Scharia alleine nicht ausreichen würden, um ein guter Gläubiger zu sein. Das ethisch korrekte Handeln und die richtige innere Haltung seien ebenso wichtig.¹

Zu jener Zeit begann al-Ġazālī mit dem Schreiben von *Ihyā' 'ulūm ad-dīn*, einem vierteiligen Werk aus je zehn Büchern.² Dieses Werk ist in weiten Teilen ein Leitfaden für ethisches Handeln.³ Ich konzentriere mich auf das Konzept der Sunna Gottes darin und setze vier Schwerpunkte: Die Annäherung al-Ġazālīs an die Philosophen aus *Tahāfut*, das Verhältnis von Gottvertrauen (*tawakkul*) und Sekundärursachen, die Verwendung von Sunna in juristischen Argumentationen und die Sunna Gottes in der Beziehung zwischen Gott und Mensch.

3.3.4.1 Al-Ġazālīs Annäherung an die Philosophen aus *Tahāfut*

Es ist bekannt, dass al-Ġazālī teils ganze Passagen aus anderen Schriften kopierte, ohne diese zu kennzeichnen⁴, z. B. von Sufis wie Abū Ṭālib al-Makkī und al-Quṣayrī. Von diesen übernahm er auch zahlreiche Belege aus dem Koran und dem Hadith.⁵ Im Fall der Sunna Gottes ist es komplexer: Der *kalām* in *Tahāfut* entstammt zunächst al-Ġazālīs eigener Feder. Inwiefern die Sprache dieser „seiner“ Philosophen also tatsächlich den Argumenten und dem Wortschatz derer entspricht, die Ziel seiner Kritik sind, ist schwierig zu prüfen. Es fällt aber auf, dass der Begriff der Sunna Gottes in *Tahāfut* noch Teil der durch al-Ġazālī konstruierten Argumentation dieser Philosophen ist. Anschließend können wir feststellen, dass er den Begriff in den späteren Werken *Mi'yār* und *al-Iqtisād* in seine Argumente integriert. Auch in *Ihyā'* findet sich schließlich die Sunna Gottes in einer Art und Weise, die daran anknüpft. Al-Ġazālī beschränkt sich darin aber nicht auf Kausalitätsdebatten der Metaphysik. So schreibt er im 31. Buch zur Buße (*tawba*):

Die Unerläßlichkeit der Umkehr ist eine urewige, dem Menschengeschlecht auferlegte Bestimmung, die erst dann durch eine ihr entgegengesetzte Pflicht ersetzt werden

¹ Griffel, „al-Ghazali“, Kapitel 5.

² Ebd.

³ Das Werk war Gegenstand zahlreicher Analysen, vgl. Ebd., Abschnitt 6 und 7.

⁴ Böwering, „The Search for Truth“, 105–6.

⁵ Kommentar von Gramlich in al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 5.

könnte, wenn Gottes heiliger Brauch [*as-sunna al-'ilāhīya*], auf dessen Änderung es keine Hoffnung geben kann, sich einmal änderte.¹

Die attributive Verknüpfung *sunna 'ilāhīya* kennen wir sowohl von al-Ġazālī's Philosophen in *Tahāfut* als auch von Ibn Sīnā und al-Kirmānī. Im direkten Vergleich wird deutlich, dass al-Ġazālī in *'Ihyā'* - wie schon in *Mi'yār* - auch inhaltlich an „seine“ Philosophen aus *Tahāfut* anknüpft:

(*Tahāfut*.) Aber der ewige Wille (*al-maš'ī'a al-'azalīya*) hat einen feststehenden Kurs, der sich nicht ändert (*mağrā wāḥid maḍrūb lā tatabaddal 'anhu*), denn die Handlung gleicht dem Willen, und der Wille erfolgt gemäß einem Weg (*'alā sanan wāḥid*), der sich nicht im Laufe der Zeiten ändert.²

(*'Ihyā'*.) In diesem Sinn ist das Jenseits [...] nicht anders als das Diesseits. Denn der, der die Erdenwelt und die Wesenswelt lenkt, ist ein einziger [...]. Und seine Handlungsweise, die aus seinem urewigen konstanten Willen hervorgeht, kennt keine Veränderung [*sunnatuhu aṣ-ṣādira 'an 'irādatihi al-'azalīya al-muṭṭarrida lā tabdīl lahā*].³

Der Kern des Arguments ist derselbe: Es gibt den einen gleichen Gott im Diesseits und Jenseits. Dieser hat einen Willen, aus dem sein Handeln hervorgeht. Dieses Handeln ist gleichbleibend und ändert sich nicht mit dem Wandel der Zeiten. Der Vergleich der beiden Passagen unterstreicht, wie oben erwähnt, die zunehmende „Naturalisierung“ des Konzepts der Sunna Gottes über den Verlauf der von ihm verfassten Werke: Zu Beginn (in *Tahāfut*) war es ein Argument der Philosophen, später (in *'Ihyā'*) stellt es hingegen ein zentrales Element seiner Argumentation dar. Dass sich al-Ġazālī der Problematik bewusst ist, die sich aus einem konstanten Handeln Gottes ergibt, zeigt sich daran, dass er an ähnlichen Stellen Ausdrücke wie „höchstwahrscheinlich“ einfügt:

Leute, die den Tod wünschen, sind jedenfalls selten, und auch dann wünschen sie ihn nur unter seltenen Umständen und bei einem außergewöhnlichen, plötzlich hereinbrechenden Unglück. Da es also bei den meisten Menschen im Diesseits so bestellt ist, daß Wohl und Heil überwiegen und du am Vorgehen Gottes keine Änderung feststellen kannst, ist es höchstwahrscheinlich [*fa-l-ġālib 'an*], daß es im Jenseits ebenso sein wird. Denn der Lenker des Diesseits und des Jenseits ist einer [...].⁴

Bezüglich der Eigenschaft des Menschen, sein Leben und sein eigenes Fortbestehen zu schätzen, argumentiert al-Ġazālī sowohl mit Naturen als auch mit der Sunna Gottes:

Vernichtung und Nichtsein sind aber bei den Eigenschaften und der Vollkommenheit des Seins ebenso verhaßt wie beim zugrunde liegenden Wesen, und das Sein der Eigenschaften der Vollkommenheit ist ebenso geliebt wie die Fortdauer des zugrunde liegenden Seins. Das ist eine Anlage in den Naturen, die in Gottes Heiligem Brauch gründet [*ġarīza fī ṭ-ṭibā' bi-ḥukm sunnat Allāh*]. Und an Gottes Heiligem Brauch wirst du keine Abänderung feststellen können [...].⁵

Wir halten zwei Punkte fest: Al-Ġazālī verwendet den Ausdruck *as-sunna al-'ilāhīya* und argumentiert mit dem gleichbleibenden ewigen Willen Gottes, aus dem sich dessen Handeln

¹ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 36 (Nr. 42); arab. Zitat nach *'Ihyā'*, 4:15.

² al-Ġazālī, The Incoherence, 224 (Nr. 53).

³ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 66 (Nr. 129); arab. Zitat nach *'Ihyā'*, 4:37.

⁴ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 308 (Nr. 25); arab. Zitat nach *'Ihyā'*, 4:227.

⁵ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 638 (Nr. 20); arab. Zitat nach *'Ihyā'*, 4:455.

ergibt. Dieser Wille ist im Dies- und Jenseits (wahrscheinlich) gleich. Der Gläubige soll sein Handeln daran ausrichten und daraus Hoffnung schöpfen. In der Gegenwart aber soll er nicht erwarten, dass Gott seine Gewohnheit durchbricht. Im folgenden Kapitel wird deutlich, dass nicht alle Zeitgenossen al-Ġazālī diese Auffassung teilten

3.3.4.2 Kein Widerspruch zwischen Gottvertrauen und Sekundärursachen

Gottvertrauen ist für den Sufi eine wichtige Eigenschaft: Man soll anerkennen, dass es außer Gott keinen Handelnden gibt, er allwissend ist, die Menschen liebt etc. Dies ergibt sich für Sufis aus dem Monotheismus. Wenn man diesen Einheitsgedanken (*tawḥīd*) radikal versteht, darf man zu niemandem außer Gott Vertrauen haben. Die Tugend des Gottvertrauens (*tawakkul*) hat bei Sufis eine lange Tradition. So solle man sich bei der Begegnung mit gefährlichen Tieren ungerührt geben, schließlich entscheide nur Gott über Schaden und Nutzen.¹ Nun könne man all dies wissen und trotzdem innerlich ein schwaches Herz haben:

Wenn jemand Honig erhält, dieser ihm aber wie Kot auszusehen scheint, empfindet seine Natur [*ṭab'uhu*] möglicherweise Widerwillen, und es wird ihm unmöglich, ihn zu essen. Verlangte man von einem vernünftigen Menschen, er solle in einem Grab [...] die Nacht mit einem Toten verbringen, so widerstrebte das seiner Natur, obwohl er die Gewißheit hätte, daß er tot und gegenwärtig ein lebloses Ding ist und Gottes Heiliger Brauch sich darin gleich bleibt [*sunnat Allāh ta'ālā muṭṭarida*], daß er ihn jetzt nicht auferweckt [...], obgleich er dazu die Macht hat, ebenso wie sein Heiliger Brauch darin gleich bleibt, daß er das Schreibrohr, das er in der Hand hat, nicht in eine Schlange verwandelt [...], obgleich er dazu die Macht hat.²

Zwar ist es erstrebenswert, dass der Mensch nach Gottvertrauen strebt. Allerdings dürfe dies nicht falsch verstanden werden. „Zuweilen meint man nun, Gottvertrauen bedeute, daß man mit dem Leib vom Broterwerb und im Herzen vom Planen lassen und auf dem Boden liegen müsse wie ein hingeworfener Lappen [...].“³ Die Tatsache, dass al-Ġazālī dem Thema ein ganzes Buch widmet, zeigt, dass er darin ein Problem seiner Zeit erkennt, für das er deutliche Worte findet:

Wenn zum Beispiel eine Speise vor dir steht und du hungrig bist und sie brauchst, du aber deine Hand nicht danach ausstreckst, sondern sagst: „Ich vertraue auf Gott [*mutawakkil*]! Das Gottvertrauen verlangt, daß man es läßt, sich um etwas zu bemühen. Die Hand nach der Speise auszustrecken aber wäre eine Bemühung [...]“, dann ist das reiner Wahnsinn und hat mit Gottvertrauen überhaupt nichts zu tun. Wenn du darauf wartest, daß Gott in dir Sättigung ohne Brot erschafft [...], dann kennst du den Heiligen Brauch Gottes nicht [*ḡahila sunnat Allāh*]. Ebenso kenntest du ihn nicht, wenn du den Boden nicht bebauest und möchtest, daß Gott ohne Saat Pflanzen erschaffe oder daß deine Frau ohne Beischlaf Kinder bekomme wie Maria. Das ist doch alles Unsinn. Derlei Dinge gibt es viele; es ist nicht möglich, sie alle aufzuzählen.⁴

Al-Ġazālī formuliert hier in *ʿIḥyāʾ* ähnlich wie schon in *Miʿyār* eine Kritik an missverstandenen religiösem Übereifer. Dies vermittelt er auch durch die Geschichte eines Asketen, der zu einem Berg zog und niemanden um etwas bitten wollte, bis Gott durch ein Wunder für

¹ Vgl. Reinert, Die Lehre vom tawakkul, 54 und 59.

² al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 554 (Nr. 83); arab. Zitat nach *ʿIḥyāʾ*, 4:400-401.

³ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 565 (Nr. 110); arab. Zitat nach *ʿIḥyāʾ*, 4:406-7.

⁴ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 565-66 (Nr. 113); arab. Zitat nach *ʿIḥyāʾ*, 4:407.

seinen Unterhalt aufkommen würde. Gott aber gab ihm ein, er solle zu den Menschen in die Stadt gehen, die ihm daraufhin Essen und Trinken gaben. Denn Gott Sorge lieber durch die Hände der Menschen für deren Unterhalt als durch seine Allmacht: „Wenn man daher alle Mittel meidet, sagt man sich von Gottes Weisheit los und kennt seinen Heiligen Brauch nicht. Handelt man aber in Einklang mit Gottes Heiligem Brauch und stützt sich dabei auf ihn, nicht auf die Mittel, so widerspricht das nicht dem Gottvertrauen [...].“¹ Der Ausdruck „Übereifer“ ist hier angemessen, schließlich gingen einige Muslime so weit, alles abzulehnen, worin sie eine Beschränkung des Gottvertrauens sahen. Gott Sorge für den Lebensunterhalt (*rizq*) der Menschen, daher sei es nicht notwendig, um mehr zu bitten oder „Mittel“ (*‘asbāb*) wie Medizin zu nutzen.²

Al-Ġazālī gibt weitere Beispiele für Verhaltensweisen, die sich mit Gottvertrauen vertragen: Zuschließen der Haustür, Anketten des Kamels, griffbereite Waffen beim Gebet etc., „[d]enn das sind Mittel, von denen man auf Grund des Heiligen Brauches Gottes [*sunnat Allāh*] weiß, daß sie entweder sicher oder wahrscheinlich wirksam sind.“³ In eine ähnliche Richtung weisen Diskussionen von medizinischen Behandlungen, z. B. ob man eine Schlange oder einen Skorpion nach einem Stich entfernen dürfe. Hier heißt es: „Es gehört grundsätzlich nicht zum Gottvertrauen, daß man sich außerhalb des Heiligen Brauches des Sachverwalters [gemeint ist Gott] stellt [*al-ḥurūġ ‘an sunnat al-wakīl*].“⁴ Gemeint ist hier, dass man nicht auf zuverlässige Mittel zur Heilung bzw. Schadensabwehr verzichten und auf göttliche Intervention (außerhalb der Sunna) vertrauen solle. Anders formuliert: Der Gläubige tue gut daran, sich in seinem Handeln und seiner Erwartungsbildung am regelmäßigen Gang der Dinge - also der Sunna Gottes - zu orientieren.⁵

Wenn also jemand behauptet, es sei ein Zeichen der Stärke, wenn man auf medizinische Behandlungen verzichtet, dann sei das so, wie wenn sich einer nach einem Schlangenbiss nicht von der Schlange entfernt. Zugespißt dürfte man dann noch nicht einmal essen, um seinen Hunger zu stillen. „Das behauptet aber doch niemand. Zwischen diesen Stufen gibt es keinen Unterschied. Denn das alles sind Mittel, deren Anordnung der Verursacher der Mittel (Gott) bestimmt hat (*ġamī’ dālīka ‘asbāb rattabahā musabbib al-‘asbāb*) und mit denen er seinen Heiligen Brauch seinen Gang nehmen läßt (*wa-‘aġrā bihā sunnatahu*).“⁶ Man könnte die Verwendung von Heilmitteln und das Anhäufen oder Vertrauen auf materielle Dinge als fehlendes Gottvertrauen betrachten und sich hierbei auf die Propheten berufen. Al-Ġazālī aber argumentiert, dass diese eine Sonderrolle besäßen, was ihre Funktion als Vorbilder für die Gemeinde oder übereifrige Asketen relativiere:

¹ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 568 (Nr. 118-119); arab. Zitat nach *‘Ihyā’*, 4:410-11.

² Klein-Franke, Vorlesungen über die Medizin im Islam, 120–21.

³ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 596-599 (Nr. 191, 194 und 196); arab. Zitat nach *‘Ihyā’*, 4:428-431.

⁴ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 607 (Nr. 215); arab. Zitat nach *‘Ihyā’*, 4:436.

⁵ Dies ist laut al-Ġazālī Propheten wie Abraham vorbehalten, der auf Reisen kein Essen mitzunehmen pflegte, da die Sunna Gottes für ihn anders wirkte. Siehe al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 599 (Nr. 196); arab. Zitat nach *‘Ihyā’*, 4:431.

⁶ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 620 (Nr. 245); arab. Zitat nach *‘Ihyā’*, 4:445.

Sein [Muḥammads] Rang war zu hoch, als daß das Diesseits ihn hätte verblenden können. Es wurden ihm ja die Schatzkammern der Erde dargeboten, aber er weigerte sich, sie anzunehmen. So ist für den Propheten, weil ihm eine solche geistige Schau eigen ist, der Gebrauch der Mittel und der Verzicht auf sie gleichwertig. Auf die Anwendung von Heilmitteln [*isti'māl ad-dawā*] hat er nur verzichtet, um entsprechend dem Heiligen Brauch Gottes zu verfahren [*ḡaryan 'alā sunnat Allāh ta'ālā*] und um seiner Gemeinde zuzugestehen, was sie nötig hat, indes dies nicht schadet [...]. Die Heilbehandlung schadet jedenfalls nur, sofern man das Heilmittel, nicht aber dessen Schöpfer als Nutzen spendend erachtet [...].¹

Hier platziert al-Ġazālī im Nachsatz eine wichtige Einschränkung. Die Mittel (*'asbāb*) z. B. der Medizin seien wirksam und der Mensch könne sie anwenden. Er dürfe dabei aber Gott als Verursacher all dieser Mittel (*musabbib al-'asbāb*) nicht vergessen und auch nicht, dass er die Allmacht über die Verbindungen zwischen Ursache und Wirkung hat.² So dürfe der Sufi essen und sich medizinisch behandeln lassen, ohne dass dies sein Gottvertrauen mindert. Grundsätzlich gelte: „Wir haben ja bereits erwähnt, daß sich an die Zweitursachen zu halten, indem man nach Gottes Heiligem Brauch verfährt [*at-tamassuk bi-l-'asbāb ḡaryan 'alā sunnat Allāh*], nicht gegen das Gottvertrauen verstößt [*lā yunāqiḍ at-tawakkul*] [...].“³

3.3.4.3 Ex nunc oder ex tunc? Die Sunna Gottes in einem Rechtsgutachten

Al-Ġazālī war auch ein Rechtsgelehrter⁴ und in diesem Zusammenhang ist seine Argumentation für uns von Interesse, die wir im „Buch vom Erlaubten und Verbotenen“ (*K. al-Ḥalāl wa-l-ḥarām*) im Kapitel „Zweifelhaftes infolge von Vermengung“ (*Šakk manša'uhu al-iḥtilāl*) finden. Darin geht es um die Vermischung von Erlaubtem und Verbotenem (z. B. Fleisch von korrekt und nicht korrekt geschlachtetem Vieh). Bezüglich des Vermögens stellt sich die Frage, wie mit Einkünften aus unzulässigen Geschäften (z. B. Weinhandel und Zinsen) umzugehen sei. Müsse man deswegen das gesamte Vermögen ablehnen, so wie beim Fleisch? Al-Ġazālī argumentiert gegen Übereifer in dieser Frage, denn dadurch würde wirtschaftlicher Handel quasi unmöglich. Wäre es alternativ zu empfehlen, sich auf den nötigsten Besitz zu beschränken?⁵ Eine praktikable Lösung sieht er darin nicht:

Ferner wäre es, wenn die Menschen nur mehr das unbedingt Nötige besäßen, aus mit der Pilgerfahrt, der Almosensteuer, den Sühneleistungen an Vermögen und mit allen guten Werken, die eine wirtschaftliche Unabhängigkeit voraussetzen. [...] Ich meine sogar, wenn zu einer solchen Zeit ein Prophet erschiene, so müßte er eine neue Ordnung der Dinge festsetzen [...]. Wenn ich sage er müßte, so meine ich den Fall, daß der Prophet gesandt würde, um der Menschen zeitliches und ewiges Wohl zu fördern [*li-maṣlaḥat al-ḥalq fī dīnihim wa-dunyāhum*]; [...] Würde jedoch der Prophet nicht zu diesem Zweck gesandt, so hätte er eine solche Verpflichtung nicht. Halten wir es doch für möglich, daß Gott etwas bestimmt, wodurch alle Menschen zugrunde gehen [...] Wir nehmen jedoch an, daß die Dinge so verlaufen, wie es der gewohnten Handlungsweise Gottes d. A. entspricht [*ḡāriyan*

¹ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 624 (Nr. 251-252); arab. Zitat nach *'Iḥyā'*, 4:447.

² al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 624 (Nr. 251-252); arab. Zitat nach *'Iḥyā'*, 4:447.

³ al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 750 (Nr. 302); arab. Text in *'Iḥyā'*, 4:541. Einer Erwerbstätigkeit solle man aber nicht nachgehen, siehe Ebd., 4:423.

⁴ Böwering, „The Search for Truth“, 104.

⁵ al-Ġazālī, Erlaubtes und Verbotenes Gut, 45–62; arab. Text in *'Iḥyā'*, 2:161–70. Die deutsche Übersetzung stammt von Hans Bauer.

‘*alā mā ‘ullifa min sunnat Allāh*], daß nämlich die Propheten zum zeitlichen und ewigen Heil [ṣalāḥ] der Menschen gesandt werden.¹

Al-Ġazālī's Argumentation baut darauf, dass die Propheten der Vergangenheit an den Besitzverhältnissen rückwirkend nichts geändert hatten, wobei er exemplarisch auf Jesus verweist. Der Verstoß gegen Gesetze sei damals unter den Menschen genauso verbreitet gewesen wie unter Muslimen in al-Ġazālī's Zeit. „Aber der Prophet sah über das Vergangene hinweg und rührte nicht daran, er beließ die Besitzer in dem, was jeder hatte, und stellte sein Gesetz auf.“² Al-Ġazālī verknüpft hier die Sunna Gottes, also das Aussenden seiner Propheten und deren Wirken zum Heil der Menschheit, mit dem konkreten Beispiel des Propheten Jesus. Daraus leitet er ab, dass Muslime sich nicht von Vermögenswerten distanzieren müssten, die in der Vergangenheit durch verbotene Handlungen entstanden sind. Eine solche Distanzierung sei kein Bestandteil vorheriger prophetischer Sendungen gewesen und damit auch kein Teil der Sunna Gottes. Für al-Ġazālī gehört das Eigentum zu den fünf notwendigen Elementen (*aḍ-ḍarūrāt*), die der Mensch braucht. Es sei ein Zweck des islamischen Rechts, diese notwendigen Elemente zu schützen.³

Interessant ist hier die Verknüpfung der Sunna Gottes und *maṣlaḥa*, ein juristisches Konzept, das bei al-Ġazālī eine wichtige Rolle spielte. Es kann den Status einer Rechtsquelle erreichen und bezeichnet die Argumentation unter Verweis auf den Nutzen (oder die Abwendung von Schaden), der das Ergebnis einer Entscheidung ist.⁴ Ferner finden wir auch hier den fast schon formelhaften - aber dogmatisch notwendigen - Hinweis auf die Allmächtigkeit, dass nämlich Gott auch anders verfahren und die Menschen zugrunde gehen lassen könne.

Al-Ġazālī lebte in turbulenten Zeiten, in denen Attentate und Änderungen der politischen Machtverhältnisse zur Tagesordnung gehörten. Dabei war er sich der religiösen Pluralität auch im Islam selbst bewusst. Man stelle sich die Auswirkungen vor, wenn jeder neue Herrscher mit einer neuen Rechtsauffassung die Besitzverhältnisse in einem Gebiet in Frage stellen und z. B. Vermögen unter Verweis auf dessen sündenbelasteten Ursprung umverteilen würde. Auch eine gesetzliche Beschränkung von Besitz auf das Notwendige wäre nicht praktikabel:

Denn die Gewalttätigen würden ihre Hände nach dem ausstrecken, was die Menschen über das Bedürfnis hinaus besitzen [...]. Jeder, der die Macht hat, würde den andern berauben, und jeder, der eine Gelegenheit findet, stehlen und sagen, dem andern gebühre nur so viel, als er braucht, er sei gleichfalls bedürftig.⁵

Al-Ġazālī argumentiert aufgrund der möglichen Folgen daher gegen solche Maßnahmen. Diese seien bisher auch nicht Bestandteil der Missionen der Propheten gewesen, welche Gott gemäß seiner Sunna zum Wohl der Menschheit entsandt hatte. Die Durchsetzung einer solchen Rechtsauffassung würde daher zu einer Minderung jenes Wohls führen.

¹ al-Ġazālī, Erlaubtes und Verbotenes Gut, 62–63; arab. Zitat nach *‘Ihyā’*, 2:170.

² al-Ġazālī, Erlaubtes und Verbotenes Gut, 63; arab. Text in *‘Ihyā’*, 2:171.

³ Das, was diese Elemente (Religion, Leben, Intellekt, Nachkommen und Eigentum) schütze, bezeichne man als *maṣlaḥa*. Vgl. Opwis, „Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory“.

⁴ Khadduri, „Maṣlaḥa“.

⁵ al-Ġazālī, Erlaubtes und Verbotenes Gut, 61–62; arab. Text in *‘Ihyā’*, 2:170.

3.3.4.4 Beziehung zwischen Mensch, Gott und seinen Eigenschaften

Neben den bisher behandelten Schwerpunkten finden wir die Sunna Gottes auch in weiteren Kontexten. Mal handelt es sich um recht allgemeine Aussagen, ein anderes Mal haben diese einen spezifischen sufischen Kontext. Ein Beispiel ist al-Ġazālī's Unterteilung der verschiedenen Standplätze (*maqām*) in Wissen, Zustand und Handeln.¹ Der Begriff *maqāmāt* bezeichnet Stufen die die Seele auf der Suche nach Gott erreicht. Im Sufitum spielen solche Stufen und Zustände (*ḥāl*) eine wichtige Rolle beim mystischen Aufstieg.² Zum Standplatz der Umkehr (*tawba*) schreibt er:

Umkehr ist die Bezeichnung für etwas, was aus drei aufeinander abgestimmten Dingen in harmonischer Ordnung zusammengesetzt ist: aus Wissen, Zustand und Handeln. Das Wissen ist das erste, der Zustand das zweite, das Handeln das dritte. Das erste führt zum zweiten, und das zweite führt zum dritten, mit einer Notwendigkeit, wie die in ununterbrochener Folge gleichbleibende Handlungsweise [...] Gottes in der Erdenwelt und der Wesenswelt sie verlangt [*ʾiḡāban iqtadāhu ittirād sunnat Allāh fī l-mulk wa-l-malakūt*].³

Das Wissen über diese Ordnung soll dem Gläubigen auf seinem mystischen Weg helfen: Beispielsweise gründet Gottvertrauen auf dem Wissen über nur einen Gott und aus diesem Wissen gehen entsprechende Taten hervor.⁴ Die Sunna kommt immer wieder im Zusammenhang mit der Frage der Prädestination und dem Handeln des einzelnen Gläubigen auf. So präsentiert al-Ġazālī die Erschaffung des menschlichen Entscheidungsprozesses durch Gott:

Wenn du nun sagst: „Hat denn der Mensch etwa keine Wahl im Tun und Lassen?“, so sagen wir: Doch! [...] Vielmehr ist auch die Wahl von Gott erschaffen und der Mensch ist in seiner Wahl gezwungen [*muḍṭarr*]. Denn sooft Gott die heile Hand erschafft und die wohlschmeckende Speise erschafft, erschafft er das Verlangen nach der Speise im Magen [...]. Denn nachdem Wollen und Fähigkeit vorhanden sind, kommt es zwangsweise zum Handeln: Die Bewegung setzt ein. [...] Aber diese geschaffenen Dinge folgen aufeinander in einer Ordnung, deren Ablauf der heilige Brauch Gottes [...] in seiner Schöpfung bestimmt [*tartīban ǧarat bihi sunnat Allāh taʾālā fī ḥalqihī*]. [...]. Du wirst am Heiligen Brauch Gottes keine Abänderung feststellen können (Sure 33,62 [...]).⁵

Diese Reihenfolge mit der Sunna Gottes zu begründen, erinnert an die Aufteilung der Standplätze in Wissen, Zustand und Handeln. Al-Ġazālī schlussfolgert, dass der Entscheidungsprozess immer in dieser Reihenfolge gemäß der unveränderlichen Sunna Gottes ablaufen müsse.⁶

Al-Ġazālī baut die Sunna Gottes auch in logische Argumentationen ein. So heißt es im „Buch zur Erklärung der Wunder des Herzens“ (*K. Šarḥ ʾaǧāʾib al-qalb*), dass äußere Eingebungen (*ḥawāṭir*)⁷ die Grundlage für Handlungen des Menschen seien. Diese seien entweder gut (*ʾilḥām*) oder schlecht (*waswās*):

¹ al-Ġazālī, *Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, 6.

² Vgl. hierzu Gardet, „Ḥāl“; Khalil, „Ḥāl in Šūfism“.

³ Ebd., 24 (Nr. 5); arab. Zitat nach *ʾIḥyāʾ*, 4:5. Für die Umkehr sind drei Dinge notwendig: Das Wissen, dass Sünden schädlich sind, den Zustand der Reue (*nadm*) und das Handeln, also zum Beispiel die Entscheidung gegen ein erneutes Sündigen. Siehe Watt, „The *ʾIḥyāʾ ʾolum al-dīn*“.

⁴ al-Ġazālī, *Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, 7.

⁵ Ebd., 29; arab. Zitat nach *ʾIḥyāʾ*, 4:9.

⁶ Vgl. *ʾIḥyāʾ*, 4:9-10.

Du weißt, dass diese Eingebungen etwas sind, was hervorgebracht wird (*ḥādīṭan*) und das alles, was hervorgebracht wird, etwas benötigt, was es hervorbringt (*muḥdīt*). Wenn sich die hervorgebrachten Dinge unterscheiden, so weist dies auf einen Unterschied der Ursachen (*ʿasbāb*) hin. Dies ist von der Sunna Gottes bezüglich der Zuordnung der Wirkungen zu den Ursachen bekannt (*sunnat Allāh taʿālā fī tartīb al-musabbabāt ʿalā l-ʿasbāb*).¹

Es sei die Sunna Gottes, dass der Unterschied im Verursachten einen Unterschied der Ursachen bedeutet: „Die Ursache der Eingebung, die zum Guten aufruft, wird Engel (*malak*) genannt, die Ursache der Eingebung, die zum Schlechten aufruft, wird Teufel (*šayṭān*) genannt.“² Auch gute und schlechte Taten würden sich gemäß der Sunna Gottes, analog zur Wirkung von Medikamenten auf ein Fieber, ausgleichen.³ Letztendlich erkennt al-Ġazālī in der Welt die Sunna Gottes und seine Taten und zieht daraus Schlüsse, die ihm bei seiner Argumentation in den jeweiligen Bereichen nützen.⁴

Es gibt für al-Ġazālī Bereiche der Sunna Gottes, mit denen der Gläubige sich nicht auseinandersetzen darf. Im „Buch über das Wissen“ (*K. al-ʿIlm*) befasst er sich mit der Frage, welche Wissenschaften tadelnswert sind.⁵ Die Astronomie zerfalle dabei in zwei Teile, die (zulässige) mathematische Berechnung des Laufs der Himmelskörper und die Astrologie. Zu dieser schreibt er:

Der zweite (Teil) ist die Astrologie (*ʾaḥkām*), deren Ergebnisse auf die Ableitung der Geschehnisse (*ḥawādīt*) durch (deren) Ursachen (*ʿasbāb*) zurückgehen. Das ähnelt einem Arzt, der durch den Herzschlag auf das schließt, was mit einer Krankheit passieren wird. Es ist das Wissen über den Verlauf der Sunna Gottes und seine Gewohnheit in der Schöpfung (*mağārī sunnat Allāh taʿālā wa-ʿādatuhu fī ḥalqihī*). Aber das religiöse Gesetz missbilligt es.⁶

Al-Ġazālī hält Astrologie - gemäß dem Zeitgeist - für eine Wissenschaft, ähnlich der Medizin. Sie sei aber abzulehnen, weil der Islam sie verbiete. Grund hierfür ist unter anderem die Sorge, sie könne die einfachen Leute zur Verehrung der Himmelskörper verleiten. Damit würden, um die Terminologie aus dem Abschnitt zum Gottvertrauen aufzugreifen, die Mittel (*ʿasbāb*) und nicht Gott als deren Verursacher (*musabbib al-ʿasbāb*) verehrt.

3.3.5 „Die Aufstiege zum heiligen Bezirk hinsichtlich der Schritte zur Erkenntnis der Seele“

Das Werk „Die Aufstiege zum heiligen Bezirk hinsichtlich der Schritte zur Erkenntnis der Seele“ (*Maʿāriğ al-quḍs fī madāriğ maʿrifat an-nafs*) ist möglicherweise während al-Ġazālīs

⁷ Sufis haben vier Quellen für Einflüsse identifiziert, die auf die Gedanken des Menschen wirken: Gott, Engel, die Seele und der Teufel. Siehe Gramlich, „Mystische Erfahrung“, 79–80.

¹ *ʾIḥyāʾ*, 3:44.

² Ebd. Für einige Sufis stellen verschiedene Schichten der Psyche „Ankunftsorte“ dieser Eingebungen dar: der Geist für Gott, der Verstand für die Engel, das Herz für die Seele und die Natur für den Teufel. Siehe Gramlich, „Mystische Erfahrung“, 92.

³ al-Ġazālī, Über Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit, 69–70; arab. Text in *ʾIḥyāʾ*, 4:588.

⁴ Vgl. z. B. al-Ġazālī, *ʾIḥyāʾ*, 4:643. sowie al-Ġazālī, Lehre von den Stufen zur Gottesliebe, 664 (Nr. 93); arab. Text in *ʾIḥyāʾ*, 4:478.

⁵ Vgl. al-Ġazālī, *ʾIḥyāʾ*, 1:52–55.

⁶ Ebd., 1:53.

Besuch in Jerusalem im Jahr 489/1096 entstanden.¹ Frank Griffel bezeichnet das Werk als „doubtless of Ghazalian character“, allerdings ist die Autorenschaft umstritten.² Weil das Werk aussagekräftige Passagen zur Sunna Gottes enthält, halte ich eine Analyse hier für zulässig. Das erste Beispiel bezieht sich auf das Prophetentum und dessen Beweis (*ʾitbāt ar-risāla bi-l-burhān*). Hier heißt es:

So wie sich der Prophet von den Leuten durch seinen Intellekt (*ʿaql*) unterscheidet [...], so unterscheidet er sich auch durch seine Seele (*nafs*) [...]. Genauso unterscheidet er sich durch seine Natur (*ṭabʿ*) und sein Gemüt (*mizāğ*) [...]. So wie es unvorstellbar ist in der Sunna der göttlichen Veranlagung (*sunnat al-fiṭra al-ilāhīya*), dass aus dem Samen irgendeines Tieres ein Mensch hervorgeht, so ist es unvorstellbar in der Sunna der Veranlagung (*sunnat al-fiṭra*), dass aus dem Samen irgendeines Menschen ein Prophet hervorgeht. [...] Er (der Prophet) ist ausgewählt für seine Natur, sein Gemüt [...] und seinen Intellekt, den kein anderer Mensch teilt.³

Der Autor konzentriert sich hier auf die Eigenschaften des Propheten, die ihn von normalen Menschen unterscheiden und ihm das Empfangen der göttlichen Botschaft erst erlauben. Der Prophet steht im Kosmos über dem Menschen so wie der Mensch über dem Tier steht. Das Element, das diese Ordnung festschreibt, ist die Sunna der *fiṭra*. Den Begriff *fiṭra* haben wir oben bereits bei as-Sulamī (bzw. at-Tustarī) und aš-Šahrastānī gesehen. Hier interpretiere ich den Autor so, dass es Gottes Sunna ist, dem Geschöpf entweder die *fiṭra* eines Menschen oder aber die *fiṭra* eines Propheten zuzuweisen. Diese besondere *fiṭra* ist, was einen Propheten von einem gewöhnlichen Menschen unterscheidet.

Die zweite Passage beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Sehen (mit den Augen) und wahrer Erkenntnis. So hieß es weiter oben bereits bei al-Ġuwaynī, dass aus dem Nicht-Sehen einer Sache nicht folgt, dass es nicht existiert. Der Autor ist sich dessen bewusst und verweist darauf, dass sich Gott selbst Moses nicht zeigte.⁴ Er begründet die Unmöglichkeit, Gott im Diesseits zu erblicken, wie folgt:

Die Sunna Gottes bewirkt (*sunnat Allāh ġāriya*), dass das Zusammenschließen der Augenlider (*ʾağfān*) die Enthüllung durch das Sehvermögen (*ruʾya*) verhindert und es ist gleich einem Schleier zwischen der Sicht und dem, was angesehen wird. Es ist notwendig, den Schleier zu heben, um Sehvermögen zu erlangen. Solange er nicht gehoben wird, ist das, was man an Wahrnehmung erreicht, lediglich Einbildung (*taḥayyul*). Genauso ist es eine Erfordernis der Sunna Gottes (*muqtaḍā sunnat Allāh*), dass die Seele, solange sie durch die Akzidentien des Körpers (*ʿawāriḍ al-badan*) verhüllt ist [...], nicht zum Betrachten der und Aufeinandertreffen mit den Informationen gelangen wird, die außerhalb der Vorstellungskraft (*ḥayāl*) sind.⁵

¹ Griffel, *al-Ghazālī's philosophical theology*, 45. Die Übersetzung des Titels stammt aus Rudolph, „Abū Ḥāmid al-Ġazālī“, 263.

² Griffel, *al-Ghazālī's philosophical theology*, 289 (Nr. 35); Treiger, *Inspired knowledge in Islamic thought*, 15.

³ *Maʿāriğ al-qudus*, 131–32.

⁴ Vgl. Ebd., 157–58.

⁵ *Maʿāriğ al-qudus*, 157–58.

Folglich ist das Entfernen des Schleiers durch den Tod eine zwingende Voraussetzung für die Schau Gottes (*ru'yat Allāh*), welche daher erst im Jenseits erfolgen kann.¹ Gemeinsam mit dem oben genannten Beispiel zum Wesen eines Propheten ergänzen diese beiden Belege in *Ma'āriğ* die verschiedenen Anwendungsfelder der Sunna Gottes bei al-Ġazālī bzw. in dessen Umfeld.

3.3.6 Zusammenfassung zu al-Ġazālī

Die Sunna Gottes war schon bevor al-Ġazālī Bagdad verließ Teil seines Vokabulars. Er „zitierte“ sie in der Argumentation „seiner“ Philosophen in *Tahāfut* und baute sie in *Mi'yār* und *al-Iqtisād* in seine eigene Argumentation ein. In seinem Hauptwerk *'Ihyā'* findet sich der Begriff der Sunna Gottes an zahlreichen Stellen. Die Kosmologie der „Philosophen“ und die al-Ġazālīs ähneln sich stark. Griffel argumentiert sogar, dass das okkasionalistische Universum al-Ġazālīs von dem der Philosophen (*falāsifa*) nicht zu unterscheiden sei. In beiden Kosmologien ist das, was in der Schöpfung geschieht, im Voraus festgelegt. In beiden Fällen würde Baumwolle immer verbrennen, wenn sie mit Feuer in Kontakt kommt. Ob man nun mit Naturgesetzen oder mit Gottes Gewohnheit argumentiert, unterscheide sich letztlich nur im Hinblick auf das Verständnis der kausalen Zusammenhänge in der Welt. Al-Ġazālī, so Griffel, verortet diese Frage in den Bereich der Metaphysik und misst ihr keine Relevanz für das alltägliche Leben der Gläubigen bei.²

'Ihyā' soll keine theologisch-philosophische Streitschrift, sondern eine Handreichung für den einfachen Gläubigen und Einleitung für den mystisch Interessierten zur Auseinandersetzung mit dem Sufitum sein.³ Al-Ġazālī wählt daher eine andere Sprache als z. B. in *Tahāfut*, schließlich will er den Gläubigen rechtleiten. An dieses Ziel gelangt er nicht, wenn er sich in metaphysische Diskussionen zum Unterschied zwischen Korrelation und Kausalität vertieft. 'Aš'aritische Dogmen lassen sich an Einwürfen wie „vermutlich“ und „Gott könne auch ganz anders“ erkennen, doch diese haben letztlich keine weiteren Implikationen. Für den Gläubigen ist die unveränderliche Sunna Gottes ein verständliches Modell, nach dem er sich richten kann. Die Verwendung der Sekundärursachen bzw. Mittel z. B. in der Medizin ist dabei zulässig, solange er sich dabei Gottes als „Verursacher der Ursachen“ (*musabbib al-'asbāb*) bewusst ist. Gott kann diese Verbindungen durchbrechen, doch für den gewöhnlichen Gläubigen gilt, dass es kein Zeichen von Gottvertrauen ist, die Sunna Gottes verlassen zu wollen (*wa-laysa min at-tawakkul al-ḥurūğ 'an sunnat Allāh 'aṣlan*).⁴ Griffel zufolge ist es ein wesentliches Element von al-Ġazālīs Kosmologie, dass sich dieser keiner der beiden Kausaltheorien eindeutig anschließt. Zwar akzeptiere al-Ġazālī die aristotelische Auffassung, dass sekundäre Kausalität eine plausible Erklärung für das Wirken Gottes in der Schöpfung darstelle, doch führe das Fehlen eines zwingenden Beweises bei ihm zu einer agnostischen Haltung. Welche Antwort auf die metaphysische Frage nach der Natur dieser Verbindungen letztlich richtig sei, habe keinen Einfluss darauf, wie mit diesen Verbindungen im Alltag

¹ Zu dieser Debatte in der islamischen Theologie siehe Gimaret, „Ru'yat Allāh“.

² Vgl. Griffel, *al-Ghazālī's philosophical theology*, 201.

³ Vgl. Böwering, „The Search for Truth“, 104; al-Ġazālī, *Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, 1.

⁴ al-Ġazālī, *'Ihyā'*, 4:436.

umgegangen werde.¹ Anders formuliert liegt der Unterschied zwischen Philosophen und al-Ġazālī nur in der Möglichkeit: Du wirst niemals eine Änderung an der Sunna Gottes feststellen können.² Ansonsten sind sie sich in dieser Frage einig. Griffel schreibt, dass sich al-Ġazālīs Kritik nicht gegen die Kausalität an sich richtet, sondern gegen die Vorstellung, dass diese notwendig (*ḍarūrī*) sei. Solange man davon ausging, dass alle Kausalketten ihren Ursprung in Gott selbst haben, stellt dies in al-Ġazālīs Augen kein Problem dar.³

Wir können al-Ġazālīs Verwendung der *sunnat Allāh* nicht nur im Kontext dieser philosophisch-kosmologischen Fragestellungen untersuchen, sondern sie auch als einen Beitrag zur Kritik des praktischen *tawakkul* verstehen. Benedikt Reinert stellt fest, dass sich die Grundsätze des praktischen *tawakkul* gegenüber den natürlichen Lebensbelangen rücksichtslos und zerstörerisch verhalten.⁴ Wer sein Kamel nicht anband oder auf Sättigung durch Gott wartete, der stellte für diese Kritik ein legitimes Ziel dar.⁵ Diese „Neuorientierung des *tawakkuls*“ findet sich in der These, „daß der *tawakkul* solange mit eigenen Bemühungen (Erwerb, Vorsichtsmaßnahmen usw.) vereinbar sei, als man deren Erfolg Gott allein zuschreibe.“⁶ Diese Kritik stand in Beziehung zu kosmologischen Vorstellungen. Indem Vertreter des Sufitums begannen, die Schöpfung als etwas von Monotheismus Durchdrungenes zu betrachten, wurde die „ausgeklügelte Gesetzlichkeit“ darin zu einem „Sinnbild göttlicher Weisheit“, die man nicht ignorieren sollte. Gottes Bereitstellung der Mittel gleicht somit einer indirekten Aufforderung sie auch zu benutzen.⁷ Vor diesem Hintergrund ist al-Ġazālīs Beitrag zu dieser Kritik am praktischen *tawakkul*⁸ deutlich zu erkennen. Die Formulierung *wa-laysa min at-tawakkul al-ḥurūġ ‘an sunnat Allāh* verdeutlicht, dass er die Abwendung von den in der Schöpfung wirkenden Kausalzusammenhängen für einen Ausdruck von Torheit hielt.

3.4 Fazit zu Kapitel 3

Die in diesem Kapitel beschriebenen ideengeschichtlichen Entwicklungen des Konzepts der Sunna Gottes sind Teil größerer Transformationsprozesse und Entwicklungen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft zwischen dem späten neunten und frühen 12. Jahrhundert. Dabei nahm der Begriff der Sunna Gottes neue Bedeutungen mit metaphysischem und theologischem Inhalt an.

Für frühe ismailitische Autoren endete das Prophetentum nicht mit Muḥammad, sondern dessen Nachkommen erfüllten als Imame einen göttlichen Auftrag. Der Konflikt zwischen

¹ Griffel, *al-Ghazālī's philosophical theology*, 278.

² Selbst wenn Gott Ursache und Wirkung immer miteinander verbinden würde, wäre auch ein alternatives Handeln Gottes denkbar. Daher könne man die Verbindung nicht als notwendig betrachten, vgl. Ebd., 279.

³ Griffel, „al-Ġazālī als Kritiker“, 306.

⁴ Vgl. Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*, 217.

⁵ Ebd., 225; Ibn Abī ad-Dunyā, *K. at-Tawakkul ‘alā Allāh*, 46.

⁶ Reinert, *Die Lehre vom tawakkul*, 223.

⁷ Ebd., 226.

⁸ Al-Makkī, eine Quelle für al-Ġazālī, scheint in diesem Zusammenhang eine wichtige Rolle gespielt zu haben. Vgl. Ebd., 217–31.

den Ismailiten als wahren Muslimen und Anhängern der rechtmäßigen Imame einerseits und den tyrannischen Dynastien der Umayyaden und Abbasiden andererseits wurde als Teil der Sunna Gottes interpretiert. Spätere ismailitische Autoren entwickelten die Sunna Gottes dann unter Rückgriff auf Elemente der neuplatonischen Philosophie für ihre hierarchische Kosmologie weiter. Ein Grund, warum das Konzept der Sunna Gottes für ismailitische Autoren so attraktiv war, mag in dessen Verknüpfung mit der Idee von Kontinuität liegen. Ismailiten vertraten die Auffassung, rechtmäßige Imame seien Vertreter einer Abfolge von Nachkommen des vierten Kalifen 'Alī. Gott sende Imame aus seiner Güte heraus, so wie er in der Vergangenheit Propheten gesandt habe. Darin zeige sich göttliche Gerechtigkeit. Diese Abfolge von Imamem setze sich kontinuierlich (bis in die Gegenwart) fort.¹

In der sunnitischen Theologie gab es Auseinandersetzungen über kosmologische Fragen, wobei verschiedene Modelle wie Okkasionalismus und hellenistisch beeinflusste, auf Sekundärursachen beruhende Vorstellungen miteinander konkurrierten. Die Wurzel *s-n-n* war in diesen Diskursen in verschiedenen Formen und Anteilen präsent; auch durch die Verwendung in wichtigen Übersetzungen griechischer Werke war sie Teil der Wissenschaftssprache im Allgemeinen und der philosophischen Sprache im Speziellen geworden. Das Sunnitentum stand zu dieser Zeit einerseits von verschiedenen Seiten sowohl ideologisch als auch politisch unter äußerem Druck, andererseits rangen sunnitische Gelehrte auch untereinander in einer Vielzahl von Fragen um die richtigen Antworten. Mindestens seit Ende des 10. Jahrhunderts kam es dabei zu Streitigkeiten bezüglich des Charakters der in der Welt wahrnehmbaren Regelmäßigkeiten, die als *'āda* bzw. *'ādāt* bezeichnet wurden. Nischapur im heutigen Iran war dabei ein Ort dieser Debatten. Wir haben gesehen, dass 'aš'aritische Gelehrte wie al-Quṣayrī und al-Ġuwaynī auf die Gewohnheit Gottes (*'ādat Allāh*) in ihren Texten verweisen, was eine Abweichung von frühen 'aš'aritischen Positionen wie der von al-Bāqillānī darstellte. Bei der Entwicklung dieser Ideen haben sufische Überlegungen zur Sunna Gottes eine Rolle gespielt, die sich bis ins späte 9. Jahrhundert bei at-Tustarī nachweisen lassen.

Der Gelehrte al-Ġazālī knüpfte in seinen Schriften einerseits an den philosophisch-wissenschaftlichen Wortschatz seiner Umgebung an, welcher auch die göttliche Sunna (*sunna 'ilāhīya*) umfasste. Andererseits waren ihm auch der Begriff der Gewohnheit Gottes (*'ādat Allāh*) und die damit verbundenen Kontroversen sowie sufische Überlegungen zur Sunna Gottes vertraut. Das Verdienst al-Ġazālīs beruht in der neuartigen Verwendung des Konzepts der Sunna Gottes in theologischen Fragestellungen im Bereich der Metaphysik, insbesondere im Bereich der Kausalität. Der Erfolg dieser Neuerung hatte dabei verschiedene Ursachen: Zum einen war al-Ġazālī um den Anschluss an traditionelle 'aš'aritische Theologie bemüht. Mit der Verwendung von *sunnat Allāh* fand er eine sprachliche und konzeptionelle Lösung für das Problem, dass die Verwendung des Begriffs *'ādat Allāh* in 'aš'aritischen Kreisen umstritten war. Sie konnte implizieren, dass Gott an eine Gewohnheit

¹ Vgl. Haider, *Shī'i Islam*, 41–45. Ein möglicher Grund, warum das Konzept der Sunna Gottes bei nicht ismailitischen Muslimen in Zusammenhang mit der Herrschaft weniger relevant gewesen zu sein scheint, mag in einer „Diskontinuität“ liegen. Sunnitische Dynastien wechselten sich mit einer gewissen Häufigkeit ab. Bei den 12er-Schiiten stellt die Abwesenheit (*ḡayba*) des zwölften Imams einen Bruch dar.

gebunden sei oder eine solche - wie ein Mensch - annehmen oder ablegen könne. Indem al-Ġazālī stattdessen *sunnat Allāh* verwendete, konnte er die Idee eines rational vorhersehbaren göttlichen Handelns etablieren, ohne dabei 'aš'aristische Vorbehalte gegen den Begriff *'āda* zu wecken. Zudem reduzierte die koranische Verankerung von *sunnat Allāh* die Angriffsfläche für Kritik. Er ergänzte bzw. substituierte also den Begriff *'ādat Allāh* durch den Begriff *sunnat Allāh*. Dabei ist es wichtig, die Werke in ihrer zeitlichen Reihenfolge zu betrachten und zu berücksichtigen, an wen sie gerichtet sind. Werke wie *Tahāfut* und *Iqtisād* richteten sich an ein Fachpublikum. Darin befasste sich al-Ġazālī mit den Ideen philosophischer und theologischer Gelehrter auf so abstrakten Gebieten wie der Metaphysik. Ob eine Wirkung nun durch die Natur von Dingen und zwingende Kausalität hervorgebracht wurde, oder ob man sie auf eine sich faktisch nicht ändernde Gewohnheit Gottes zurückführte, deren Unveränderlichkeit sich aus seiner Sunna ergab, hatte für das tägliche Leben der Gläubigen kaum Relevanz. Mit seinem Werk *'Ihyā'* hingegen richtete sich al-Ġazālī an ein breites Publikum und vermittelte, welche konkreten und alltagsrelevanten Fragestellungen man unter Rückgriff auf das Konzept der Sunna Gottes beantworten konnte. Dieses Werk spielte gemeinsam mit dem persönlichen Prestige al-Ġazālīs eine wichtige Rolle für die Verbreitung des Konzepts in den folgenden Jahrhunderten.

Kapitel 4: Entwicklungen vom 12.-18. Jahrhundert

Endpunkt des letzten Kapitels war der islamische Gelehrte al-Ġazālī und die Sunna Gottes in seinen Werken. Das Wirken von Gelehrten wie ihm führte zu einer starken Verbreitung philosophischer Methoden und Lehren unter muslimischen Theologen.¹ Im vorliegenden Kapitel skizziere ich die Entwicklung des Konzepts der Sunna Gottes vom 12.-18. Jahrhundert in drei Abschnitten: Zunächst stelle ich die Entwicklungen vom 12.-14. Jahrhundert im Osten der islamischen Welt dar, anschließend betrachte ich den gleichen Zeitraum im Westen. Den Abschluss bildet ein Überblick über die Entwicklungen vom 15.-18. Jahrhundert, wobei ich mit dem indischen Gelehrten Šāh Walī Allāh (gest. 1176/1762) ende.

Einleitend stelle ich die historische Ausgangslage dar. Das Kalifat der Fatimiden zerfiel im Jahr 567/1171 endgültig. Das Ismailitentum, welches wenig Verbreitung unter der breiten Bevölkerung gefunden hatte, wurde sukzessive zurückgedrängt und das Sunnitentum wieder gestärkt.² Für die islamische Welt spielten die Eroberungszüge der Mongolen und die damit einhergehenden Zerstörungen (z. B. Bagdad 656/1258) eine wichtige Rolle. Deren Expansion westwärts fand erst in der Schlacht von ‘Ayn Ġālūt im heutigen Israel ein Ende, als sie im Jahr 658/1260 gegen die Mamluken eine Niederlage erlitten. Die mongolische Herrschaft markierte einen Wendepunkt in der islamischen Welt. In der Folgezeit entstanden Dynastien wie die Osmanen und Safawiden, die jeweils über einen Teil der muslimischen Welt herrschten.³

Die Gründung von Schulen für die Ausbildung von sunnitischen Religionsgelehrten begann im 11. Jahrhundert und wurde in den folgenden Jahrhunderten fortgesetzt. Dies führte in Teilen zu einer Professionalisierung dieser Berufsgruppe. Viele Gelehrte profitierten von einer Entlohnung, die ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit förderte.⁴ Al-Ġazālī lebte im Herrschaftsbereich der Dynastie der Seldschuken, die im späten 11. Jahrhundert politisch und militärisch zunehmend unter Druck geriet, einerseits durch innerdynastische Machtkämpfe, andererseits durch andere expandierende und migrierende Turkvölker.⁵ Folgeschwerer waren die Eroberungszüge der Mongolen. Lange hatten Muslime die Erfahrung gemacht, dass sich der islamische Herrschaftsbereich kontinuierlich ausdehnte und man andere, nicht muslimische Gebiete unterwarf. Es war nicht vorgesehen, dass dieser Prozess in großem Stil auch in die andere Richtung ablaufen konnte. Daher stellte der Verlust von zentralen Gebieten wie dem Irak und Persien an die Mongolen eine Krise dar.⁶ Allerdings kehrte nur 37 Jahre nach der Eroberung Bagdads die islamische Herrschaft formal zurück, als der Mongole Maḥmūd Ġāzān Khan (r. 694-703/1295-1304) den Islam annahm und ihn in

¹ Al Ghouz, „Introduction“, 11–12.

² Lev, „The Fāṭimid caliphate and the Ayyūbids in Egypt“, 210–11.

³ Manz, „The Rule of the Infidels“, 143–44 und 167–68.

⁴ Marín, „The ‘ulamā“, 686–89. Der finanzielle Rückhalt der Madrasas durch Stiftungen veränderte diese grundlegend: Lehrergehälter und bedürftige Studierende wurden unterstützt und es kam zu einer allmählichen Professionalisierung der Gelehrten. Vgl. Ebd., 689.

⁵ Bosworth, „The steppe peoples in the Islamic world“, 57–77.

⁶ Reid und Morgan, „Introduction: Islam in a plural Asia“, 5–6.

seinem Herrschaftsbereich durchsetzte.¹ Die Immigration von Turkvölkern veränderte das Machtverhältnis zugunsten der Sunniten. Große Teile der islamischen Welt, die zuvor unter der Herrschaft von schiitischen Dynastien standen, wurden nun (wieder) sunnitisch.² Nach diesem Überblick gehe ich nun auf die Verwendung von Sunna bei einzelnen Autoren ein. Zunächst betrachte ich dabei Entwicklungen im Osten der islamischen Welt für das 12.-14. Jahrhundert.

4.1 Entwicklungen im Osten der islamischen Welt vom 12.-14. Jahrhundert

Der Zeitraum des 12. bis 14. Jahrhunderts ist nicht zufällig gewählt: Die islamische spekulative Theologie bzw. *kalām* veränderte sich insbesondere durch Ibn Sīnā und dessen Rezeption und durch Illuminationsphilosophen wie as-Suhrawardī (siehe unten). Die Wechselwirkungen zwischen *falsafa* und *kalām* waren ein Ergebnis der zunehmenden Beschäftigung mit naturwissenschaftlichen und philosophischen Fragestellungen durch islamische Gelehrte.³ Als Osten der islamischen Welt verstehe ich hier alle Gebiete östlich des heutigen Ägypten. Ich gliedere die Diskussionen zur Entwicklung der Sunna Gottes in diesem Gebiet in drei Teile: erstens die 'aš'aritischen und philosophischen Werke, zweitens die sufischen Diskussionen und drittens die Verwendung der Sunna Gottes bei nicht-'aš'aritischen sunnitischen Gelehrten. Ich lege dar, dass sich das Konzept der Sunna Gottes nicht nur bei Vertretern unterschiedlicher philosophischer Strömungen zeigte, sondern dass muslimische Theologen zum Teil direkt auf diese Verwendungen Bezug nahmen. Das Verständnis der Sunna Gottes entwickelte und veränderte sich durch Wechselwirkungen zwischen der islamischen Theologie und Philosophen wie as-Suhrawardī.

4.1.1 'Aš'aritisch-philosophische Überlegungen

Nach dem Tod von al-Ġazālī gab es weiterhin Auseinandersetzungen zur Frage der Kausalität. Dabei spielten hellenistisch inspirierte Philosophen eine Rolle. Auch in sufischen Kreisen rezipierte man das Konzept der *sunnat Allāh*, z. B. in Sufi-Orden. Der Verweis auf die Sunna Gottes in der persischen Poesie, z. B. im *Maṭnawī* von Ġalāl ad-Dīn Muḥammad Rūmī, zeugt von der Verbreitung des Konzepts.

4.1.1.1 Der sogenannte „Thronbrief“

Zunächst befasse ich mich mit dem sogenannten „Thronbrief“ (*ar-Risāla al-'aršīya*). Dieses Werk wurde in der Vergangenheit oft mit einem verschollenen Werk von Ibn Sīnā gleichgesetzt (*al-Ḥikma al-'aršīya*), allerdings wird dies in der jüngeren Forschung zunehmend bezweifelt. Frank Griffel hält das Werk für die Arbeit eines Anhängers Ibn Sīnās, welches in der Mitte des 12. Jahrhunderts in einem Milieu entstanden ist, in dem 'aš'aritische Theologen und Anhänger der Philosophie Ibn Sīnās interagierten und im Wettbewerb standen.⁴ Im Werk heißt es zu Sure 35:43 (*wa-lan tağid li-sunnat Allāh tabdīlan wa-lan tağid li-sunnat Allāh taḥwīlan*):

¹ Algar, „Islam in Iran (2.2) Mongol and Timurid Periods“; Amitai-Preiss, „Ġāzān Khan, Maḥmūd“.

² Reid und Morgan, „Introduction: Islam in a plural Asia“, 6.

³ Vgl. Al Ghouz, „Introduction“, 11; Siehe auch Gutas, „Avicenna and After“, 61–62.

⁴ Griffel, „On the Authenticity of the Throne Epistle“, 207–8 und 227.

Der erste (Teil) ist ein Hinweis auf die Beständigkeit der Schöpfung (*dawām al-ḥalq*), der zweite ein Hinweis auf die Beständigkeit des Befehls (*ʿamr*). In der Tat geht alles von ihm in zwei Ketten der Anordnung (*tartīb*) und der Mittel (*wasāʾiṭ*) aus. Wenn wir nun sagen, dass diese Handlung aufgrund einer Ursache (*sabab*) aus ihm hervorgeht und die Ursache auch von ihm ist, so ist kein Fehler in seiner Wirksamkeit. Vielmehr ist es so, dass alles von ihm, durch ihn und zu ihm kommt.¹

Der Autor verknüpft hier Sure 35:43 mit seinem kosmologischen System. Dies passt nicht zu den oben behandelten Okkurrenzen der Sunna Gottes in den Texten von Ibn Sīnā, die weit weniger konkret sind als hier im Thronbrief. Dafür ähnelt dies der Art und Weise, wie beispielsweise al-Ġazālī auf die Sunna Gottes in *Tahāfut* Bezug nimmt, was Frank Griffels Einordnung des Texts als ein späteres Produkt philosophisch-ʿašʿaritischer „Debatten“ stützt.

4.1.1.2 As-Suhrawardī

Šihāb ad-Dīn as-Suhrawardī (gest. 587/1191) wurde in Suhraward im Nordwesten Persiens geboren und war einer der wichtigsten Vertreter der Illuminationsphilosophie (*ḥikmat al-ʾiṣrāq* bzw. *falsafa-yi iṣrāqī*). Diese Strömung innerhalb der islamischen Philosophie vertrat ein neues System, welches sich von den Vorstellungen Ibn Sīnās und muslimischer Theologen unterschied. Debatten über die (Un-)Möglichkeit der Intervention Gottes im Speziellen und die Möglichkeit von unveränderlichen Axiomen bzw. Naturgesetzen im Allgemeinen spielten bei as-Suhrawardī eine wichtige Rolle. Dies machte ihn zusammen mit seinen politischen Verbindungen für einige sunnitische Muslime zum Feindbild, was ein möglicher Grund für seine Hinrichtung gewesen sein könnte. As-Suhrawardī hatte auch Interesse an den Sabiern von Ḥarrān. Seine Philosophie stellte einen Versuch dar, intuitives und ergründbares Wissen miteinander in Einklang zu bringen.² Er schreibt in seinem Werk „Die Tafeln des ʿImād ad-Dīn“ (*al-ʾAlwāḥ al-ʾImādīya*³) zu verschiedenen Koranversen und deren Bedeutung für die Eigenschaften Gottes:

(Der Vers) „Du wirst an der Sunna Gottes keinen Ersatz (*tabdīl*) finden“ (bedeutet:) Weil er sich in seinem Wesen nicht ändert (*mutaḡayyir naṣawad*), ändert sich (auch) sein System und seine Ordnung nicht (*pas niḡām wa-tartīb-i u mutaḡayyir naṣawad*). [...] Und seine Ordnung (*ʿamar-i u*) ist dauerhaft und ändert sich nicht (*mutaḡayyir naṣawad*).⁴

As-Suhrawardī führt die Sunna Gottes an, um auf die Unveränderlichkeit der Ordnung im Kosmos hinzuweisen. Gemeinsam mit seinen anderen Ideen will er damit den universellen Inhalt von Religion (und Philosophie) aufzeigen.⁵ Damit knüpft er inhaltlich und begrifflich an die im vorherigen Kapitel thematisierten Philosophen an.⁶ Er steht auch für eine Annäherung

¹ Ibn Sīnā, „*ar-Risāla al-ʾArṣīya*“, 15.

² Vgl. Marcotte, Roxanne, „Suhrawardī“; Ziai, „al-Suhrawardī“; Walbridge, *The Wisdom of the Mystic East*.

³ Das Werk gehört eher zu den poetischen Schriften und stellt keine systemisch-theoretische Arbeit über die Illuminationsphilosophie dar, vgl. Ziai, *Knowledge and Illumination*, 13–14.

⁴ Suhrawardī, *Maḡmūʾah-yi muṣannafāt-i šayḥ-i iṣrāq*, 3.2: Rasāʾil-i falsafī:146.

⁵ Razavi, *Suhrawardī and the School of Illumination*, 3, 35–38.

⁶ Ein Beispiel für die Rezeption as-Suhrawardīs ist der Kommentar zu seinem Werk von Quṭb ad-Dīn aš-Šīrāzī (gest. 1311). Darin verwendet er *sunnat Allāh* ebenfalls, siehe aš-Šīrāzī, *Ḥikmat al-ʾiṣrāq*, 3:315.

zwischen mystischen und philosophischen Traditionen im Islam auf der Ebene terminologischer und technischer Konzeptionen.¹

4.1.1.3 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī

Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 606/1209-10) gilt als einer der wichtigsten sunnitischen Theologen. Er wurde in der Nähe des heutigen Teherans geboren, reiste allerdings als Gelehrter viel in Zentralasien und Persien umher. Sein Vater, der ein Enkelschüler von al-Ġuwaynī war, bildete ihn schon früh aus. In vielen seiner Schriften sticht sein Interesse an theologischen und philosophischen Fragestellungen hervor. In seiner Verteidigung 'aš'aritischer Positionen gegen die Lehren von Ibn Sīnā und dessen Schülern war er allerdings weniger konsequent als al-Ġazālī.² Sein berühmtestes Werk ist der Korankommentar „Schlüssel zum Verborgenen“ (*Mafātīḥ al-ġayb*).³ Dass ar-Rāzī mit al-Ġazālīs Vorstellungen zur Sunna Gottes vertraut war, zeigt sich in einem direkten Zitat aus einer Passage aus al-Ġazālīs *'Iḥyā'*. Darin geht es um die Reihenfolge der Elemente der menschlichen Handlung (Wissen, Zustand und Tat), welche die Sunna Gottes verlange (*iqṭaḍat sunnat Allāh fī l-mulk wa-l-malakūt*).⁴ Allgemeinere Aussagen zur Sunna Gottes finden sich in weiteren Passagen. So schreibt ar-Rāzī zur Bedeutung von Sure 16:36 („Und die einen von ihnen leitete Gott recht, während an den anderen der Irrtum [...] in Erfüllung ging.“):

Gott hat allen den Glauben befohlen und den Unglauben verboten, gleichwohl hat er einige rechtgeleitet und andere in die Irre geführt. Dies ist eine alte Sunna Gottes mit seinen Dienern (*fa-hādīhi sunna qadīma li-llāh ma' al-'ibād*).⁵

Bezüglich Sure 48:23 schreibt er: „[D]as bedeutet, dass Gott ein freier Agent (*fā'il muḥtār*) ist, der tut, was er will und in der Lage ist, seine Freunde zu zerstören (*'ihlāk 'aṣḍiqā'ihī*). Aber er wechselt seine Sunna nicht und er ändert seine Gewohnheit nicht (*lā yubaddil sunnatahu wa-lā yuġayyir 'ādahū*).“⁶ Hier verknüpft Faḥr ad-Dīn die Gewohnheit (*'āda*) mit Gott und setzt diese parallel zu seiner Sunna, ohne daran Anstoß zu nehmen.⁷ Die beiden Okkurenzen zeigen, dass ar-Rāzī das Konzept der Sunna Gottes kannte. Es scheint bei ihm allerdings keine große Rolle gespielt zu haben.

4.1.2 Sufische Überlegungen

In sufischen Texten des Zeitraums finden sich ebenfalls Bezugnahmen auf die Sunna Gottes. Beispielhaft stelle ich Passagen aus Texten von ar-Rūmī und al-Ba'labakkī vor:

¹ Vgl. Eichner, „Die Avicenna-Rezeption“, 60.

² Adamson und Benevise, „Fakhr al-Dīn al-Rāzī“; Vgl. auch Suhrawardī, *Maḡmū'ah-yi muṣannafāt-i šayḥ-i iṣrāq*, 3.2: Rasā'il-i falsafī:63. ar-Rāzīs Lehrer Kamāl ad-Dīn as-Simnānī (gest. 575/1179-80) war selbst Schüler eines Schülers von al-Ġazālī gewesen. Janos und Fariduddin Attar, HdO 171, 1. Zu seiner Bewertung als Nachfolger al-Ġazālīs, vgl. Ebd., 9.

³ Jaffer, Rāzī, 2–3.

⁴ ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-kabīr*, 3:466.

⁵ Ebd., 20:204.

⁶ Ebd., 28:81.

⁷ Der Abschnitt zu Koranvers 35:43 beinhaltet eher klassische Verwendungsmuster der Sunna Gottes, vgl. ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-kabīr*, 26:247-48.

4.1.2.1 Ar-Rūmī

Einer der bekanntesten und bis in die Gegenwart häufig gelesenen Sufis ist Ǧalāl ad-Dīn Muḥammad ar-Rūmī (gest. 672/1273). In seinem Opus magnum „Geistige Zweizeiler“ (*Maṭnawī-i Maʿnawī*) finden wir die Sunna Gottes an zwei Stellen. In Band 5 heißt es:

And a hundred thousand miracles [*muʿǧizāt*] of the prophets [...] / These are not derived from secondary causes [*asbāb*] but are (under) the (direct) control of God: [...] / He (God) hath established a (customary) law [*sunna*] and causes and means [*asbāb wa-ṭuruq*] for the sake of those who seek (him) under this blue veil (of heaven). / Most happenings [*aḥwāl*] come to pass according to the (customary) law [*sunna*], (but) sometimes the (Divine) Power breaks the law [*qudrat-i ḥāriq-i sunna šawad*]. / He hath established a goodly law and custom [*sunna wa-ʿāda*]; then He hath made the (evidentiary) miracle [*muʿǧiza*] a breach of the custom [*ḥarq-i ʿāda*].¹

Hervorzuheben ist hier insbesondere der letzte Vers. Aus der Parallelstellung von *sunna* und *ʿāda* könnte man ableiten, dass die *ʿāda* nicht nur das Ergebnis der menschlichen Wahrnehmung ist (vgl. al-Bāqillānī), sondern wie die Sunna Gottes das Ergebnis seiner zielgerichteten Schöpfung in der Welt. Die nächste Passage im fünften Band erinnert an die Ausführungen al-Ġazālīs gegen falsch verstandenes Gottvertrauen:

The fox said, "It is an [...] obligation to seek lawful provision [*rizq*] in obedience (to the Divine command). / (This) is the world of means [*ʿālam-i asbāb*]: nothing is obtained without a means [*čizi bī sabab*]: therefore it is important [...] to seek (provision). [...] / The Prophet hath said, 'The door is shut against (the arrival of) provision, O youth; and on the door there are locks.' [...] / Without the key there is no way to open the door: bread without endeavour is not (according to) God's law [*bī ṭalab-i nān sunnat-i Allāh nīst*]."²

Es entspreche (für den normalen Gläubigen) nicht der Sunna Gottes, dass dieser ohne Bemühungen mit der Versorgung durch Gott rechnen könne. Im Umkehrschluss seien das Streben und die Arbeit als Voraussetzung für den Lebensunterhalt (und andere Errungenschaften) ein Teil der Sunna Gottes.

4.1.2.2 Al-Baʿlabakkī

Der Sufi Zayn ad-Dīn ʿAbd ar-Raḥmān al-Baʿlabakkī (alternativ: al-Baʿlī, gest. 734/1333) stammte aus dem heutigen Libanon und verbrachte den Großteil seines Lebens in Damaskus.³ Dort studierte er auch unter Ibn Taymīya. In seinem „Traktat über das Verhalten“ (*Risālat as-sulūk*) schreibt er über Gottesfurcht (*taqwā*) und Abstinenz (*zuhd*):

Wer damit versorgt ist, der soll sich freuen [...]. Wem dies vorenthalten ist, dessen Handel (*ṣafqa*) wird zugrundegehen [...], es sei denn eine Anziehung von Gott erfasst ihn und nimmt ihn zu ihm mit. Man soll (aber) auf seinem Weg nicht wandeln oder danach leben, denn es ist Gottes wirksame Sunna (*sunnat Allāh al-ġāriya*), dass der Diener den Weg begeht und (dabei) Stationen (*manāzil*) und Wüsten (*maḥāwiz*) durchquert, bis er bei dem Ziel mit Wissen Gottes (*maʿrifat Allāh*) ankommt.⁴

¹ Rūmī, *The Mathnawī*, 6:94 (Vers 1540-1545); pers. Zitat nach *Maṭnawī-yi maʿnawī*, 703.

² Rūmī, *The Mathnawī*, 6:143-144 (Vers 2382-2387); pers. Zitat nach *Maṭnawī-yi maʿnawī*, 737.

³ Post, „A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya“, 163–66.

⁴ Post, „A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya“, 174.

Diese Stelle zeigt, dass auch Sufis außerhalb von Nischapur in ihren Lehren auf die Sunna Gottes verwiesen. Weiter heißt es an einer anderen Stelle: „Wenn sie nach diesen moralischen Tugenden geformt sind und ihren Herrn (*mawlā*) aus ganzem Herzen lieben [...], wird Gott es ihnen durch seine Gunst vergelten. Es ist seine Sunna, dass er sie liebt [...].“¹ In beiden Passagen kommt zum Ausdruck, dass Sufis Erwartungen über Gottes Reaktion auf ein gewisses gottgefälliges Verhalten bilden können und sollen.

4.1.3 Die Sunna Gottes bei Ibn Taymīya und Ibn Qayyim al-Ğawzīya

4.1.3.1 Ibn Taymīya

Taqī ad-Dīn Aḥmad Ibn Taymīya (gest. 728/1328) wurde in Ḥarrān (heutige Türkei) geboren und floh als Kind mit seiner Familie vor den Mongolen nach Damaskus. Nach seiner Ausbildung lehrte er zunächst an der Umayyaden-Moschee und später an der hanbalitischen Madrasa *Ḥanbalīya*. Ibn Taymīya wurde 705/1306 in Ägypten wegen des Vorwurfs des Anthropomorphismus für anderthalb Jahre inhaftiert und 709/1309 für einige Monate unter Hausarrest gestellt. Nach seiner Freilassung lebte er drei Jahre in Kairo, bevor er nach Damaskus zurückkehrte. 726/1326 geriet er erneut in Haft und verstarb dort.²

Für viele Muslime galt und gilt er als Verteidiger der Scharia gegen innere und äußere Feinde. Zu den inneren Feinden zählte er Muslime, die durch ihre unerlaubten Neuerungen in der Religion die negativen Entwicklungen in der islamischen Welt nach dem Zusammenbruch des Kalifats mit Bagdad als Sitz hervorgerufen hätten. Er beteiligte sich aktiv am politischen Geschehen um ihn herum, war für einen Dschihad gegen die Mongolen und nahm an diplomatischen Missionen und Strafaktionen teil.³

Ibn Taymīya lebte in einer Zeit, in der das Primat von Logik (*ʿaql*) über religiöse Überlieferung (*naql*) für den Fall eines Widerspruchs zwischen beiden weit verbreitet war. Vielen Gelehrten galt die aristotelische Logik als ein neutrales, unfehlbares Werkzeug des Verstands.⁴ Andere, darunter auch Ibn Taymīya, sahen darin hingegen eine große Gefahr und betrachteten Philosophie und Logik als Gift für den Verstand.⁵ Gleichzeitig waren auch sie nicht frei von dem Einfluss, den die Philosophie mit Blick auf Terminologie und Methodik hinterlassen hatte. Verantwortlich hierfür war auch die Institution der *madrasa* (Plural *madāris*), die uns oben bereits im Zusammenhang mit al-Ğazālī und den Seldschuken begegnet ist. Die *madāris* stellten in Damaskus ab dem Ende des 12. Jahrhunderts Bildungsinstitutionen dar, die sich räumlich oft in einem Gebäude konzentrierten, Lehrkräfte beschäftigten und Schüler mit Wohnraum und Nahrung versorgten. Über die Lehrinhalte, die dort vermittelt wurden, gibt es Diskussionen. Sie unterschieden sich wohl von *madrasa* zu *madrasa* und hingen von verschiedenen Faktoren wie Vorschriften der Herrscher oder den persönlichen Interessen des Dozenten ab. Neben den Rechtswissenschaften (*fiqh*) wurden manchmal auch sufische oder philosophische Inhalte vermittelt. Es war im Allgemeinen aber nicht unüblich, dass man

¹ Ebd., 176.

² Laoust, H., „Ibn Taymiyya“.

³ Krawietz, „Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus?“, 68.

⁴ Kügelgen, „The Poison of Philosophy“, 253–54.

⁵ Ebd., 325.

sich in gebildeten Kreisen auch mit Medizin, Theologie, Mathematik, Naturwissenschaften und Literatur befasste.¹

Es gab also einerseits die Situation, dass in Bildungsinstitutionen wie der *madrassa* säkulare bzw. rationale Wissenschaften wertgeschätzt und unterrichtet wurden, während sich zeitgleich auch Widerstand dagegen regte, der Philosophie und Logik einen zu hohen Stellenwert einzuräumen. Ibn Taymīya zeichnete sich durch eine Form des Pragmatismus aus und übernahm Bestandteile der Überlegungen seiner Gegner, wenn er sie für seine eigenen Vorstellungen als nützlich erachtete. Sein Verständnis von Rationalität ist dabei an die Offenbarung geknüpft: Was der Offenbarung widerspreche, könne und dürfe nicht rational sein. Seine Überlegungen ziehen ihre theoretischen Grundlagen und Argumente aus dem Koran und den Überlieferungen. Für eine Zurückweisung von Philosophie und aristotelischer Logik, die Gelehrte wie Ibn Taymīya anstrebten, bot sich die Sunna Gottes durch ihre Verankerung im Koran daher möglicherweise als Werkzeug an.²

4.1.3.1.1 Ibn Taymīyas Traktat zu den Sunan Gottes in Natur und Religion

Der zentrale Text, auf den ich mich bei meiner Analyse stütze, ist ein titellostes Traktat in einer Sammlung von Ibn Taymīyas Sendschreiben. Auf neun Seiten behandelt er ausführlich die Sunan Gottes. Das Traktat gliedert sich in fünf Abschnitte: (1) die koranischen Belege, (2) Gottes Hilfe für die Freunde und Strafe für die Feinde, (3) naturbezogene Sunan, (4) unveränderliche Sunan in Religion und Natur sowie (5) außergewöhnliche Abweichungen von der Gewohnheit.³ Für meine Analyse übernehme ich diese Gliederung und konzentriere mich auf die Kapitel zwei bis fünf.

Zunächst stellt Ibn Taymīya klar, dass die Sunna Gottes für alle Menschen Anwendung findet, gleich ob sie ihm gehorsam oder ungehorsam, gläubig oder ungläubig (*kāfirīn*) sind. Seine Sunna für den Umgang mit der einen Gruppe ist die Güte (*ʾikrām*), mit der anderen Gruppe Erniedrigung (*ʾihāna*) und Bestrafung (*ʾuqūba*).⁴ Hier nimmt Ibn Taymīya auf die uns bereits bekannte Sunna Gottes als seinen Umgang mit den Gläubigen und ihren Gegnern Bezug. Die die Natur betreffenden Sunan stechen nicht nur begrifflich hervor. Ibn Taymīya differenziert auch inhaltlich zwischen diesen:

Diese Sunan (der Religion) sind alles Sunan, die mit seiner Religion, Befehl, Verbot, Versprechen und Drohung zusammenhängen. Sie sind nicht die Sunan, die mit den Naturphänomenen (*al-ʾumūr aṭ-ṭabīʿiyya*) zusammenhängen, so wie seine Sunna bezüglich der Sonne, des Mondes und der Sterne und andere Gewohnheiten (*ʾādāt*). Denn diese Sunna durchbricht er, wenn er es wünscht und so, wie es weise ist (*hādīhi as-sunna yanquḍuhā ʾidā šāʾa bi-mā šāʾahu min al-ḥikam*): So hielt er die Sonne für Joshua fest⁵, spaltete den Mond für Muḥammad, erfüllte den Himmel mit Meteoren (*ṣuḥub*), erweckte wiederholt Tote zum Leben, machte den Stab (von Moses) lebendig, ließ Wasser durch

¹ Vgl. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*, 74–85

² Vgl. Brentjes, „Between doubts and certainties“, 68; Tamer, „The Curse of Philosophy“, 373; Kügelgen, „The Poison of Philosophy“, 328.

³ Ibn Taymīya, *Ğāmiʿ ar-rasāʾil*, 1:49–54. Die Abschnittsbezeichnungen finden sich im Randbereich.

⁴ Ebd., 1:50.

⁵ Vgl. hierzu Ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, 2:325; Wensinck, *Concordance*, 1:413 (Spalte A).

einen Stab aus einem Stein entspringen und ließ Wasser zwischen den Fingern des Gesandten hervortreten.¹

Die Unterscheidung zwischen der Sunna, die die Religion Gottes und sein Versprechen für die Muslime betrifft (an der man keinen Wechsel finden wird), und den Sunan, die die Natur und ihren gewohnheitsmäßigen Ablauf betreffen (für die ein Wechsel möglich ist), ist in ihrer Klarheit und dem systematischen Anspruch Ibn Taymīyas ein Novum. Diese Systematisierung eröffnet neue Möglichkeiten und ist das Ergebnis der Auseinandersetzung Ibn Taymīyas mit Lehren von Theologen und Philosophen wie as-Suhrawardī. Dessen Lehren erfreuten sich im 13. Jahrhundert großer Beliebtheit.² Ibn Taymīya verweist direkt auf as-Suhrawardī:

Einige dieser Wunderzeichen (*ʿāyāt*) erwähnt as-Suhrawardī in seinen Werken [...] als Beweis für das, was er und andere Philosophen sagen: Die Welt war schon immer so und baut darauf, dass dies die Sunna des Herrn (*sunnat ar-rabb*) und seine Gewohnheit (*ʿādatuhu*) ist, für die es keinen Ersatz gibt. Also gibt es für diese Leute keinen, der durch seinen Willen und seine Entscheidung Verursacher ist (*fāʿilan bi-mašʿatihi wa-iḥtiyārihi*), sondern (nur) durch die Notwendigkeit selbst (*mūǧib bi-dātihi*).³

Ibn Taymīya unterstellt as-Suhrawardī, dass dieser die Unveränderlichkeit der Gesetze in der Welt behauptet. Dies würde durch Aussagen des Korans widerlegt. Er verweist auf die Erschaffenheit der Himmelskörper sowie auf die in der Welt bestehenden Gewohnheiten, von denen es auch Abweichungen gebe. So sei es die Gewohnheit, dass Menschen nur durch zwei Elternteile geschaffen werden können. Jesus hingegen habe nur eine Mutter gehabt, Eva nur einen Vater, Adam weder Vater noch Mutter. Andere Beispiele seien die Erweckung der Toten und das Vermehren von Essen und Trinken für andere Menschen durch die Propheten. Ebenfalls zeigten Änderungen wie Flutkatastrophen, dass Abweichungen von der Gewohnheit notwendig sind, damit Gott beispielsweise interveniert, um den Rechtgläubigen gegen ihre Feinde zu helfen.⁴ Ibn Taymīya führt weiter aus, wie sich die Sunan in den natürlichen und religiösen Sachverhalten (*al-ʿumūr aṭ-ṭabīʿiya* bzw. *ṭabīʿiyāt* und *ʿumūr ad-dīn* bzw. *dīnīyāt*) unterscheiden:

Was die Angelegenheiten in der Natur betrifft, so geschehen sie entweder allein durch den reinen Willen gemäß einem (göttlichen) Ausspruch (*bi-maḥḍ al-mašʿa ʿalā qawl*) oder anhand der Weisheit und des Nutzens (*bi-ḥasab al-ḥikma wa-l-maṣlaḥa*) gemäß einem (göttlichen) Ausspruch. Bei beiden Vermutungen wäre deren Abänderung (d. h. der Naturphänomene) und deren Ersatz (*taḥwīl wa-tabdīl*) möglich, so wie bei der Abrogation von Gesetzen (*nashʿ aš šarāʿi*) und dem Ersetzen eines Verses durch einen anderen.⁵

Für Ibn Taymīya ist es möglich, dass Gott eine Sunna, die die Natur betrifft, ändert und durch eine andere ersetzt. Dafür genüge entweder allein Gottes Wille oder es liege ein Nutzen (*maṣlaḥa*) vor. Ibn Taymīya vergleicht dies mit der Abrogation (*nashʿ*) im islamischen Recht, bei der eine normative Rechtsvorschrift, die sich zum Beispiel aus einem Koranvers ergibt,

¹ Ibn Taymīya, *Ǧāmiʿ ar-rasāʾil*, 1:52. Der Begriff *šuhub* findet sich zum Beispiel in Koranvers 72:8.

² Ziai, „Illuminationism“.

³ Ibn Taymīya, *Ǧāmiʿ ar-rasāʾil*, 1:52.

⁴ Ebd., 1:53. Farid Suleiman befasst am Rande sich mit der Verwendung von *sunnat Allāh* in diesem Traktat, vgl. Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes, 116 (Fn. 568).

⁵ Ibn Taymīya, *Ǧāmiʿ ar-rasāʾil*, 1:54.

durch einen zeitlich später offenbarten Koranvers aufgehoben oder geändert wird.¹ Er verweist auf Rationalität und darauf, dass Gott nicht willkürlich agiert:

Hebt er einen Vers durch seinen bloßen Willen auf, dann macht er, was er will. Hebt er ihn durch Weisheit gemeinsam mit dem Willen auf, dann erfordert die Weisheit, die Abänderung dessen, was in der Welt ist, so wie vieles davon bereits in der Vergangenheit passiert ist und in der Zukunft passieren wird. Es ist (daher) bekannt, dass diese Sunan die religiösen Dinge betreffen und nicht die natürlichen (*hādīhi as-sunan dīnīya lā ṭabīīya*).²

Für Ibn Taymīya ist die Veränderlichkeit eine Eigenschaft, die nur solche Sunan besitzen, die natürliche Dinge betreffen. Wenn Gott in diese Sunan eingreife, so liege dem immer Weisheit (*ḥikma*) und ein höherer Nutzen (*maṣlaḥa*) zugrunde. Die Verfechter eines okkasionalistischen Weltbilds würden es sich in ihrer Argumentation zu einfach machen: „Die Anhänger der Position des reinen Willens erlauben die Durchbrechung jeder Gewohnheit (*naqḍ kull ‘āda*), allerdings sagen sie: ‚Wir wissen durch Erfahrung, was ist (*na‘lim mā yakūn bi-l-ḥabar*).“³ Ibn Taymīya kritisiert diese Haltung und argumentiert im Folgenden für zwei Überlegungen: Erstens, Gott behandelt ähnliche Sachverhalte auf ähnliche Art und Weise, und zweitens, wenn er die Gewohnheit durchbricht, dann nur aufgrund eines besonderen Anlasses. Anhand dieser beiden Positionen kann Ibn Taymīya eine Art Mittelweg beschreiten. Die erste Überlegung leitet er aus Sure 35:43 ab:

(Der Vers) ist ein Hinweis (*dalīl*) darauf, dass dies eine Erfordernis seiner Weisheit (*ḥikma*) ist und er in sich gleichenden Sachverhalten gleichartig und nicht unterschiedlich entscheidet. Wenn er den Gläubigen hilft, weil sie gläubig sind, so war dies eine Ursache für ihren Sieg, (dann nämlich) als die Eigenschaft vorlag. Im Gegensatz dazu ist es, wenn sie (Regeln) überschreiten und gegen ihren Glauben verstoßen, wie bei der Schlacht von ‘Uḥud, dann hängt ihnen die Sünde an. [...] Jede Sunna von ihm ist umfassend und er hat sie allgemein (geltend) gemacht für seine Schöpfung und seinen Befehl, sowohl in den Dingen der Natur als auch in den Dingen der Religion.⁴

Dies stellt ein zentrales Axiom dar, welches für die Deduktion der weiteren Überlegungen entscheidend ist. Indem Ibn Taymīya Gottes Willen einschränkt, wird dessen Handeln besser antizipierbar. Das Problem der Phänomene, die den gewohnten Gang der Dinge durchbrechen, löst Ibn Taymīya wie folgt:

Die Angelegenheit ist so, dass seine Sunna bekannt ist. Die Wahrheit dessen ist, dass wenn er die Gewohnheit durchbricht, dann durchbricht er sie aufgrund der Besonderheit jenes Falls durch eine Eigenschaft (*waṣf*), die ihn von anderen unterscheidet. Dann war es in jenem nicht seine Sunna [...]. So wie wenn wir über den richtigen *Istiḥsān* sprechen. Es ist die Auswahl einiger gewöhnlicher Einzelfälle durch eine Beurteilung (*ḥukm*), die sie wegen ihrer Besonderheit von ihren Gegenständen abhebt aufgrund einer Eigenschaft, die (nur) sie betrifft.⁵

Der Begriff *istiḥsān* bezeichnet ein Verfahren im islamischen Recht, welches mit dem Analogieschluss (*qiyās*) in Verbindung steht. Es kann dazu verwendet werden, um einen

¹ Zu diesem Konzept vgl. Burton, „Abrogation“.

² Ibn Taymīya, *Ḡāmi‘ ar-rasā’il*, 1:54.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 1:54–55.

Analogieschluss einem anderen vorzuziehen.¹ Dies kann beispielsweise erfolgen, um eine offen erkennbare Analogie (*qiyās ḡalī*) zugunsten einer verborgenen Analogie (*qiyās ḥafī*) zu verwerfen. Die Ursache für die Anwendung des *istiḥsān* ist dabei wichtig und stellt einen Zusammenhang zu Überlegungen zur Kausalität her: Für Ibn Taymīya stellt *istiḥsān* eine Spezifizierung der Ursache dar. Das bedeutet, dass ein Fall aufgrund eines wesentlichen Unterschieds gegenüber einem anderen Fall einer abweichenden rechtlichen Bewertung unterzogen werden kann.² Komme ein Richter in zwei Fällen zu einer unterschiedlichen Bewertung, so sei dies auf einen Unterschied in diesen Fällen zurückzuführen. Die korrekte Anwendung des *istiḥsān* stehe dabei in keinem Konflikt zum Analogieschluss. Solche vermeintlichen Konflikte seien auf Missverständnisse zurückzuführen: Gelehrte würden etwas fälschlicherweise als Gebot Gottes interpretieren oder es als allgemein oder für spezielle Situationen zutreffend halten: Um ein Gesetz anwenden zu können, müssen gewisse Bedingungen erfüllt sein. Wenn jemand diese Bedingungen aber falsch interpretiert und ein Gesetz anwendet, ohne dass die Bedingungen für dessen Anwendung gegeben sind, dann liegt ein Fehler vor.³ Um zum Zitat Ibn Taymīyas oben zurückzukehren, stellt also das Wunder in einer Situation keinen wirklichen Bruch dar, denn es existiert ein Grund für diesen Sonderfall, der in den unterschiedlichen Situationen selbst zu suchen ist.

Wenn er in gleichen Dingen zu einer Beurteilung kommt (*ḥakama bi-ḥukm*), dann lässt dies keinen inneren Widerspruch zu (*lā yantaqīḍ*), es wird nicht ausgetauscht (*yatabaddal*) und es wird nicht geändert (*yataḥawwal*). Er weicht nicht ab zwischen zwei gleichen Dingen (*lā yufawwīt bayna al-mutamāṭilayn*). Wenn es eine Änderung gibt, so ist diese auf Ungleichheit (*ʿadam at-tamāṭul*) zurückzuführen.⁴

Die grundlegende Idee hierzu ist bereits im Koran angelegt. Rosalind Ward Gwynne schreibt zur Idee der Gleichheit („similarity“), dass schon der Koran auf ähnliche Konsequenzen für ähnliche Handlungen hinweist. In den Geschichten über die früheren Völker führe die Ablehnung eines Gesandten Gottes zu einer Bestrafung.⁵

4.1.3.1.2 Weitere Werke

Wir finden die Sunna Gottes auch in weiteren Texten Ibn Taymīyas. Die Argumentation gegen Thesen von as-Suhrawardī und andere Illuminationsphilosophen war für ihn dabei ein wichtiges Anwendungsgebiet der Sunna Gottes. So gibt es in seinem Werk „Die Antwort auf die Logiker“ (*ar-Radd ʿalā l-manṭiqīyīn*) einen Abschnitt mit dem Titel „Die Sunna Gottes, die in keinem Zustand zusammenbricht“ (*Sunnat Allāh allatī lā tantaqīḍ bi-ḥāl*).⁶ Hier heißt es einleitend: „Die Gewohnheit (*al-ʿāda*), die in keinem Zustand zusammenbricht, ist das, wovon Gott berichtet hat, dass sie nicht zusammenbricht.“⁷ Als Beleg verweist Ibn Taymīya auf Koranverse, die die Sunna Gottes enthalten. „Dies ist die Sunna Gottes und seine Gewohnheit (*ʿāda*) bezüglich der Hilfe für seine gläubigen Diener, so sie denn ihre Pflicht

¹ Paret, „Istiḥsān and Istiṣlāḥ“.

² al-Matroudi, „Ibn Taymiyyah’s Evaluation of Istiḥsān in the Ḥanbalī School of Law“, 156–59.

³ Ebd., 172.

⁴ Ibn Taymīya, *Ḡāmiʿ ar-rasāʾil*, 1:55.

⁵ Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning*, 113–15.

⁶ Ibn Taymīya, *ar-Radd ʿalā l-manṭiqīyīn*, 2:127.

⁷ Ebd.

erfüllen gegen die Ungläubigen (*kāfirīn*).“ Deren Bestrafung erfolgt dabei durch Gott oder die Hände der Gläubigen. „Dies ist die Sunna Gottes, für die es niemals eine Abweichung (*muntaqida*) gibt.“¹

Interessant ist die Analyse von Sure 33:38: Für Ibn Taymīya ist das Fehlen der Formulierung „du wirst nicht finden“ (*lan tağid*) im Koranvers ein Kriterium, welches er zur Identifikation der Sunna Gottes als eine rechtliche Sunna (*sunna šar'īya*) verwendet:

Er (Gott) hat hier nicht gesagt „*wa-lan tağid*“, weil es eine rechtliche Sunna ist, die man nicht durch Beobachtung sieht (*mušāhada*), sondern durch Offenbarung erfährt (*tu'lam bi-l-wahy*). Im Gegensatz dazu verhält es sich mit seiner Hilfe für die Gläubigen und seiner Bestrafung der Warner. Dies ist eine wahrnehmbare Sache (*'amr mušāhad*) und es wird (dagegen) keinen Widerspruch (*muntaqida*) geben.²

Nun beginnt Ibn Taymīya das Streitgespräch mit Philosophen wie as-Suhrawardī. Diese würden den Koranvers zur Unveränderlichkeit der Sunna Gottes als Argument für ihre Ketzerei (*'ilḥād*) nutzen: As-Suhrawardī „leitete aus diesem Vers ab, dass die Welt sich nicht verändert. Vielmehr ginge die Sonne fortwährend auf und unter, weil es die Gewohnheit Gottes (*'adat Allāh*) sei.“³ Die Erwiderung Ibn Taymīyas lautet, dass es Teile der Sunna gebe, deren Gleichbleiben erforderlich sei. Bei anderen Teilen sei es hingegen notwendig, dass Gott diese ändere. Der Teil der Sunna Gottes, der gleich bleibe, sei seine Hilfe für die Gläubigen. Der Teil der Sunna Gottes, der Veränderung erfordere, sei beispielsweise die Wiedererweckung der Gläubigen, damit sie im Jenseits für ihre Taten belohnt (oder bestraft) werden können. Ibn Taymīya schreibt:

In diesen Versen ist eine Antwort für den, der ihn sofort einen Willen tun lässt, der einem der sich ähnelnden Dinge ein Übergewicht verleiht, ohne dass es ein dies begründendes Element (darin) gibt (*bi-lā murağğih*⁴). Bei diesen Leuten hat er (Gott) keine Sunna, an der es keine Abänderung gibt, und keine Weisheit, die [intelligente] Absichten verfolgt. Dies steht im Widerspruch zu den Texten und dem Verstand. Die Sunna verlangt, dass alle Dinge gleich sind und das Urteil [Gottes] zu einer Sache (wie) das Urteil zu seinem Gegenstück ist. Dies setzt Gleichheit zwischen den ähnlichen Dingen voraus (*yaqtaḍī at-taswiya bayna al-mutamāṭilāt*). Das widerspricht dem, was sie (die Philosophen) sagen.⁵

Die folgende Passage verdeutlicht Ibn Taymīyas Position zur Sunna Gottes bezüglich seiner Hilfe für die Gläubigen:

Seine erhabene Weisheit (*ḥikma*) erfordert diese Sunna. Es gibt keinen Zusammenbruch (*intiqāḍ*) in ihr, im Gegensatz zu dem, dessen Änderung (*tağyīr*) seine Weisheit erfordert. Jenes also, sein Ändern, gehört auch zu seiner Weisheit und seiner Sunna, für die es keine Abänderung und keinen Ersatz gibt (*sunnatihī allatī lā yūğad lahā tabdīl wa-lā taḥwīl*).⁶

¹ Ibn Taymīya, *ar-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn*, 2:128. Zu *muntaqida* siehe Lane, *Arabic-English Lexicon*, 2:2844 (Spalte 2).

² Ibn Taymīya, *ar-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn*, 2:128.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Suleiman, *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*, 128 (Fn. 630-31).

⁵ Ibn Taymīya, *ar-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn*, 2:129.

⁶ Ebd., 2:129.

Ibn Taymīya argumentiert für eine mögliche Veränderung eines Teils der Sunna Gottes, um die Philosophen auf rationaler Ebene zurückzuweisen und dabei gleichzeitig im Rahmen einer wörtlichen Auslegung islamischer Quellen (beispielsweise zu Wundergeschichten) zu bleiben. Hierfür differenziert er zwischen zwei Arten von Sunna. Die Aussagen im Koran zur Unveränderlichkeit der Sunna beziehen sich dabei nur auf die erste Art der Sunna Gottes, also die Hilfe für seine Freunde:

Das Durchbrechen der Gewohnheiten ist ein durch [...] Beobachtung allgemein bekannter Sachverhalt. [...] Die Wiedererweckung der Menschen für die Vergeltung (ihrer Taten) gehört zu dieser Sunna. Er (Gott) hat nicht berichtet, dass keine Gewohnheit zusammenbricht (*kull 'āda lā tantaqid*). Vielmehr berichtete er von der Sunna, welche die Konsequenzen für die Handlungen der Diener ist, indem er seine Freunde belohnt und ihnen gegen ihre Feinde hilft. Dies ist die (Sunna), von der er berichtet, dass es an ihr keine Änderung und keinen Wandel geben wird.¹

Mit dieser Darstellung formuliert Ibn Taymīya für das Konzept der Sunna Gottes nun Überlegungen, die von denen al-Ġazālīs abweichen. Letzterer spricht davon, dass der Gläubige davon ausgehen dürfe, dass sich die Sunna Gottes bezüglich der Kausalkette nicht ändere, obgleich sie dies könnte. Ibn Taymīya hingegen klassifiziert nur die Sunna Gottes bezüglich der Hilfe für seine Gläubigen als unveränderlich. Gottes Sunna mit Blick auf andere Gewohnheiten in der Welt könnte sich hingegen ändern. Er verweist ausdrücklich auf die Weisheit Gottes (*ḥikma*), die Voraussetzung für eine solche Veränderung sei:

Jenes ist so, weil die Gewohnheit dem Willen des Agens (*'iradat al-fā'il*) folgt. Der Wille des weisen Agens ist ein weiser Wille, daher behandelt er gleiche Sachverhalte identisch (*al-mutamā'ilāt*). An dieser Sunna wird kein Ersatz und keine Abänderung gefunden werden. Es ist die ehrenvolle Behandlung für die Leute seines Führungsauftrags (*'ahl wilāyatihi*), die ihm gehorchen, und die Hilfe für seine Gesandten [...]. Denn seine Weisheit erfordert diese Sunna (*taqṭaḍihā ḥikmatuhu*) und für sie gibt es keinen Zusammenbruch, im Gegensatz zu dem, dessen Veränderung seine Weisheit erfordert. Jenes, also seine Veränderung, gehört auch zur Weisheit und seiner Sunna, für die es keine Veränderung und keinen Ersatz geben wird. Doch in diesen Versen ist eine Erwiderung für die, die ihn (Gott) nur durch einen Willen handeln lassen, der einer von zwei sich gleichenden Sachen den Vorrang gewährt, ohne dass es einen Vorrang gibt. Denn bei diesen hat er keine Sunna, die sich nicht abändert (*sunna lā tatabaddal*), und keine Weisheit, die (etwas) anstrebt (*ḥikma taqaṣṣada*). (Doch) dies steht im Widerspruch zu den Texten und dem Verstand. Die Sunna (Gottes) erfordert die Gleichheit (*tamāṭul*) der Einzelnen und, dass die Beurteilung einer Sache (so wie) die Beurteilung ihres Gegenstücks (*naẓīr*) ist. Daher erfordert sie die Gleichbehandlung der sich ähnelnden Dinge. Dies ist gegen ihre [der Philosophen] Aussage.²

Ibn Taymīya differenziert zwischen der Sunna Gottes als Versprechen seiner Hilfe für seine Gläubigen, die unveränderlich sei, und der Sunna Gottes bezüglich der übrigen Sachverhalte. Bei Letzterer sei die Veränderung selbst Teil der Sunna. Gleichzeitig aber gelte, dass Gott äquivalente Sachverhalte äquivalent behandle. So dient die Veränderung als Erklärung für die körperliche Auferstehung am Ende der Zeit und die Gleichbehandlung erklärt die Kausalbeziehungen, die der Mensch in der Natur wahrnehmen kann.

¹ Ibn Taymīya, *ar-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn*, 2:128.

² Ebd., 2:128–29.

4.1.3.1.3 Fazit zu Ibn Taymīya

Wie fügt sich Ibn Taymīyas Verwendung der Sunna Gottes¹ in einen größeren Kontext ein? Ibn Taymīyas Kontrast zu 'aš'aristischen Vorstellungen zur Allmacht Gottes und deren Wunsch, diese zu bewahren, zeigt sich deutlich in seinem Fokus auf die rationale Nachvollziehbarkeit des göttlichen Handelns. Er hält es für wichtig, dass man die Existenz Gottes, die Echtheit der Prophetie und die Möglichkeit von Wundern mit der Vernunft überprüfen kann. Die Offenbarung müsse auf Vernunft basieren, da man nur durch sie solche grundlegenden Aussagen prüfen und bestätigen könne. Ibn Taymīyas Position, dass Gott mit gleichartigen Sachverhalten (*mutamāṭilāt* bzw. *naẓīr*) gleichartig umgeht, adressiert in diesem Zusammenhang zwei Probleme. Zum einen werden Kausalbeziehungen möglich. Zum anderen lassen sich Wundergeschichten erklären, indem die Ungleichheit der Sachverhalte herausgestellt wird. Die Offenbarung beinhalte rationale Argumente und sei daher den Überlegungen von Philosophen und spekulativen Theologen überlegen.² Die koranischen Aussagen zur Unveränderlichkeit der Sunna Gottes, mit denen Philosophen (und sunnitische Theologen wie al-Ġazālī) argumentieren, bewertet Ibn Taymīya als nur einen speziellen Sachverhalt betreffend: Gottes Umgang mit seinen Freunden und deren Unterstützung gegen seine Feinde.

Bedeutet die vermeintliche Beschränkung des göttlichen Handelns eine Einschränkung seiner Allmacht? Anders gefragt: Stellt die Tatsache, dass Gott, wie Ibn Taymīya es formuliert, ähnliche Sachverhalte ähnlich beurteilt, überhaupt eine „Einschränkung“ dar? Dies muss man nicht so sehen. Die Existenz von wahrnehmbaren Notwendigkeiten im Universum bedeutet nicht, dass Gott diesen Notwendigkeiten unterworfen ist. Aus der Beobachtung von Kausalzusammenhängen lässt sich nicht zwingend schließen, dass Gott sich nicht über diese hinwegsetzen kann.³

4.1.3.2 Ibn Qayyim al-Ġawzīya

Der Begriff *sunnat Allāh* findet sich auch bei Schülern Ibn Taymīyas. Einer von diesen ist Šams ad-Dīn ibn Qayyim al-Ġawzīya, der in Damaskus geboren wurde und dort auch 751/1350 starb.⁴ Er gilt als einer der wichtigsten hanbalitischen Rechtsgelehrten und Vertreter eines hanbalitischen moderaten Sufitums. Er stieß als Student zu Ibn Taymīya, nachdem dieser aus Ägypten zurückgekehrt war, und blieb dies bis zu dessen Tod.⁵

Zwei Beispiele in Texten Ibn al-Qayyims sind hervorzuheben. Das erste Beispiel stammt aus dem Text „Die Heilung des Kranken in den Fragen der Rechtsprechung, der Vorherbestimmung, der Weisheit und der Begründung“ (*Šifā' al-'alīl fī masā'il al-qaḍā'*

¹ Es gibt noch weitere Beispiele: Ibn Taymīya, *ar-Radd 'alā l-mantiqīyīn*, 2:89; Ibn Taymīya, *al-Ġawāb aṣ-ṣaḥīḥ*, 1:57, 246 und 507–8; Ibn Taymīya, *Šarḥ al-'aqida al-'iṣfahāniya*, 142.

² El-Tobgui, Ibn Taymiyya on reason and revelation, 150–51.

³ Vgl. Kalin, „Will, necessity and creation“, 112–13.

⁴ Auch bei 'Imād ad-Dīn Ismā'īl b. 'Umar b. Kaṭīr (gest. 774/1373), einem weiteren Schüler, findet sich der Begriff *sunnat Allāh*: „Das heißt, dies ist die Sunna Gottes und seine Gewohnheit in seiner Schöpfung (*sunnat Allāh wa-'ādatuhu fī ḥalqihī*).“ Ibn Kaṭīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, 7:316.

⁵ Krawietz, „Ibn Qayyim al-Jawzīyah“, 19–28, 62.

wa-l-qadar wa-l-ḥikma wa-t-ta'īl), einem theologischen Traktat, mit dem er sich gegen den Fatalismus anderer Denkschulen richtete.¹ Im Text heißt es zu den Bienen:

Die Biene gehört zu den gütigsten und reinsten Tieren. Daher werfen sie ihren Unrat (*zibl*) nur ab, während sie fliegen. Sie hassen den Gestank [...] und ihre jungen Bienen und Larven sind wachsamer und fleißiger als die Älteren. [...] Da die Biene zu den nützlichsten und gesegnetsten Tieren gehört, wurde sie von der Offenbarung und Rechtleitung des Herrn ausgesondert wie sonst keines von ihnen. Das, was sich an der Außenseite ihrer Bäume befindet, ist ein Heilmittel für Krankheiten, das Licht, das in der Dunkelheit leuchtet [...]. Ihre Feinde gehören zu den am wenigsten nützlichen und gesegneten Tieren. Dies ist die Sunna Gottes in seiner Schöpfung (*ḥādīhi sunnat Allāh fī ḥalqihī*). Er ist der Mächtige und Weise.²

Ibn al-Qayyim nutzt noch weitere Analogien aus dem Tierreich (z. B. die Ameise)³, um auf die darin erkennbare Ordnung hinzuweisen. Tiere und ihre Eigenschaften seien ein Beweis für die Weisheit des Schöpfers⁴ und ein Ausdruck der Sunna Gottes. Die daraus abgeleiteten Argumente macht Ibn al-Qayyim wiederum für seinen Diskurs gegen Gegner nutzbar. Dies wird in einer Passage aus seinem Werk *al-Qaṣīda an-nūnīya*⁵ deutlich, in der er gegen die Vorstellung argumentiert, die Propheten seien in ihren Gräbern⁶ lebendig:

Der Prophet sagte, er würde in seinem Grab lebendig sein
so wie er es über der Erde gewesen war und in der Gebärmutter [...].
Oder war er lebendig in dem Mausoleum wie in
seinem Leben vor dem Tod ohne Trennung (*furqān*)?
Er war nicht unter der Erde, sondern über ihr.
Bei Gott dies ist die Sunna des Barmherzigen (*sunnat ar-Raḥmān*).⁷

Hier weist Ibn al-Qayyim bestimmte Auslegungen eines Hadiths zurück, indem er auf eine übergeordnete Sunna Gottes verweist: Leben und das Verbleiben des Menschen in einem Grab erscheinen in der gewöhnlich wahrnehmbaren Ordnung Gottes unvereinbar.⁸ Wenn Gelehrte an dieser Stelle lediglich auf den freien Willen Gottes (*maṣī'a*)⁹ verweisen, der den Zustand eines im Grab lebendigen Menschen erschaffen könne, so reicht dies Ibn al-Qayyim nicht aus, um die Sunna Gottes an dieser Stelle als außer Kraft gesetzt anzusehen. Interpretationen des Hadiths, die nicht mit der Sunna Gottes im Einklang stehen, seien daher abzulehnen.

¹ Krawietz, „Ibn Qayyim al-Jawzīyah“, 32.

² Ibn Qayyim al-Ğawzīya, *Šifā' al-'alīl*, 188.

³ Ibn al-Qayyim nimmt auch deshalb auf diese Tiere Bezug, weil sie im Koran vorkommen: Sure 16 wird als Sure der Ameise (*an-naḥl*) und Sure 27 als Sure der Ameise (*an-naml*) bezeichnet.

⁴ Tiere seien für den Menschen nützlich und daher ein Ausdruck von Gottes Wohlwollen gegenüber dem Menschen, vgl. Eisenstein, „Animal Life“, 96.

⁵ Krawietz, „Ibn Qayyim al-Jawzīyah“, 33.

⁶ Diese Vorstellung findet sich im Hadith, siehe zum Beispiel an-Nasā'ī, *K. al-Muğtabā*, 3:391 (*K. Qiyām al-layl*, *Bāb* 15); Wensinck, *Concordance*, 5:542 (Spalte A).

⁷ Ibn Qayyim al-Ğawzīya, *al-Qaṣīda an-Nūnīya*, 130.

⁸ Der ägyptische Autor Muḥammad Ḥalīl Harrās (gest. 1975) schreibt, der Vers beschreibe „die Sunna Gottes in seiner Schöpfung (*sunnat Allāh fī ḥalqihī*)“. Siehe Harrās und Ibn Qayyim al-Ğawzīya, *Šarḥ al-qaṣīda an-nūnīya*, 2:5.

⁹ Vgl. hierzu Ibn Taymīya oben.

Die Beispiele in den Schriften von Ibn Taymīya und Ibn Qayyim al-Ğawzīya zeigen, dass sich unter einigen sunnitischen Gelehrten Interpretationen der Sunna Gottes verbreiteten, die relativ frei von den Beschränkungen des 'aš'aristischen Dogmas und dessen Bekenntnissen zum Okkasionalismus waren. Diese Interpretationen fanden in interkonfessioneller Polemik und Diskussionen über die richtige Interpretation von islamischen Texten Anwendung. Als Nächstes gehe ich auf die Entwicklungen im Westen der islamischen Welt ein.

4.2 Entwicklungen im Maghreb und Andalusien vom 12.-14. Jahrhundert

Im Westen der islamischen Welt verbreitete sich ab dem Ende des 8. Jahrhunderts die malikitische Rechtsschule. Unter den Malikiten gab es auch Mystiker, welche sich insbesondere nach al-Ğazālī, also ab dem 12. und 13. Jahrhundert, verbreiteten. Nach dem Ende des ismailitischen Kalifats setzte sich diese Rechtsschule in Nordafrika endgültig durch.¹ Ich analysiere die Verwendung des Konzepts der Sunna Gottes in zwei Abschnitten: einem allgemeinen Kapitel zu verschiedenen Theologen und Philosophen der Region und einem Kapitel zu Ibn Ḥaldūn.

4.2.1 Theologen und Philosophen

4.2.1.1 Al-Qāḍī 'Iyāḍ

'Iyāḍ b. Mūsā b. 'Iyāḍ b. 'Amrūn al-Yaḥṣubī as-Sabtī al-Qāḍī (gest. 544/1149) war einer der wichtigsten malikitischen Gelehrten im Westen der islamischen Welt.² In seinem Werk *K. 'Ikmāl al-mu'lim bi-fawā'id Muslim* gibt er einen Hadith³ wieder, demzufolge Gottvertrauen eine Bedingung für den Eintritt in das Paradies sei. Hierzu schreibt er:

Gottes Ratschluss (*qada'u*) ist gefällt. Die Anhänger der Sunna seines Propheten müssen [...] essen, trinken und sich vor ihren Feinden hüten, so wie er und die anderen Propheten es getan haben. Gott hat für sie (die Notwendigkeit von) Furcht, Erwerb (*kasb*) und das in Acht nehmen vor ihren Feinden vorgeschrieben und für unseren Propheten das Gleiche bezüglich der Bewahrung seiner nötigen Nahrung und seiner Konsultation eines Arztes. Jenes taten die meisten seiner Gefährten [...]. Das beste Verfahren ist das einiger Sufis und Anhänger der Lehre der Herzen und der Rechtleitungen. Die Wahrheitsfinder (*al-muḥaqqiqūn*) von ihnen sind in Richtung des Verfahrens der Allgemeinheit (*maḍhab al-ğumhūr*) gegangen. Aber für sie ist der Ausdruck Gottvertrauen (*tawakkul*) nicht zulässig in Verbindung mit dem Hinwenden und Vertrauen auf die Mittel (*al-'asbāb*). Vielmehr ist das Wirken der Mittel die Sunna Gottes und seine Weisheit (*fi'l al-'asbāb sunnat Allāh wa-ḥikmatuhu*). Das Vertrauen (*tiqa*) ist, dass kein Mittel oder sonst etwas Nutzen bringt oder Schaden abwendet. Alles kommt alleine von Gott.⁴

Der Autor nimmt hier Bezug auf das Gottvertrauen (*tawakkul*). Der Ablauf der Mittel ist Ausdruck der Sunna Gottes, folglich gebührt allein ihm das Vertrauen. Dies zeigt, dass sunnitische Gelehrte auch im Westen der islamischen Welt Debatten über die Sunna Gottes in Zusammenhang mit *tawakkul* führten.

¹ Cottart, „Mālikiyya“.

² Talbi, „'Iyāḍ b. Mūsā“.

³ „Qāla rasūl Allāh: Hum alladīna lā yastarqūna wa-lā yataṭayyarūna wa-lā yaktawūna wa-'alā rabbihim yatawakkalūna.“ 'Iyāḍ, *K. 'Ikmāl al-mu'lim*, 1:604 (Nr. 372). Vgl. al-Ḥağğāğ, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 198 (*K. al-'Imān*, *Bāb* 94, Nr. 372); Wensinck, *Concordance*, 2:398 (Spalte A).

⁴ 'Iyāḍ, *K. 'Ikmāl al-mu'lim*, 1:604.

4.2.1.2 Ibn Rušd und die Sunna Gottes in *Tahāfut at-tahāfut*

Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad ibn Rušd (gest. 595/1198) ist auch als Averroes bekannt und wurde in Córdoba in eine Familie von Rechtsgelehrten geboren. Er verfasste zahlreiche Schriften¹ zu Medizin, Logik, Philosophie und islamischem Recht. Seine Bekanntheit geht auch darauf zurück, dass er Kommentare zu den Werken anderer Philosophen wie Aristoteles, Platon und Ibn Sīnā verfasste. Er vertrat die Ansicht, dass Gottes Existenz aus der Physik des Aristoteles rational als „Erste Ursache“ beweisbar sei. Seine Werke wurden nach seinem Tod in Marokko, Andalusien und darüber hinaus als Teil der Ausbildung von Gelehrten verwendet.²

Das Werk „Die Inkohärenz der Inkohärenz“ (*Tahāfut at-tahāfut*) gehört zu einer Reihe von Werken Ibn Rušds, in denen dieser sich mit al-Ġazālī und seinen Attacken gegen die Philosophen befasst, insbesondere mit dem Vorwurf des Unglaubens und dessen Begründung.³ Ibn Rušd gibt in dem Werk al-Ġazālīs Position zu Kausalität wieder: Hinter allen Ereignissen stehe Gott, daher sei ein Feuer nicht die Ursache von Brennen, Brot nicht die von Sättigung und Medizin nicht die von Heilung. Ibn Rušd entgegnet, dass es in der Welt wirkende Ursachen gebe. Es sei möglich, dass der Mensch zu dem Schluss komme, bei einem scheinbar regelmäßigen Vorgang liege eine notwendige (*ḍarūrī*) Beziehung vor, obwohl dem nicht so sei. Man könne dies nun als Gewohnheit (*ʿāda*) bezeichnen, allerdings sei der Begriff unscharf: Handelt es sich um die Gewohnheit des Agens (*ʿadat al-fāʿil*), also Gott, die Gewohnheit der existierenden Dinge (*ʿadat al-mawǧūdāt*), oder um die Gewohnheit des Menschen (*ʿadatunā*), wenn er ein Urteil (*ḥukm*) über die existierenden Dinge (*al-mawǧūdāt*) bildet?⁴ Ibn Rušd trifft hier den Kern der Debatte, die auch ʿašʿarītische Theologen schon geführt hatten. Er argumentiert ähnlich wie al-Bāqillānī gegen die Vorstellung, Gott könne eine Gewohnheit haben. Hierfür verweist er allerdings auf die Sunna Gottes:

Es ist unmöglich, dass Gott eine Gewohnheit (*ʿāda*) hat, denn die Gewohnheit ist eine Charaktereigenschaft (*malaka*), die der Handelnde erwirbt und die eine Wiederholung der Handlung (*takarrur al-fiʿl*) in den meisten Fällen von ihm erfordert. Gott aber sagt: „Du wirst für die Sunna Gottes keinen Austausch finden und du wirst an der Sunna Gottes keine Änderung finden“ (Sure 35:43).⁵

Diese Interpretation von Vers 35:43 ergibt nur Sinn, wenn man die unveränderliche Sunna Gottes der Annahme (*iktisāb*) einer Gewohnheit gegenüberstellt. Für Ibn Rušd kann Gott keine unveränderliche Sunna haben und gleichzeitig sich verändernde Gewohnheiten annehmen. Kogan schreibt, dass Ibn Rušd und al-Ġazālī ein unterschiedliches Verständnis des Begriffs Gewohnheit (*ʿāda*) haben: Eine Gewohnheit impliziere Veränderung. Schreibe man Gott eine Gewohnheit zu, impliziere dies eine Veränderung Gottes. Dies sei unvereinbar

¹ In Ibn Rušds Mittlerem Kommentar zur Rhetorik des Aristoteles finden wir *sunna* als Übersetzung für das griechische Wort *nomos* (Gesetz) ohne Bezug zur Sunna Gottes. Siehe beispielsweise Ibn Rušd, *Commentaire moyen*, 2:124-25; Für weitere Beispiele siehe den Index, ebd., 1:331.

² Fouad und Pasnau, „Ibn Rushd“.

³ Arnaldez, „Ibn Rušd“. Zur Verbreitung von al-Ġazālīs Ideen in Andalusien vgl. Forcada, „al-Andalus, religious and rational sciences“.

⁴ *Tahafot at-Tahafot*, 517–23.

⁵ Ebd., 523.

mit dem Inhalt des Korans.¹ Ibn Rušds Kritik setzt zunächst auf der Ebene der Begrifflichkeiten an:

Wenn sie meinen, dass es eine Gewohnheit des Existierenden (*‘āda li-l-mawǧūdāt*) ist, so ist es so, dass nur etwas mit einer Seele (*nafs*) eine Gewohnheit haben kann. Hat etwas ohne Seele eine Gewohnheit, so handelt es sich in Wirklichkeit um eine Natur (*ṭabī‘a*). Das aber ist nicht möglich. Ich meine (damit), dass das Existierende eine Natur hat, die etwas mal zwingend und mal (nur) häufig erfordert. Wenn es um eine Gewohnheit geht, die wir bei der Beurteilung des Existierenden haben (*‘āda la-nā fi al-ḥukm ‘alā al-mawǧūdāt*), dann ist diese Sache nicht mehr als eine Regung des Intellekts (*fi’l al-‘aql*), die seine Natur (*ṭab*) erfordert, und durch die der Intellekt ein Intellekt wird. Die Philosophen negieren solch eine Gewohnheit nicht.²

Ibn Rušd erkennt an, dass es eine Gewohnheit gibt, die sich auf subjektiver Basis beim Betrachter eines Ablaufs einstellen kann. Dies entspricht dem Verständnis von *‘āda* bei früheren muslimischen Theologen, das wir oben dargestellt haben.³ Ibn Rušd kritisiert diesen Begriff *‘āda* allerdings, weil er ihn für mehrdeutig hält:

Würde man ihn [den Begriff der Gewohnheit] untersuchen, so ergäbe sich lediglich die Bedeutung einer auf Konventionen ruhenden Handlung (*fi’l waḍ’ī*), so wie die Aussage: „Es ist die Gewohnheit von jemandem, dass er so und so handelt“ (*ǧarat ‘ādat fulān ‘an yafal kaḍā wa-kaḍā*). Das meint, dass er meistens so handelt. Wenn dies so wäre, dann würde alles Existierende nur auf Konventionen basieren und es gäbe überhaupt keine Weisheit (*ḥikma*), aus der man folgern könnte, dass der Handelnde (*al-fā’il*) weise ist (*ḥakīm*).⁴

Ibn Rušd kritisiert also die Verwendung des Begriffs *‘āda* und die Zuschreibung einer Gewohnheit an Gott. Der Begriff bezeichne ein regelmäßiges, aber nicht zwingendes Verhalten. Eine Person mit einer Gewohnheit verhalte sich zwar meist entsprechend dieser, es sei jedoch ebenso möglich, dass sie das Gegenteil tue. Übertrage man dieses Verständnis auf alles in der Welt Existierende, so könne man keine gesicherte Erkenntnis über die Welt gewinnen.⁵ Es ist paradox, dass Ibn Rušd al-Ġazālīs Verwendung des Konzepts der Gewohnheit (*‘āda*) zurückweist und hierfür auf die Sunna Gottes verweist, ohne aber auf al-Ġazālīs Verwendung der Sunna Gottes einzugehen. Entweder kannte Ibn Rušd diese nicht, oder aber er sah hierfür keine Notwendigkeit. Dennoch zeigt uns das Beispiel, dass die Sunna Gottes in philosophischen Kreisen in Andalusien und Nordafrika Teil metaphysischer Überlegungen war.

4.2.1.3 Al-Qurṭubī

Yaḥyā b. ‘Umar b. Sa’dūn al-‘Azdī al-Qurṭubī war ein malikitischer Gelehrter, der in Córdoba im heutigen Spanien geboren wurde und 671/1272 in Ägypten starb.⁶ In seinem Korankommentar heißt es zu Sure 48:23:

¹ Vgl. Kogan, Averroes and the metaphysics of causation, 139.

² Tahafot at-Tahafot, 523-24.

³ Siehe oben Kapitel 3.2.1.3.

⁴ Tahafot at-Tahafot, 524.

⁵ Kogan, Averroes and the metaphysics of causation, 141.

⁶ Arnaldez, „al-Qurṭubī“.

Der Weg (*ṭarīqa*) Gottes und seine frühere Gewohnheit (*ʿādatuhu as-sālifa*) ist, dass er seinen Freunden gegen seine Feinde unterstützt (*naṣr ʿawliyāʾihi ʿalā ʿaḍāʾihi*).¹

Dieses Zitat entspricht der uns bekannten Interpretation der Sunna Gottes als sein Umgang mit seinen Freunden und Feinden, wobei al-Qurṭubī diese auch als seine Gewohnheit bezeichnet. Bei Gott von einer *ʿāda* im Zusammenhang mit seiner Sunna zu sprechen, stellte für al-Qurṭubī also kein Problem dar. Im folgenden Abschnitt wird einerseits deutlich, dass al-Qurṭubī klar dem ʿaṣʿaristischen Dogma folgte. Andererseits wird klar, welche schwerwiegenden Implikationen die Auseinandersetzung mit dem Thema Kausalität für einen Gelehrten haben konnte:

Wer also sagt, „morgen wird es regnen“ und er ist sich völlig sicher, der ist ein Ungläubiger (*kāfir*). Genauso ist es mit jemandem, der sagt, er wisse, was sich im Mutterleib (*riḥm*) befinde. Er ist ein Ungläubiger. Und wenn sich einer nicht sicher ist und sagt: „Es ist das Unwetter, durch das Gott üblicherweise Wasser herabregnen lässt (*yunzil Allāh bihi al-māʾ ʿādatan*), und es ist üblicherweise die Ursache für das Wasser. Und es [das Unwetter] ist die Ursache für das Wasser gemäß dem, was er in seinem Wissen bestimmt und zuvor hat ablaufen lassen.“ Dann ist dieser nicht ungläubig (*lam yakfur*), allerdings wird ihm nahegelegt, dass er darüber nicht spricht, denn darin liegt Ähnlichkeit zur Sprache der Ungläubigen [...]. Denn er lässt es regnen, wann immer er es will, das eine Mal mit einem Unwetter, das andere Mal ohne Unwetter.²

Als Beispiel verweist al-Qurṭubī auf Abū Bakr ibn al-ʿArabī (gest. 543/1148), wonach der Mediziner das Geschlechts eines Kindes anhand der Färbung der Brustwarze der Mutter vorhersagen könne: „Er [der Mediziner] behauptet, dass jenes eine Gewohnheit (*ʿāda*) und keine Notwendigkeit (*wāğib*) in der Schöpfung ist. Er hat weder Unglauben kundgetan, noch hat er gefrevelt. Wer aber Anspruch auf Wissen über die Zukunft des Lebens erhebt, der begeht Unglaube.“³ Grundsätzlich haftet Vorhersagen über das ungeborene Kind also der Vorwurf des Unglaubens an. Davon sind solche Vorhersagen ausgenommen, die auf medizinischen Beobachtungen fußen. Al-Qurṭubī übernimmt diese Argumentation von Ibn al-ʿArabī, allerdings gehen Theorien über einen Zusammenhang zwischen den weiblichen Brustwarzen und dem Geschlecht des Fötus bis auf griechische Gelehrte zurück.⁴ Das Zitat zeigt, dass Gelehrte durchaus Prognosen anstellen dürfen. Dabei müssen sie aber mit einer in der Schöpfung vorhandenen Gewohnheit (*ʿāda*) und nicht mit zwingenden Gesetzmäßigkeiten argumentieren, da sie sich sonst den Vorwurf des Unglaubens einhandeln würden.

4.2.2 Die Sunna Gottes bei Ibn Ḥaldūn

Abū Zayd ʿAbd ar-Raḥmān ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406) wurde in Tunis in eine adlige Familie geboren. Er lebte lange Zeit außerhalb von Tunis und teilte seine Zeit zwischen seiner Tätigkeit für verschiedene Herrscher und seinen Studien auf. Dabei beobachtete er das politische Geschehen in Tunis, Andalusien und Ägypten und war mehrfach als Richter tätig. Ibn Ḥaldūn zeigte reges Interesse an verschiedenen Bereichen der Philosophie und Religion

¹ al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, 16:280 (zu Sure 48:23).

² al-Qurṭubī, *Tafsīr al-Qurṭubī*, 7:2 (zu Sure 6:59).

³ Ebd., 7:2. Die Aussage findet sich in ʿAbū Bakr b. al-ʿArabī, *Aḥkām al-Qurʾān*, 2:259.

⁴ Trad, *The Concept of Prenatal Life in the Medieval Islamic West*, 98–102.

und las Werke von bzw. über Fahr ad-Dīn ar-Rāzī und Ibn Rušd.¹ Seine berühmteste Arbeit ist „Die Einleitung“ (*al-Muqaddima*), welche zu seinem größeren Werk „Das Buch der Beispiele“ (*Kitāb al-ʿIbar*) gehört. Darin legt er dar, wie man sich mit der Geschichte befassen müsse und geht dabei auch auf philosophische Überlegungen ein.²

Kausalität spielt für Ibn Ḥaldūn in *al-Muqaddima* eine wichtige Rolle. Ausgehend von empirischen Beobachtungen und der Frage nach deren Ursache entwickelt er eine Theorie der zyklischen Entwicklung. Es gebe grundlegende Gesetze, die die politische und soziale Entwicklung von Völkern bestimmten. Diese Gesetze könne man durch die Vernunft entdecken, weil die Welt durch kausale Zusammenhänge strukturiert sei. Im Bereich der Metaphysik aber gebe es Bereiche, in denen man sich auf die Offenbarung stützen müsse. Die durch das offenbarte Gesetz und den Propheten vermittelte Weisheit müsse daher letztlich höher gewichtet werden als rationale Erkenntnis.³ Charles Issawi schreibt, dass Ibn Ḥaldūn die Gesellschaft als etwas verstand, das eigenen inneren Gesetzen folgt, die sich durch vernunftgeleitete Analyse historischer oder beobachteter Daten erkennen lassen. Auch wenn es sich nicht um Naturgesetze handle, seien diese dennoch hinreichend konstant, um regelmäßige und klar erkennbare Muster sowie Abläufe sozialer Ereignisse hervorzubringen. Ein Verständnis dieser Gesetze ermögliche es, gesellschaftliche Entwicklungen nachzuvollziehen.⁴

Vor diesem Hintergrund nähere ich mich der Verwendung der Sunna Gottes in *al-Muqaddima* schrittweise. Zuerst erfolgt eine Einleitung, wobei ich exemplarisch die Sunna Gottes bezüglich der Überlegenheit des nomadischen Daseins betrachte. Anschließend erfolgt ein Überblick über weitere Verwendungen von *sunnat Allāh*, die dieser ähneln und im Zusammenhang mit der Beschreibung von Regel- bzw. Gesetzmäßigkeiten stehen. Im dritten Abschnitt wende ich mich anderen Verwendungen des Begriffs *sunna* in *al-Muqaddima* zu. Im Anschluss widme ich mich Ibn Ḥaldūns Überlegungen zum Verhältnis zwischen der Sunna Gottes und seiner Intervention am Beispiel der islamischen Geschichte. Abschließend ziehe ich ein Fazit und ordne Ibn Ḥaldūns Verwendung der Sunna Gottes ein.

4.2.2.1 Die Sunna Gottes bezüglich der Überlegenheit des Nomadentums

Für Ibn Ḥaldūn wird die menschliche Zivilisation in der Welt durch zwei unterschiedliche Entwicklungspole bestimmt: den städtischen und den ländlich-nomadischen. Zwischen diesen beiden Polen, die sich manchmal ergänzen und manchmal widersprechen, bestehe eine Dynamik, die letztlich eine zyklische Bewegung der Geschichte erzeuge. Die ländliche, durch Nomadentum geprägte Zivilisation (*al-ʿumrān al-badawī*) sei stabiler und strebe nach Sesshaftigkeit und dem Leben in der Stadt. Die städtische Zivilisation (*al-ʿumrān al-ḥaḍarī*) sei instabiler, auch weil sie zum Beispiel militärische Kräfte aus ihrem Umland brauche. Sie strebe nach Wohlstand und Luxus, was letztlich zu ihrem Niedergang beitrage.⁵ „Denn sobald sich die Menschen in fruchtbaren Landstrichen niederlassen [...] und sich die

¹ Cheddai, „Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān“.

² Vgl. Portillo, „Ibn Ḥaldūn“, 365–66.

³ Vgl. Portillo, „Ibn Ḥaldūn“, 366–67.

⁴ Vgl. Issawi und Leaman, „Ibn Khaldun, ‘Abd al-Rahman (1332–1406)“.

⁵ Cheddai, „Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān“.

Gewohnheiten einer üppigen und annehmlichen Lebensweise zu eigen machen, verlieren sie in dem Maße ihre Tapferkeit, wie ihr wildes ungebundenes Leben und ihr nomadisches Dasein beeinträchtigt werden.“¹ Im selben Kapitel heißt es über die Überlegenheit einiger Stämme auf der arabischen Halbinsel, beispielsweise der Muḍar (zu diesen unten mehr):

Das nomadische Dasein bewahrte ihnen so die Kraft ihrer ‘aṣabīya, die nicht durch die Gewohnheiten des Luxus beeinträchtigt wurde. Schließlich wurden sie [die Muḍar] der mächtigste (aller arabischen Stämme). So ergeht es einem jeden arabischen Stamm, der sich dem Wohlleben hingibt und einen üppigen Lebenswandel führt, im Vergleich mit einem anderen Stamm, der solches nicht kennt. Wenn beide in Stärke und Zahl einander ebenbürtig [sic] sind, ist der Stamm, der dem nomadischen Dasein verhaftet ist, dem anderen überlegen und stärker als jener. So verfährt Allah mit seiner Schöpfung [*sunnat Allāh fī ḥalqihī*].²

Der Begriff ‘aṣabīya bezeichnet das Zusammengehörigkeitsgefühl einer Gruppe, welches sich z. B. durch Stolz einstellt, und ist für Ibn Ḥaldūn ein zentrales Konzept. Es führe letztlich zur Organisation von Gruppen und ermögliche die Bildung größerer politischer Einheiten.³ Wie im Zitat oben ersichtlich geht Ibn Ḥaldūn davon aus, dass das städtische Leben tendenziell zur Schwächung der ‘aṣabīya führt, die nomadische Lebensform sie hingegen stärkt. Bei sonst ähnlichen Kräfteverhältnissen sei die Gruppe überlegen, die stärker einer nomadischen Lebensform nahestehe. Dieser Zusammenhang ist bei Ibn Ḥaldūn Ausdruck der Sunna Gottes.

Ibn Ḥaldūn verwendet die Sunna Gottes hier nicht ohne Grund. Als ‘Aṣ‘arit kannte er die Lehren ‘aṣ‘aritischer Theologen. In seinem Bestreben, die Wirkmechanismen für seine neue Wissenschaft darzulegen, argumentiert er innerhalb der Grenzen, die sich aus diesem Dogma für ihn ergeben.⁴ Ibn Ḥaldūn, der mit den Werken von al-Ġazālī und al-Quṣayrī vertraut war, stand dem Sufitum nahe und war vermutlich selbst ein Sufi.⁵ Vor diesem Hintergrund können wir schlussfolgern, dass die Verwendung des Ausdrucks *sunnat Allāh* hier ein Ausdruck von Ibn Ḥaldūns Frömmigkeit und seiner spezifisch sunnitisch-muslimischen, von ‘aṣ‘aritischer Theologie geprägten Weltanschauung ist. Für ihn wird die Regelmäßigkeit und der Wirkmechanismus vollständig durch den Verweis auf die Sunna Gottes beschrieben. Es ist denkbar, dass dies ein Zugeständnis an ein religiöses Umfeld darstellt, das weitergehende, auf rationalen Methoden beruhende Überlegungen zu diesen Wirkmechanismen als frevelhaft und schlimmstenfalls als Unglaube abgetan hätte.

Auf dem Gebiet der Kausalität finden sich in *al-Muqaddima* nicht einfach nur Verweise auf die Sunna Gottes. Ibn Ḥaldūn benennt die Zusammenhänge zwischen verschiedenen Zuständen in der Umwelt auch. So schreibt er etwa über den Zusammenhang zwischen physischer Gesundheit und Bewegung:

Den Einwohnern der Städte mangelt es an körperlicher Betätigung [...], daher kommen Krankheiten [dort] [...] häufig vor und entsprechend groß ist ihr Bedarf an Medizin. Die

¹ Ibn Ḥaldūn, Buch der Beispiele, 84–85.

² Ibn Ḥaldūn, Buch der Beispiele, 85–86; arab. Zitat nach *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:173.

³ Cheddai, „Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān“.

⁴ Vgl. Irwin, Ibn Khaldun, 78–80.

⁵ Ebd., 108–17.

Beduinen hingegen haben in der Regel wenig zu essen. [...] Körperliche Betätigung ist bei ihnen verbreitet aufgrund der intensiven Bewegung bei Pferderennen oder der Jagd [...]. Durch all dies verbessert sich ihre Verdauung [...]. Dadurch sinkt ihr Bedarf an Medizin. Daher gibt es in der Wüste keinen Arzt. [...] Dies ist die Sunna Gottes gegenüber seinen Dienern (*sunnat Allāh fī 'ibādihi*) und du wirst für die Sunna Gottes keinen Ersatz finden (*wa-lan taǧid li-sunnat Allāh tabdīlan*).¹

Es liegt nahe, dass man in dieser besseren physischen Gesundheit auch einen Grund für die Überlegenheit von nomadisch lebenden Völkern gegenüber städtisch lebenden Gruppierungen sehen konnte. Ist es nun aber der Wille Gottes, auf den diese Auswirkungen der Sunna Gottes zurückzuführen sind, oder sind es Entwicklungen in der Welt bzw. der Gesellschaft selbst? Robert Irwin zufolge vertritt Ibn Ḥaldūn die Auffassung, dass der Untergang von Dynastien, Städten und Dörfern sowohl durch soziale Entwicklungen als auch durch den Willen Gottes bestimmt werde. Gott wirke demnach durch natürliche Ursachen, etwa indem er die Bewohner eines Ortes sündhaft werden lässt, um ihre Zerstörung gerechtfertigt herbeiführen zu können. Der Fall einer Dynastie sei somit zugleich Folge unvermeidlicher gesellschaftlicher Prozesse und Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit gegenüber der Sünde und Gier der Herrschenden.² Nach diesem ersten Überblick wende ich mich ähnlichen Verwendungen der Sunna Gottes in *al-Muqaddima* zu.

4.2.2.2 Die Sunna Gottes und weitere Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte

Ibn Ḥaldūn untersucht das Phänomen der Dynastie und die Ursachen, die deren Auf- und Abstieg bestimmen. Zu diesen Ursachen finden sich im Werk mehrere Verweise auf die Sunna Gottes. Im ersten Beispiel wird der Zusammenhang zwischen der *ʿaṣabiya* einer Gruppe und ihrer Fähigkeit zur Ergreifung der Macht deutlich:

Wenn nun jene, die die Dynastie [...] tragen, feststehen, geben sie sich alsbald dem Wohlleben hin und versinken in einem Meer von Luxus und Reichtum. [...] Diejenigen aber, die der Macht fernstehen [...] sind jedoch vor dem Verfall sicher, da sie dem Luxus und seinen Ursprüngen fernbleiben. Wenn aber für die Angehörigen der ersten Herrscherfamilie die letzten Tage angebrochen [...] sind [...] und wenn in diesem Augenblick die *ʿaṣabiya* der anderen sehr stark ist [...], dann richtet sich ihr Begehrt auf das Königtum [...]. [...] Dann ergreifen sie die Macht [...]. Das Königtum verbleibt schließlich so lange in einem Volk, bis die Stärke seiner *ʿaṣabiya* zerbrochen ist oder es keine weiteren (zum Königtum befähigten) Sippen mehr in ihm gibt. [...] Als Beispiel hierfür kann dienen, was den Arabern widerfuhr [...] So verfährt Allah mit seinen Knechten und Geschöpfen [*sunnat Allāh fī 'ibādihi*]. All dies ist durch die *ʿaṣabiya* bedingt, die in den einzelnen Gruppen unterschiedlich stark ist.³

Für Ibn Ḥaldūn gibt es einen Zusammenhang zwischen den in einer Gesellschaft geltenden Gesetzen und der Stabilität der sie beherrschenden Dynastie. Ein Königtum stelle einen notwendigen Zusammenschluss für die Menschen dar, der mit Unterdrückung (*taǧallub*) und Zwang (*qahr*) einhergehe. Die Menschen, über die er herrsche, würden daher oft zu Dingen gezwungen. Ihm zu gehorchen würde zunehmend schwierig. Ibn Ḥaldūn schreibt:

¹ *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:523.

² Vgl. Irwin, Ibn Khaldun, 19.

³ Siehe Ibn Ḥaldūn, Buch der Beispiele, 94–96; arab. Zitat nach *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:183.

Daher ist es unerlässlich, daß man auf bestimmte politische Grundregeln [*qawānīn siyāsīya*] zurückgreift, denen das Volk zustimmt [...]. Ermangelt es der Dynastie an einer solchen Politik, ist ihre Macht instabil und kommt ihre Vorherrschaft nicht voll zur Wirkung. „Auch bei denen, die früher dahingegangen sind, ist Allah so verfahren (*sunnat Allāh fī alladīn ḥalaw min qabl*).“¹

Für Ibn Ḥaldūn ist es Teil der Sunna Gottes, dass die Stabilität einer Dynastie mit der Zustimmung des Volkes zu geltenden Gesetzen verbunden ist. Es sei möglich, auf rationalem Wege zu solchen Gesetzen zu kommen. Der Vorteil der religiös legitimierten Gesetze aber liege darin, dass sie auch den Nutzen im Jenseits berücksichtigen.² Ibn Ḥaldūn nennt noch weitere Wirkmechanismen bezüglich der Dynastie, so etwa den Zusammenhang zwischen der Anzahl der Unterstützer und der Expansion einer Dynastie sowie dem Grad an Reichtum, den es in einem Reich geben kann. Zu beiden Beobachtungen kommentiert er: „So verfährt Allāh mit seiner Schöpfung (*sunnat Allāh fī ḥalqihī*)“.³ Der stufenweise Niedergang einer Dynastie sei der notwendige Gang der Dinge und eine Sunna, die alle Dynastien betreffe (*sunnat Allāh fī d-duwal*).⁴ Dass Dynastien nur durch ihr eigenes Volk (*qawm*) an die Macht kämen, diese dann mit Hilfe anderer Völker verteidigten und die Macht letztendlich an diese anderen Völker übergehe, sei ebenfalls eine Sunna Gottes.⁵

Eine weitere Beobachtung Ibn Ḥaldūns ist, dass es innerhalb des Lebenszyklus einer Dynastie Stufen gibt, in denen die Herrschaftsinstrumente des Schwerts (das Militär) und der Schreibfeder (die Verwaltung) unterschiedliche Rollen spielen: Zu Beginn und zu Ende sei das Schwert notwendig, um die Dynastie zu errichten und zu verteidigen, weshalb das Militär eine größere Bedeutung habe. Im mittleren Lebensabschnitt der Dynastie (*waṣṭ ad-dawla*) spiele die Schreibfeder dann eine wichtigere Rolle, da die Macht gesichert sei. Der Fokus liege auf administrativen Dingen wie der Erhebung von Steuern, dem Verwalten von Vermögen und der Durchsetzung des Rechts:

In diesem Fall haben die Meister der Schreibfedern (*‘arbāb al-‘aqlām*) größeres Ansehen, einen höheren Rang [...] und stehen dem Herrscher bei Beratungen näher, denn dann ist sie [die Schreibfeder] sein Instrument, mit dem er die Ernte der Reichtümer seiner Herrschaft hervorbringt. [...] Dies ist die Sunna Gottes gegenüber seinen Dienern (*sunnat Allāh fī ‘ibādihī*) [...].⁶

Bemerkenswert sind Ibn Ḥaldūns Überlegungen zur Steuerpolitik. Der luxuriöse Lebensstil in den Städten und die daraus folgende moralische Korruption führe dazu, dass die Steuerlast steigt, um den Konsum der Herrscher und die militärischen Abwehrkämpfe gegen Aufstände und Rivalen zu finanzieren.⁷ Im Zusammenhang mit der Steuer formuliert er eine weitere Beobachtung aus dem Bereich der Ökonomie: Weniger Ausgaben des Herrschers (*naqṣ al-‘aṭā’ min as-sulṭān*) bedeuten auch weniger Steuereinnahmen (*ǧibāya*):⁸

¹ Ibn Ḥaldūn, Buch der Beispiele, 139; arab. Zitat nach *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:237–38.

² Vgl. Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:237–38.

³ Ebd., 1:204 und 209–10.

⁴ Ebd., 1:370.

⁵ Ebd., 1:230.

⁶ Ebd., 1:318.

⁷ Irwin, Ibn Khaldun, 149–50.

⁸ Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:353.

Der Grund hierfür liegt darin, daß Dynastie und Herrscher den weltgrößten Markt bilden, von dem das Material für die menschliche Kultur kommt. Wenn nun der Herrscher Hab und Gut sowie die Steuereinnahmen an sich reißt [...], so ist es nur wenig, was Hof und Garde zur Verfügung steht. [...] Den Schaden trägt die Dynastie davon, da der Herrscher bei geringer Grundsteuer nur wenig Geld besitzt. Des weiteren: das Geld, da es zwischen den Untertanen und dem Herrscher hin und her [...] fließt, geht den Untertanen dann verloren, wenn der Herrscher es einbehält. So verfährt Allah mit seinen Knechten [*sunnat Allāh fī 'ibādihī*].¹

Als letztes Beispiel sei hier der bauliche Verfall von Städten genannt, den Ibn Ḥaldūn beschreibt. Dieser Verfall, das Ergebnis von schwindender Expertise und der Wiederverwendung der Baumaterialien aus anderen Bauwerken wie Befestigungen, münde schließlich in einer Rückkehr zu nomadenhaften Behausungen: Die Stadt „bricht zusammen bis zum äußersten Verfall. Wahrlich, er hat ihn (den Verfall) für sie (die Stadt) festgelegt gemäß der Sunna Gottes in seiner Schöpfung (*sunnat Allāh fī ḥalqihī*).“²

4.2.2.3 Andere Verwendungen der Sunna Gottes in *al-Muqaddima*

Zwei weitere Beispiele sollen hier noch Erwähnung finden: die Sunna Gottes bezüglich der Verbreitung der *maqṣūra* und des Zusammenhangs zwischen Klimazonen und menschlichen Körpermerkmalen. Erstere ist Gegenstand im Kapitel zu den Hoheitszeichen der Macht. Der Begriff *maqṣūra* bezeichnet einen abgetrennten Bereich in einer Moschee, der dem Herrscher vorbehalten ist.³ Ibn Ḥaldūn erwähnt die (versuchten) Ermordungen von zwei Kalifen und berichtet, dass nach diesen Ereignissen alle Kalifen eine *maqṣūra* benutzten, so dass „es zu einem Brauch wurde, der den Herrscher vom Rest des Volkes während des Gebets unterscheidet (*ṣārat sunnatan fī tamyiz as-sulṭān 'an an-nās*).“⁴ Der dritte Herrscher der Almohaden Ya'qūb al-Manṣūr (r. 580-95/1184-99)⁵ nutzte eine solche *maqṣūra* und danach blieb es eine Sunna (*baqiyat min ba'dihī sunna*) der Herrscher Nordafrikas und Spaniens. „So war es auch bei den übrigen Dynastien gemäß der Sunna Gottes für seine Gläubigen (*sunnat Allāh fī 'ibādihī*).“⁶ Meiner Meinung nach bezieht Ibn Ḥaldūn die Sunna Gottes hier auf die Verbreitung der Verwendung der *maqṣūra* unter den Dynastien. Damit ist die Annahme neuer als nützlich erachteter Bräuche durch Menschen (in diesem Falle der Muslime) Teil der Sunna Gottes. Die Annahme dieser neuen Bräuche ist dabei rational in dem Nutzen begründet, den sie stiften (hier den Schutz des Herrschers).

Ibn Ḥaldūn schreibt im Kapitel „Der Einfluß der Luft auf die Hautfarbe des Menschen und auf viele Bereiche ihrer Lebensverhältnisse“ über verschiedene Klimazonen und ihren Einfluss auf den Menschen. Die Bewohner in der gemäßigten Klimazone, gemeint ist der Mittelmeerraum, Indien, China etc., seien in ihrer Gestalt, Hautfarbe, Charakter und ihren religiösen Grundsätzen ausgewogen. Er wendet sich gegen Genealogen, die behaupteten, die Schwarzen seien die Kinder Hams, des Sohnes Noah, und hätten aufgrund von dessen Verfluchung schwarze Haut. Er argumentiert, dass Wärme, Kälte und Luft Einfluss auf die

¹ Ibn Ḥaldūn, Buch der Beispiele, 157; arab. Zitat nach *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:353.

² *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:449.

³ Bloom und Blair, „Maqsura [Maqṣūra]“.

⁴ *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:332.

⁵ Fromherz, „Abū Yūsuf Ya'qūb al-Manṣūr“.

⁶ Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:332.

helle bzw. dunkle Hautfarbe der Menschen hätten. Als Beleg verweist er auf dunkelhäutige Menschen aus dem Süden, die, wenn sie in den zur weißen Farbe tendierenden Zonen leben, Nachkommen hervorbringen, die eine hellere Hautfarbe besitzen.¹ Er kritisiert Genealogen, die Unterschiede in der Erscheinung der Menschen auf verschiedene Abstammungen zurückführen, und schreibt:

Eine Verallgemeinerung [...], daß die Bevölkerung einer bestimmten Gegend des Südens oder Nordens zu den Nachkommen einer x-beliebigen Person zählt, da sie bestimmte Eigenschaften [...] aufweist, die auch dem Stammvater eigen waren, ist ein Irrtum, der zustande kommt, wenn man nicht um die Natur der Lebewesen und geographischen Regionen Bescheid weiß. Denn alle diese Dinge wandeln sich im Verlauf von Generationen [*tatabaddal fī l-'a'qāb*] und müssen nicht notwendig ewig fortbestehen. So verfährt Allah mit seinen Knechten [*sunnat Allāh fī 'ibādihi*]. „Du wirst am Verfahren Allahs keine Abänderung feststellen können.“²

Ibn Ḥaldūn geht es darum, die von ihm beschriebene Beobachtung über den Zusammenhang zwischen Eigenschaften von Menschen und der Klimazone mit der Sunna Gottes in Verbindung zu bringen. Die Formulierung *sunnat Allāh* verkörpert dabei den theologischen Rahmen, innerhalb dessen er die innerweltlichen Wirkmechanismen beschreibt.

4.2.2.4 Die Sunna Gottes und göttliche Intervention am Beispiel der frühislamischen Geschichte

Bei Ibn Ḥaldūn zeigt sich eine gewisse Ambiguität: Einerseits betont er die Bedeutung der Kausalität für die Erklärung historischer und sozialer Entwicklungen und geht davon aus, dass diese Abläufe durch die Vernunft erkannt werden können. Andererseits erkennt er die Grenzen der Vernunft an, insbesondere in metaphysischen Fragen. Dies wird auch in seinen Ausführungen zur Ablösung von Dynastien deutlich. Zunächst beschreibt er allgemein gültige Zusammenhänge, wie neue Dynastien an die Macht gelangen können. Im Anschluss erläutert er jedoch, warum die ersten Jahre der frühislamischen Eroberung eine Ausnahme darstellen.

Grundsätzlich gebe es zwei Wege: Die Loslösung von Statthaltern in Randgebieten des Reichs und die Formulierung von Machtansprüchen durch Männer, die gegen eine Dynastie als Ganzes rebellieren, wenn ihre Familie über genügend *'aṣabīya* verfügt. „Zwischen ihnen und der etablierten Dynastie kommt es zu wechselvollen Gefechten [...] bis die Unterwerfung gelingt [...]. Der Sieg fällt ihnen jedoch in den meisten Fällen nicht mit einem Schlag zu.“ Als Grund hierfür gibt Ibn Ḥaldūn psychologische und irrationale Umstände an: Aus einer Gewohnheit heraus sei Gehorsam gegenüber einer etablierten Dynastie die Norm, was den Eifer der Anhänger einer neuen Dynastie zunächst mindere. Mitglieder einer aufstrebenden Dynastie müssten sich daher in Geduld üben, bis die Schwäche der bestehenden Dynastie offensichtlich ist. Daneben sei auch der Vorteil des Vermögens, das eine etablierte Dynastie besitzt, ein Grund dafür, dass ein Machtwechsel nicht sofort erfolge. Das Vorgehen der nach der Macht Greifenden sei „das Warten, bis die Altersschwäche von der etablierten Dynastie

¹ Vgl. Ebd., 1:100–106.

² Ibn Ḥaldūn, Buch der Beispiele, 61; arab. Zitat nach Ibn Ḥaldūn, *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:107.

Besitz ergreift und *ʿaṣabīya* und Fiskus stark geschädigt sind. Daraufhin ergreift der Inhaber der neu entstehenden Dynastie die Gelegenheit und überwältigt die etablierte Dynastie [...]. So verfährt Allah mit seinen Knechten [*sunnat Allāh fī ʿibādihī*].“¹ Ibn Ḥaldūn verweist als Beispiel auf die Machtergreifung der Abbasiden und bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die Sunna Gottes:

So ist das Verhältnis zwischen der neu entstehenden und der etablierten Dynastie sowohl von [...] Kampffaktionen als auch von Phasen des Abwartens geprägt. So verfährt Allah mit seinen Knechten [*sunnat Allāh fī ʿibādihī*]: „Du wirst am Verfahren Allahs keine Abänderung feststellen können [*wa-lan tağid li-sunnat Allāh tabdīlan*]“.²

Ibn Ḥaldūn hält diese Beobachtungen für wichtig und beschreibt anschließend die Besonderheit der islamischen Eroberungen nach dem Tod des Propheten:

Dem widerspricht nicht, was bei den islamischen Eroberungen geschah, als die Araber drei oder vier Jahre nach dem Tode des Propheten [...] die Perser und Byzantiner besiegten. Wisse, daß dies vielmehr eines der Wunder unseres Propheten war, dessen Geheimnis darin liegt, daß die Muslime in ihrer Einsicht, den (rechten) Glauben zu haben, bereit waren, im Heiligen Krieg gegen ihre Feinde in den Tod zu gehen, und daß Allah in den Herzen ihrer Feinde Furcht und Mutlosigkeit verbreitete. All das durchbrach den festgelegten Verlauf der Dinge [*ḥāriqan li-l-ʿāda al-muqarrara*] (nämlich), daß die neu entstehende Dynastie sich gegenüber der etablierten zunächst abwartend verhält. Da dies wirklich etwas Außergewöhnliches war, handelt es sich hierbei um eines der Wunder [*muʿjiza*] unseres Propheten [...]. Ihr Auftreten ist eine in der islamischen Gemeinschaft anerkannte Tatsache. Doch können Wunder nicht mit den gewöhnlichen Dingen [*al-ʿumūr al-ʿādīya*] in ein Verhältnis gesetzt werden und stellen kein Argument gegen letztere dar.³

Für Ibn Ḥaldūn entzieht sich das Wunder in seiner neuen Wissenschaft den darin beobachteten Wirkmechanismen, ohne dass dies diese Wirkmechanismen entwertet. Einige andere Stellen helfen, Ibn Ḥaldūns Position zu Wundern zu verstehen. So schreibt er in seiner Beurteilung der Alchemie, dass man Gold nicht innerhalb von Tagen aus der zugrundeliegenden Materie (*mādda*) erschaffen könne: „Der Weg seiner Gewohnheit (*ṭarīq ʿādatihi*) ändert sich nur durch die Unterstützung dessen, was hinter der Welt der Natur (*warāʾ ʿālam aṭ-ṭabāʾi*) und Handwerkskünste liegt.“ Wenn jemand der Alchemie nachhängt, vergeude er sein Geld und seine Schaffenskraft. Sie sei vergleichbar mit Huldwundern (*karāmāt*) von Heiligen oder Machtwundern (*muʿjizāt*) der Propheten.⁴ Ibn Ḥaldūn sagt, dass solche Wunder das Ergebnis von Einwirkungen auf die Seelen (*taʿtīrāt an-nufūs*), oder aber wahrhaftige „Durchbrechungen des gewohnten Gangs der Dinge sind (*ḥawāriq al-ʿāda*), sei es als Wunder (eines Propheten), Wunder eines Heiligen oder Magie (*ʿimmā muʿjizatan ʾaw karāmatan ʾaw siḥran*).“⁵

Im Zusammenhang mit der Geschichte nehmen die Wunder der Propheten dabei eine besondere Rolle ein. Die Geschichte der Entstehungszeit des Islams selbst sei ein Beweis dafür. Neben den oben erwähnten schnellen Erfolgen der Muslime gegen die Byzantiner und

¹ Ibn Ḥaldūn, Buch der Beispiele, 169–71; arab. Zitat nach *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:373.

² Ibn Ḥaldūn, Buch der Beispiele, 171; arab. Zitat nach *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:375.

³ Ibn Ḥaldūn, Buch der Beispiele, 171–72; arab. Zitat nach *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:375.

⁴ *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:726.

⁵ Ebd., 1:727.

Perser, die durch den rechten Glauben und den dadurch herbeigeführten Eifer möglich waren (laut Ibn Ḥaldūn ein Wunder), sei die Geschlossenheit der arabischen Stämme in dieser Anfangszeit ebenfalls ein Wunder gewesen. Als Beispiel führt Ibn Ḥaldūn hier die Beziehung zwischen den arabischen Stämmen der Muḍar¹ und der Qurayš an. Er argumentiert im Kontext der Auseinandersetzungen im Rahmen des ersten innerislamischen Bürgerkriegs (*fitna*), bei der al-Ḥusayn (der Sohn des vierten Kalifen ʿAlī und damit Enkel des Propheten Muḥammad) die Kräfteverhältnisse unterschätzt haben soll: „Er hatte sich geirrt [...]. Die *ʿaṣabīya* der Muḍar lag bei den Qurayš. Die *ʿaṣabīya* von ʿAbd Manāf (einer bedeutenden Ahnenfigur der Qurayš) lag bei den Umayyaden.“² Ibn Ḥaldūn meint hier, dass al-Ḥusayn nicht davon ausgegangen war, dass die *ʿaṣabīya* und damit die Loyalität des Stammes der Muḍar bei seinem Rivalen Muʿāwiya und damit einer Untergruppe des Stammes der Qurayš liegen würde. Ibn Ḥaldūn schreibt, dass diese *ʿaṣabīya*-Verbindungen durch die Verkündung des Islams und die Wunder des Propheten Muḥammad (temporär) außer Kraft gesetzt worden waren. Die *ʿaṣabīya* der Muḍar gegenüber den Qurayš verkörperte gewissermaßen den gewohnten Verlauf (*ʿāda*), den Gott durchbrochen hatte:

Zu Beginn des Islams war sie [die ursprüngliche *ʿaṣabīya*] in Vergessenheit geraten, als die Menschen mit Erstaunen über die Wunder (*ḥawāriq*), die Offenbarung und die Besuche der Engel beschäftigt waren [...]. Daher vernachlässigten sie ihre üblichen Angelegenheiten und die *ʿaṣabīya* der vorislamischen Zeit (*ḡāhilīya*) sowie ihre Auseinandersetzungen gingen verloren. Es blieb nur die natürliche *ʿaṣabīya* übrig (*al-ʿaṣabīya aṭ-ṭabīʿīya*), die dem Schutz und der Verteidigung diene und dadurch nützlich war für die Errichtung der Religion und den Dschihad gegen die Polytheisten. Die Gewohnheit war ausgesetzt (*al-ʿāda maʿzūla*), bis die Mission des Propheten und die furcheinflößenden Wunder (*al-ḥawāriq al-muḥawwila*) beendet waren. Die üblichen Angelegenheiten kehrten ein Stück weit wieder zurück. Die *ʿaṣabīya* stellte sich wieder so ein, wie sie zuvor bestanden hatte und wem gegenüber: Die Muḍar wurden daher wieder gehorsamer gegenüber den Umayyaden als gegenüber anderen [...].³

Zusammengefasst seien die Muḍar und (andere arabische Stämme) mit dem Ende der Mission des Propheten von einem Zustand der *ʿaṣabīya* zur muslimischen Gemeinschaft und ihren übergeordneten Zielen wieder zu einem Zustand der alten tribalen Loyalitäten zurückgekehrt. Das bedeutete für sie die *ʿaṣabīya* zu den Qurayš und damit zur neu entstandenen Dynastie der Umayyaden. Während der Mission habe Gott den regulären Lauf der Dinge durchbrochen. Ibn Ḥaldūn schreibt, dass die *ʿaṣabīya* der vorislamischen Zeit (*al-ḡāhilīya*) so weit überschrieben worden war, dass nur eine natürliche *ʿaṣabīya* (*al-ʿaṣabīya aṭ-ṭabīʿīya*) zurückblieb. Diese habe dann als Werkzeug für die Durchsetzung des Islams gedient. Anschließend habe sich der reguläre Gang der Dinge wieder eingestellt. Bei dem durch Ibn Ḥaldūn beschriebenen Ringen zwischen nomadisch und städtisch lebenden Gruppen sei es möglich, dass Religion für die *ʿaṣabīya* und den Zusammenhalt der nomadisch lebenden Gruppe eine Rolle spielt. Allerdings stellt dies für Ibn Ḥaldūn kein Wunder dar.

¹ Kindermann, „Rabīʿa and Muḍar“.

² *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:270. Zu ʿAbd Manaf siehe Watt, Muhammad at Mecca, 5–7.

³ *Tārīḥ Ibn Ḥaldūn*, 1:270.

4.2.2.5 Fazit zu Ibn Ḥaldūn

Um Ibn Ḥaldūns Verwendung der Sunna Gottes zu verstehen, helfen uns zwei Dinge: Zum einen sollten wir Ibn Ḥaldūn als sunnitischen Muslim, Sufi und Anhänger des 'aš'aritischen Dogmas sehen. Zum anderen sollten wir das intellektuelle Klima zur Kenntnis nehmen, in dem Überlegungen über Kausalbeziehungen kritisch beäugt wurden und man auch vor dem Mittel des *takfīr*, also dem Vorwurf der Apostasie, nicht zurückschreckte (siehe al-Qurṭubī oben). Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass Ibn Ḥaldūn innerhalb eines Rahmens schreibt, der aus seinen eigenen Überzeugungen und denen seiner Umwelt besteht. Ibn Ḥaldūns Verwendungen des Konzepts der Sunna Gottes sind insbesondere mit Blick auf das Anwendungsgebiet seiner Wissenschaft - also der Zivilisation - innovativ. Das Konzept der Sunna Gottes, welches im Koran schon eine historische Dimension hat, erfährt in *al-Muqaddima* eine Ausweitung und dient der Beschreibung und Beantwortung komplexer Fragestellungen. Für Ibn Ḥaldūn ist das Konzept der Sunna Gottes selbst kein Gegenstand vertiefter Untersuchungen. Vielmehr stellt es eine in seiner Zeit und in seinen Augen verständliche Formulierung dar, die die Phänomene, Zusammenhänge und Wirkmechanismen auf eine Art beschreibt, die der nahezu universell geltenden Anwendbarkeit ausreichend Ausdruck verleiht, ohne in die Gefahr von metaphysischen Spekulationen zu geraten. Der Glaube an einen Gott bedeutet für Ibn Ḥaldūn auch, dass ein letztlisches Verständnis des Prinzips von Ursache und Wirkung nicht möglich ist.¹

Ich gehe hier dezidiert auf die Rezeptionsgeschichte Ibn Ḥaldūns ein, weil sie für Diskurse, die muslimische Gelehrte im 19. und 20. Jahrhundert über die Modernisierung ihrer Staaten führten, unmittelbar relevant ist. Zudem nehmen diese Gelehrten, wie ich unten zeige, auch auf die Sunna Gottes Bezug. Ibn Ḥaldūn hat die Sunna Gottes mit der Vorstellung des Auf- und Abstiegs von Dynastien verknüpft, etwas, was bei anderen Gelehrten wie beispielsweise Ibn Taymīya fehlt. Die Rezeption der Ideen von Ibn Ḥaldūn blieb lange Zeit recht überschaubar. Eine wichtige Rolle spielten osmanische Gelehrte wie Kātib Çelebi (auch bekannt als Ḥāğğī Ḥalīfa, gest. 1067/1657). Dieser präsentierte die erste Darstellung von Ibn Ḥaldūns Ideen in der osmanischen Literatur. Kātib Çelebi gilt als Ausgangspunkt einer Welle der Ibn Ḥaldūn-Rezeption im Osmanischen Reich.² Es überrascht nicht, dass in diesem Zusammenhang auch Ibn Ḥaldūns Verständnis der Sunna Gottes Einzug in diese Rezeption fand, zum Beispiel bei Muṣṭafā Na'īmā (gest. 1128/1716)³, der im Osmanischen den Ausdruck *'ādat 'ilāhīya* verwendet.⁴ Eine Neuerung bei osmanischen Rezipienten war der Fokus auf den Staat und die Gemeinschaft anstelle einer Dynastie oder eines Stamms, welche verschiedene Entwicklungsstufen durchlaufen.⁵ Es lässt sich festhalten, dass Ibn Ḥaldūns Ideen inklusive der Vorstellung von durch Gott bestimmten Kausalzusammenhängen bei osmanischen Intellektuellen Anklang fanden und auf die Situation des Osmanischen Reiches übertragen

¹ Vgl. Portillo, „Ibn Ḥaldūn“, 367.

² Sariyannis, „Ottoman Ibn Khaldunism Revisited“, 251–62.

³ Er war Reichshistoriker des Osmanischen Reiches, vgl. Kornrumpf, „Naimâ, Mustafa“. Zu Naima und dieser Position im Speziellen vgl. Thomas und Itzkowitz, *A Study of Naima*, 36–42.

⁴ Siehe Na'īmā, *Tarikhi Naima*, 1:33. Vgl. hierzu auch die englische Übersetzung und Erläuterungen bei Sariyannis, „Ottoman Ibn Khaldunism Revisited“, 265–66.

⁵ Ebd., 265. Vgl. Thomas und Itzkowitz, *A Study of Naima*, 77–78.

wurden. Die Idee, man könne einen Staat „ärztlich“ behandeln, war unter einigen osmanischen Gelehrten verbreitet.¹ Christoph Herzog schreibt, das Werk *al-Muqaddima* hätte einen festen, aber flexiblen Bestandteil des osmanischen wissenschaftlichen Diskurses gebildet. So habe man Ibn Ḥaldūns Theorien zum zyklischen Auf- und Abstieg von Dynastien nur begrenzt auf das Osmanische Reich anwenden können, in dem eine Dynastie durchgehend herrschte. Im Laufe des 19. Jahrhunderts sei es im Zusammenhang mit der Rezeption westlicher Fortschrittsideen zu einem Paradigmenwechsel in der osmanischen Geschichtstheorie gekommen: „Auch wenn der Fortschritt als prinzipiell universell und unumkehrbar angenommen wurde, konnten seine Bannerträger wechseln.“²

Eine weiterführende Analyse der osmanischen Rezeption der Sunna Gottes bei Ibn Ḥaldūn liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Es lässt sich festhalten, dass diese osmanischen Diskurse sich aus einer eigenen Rezeptionstradition Ibn Ḥaldūns und der Rezeption neuer westlicher Idee speisten und auch in die Osmanischen Provinzen hineinwirkten.³ Anfang des 19. Jahrhunderts kam es zu ersten partiellen Übersetzungen von *al-Muqaddima* durch europäische Gelehrte. Mitte des 19. Jahrhunderts erschienen umfassende Editionen des arabischen Texts durch den Franzosen Etienne-Marc Quatremère (1782-1852) und durch Naṣr al-Hūrīnī (gest. 1874). Der Ägypter Rifāʿa aṭ-Ṭaḥṭāwī (1801-1871) wurde als Student nach Paris geschickt und kam dort auch mit französischen Orientalisten in Kontakt. Nach seiner Rückkehr 1831 spielte er eine wichtige Rolle bei der Übersetzung europäischer Literatur ins Arabische und erreichte, dass die staatliche Druckerei 1857 *al-Muqaddima* druckte. Die beiden muslimischen Reformer Ḡamāl ad-Dīn al-ʿAḫḡānī (1849-1905) und Muḥammad ʿAbduh (1839-1897) hatten hohes Interesse an *al-Muqaddima* und nutzten das Werk in ihren Lehrveranstaltungen.⁴ Da beide weiter unten Gegenstand dieser Arbeit sind, genügen diese Ausführungen hier.

4.3 Weitere Entwicklungen vom 15.-18. Jahrhundert

Im Folgenden gehe ich auf Entwicklungen vom 15. bis 18. Jahrhundert ein. Eine geographische Unterteilung nehme ich dabei nicht vor. Zunächst sind einige historische Hintergrundinformationen notwendig. Im 15. Jahrhundert baute die safawidische Familie im Norden Irans eine Machtbasis auf, die 1501 in die Ausrufung eines Königtums mit dem Zwölferschiitentum als Staatsreligion mündete. Herrscher der Dynastie umgaben sich mit religiösen Gelehrten, die die ideellen Grundlagen der Staatsreligion ausarbeiten sollten. So gilt der Philosoph Mīr Dāmād (gest. 1041/1631) als Gründer der Schule von Isfahan und war am Hof präsent. Das Safawidische Reich zerfiel Anfang des 18. Jahrhunderts, einige Mitglieder hielten sich jedoch noch bis in dessen zweite Hälfte.⁵

Die Osmanen etablierten sich in einem Machtvakuum, das durch den Zerfall des seldschukischen Reichs entstanden war, und beriefen sich auf Osman I. (r. 687-726/1288-

¹ Vgl. Herzog, „Zum Niedergangsdiskurs im Osmanischen Reich“, 76–77.

² Ebd., 78.

³ Vgl. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, 316; Herzog, „Zum Niedergangsdiskurs im Osmanischen Reich“, 83–84.

⁴ Irwin, *Ibn Khaldun*, 162–67 und 189–90.

⁵ Quinn, „Iran under Safavid rule“, 203–23, 231–38.

1326) als Begründer ihrer Dynastie. Mit der Eroberung Konstantinopels im Jahr 857/1453 begann unter Mehmed II. eine Zeit der territorialen Expansion, die sich auf ein effizientes Militär stützte. Im Jahr 923/1517 gelang es den Osmanen, Kairo einzunehmen. Der Scherif von Mekka unterwarf sich den Osmanen, womit deren Herrschaft bis zum Roten Meer und auf die Arabische Halbinsel reichte. Im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts gelang es, weitere europäische Territorien wie etwa Teile Ungarns sowie die Insel Zypern zu erobern. Die gescheiterte zweite Osmanische Belagerung Wiens im Jahr 1094/1683 markierte einen Rückschlag. Dennoch entwickelte sich im 17. Jahrhundert eine vielfältige intellektuelle Landschaft. In diesem Zusammenhang wurden auch die Ideen Ibn Ḥaldūns diskutiert und auf die Situation des Osmanischen Reichs übertragen.¹

Die dritte Dynastie neben Osmanen und Safawiden etablierte sich in Südasien², welches seit dem 7. Jahrhundert das Ziel muslimischer militärischer und wirtschaftlicher Ambitionen war. Eine erste Welle muslimischer Invasionen erfolgte aus dem arabischen Kernland, später vermehrt aus Zentralasien. Das Sufitum verbreitete sich in Südasien auch in Form von Sufi-Orden ab dem 12. und 13. Jahrhundert. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts gelang es den Mogulen, einem türkischen Stammesverband, sich als Dynastie in Südasien zu etablieren. Dabei legten sie Persisch als Amtssprache fest und in ihrem Herrschaftsbereich kam es auch zur Übersetzung von Werken aus dem Lateinischen, Arabischen und Sanskrit.³ Die Dynastie erreichte ihre größte geographische Ausdehnung unter dem Herrscher Awrangzīb (r. 1068-1119/1658-1707)⁴. Verschiedene äußere Mächte wie die Sikhs im Nordwesten und die afghanischen Rohilla setzten dem Mogulreich in den Jahrzehnten nach Awrangzībs Tod zu.⁵ Teure Kriege und eine unzureichende Steuererhebung schwächten den Staat und trugen dazu bei, dass europäische Akteure⁶ zunehmend freier in Südasien agieren konnten, was in der Einverleibung in das Britische Empire im 19. und 20. Jahrhundert münden sollte.⁷

Die drei oben dargestellten Dynastien dominierten über weite Strecken große Teile der islamischen Welt und standen dabei untereinander sowie mit anderen Mächten in ihrem Umfeld im Austausch. Philosophie war sowohl in der Mamlukenzeit als auch später im Osmanischen Reich ein reguläres Studienfach.⁸ Im Safawidischen Reich entwickelte sich die Schule von Isfahan, welche vom zwölferschiitischen Umfeld und der langen Tradition der Philosophie im Iran profitieren konnte. Südasien war von den Entwicklungen in der übrigen islamischen Welt nicht abgetrennt, wie die Verbreitung von Sufi-Orden dort zeigt. Gleichzeitig gab es dort ein Interesse an rationalen Wissenschaften wie der Philosophie.⁹

¹ Faruqi, Geschichte des Osmanischen Reiches, 16–21, 34–41 und 73–74.

² Bestehend aus dem heutigen Indien, Pakistan, Bangladesch und Sri Lanka.

³ Malik, Islam in South Asia, 67, 80 und 157–69.

⁴ Faruqi, „Aurangzīb“.

⁵ al-Dihlawī, The Conclusive Argument from God, xxviii.

⁶ Ab 1774 setzte Großbritannien erste Generalgouverneure ein und baute ausgehend von Bengalen eine direkte territoriale Kontrolle auf, vgl. Busse, „Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raums“, 47.

⁷ Malik, Islam in South Asia, 226–29.

⁸ Gutas, „Avicennas Erbe“, 107–8.

⁹ Masud, „al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh“.

Im folgenden Kapitel stelle ich Texte ausgewählter Autoren vor, die die Sunna Gottes thematisieren. Die Darstellung erfolgt chronologisch, wobei die Texte aus verschiedenen Regionen stammen und unterschiedlichen Gattungen angehören. Es handelt sich um persischsprachige Fabeln von Ḥusayn Wā'iz al-Kāšifī (gest. 910/1504-5), Texte des ägyptischen Sufis 'Abd al-Wahhāb aš-Ša'rānī (gest. 973/1565) und Texte des schiitischen Gelehrten Mullā Ṣadrā (gest. ca. 1050/1640). Den Abschluss bildet der indische Gelehrte Šāh Walī Allāh (gest. 1176/1762). Diese Beispiele verdeutlichen, dass das Konzept der Sunna Gottes auch in diesen Zeiträumen Anklang unter muslimischen Gelehrten fand.

4.3.1 „Die Lichter des Canopus“ von Ḥusayn Wā'iz al-Kāšifī

„Die Lichter des Canopus“ (*Anwār-i Suhaylī*) ist eine Sammlung von Fabeln, Märchen und Geschichten, die auf den persischen Gelehrten Ḥusayn Wā'iz al-Kāšifī (gest. 910/1504-5) zurückgehen und inhaltlich auf diversen früheren indischen Fabeln basieren.¹ Darin finden sich zwei Geschichten, in denen die Sunna Gottes Erwähnung findet. Den Rahmen bildet das Gespräch zwischen einem Vater und seinem Sohn. Der Sohn erzählt zunächst die erste Geschichte. Darin beschließt ein König, seine beiden Söhne zu prüfen.² Hierfür entzieht er ihnen das Vermögen. Nach dem Tod des Vaters erringt der eine Sohn den Thron und der andere zieht im Glauben fort, dass das Glück ihm nicht mehr gewogen sei. Schlussendlich erlangt dieser aber nach einem Leben in Demut den Thron und das Vermögen seines Vaters zurück. Der Sohn, der die Geschichte seinem Vater erzählt hat, sieht darin den Beleg für die Überlegenheit von Gottvertrauen: „And I have introduced this example in order to prove that the attainment of fortune is not dependent on exertion and labour, and that it is better to place trust in reliance on God, than to pillow oneself on one's own efforts.“³ Dieser Geschichte hält der Vater entgegen, man müsse die Kausalität ebenso berücksichtigen:

What thou hast uttered is pure truth and justice, but this world is a world of means and causes [*ālam-i wasā'it wa-asbāb*], and the divine command [*sunnat-i ilāhī*] has been issued accordingly, that, on causes, the happening of events in general in this world should depend; and the profit of working for a livelihood is greater than the reliance of Providence [...].⁴

Als Beleg hierfür verweist der Vater auf die Geschichte eines Derwishes, der die Kausalität vernachlässigt.⁵ Dieser kommt zum Schluss, er müsse seinen Lebensunterhalt Gott anvertrauen. Er setzt sich daher nieder und lenkt seine Aufmerksamkeit auf Gott als Verursacher der Ursachen. Nach drei Tagen, in denen er zunehmend schwächer wird, sendet Gott ihm einen Propheten mit einer Nachricht:⁶

O creature of mine! I have placed the pivot of the world on causes and means [*asbāb wa-wasā'it*], and, though my omnipotent power can perform a thing without a cause, nevertheless my wisdom has made this requisite, that things in general should be effected and brought about by causes [...]. And I have introduced this story in order that thou

¹ Wickens, „Anwār-e Sohaylī“; Subtelny, „Kāšefī, Kamāl-al-Din Ḥosayn Wā'ez“.

² Kāšifī, *The lights of Canopus*, 74 ff.

³ Ebd., 77.

⁴ Ebd., 78; pers. Zitat nach Kāšifī, *Anwār-i Suhaylī*, 65.

⁵ Kāšifī, *The lights of Canopus*, xvii.

⁶ Ebd., 78–79.

mayest know that it is not practicable for every one to put aside the veil of secondary causes [*asbāb*], and that commendable reliance on God is that which, with a due regard to means, maintains a firm faith, so as to participate in that gracious promise, 'The industrious man is the friend of God' [...].¹

Hier ist also das Motiv des Sufis und des (vermeintlichen) Konflikts zwischen Gottvertrauen und der Nutzbarmachung von Sekundärursachen erkennbar, den wir bereits aus Überlegungen al-Ġazālīs und dem *Maṭnawī* von Rūmī kennen.

Eine weitere kurze Geschichte findet sich in Kapitel 5. Darin findet sich der Dialog zwischen einem Fuchs und einem Esel, wobei es auch um Gottvertrauen und Gottes Fürsorge für seine Geschöpfe geht. Der Fuchs kommentiert die Aussage, dass jeden sein Unterhalt dem Schicksal entsprechend ereilen werde:

These words have reference to an exalted state of reliance on God [*tawakkul*], and every one is not able to attain this rank. The command of the Lord God [*sunnat-i haḍrat-i ilāhī*] [...] was on that account issued, that in this world of causes [*ʿalām-i asbāb*], subsistence should be conveyed to each by the intervention of some means, and the Causer of Causes [*musabbib al-asbāb*], in respect to each one of those who subsist by Him, displays in a different manner the means of supply.²

Die erste Einschränkung, dass ein solcher Zustand des Gottvertrauens nicht für jeden erreichbar sei, ist ein Hinweis auf die Sonderrolle von Propheten. Man solle ihnen daher, wie auch bei al-Ġazālī, nicht (in einem Übermaß) nacheifern. Weil dies eine Welt der Sekundärursachen (*ʿasbāb*) sei, möge man sich an Gottes Sunna orientieren und diese Mittel nutzen, durch die Gott für den Menschen Sorge. Dies kann man als Verweis auf die Landwirtschaft oder auf die Lohnarbeit sehen, durch die ein Mensch seinen Lebensunterhalt erarbeiten kann, ohne dass dies sein Gottvertrauen schmälert.

4.3.2 ʿAbd al-Wahhāb aš-Šaʿrānī

ʿAbd al-Wahhāb b. Aḥmad aš-Šaʿrānī (gest. 973/1565) war ein Gelehrter, der einen moderat asketischen und unpolitischen Sufismus in Ägypten verkörperte.³ In seinem Werk *al-Anwār al-qudsīya fī maʿrifat qawāʿid aš-šūfiya* finden wir den folgenden Ausspruch von Zayn ad-Dīn al-Ḥawāfī (gest. 838/1435)⁴, der gesagt haben soll:

Der Novize muss sehen, dass die Bitte nach der Hilfe seines persönlichen Scheichs in sich selbst die Bitte nach der Hilfe des Propheten ist. Die Bitte nach der Hilfe des Gesandten Gottes gehört zur Wahrheit des Erhabenen, damit der Novize sich mit dem Pfad der Leute Gottes wahrhaftig verbindet gemäß der Sunna Gottes, die schon vorher so abgelaufen ist. Und du wirst für die Sunna Gottes keinen Ersatz finden.⁵

Dieses Beispiel bezieht sich auf die uns bereits bekannte Sunna Gottes, die in der Ausbildung der Novizen eine Rolle spielt.⁶ Interessanter sind die Beispiele, in denen es stärker um kosmologische und metaphysische Fragestellungen geht. So warnt aš-Šaʿrānī vor der

¹ Ebd., 79; pers. Zitat nach Kāšifī, *Anvār-i Suhelī*, 66.

² Kāšifī, *The lights of Canopus*, 396 ; pers. Zitat nach Kāšifī, *Anvār-i Suhelī*, 338.

³ Winter, „al-Šaʿrānī“.

⁴ az-Ziriklī, *al-Aʿlām*, 7:46.

⁵ Šaʿrānī, *al-Anwār al-qudsīya fī maʿrifat qawāʿid aš-šūfiya*, 2:73.

⁶ Ein weiteres Beispiel findet sich in Ebd., 2:43. Vgl. auch Šaʿrānī, *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, 1:17.

Verehrung der Mittel (*wasā'it*) und verweist in diesem Zusammenhang auf Sure 40:85. Er argumentiert, dass der Glaube an Gott anstelle der Mittel (*wasā'it*) zu spät erfolge, wenn der Gläubige diese Mittel zuvor als eigentliche Ursache der Gunsterweisung verstanden habe.¹ Dies ähnelt der in Kapitel 2 bereits behandelten Interpretation von Sure 40:85 durch al-Ḥasan al-Baṣrī, der zufolge Reue angesichts bereits nahender Strafe nicht mehr akzeptiert werde.

Das nächste Beispiel stammt aus einem fiktiven Dialog. Ausgangspunkt ist die Frage: „Wann verknüpfen sich die Seelen (*'arwāḥ*) mit den Atomen (*ḡarrāt*): vor ihrem Hervortreten aus der Lende Adams oder danach (*qabl ḡurūḡihā min ḡuhūr 'Ādam 'am ba'd ḡurūḡihā minhū*)?“² Aš-Ša'rānī's Antwort darauf lautet:

Es erscheint uns, dass er (Gott) sie lebendig³ hervorgebracht hat, denn er hat sie „Nachkommenschaft“ (*ḡurrīya*) genannt und die Nachkommenschaft ist lebendig. Er, der Allmächtige, sagte: „Und ein Zeichen ist es für sie, daß wir ihre Nachkommenschaft auf das gedrängt volle Schiff verladen haben [...]. (Sure 36:41)“ Es ist möglich, dass Gott die Seelen in ihnen erschaffen hat, als sie in der Dunkelheit der Lende ihres Vaters (*ḡulumāt ḡahr 'abīhim*) waren. Dann hat er sie erneut in ihnen erschaffen, als sie in der Dunkelheit der Bäuche ihrer Mütter (*buṭūn 'ummahātihim*) waren. Dann hat er sie erneut ein drittes Mal in ihnen erschaffen, als sie in der Dunkelheit der Bäuche der Erde (*buṭūn al-'arḍ*) waren; eine Schöpfung nach einer Schöpfung in drei Dunkelheiten. So verlief die Sunna Gottes des Erhabenen (*ḡarat sunnat Allāh ta'ālā*).⁴

Ein wichtiger koranischer Referenzpunkt ist hier ein Teil von Koranvers 39:6, der lautet: „Er erschafft euch in den Bäuchen (*buṭūn*) eurer Mütter in einem Akt der Schöpfung nach dem anderen in drei Dunkelheiten (*ḡulumāt*).“ Eine Interpretation ist, dass damit die drei Schichten eines weiblichen Körpers (Bauchdecke, Uterus, Plazenta) gemeint sind.⁵ Aš-Ša'rānī interpretiert dies als die Schaffung (oder Verknüpfung⁶) von Seele und Körper im Vater, dann in der Mutter, und dann im Grab nach der Auferstehung.

Eine weitere Diskussion beschäftigt sich mit den Zeichen der Endzeit, also dem Kampf gegen den Antichristen und dem Aufgehen der Sonne im Westen anstelle des Ostens. Aš-Ša'rānī beruft sich dabei auf einen gewissen Abū Ṭāhir al-Qazwīnī⁷. Dieser argumentiert, Gott habe eine Gewohnheit etabliert (*'aḡrā l-'āda*), wonach dem Ende der Rotation eines Körpers eine Gegenbewegung vorausgehe.⁸ Zudem heiße es in Sure 36:38: „Die Sonne läuft auf einen Ort zu, an dem sie sich aufhält (*mustaqarr*).“ Wenn im Koran also davon die Rede ist, dass die Sonne sich an einem Ort aufhalte, und es eine entsprechende in der Umwelt wahrnehmbare,

¹ Ša'rānī, *Lawāqih al-'anwār al-qudsīya fī bayān al-'uhūd al-Muḡammadiya*, 130.

² Vgl. die Exegese zu Koranvers 7:172.

³ Lies *ḡayyan* anstatt *ḡayā*.

⁴ Ša'rānī, *al-Yawāqīt wa-l-ḡawāhir*, 1:206-7.

⁵ Doru und Eich, Adam und der Embryo, 165 (Fn. 62).

⁶ Man kann hier an die „Seelenkammer“ denken, in der alle am Anfang der Zeit erschaffenen Seelen sind. Vgl. Ebd., 239; Eich, „The Term nasama“, 21-22.

⁷ Aš-Ša'rānī bezieht sich vermutlich auf Bahā' ad-Dīn Abū M. Ṭāhir b. Aḡmad b. M. al-Qazwīnī (gest. 493/1184), vgl. Ša'rānī und Ġanāya, *Laṭā'if al-minan wa-l-'aḡlāq*, 71-72. Dieser ist bislang kaum untersucht, vgl. 'Alī b. 'Anḡab (Ibn as-Sā'ī), *ad-Dār al-ṭamīn fī asmā' al-muṣannifīn*, 401-2.

⁸ Man stelle sich eine rotierende Schleuder oder ein Pendel vor, bei der das äußere Ende in eine Gegenbewegung eintritt, bevor es schließlich zur Ruhe kommt.

oben genannte Gewohnheit gäbe, dürfe man die Möglichkeit eines Aufgangs der Sonne im Westen nicht negieren.¹

Aš-Ša'rānī greift auch auf diese Argumentation zurück, um solche Hadithe zurückzuweisen, wonach Sonne und Mond am Ende der Zeit wie üblich im Osten aufgehen würden. Er verweist auf die Notwendigkeit einer Gegenbewegung, bevor die Himmelskörper zum Stillstand kommen könnten: „So ist die Sunna Gottes in der Schöpfung (*hākaḍā sunnat Allāh fī l-ḥalq*): ‚Und du wirst an der Sunna Gottes keine Veränderung (*taḥwīl*) feststellen (Sure 35:43).“² Die Relevanz dieser Argumentation liegt zum einen in der Verknüpfung naturwissenschaftlicher Überlegungen mit der Sunna Gottes, zum anderen darin, dass aš-Ša'rānī unter Verweis auf deren Unveränderlichkeit einen Hadith zurückweist. Weiter oben bejaht er die Möglichkeit der Umkehr des Laufs der Sonne aufgrund der Veränderbarkeit der Gewohnheit. Er unterscheidet also zwischen einer veränderbaren Gewohnheit, die der Mensch wahrnimmt, und einer unveränderlichen Sunna Gottes.

4.3.3 Mullā Ṣadrā

Ṣadr ad-Dīn M. Šīrāzī, besser bekannt als Mullā Ṣadrā (gest. ca. 1050/1640), war ein Gelehrter, der insbesondere über Philosophie, Theologie, Mystik und Koranexegese schrieb. Er wurde in Schiras im heutigen Iran geboren und studierte in Isfahan, der damaligen Hauptstadt des Safawidischen Reichs. Bestandteile seiner Studien waren die sogenannte „Theologie des Aristoteles“ sowie Werke von Ibn Sīnā und as-Suhrawardī. Nach dem Tod seines Vaters zog er sich in ein Dorf nahe Qum zurück und begann die Arbeit an verschiedenen Werken wie *al-'Asfār al-'arba'a*. Er wechselte schließlich zwischen Lehrtätigkeiten in Qum und dem Leben in Schiras hin und her. Später zog er nach Schiras zurück und lehrte dort an der *Madrasa-yi Ḥān*.³ Er starb auf einer Pilgerfahrt nahe Basra und wurde in Nadschaf im heutigen Irak beerdigt.⁴

4.3.3.1 „Die erhabene Weisheit bezüglich der vier rationalen Reisen“

Mullā Ṣadrā's Opus magnum ist „Die erhabene Weisheit bezüglich der vier rationalen Reisen“ (*al-Ḥikma al-muta'āliya fī l-'asfār al-'aqliya al-'arba'a*, kurz *al-'Asfār al-'arba'a*), ein Kompendium über Themen der Logik, Physik und Metaphysik.⁵ Mullā Ṣadrā bemüht sich um eine Synthese verschiedener Strömungen des Islams: Philosophie, Theologie, Illuminationsphilosophie und Sufismus. Hervorzuheben ist der Einfluss, den Ibn Sīnā, as-Suhrawardī und Ibn al-'Arabī⁶ auf Mullā Ṣadrā hatten. Das Werk wurde erst im 19. Jahrhundert umfangreich durch schiitische Gelehrte wie 'Alī Nūrī (gest. 1830) und Ḥāğğ Mullā Hādī Sabzawārī (gest. 1872) kommentiert.⁷ Als erstes Beispiel gebe ich eine Passage wieder, in der sich Mullā Ṣadrā's Überlegungen zur

¹ Ša'rānī, *al-Yawāqīt wa-l-ğawāhir*, 2:567 (Übersetzung Koran angelehnt an Paret).

² Ša'rānī, *al-Yawāqīt wa-l-ğawāhir*, 2:567.

³ Für seinen Unterricht verwendete er unter anderem philosophische Werke von Aristoteles, Ibn Sīnā und Suhrawardī, wissenschaftliche Werke z. B. zur Physik und Astronomie von aṭ-Ṭūsī sowie sufische Texte wie die *al-Futūḥāt al-Makkīya* von Ibn 'Arabī, siehe Rizvi, Mullā Ṣadrā Šīrāzī, 24.

⁴ Rizvi, „Mullā Ṣadrā Šīrāzī“.

⁵ Ebd.; Für eine Übersicht zum Werk siehe Rizvi, Mullā Ṣadrā Šīrāzī, 52–58.

⁶ Auch dieser nahm Bezug auf die Sunna Gottes. Für Beispiele siehe Chittick, *The Self-Disclosure of God*, 89–90; ebd., 180; Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkīya*, 2:2:87, 2:489.

⁷ Rahman, „*Asfār al-Arba'a*“.

Kausalität und Vorhersage der Zukunft finden. Er erklärt, dass alles, was geschieht, Ursachen hat. Wer alle Ursachen einer Sache kennt, weiß auch, wann sie eintreten wird. Gott verfügt über vollständiges Wissen, der Mensch hingegen nur über unvollständiges. Doch je mehr Ursachen der Mensch kennt, desto besser kann er die Zukunft einschätzen. Da er etwa den Lauf der Sonne kennt, ist ihm auch der Wechsel der Jahreszeiten vertraut:

[S]o wie er im Winter weiß, dass die Luft sich nach sechs Monaten erwärmen wird, denn der Grund für die Wärme ist die Sonne [...]. Und er weiß über die himmlischen Zustände (*al-'awḍā' as-samāwīya*) und die Gewohnheit Gottes in ihnen (*'ādat Allāh*) und die Sunna Gottes, für die es keine Abänderung gibt, dass (nämlich) die Sonne ihren Lauf nicht verändert und dass sie zurückkehrt zum [Sternzeichen] des Löwen nach dieser Zeit [von sechs Monaten].¹

Mullā Ṣadrā verknüpft hier den sich nicht verändernden Lauf der Sonne mit der sich nicht verändernden Sunna Gottes. Dies ermögliche, zuverlässige Aussagen über die Zukunft zu treffen. An einer anderen Stelle heißt es:

Wisse, dass das Gemeinte der überlieferten Verse nicht das ist, was der Urheber des (Tafsīr) al-Kabīr (Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī) (als) Beweise für die 'aš'aristische regellose Kraft (Gottes) ausgelegt hat (*mā fassarahu [...] min 'iṭbāt al-quḍra al-ğazāfīya al-'aš'arīya*). Deren Basis ist die Entkräftung der Weisheit (*'iḩbāl al-ḩikma*) und die Verneinung von Ursache und Wirkung (*al-'ilal wa-l-ma'lūl*). Die seltsamste Sache ist, dass diese Leute, wann immer sie versuchen, eines der Prinzipien der Religion zu beweisen, etwa die Kraft des Schöpfers (*quḍrat aṣ-ṣāni*), das Prophetentum und die Wiederauferweckung, sie gezwungen sind, die Besonderheit der Naturen (*ḩāṣṣīyat aṭ-ṭabā'ī*), die Gott in ihnen erschaffen hat, zu entkräften. [Dabei] negieren sie die rationale Verbindung (*ar-rābiṭa al-'aqliya*) zwischen den Dingen und der essenziellen existierenden Ordnung (*at-tartīb aḩ-ḩātī l-wuğūdī*) und dem passenden und notwendigen System der existierenden Dinge (*an-niẓām al-lā'iq aḩ-ḩarūrī bayna al-mawğūdāt*). Auf dieser Grundlage wirkt die Sunna Gottes (*ğarat sunnat Allāh 'alayhā*), für die es keinen Austausch gibt.²

Laut Mullā Ṣadrā basiert die Sunna Gottes also auf drei Elementen: der Besonderheit der Naturen, der rationalen Verbindung zwischen den Dingen und der essenziellen existierenden Ordnung sowie dem passenden und notwendigen System der existierenden Dinge. Kausalität ist für Mullā Ṣadrā eine zentrale Voraussetzung für die Schöpfung: Sie verbindet Ursache und Wirkung miteinander und alles Existierende mit Gott. Für ihn ist das Universum vollständig teleologisch, es hat einen „Zweck“ (*ğāya*). Das Universum folgt einerseits dem göttlichen Befehl. Andererseits hat Gott es so erschaffen, dass es strikte Regelmäßigkeiten aufweist. Zwischen diesen beiden Eigenschaften sieht Mullā Ṣadrā keinen Widerspruch.³ Vielmehr sei die Ordnung und Regelmäßigkeit Ausdruck der göttlichen Weisheit. Dies unterscheidet ihn von 'aš'aristischen Theologen wie Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī. Im Folgenden untersuche ich Mullā Ṣadrās Koranexegese und die Verwendung von *sunna* darin.

4.3.3.2 Die Sunna Gottes in der Koranexegese von Mullā Ṣadrā

Mullā Ṣadrā verfasste neben philosophischen Werken auch Exegesetexte zum Koran. Er bewegt sich mit seiner Exegese dabei in einem Spannungsfeld zwischen innerer und äußerer

¹ Širāzī, *al-'Asfār al-'aqliya al-'arba'a*, Band 1, 154.

² Ebd., Band 9, 158. Vgl. auch Širāzī, *Kasr 'aṣnām al-ğāḩiliya*, 54–55.

³ Kalin, Mullā Ṣadrā, 103 und 109.

Bedeutung des Texts.¹ Bezüglich ar-Rāzī's Überlegungen zur Omnipotenz Gottes, „der die Natur bezwingt und die Eigenschaft entkräftet (*yaqhar aṭ-ṭab' wa-yubṭil al-ḥāṣṣiya*)“², schreibt Mullā Ṣadrā:

Mir gefällt nichts von den Aspekten, die er [ar-Rāzī] in der Darlegung der Deduktion (*bayān al-istidlāl*) durch jene Verse bezüglich der Wiedererweckung erwähnt, denn sie basieren (erstens) auf dem Beweis der Macht durch die Entkräftung der Weisheit (*al-qudra bi-'ibṭāl al-ḥikma*), (zweitens) der Deduktion (*istidlāl*) der Richtigkeit der Quellen der Überlieferung (*mawārid an-naql*) durch die Zerstörung der Regeln des Verstands (*'aql*) (und drittens) auf dem Austausch der Sunna Gottes bezüglich des Laufs der Dinge (*tabdīl sunnat Allāh fī ḡarayān al-'aṣyā*). Dies ist etwas, was nicht zu den Leuten von Einsicht und wissenschaftlicher Untersuchung passt (*'ahl al-baṣīra wa-t-taḥqīq*). Vielmehr erfordert die Weisheit die Erweckung (der Toten) [...]. Die fest verwurzelten Philosophen (*al-ḥukamā' ar-rāsiḥūn*) haben bewiesen, dass die Naturen Zwecke haben und die Handlungen (der Menschen) werden vergolten und für sie gibt es eine Belohnung.³

Für Mullā Ṣadrā sind die Methoden, mit denen ar-Rāzī zum Ziel gelangt, das Problem. Die Philosophie und ihre Methode würden viel besser beweisen, dass die Auferstehung erfolgen werde, ohne dabei rationale Regeln und die Sunna Gottes zu entkräften. Der Wille Gottes habe dabei ein ganzheitliches System (*niẓām kullī*) und einen Sachverhalt (*'amr*) im Blick, der höher sei als das Partikulare (*al-ḡuẓ'ī*). Die Ordnung, die sich für die Partikularien in der Welt ergebe, sei also nicht etwas, was Gott (losgelöst) beabsichtigt, sondern etwas, was sich vor dem Hintergrund der Verknüpfung mit dem ganzheitlichen System ergebe. Gottes Handeln berücksichtige eine „gesamte Ordnung“ (*niẓām kullī*), die in sich eine Ordnung für die Partikularien enthalte:

Diese Wahl und der Wille [Gottes] stehen in Einklang mit der Sunna Gottes, die für seine Wahl und seinen Willen für die Lebewesen gilt (*sunnat Allāh ta'ālā fī iḥtiyārihi wa-maṣī'atihi li-l-kā'ināt*). Denn sein Wille ist allumfassend und mit der Ordnung aller Dinge verbunden (*niẓām al-kull*). Er wird nicht durch eine Ursache hervorgerufen (*mu'allala bi-'illa*).⁴

Für Mullā Ṣadrā geht die Ordnung, die die Partikularien betrifft, auf Gott zurück. Gottes unbeschränkter Wille selbst ist nicht verursacht. Wenn Gott etwas will und etwas entscheidet, dann folgt daraus die für den Menschen wahrnehmbare Ordnung. In einem weiteren Beispiel schreibt Mullā Ṣadrā bezüglich der Unterteilung in gute und schlechte Gedanken bzw. Eingebungen des Menschen (*ḥawāṭir*):

Du hast erfahren, dass diese Gedanken durch das geschehen, worauf wir verwiesen haben. Jedes Geschehnis (*ḥādīṭ*) muss eine Ursache (*sabab*) haben. Gleich wie verschieden die Wirkungen (einer Ursache) sind, ihre Verschiedenartigkeit weist auf die Verschiedenartigkeit der Ursachen (*'ilal*) hin. So wie ihre Übereinstimmung im Prinzip der Möglichkeit (*'aṣl al-'imkān*) auf ihr Bedürfnis nach einem Ewigen (Gott) hinweist (*qayyūm wāḥid*), dessen Existenz wie seine Einheit die Quelle seiner Essenz ist (*'ayn dātīhi*), so benötigt ihre Verschiedenartigkeit verschiedene Gründe, die zwischen ihnen und dem Verursacher der Gründe (*musabbib al-'asbāb*) liegen. Dies ist ungeachtet der Betrachtung der (dies) beweisenden Untersuchungen (*al-'anzār al-burhāniya*) bekannt über die Sunna

¹ Vgl. Nasr, „The Quranic commentaries of Mullā Ṣadrā“, 49–52.

² Ṣirāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 2:164.

³ Ebd., 2:165.

⁴ Ebd., 3:30.

Gottes und seine Gewohnheit (*sunnat Allāh ta'ālā wa-'ādatihī*) bezüglich der Anordnung der Wirkungen zu den Ursachen (*tartīb al-musabbabāt 'alā l-'asbāb*).¹

Diese Argumentation erinnert die an oben dargestellten Ausführungen al-Ġazālīs über die äußeren Eingebungen als Grundlage für menschliche Handlungen.² Dies belegt, dass die Sunna Gottes für Überlegungen zu Ursachen, die auf menschliche Handlungen einwirken, eine Rolle spielte. In Mullā Ṣadrā's Werk „Schlüssel des Verborgenen“ (*Mafātīḥ al-ġayb*)³ finden wir zur gleichen Thematik folgende Passage:

Wisse, dass diese Eingebungen etwas Entstandenes (*al-ḥawāṭir ḥāditha*) sind. Jedes Entstandene (*ḥādith*) muss eine Ursache (*sabab*) haben. Wie unterschiedlich die entstandenen Dinge auch sein mögen, so deutet dies auf einen Unterschied der Ursachen hin. Wenn der Unterschied gemäß der Akzidentien (*'awāriḍ*) und der äußeren Dinge (*ḥāriḡiyyāt*) ist, dann braucht er eine Verschiedenheit der Potenziale (*qawābil*) und Prädispositionen (*isti'dādāt*). Und wenn der Unterschied gemäß der Wahrheiten (*al-ḥaqā'iq*) und der verschiedenen Dinge (*munawwa'āt*) ist, dann setzt es die Verschiedenheit der wirkenden Ursachen voraus. [...] Dies gehört zu dem, was von der Sunna Gottes bezüglich der Zuordnung der Wirkungen zu ihren Ursachen beobachtet wird. [...] Die Ursache des zum Guten rufenden Einfalls wird Engel, die Ursache des zum Schlechten rufenden Einfalls wird Teufel genannt.⁴

Diese Passage erinnert an al-Ġazālī, der auch davon spricht, dass die zum Guten aufrufende Eingebung Engel und die zum Schlechten aufrufende Eingebung Teufel genannt wird. Auch wenn Mullā Ṣadrā zum Teil andere Begrifflichkeiten wählt, sind die Gemeinsamkeiten deutlich erkennbar. In einer weiteren Passage heißt es bei ihm zur Unmöglichkeit einiger Ungläubiger, den wahren Glauben zu erkennen und auf ihrem Irrweg umzukehren:

Sie kehren nicht zurück zu ihrem Naturzustand (*'ilā fiṭratihim al-'aṣliya*), denn jenes ist gemäß überzeugender rationaler Beweise und übermittelter Textbeispiele unmöglich. Genauso ist es auch unmöglich in der Sunna Gottes (*istaḥālat fī sunnat Allāh*), dass ein alter Scheich (wieder) ein kleines Kind wird.⁵

Mullā Ṣadrā geht also davon aus, dass der Naturzustand des Menschen der Glaube an Gott ist. Es sei ein Teil seiner Sunna, dass sich manche Menschen nicht durch Beweise überzeugen lassen. Interessant ist das folgende Zitat, weil Mullā Ṣadrā darin die Sunna Gottes in verschiedene Formen unterteilt:

Wie ist es - wo wir doch behaupten, dass die erste Religion das erste Existierende ist (*ad-dīn al-'awwal huwa al-mawǧūd al-'awwal*) und die Lebewesen durch sie bestimmt wurden und dass die Methoden und Festlegungen die ältesten sind, und dann die Verfahren der Schöpfung und die Sunan der Natur ihnen zugewandt sind (*al-masālik wa-s-sunan aṭ-ṭabī'iya tawaǧǧahat 'ilayhā*) - dass Gott zwei Sunnas für seine Schöpfung und seinen Befehl hat (*sunnatān fī ḥalqihī wa-'amrihī*), wobei die Sunna des Befehls (*as-sunna al-'amrīya*) älter ist und früher war als die Sunna der Schöpfung (*as-sunna al-ḥalqīya*). Er hat die Elite seiner Diener [in Sure 35:43] über die beiden Sunnas informiert: „Du wirst am

¹ Širāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 5:227.

² Siehe oben Kapitel 3.3.4.4.

³ Zum Werk siehe Rizvi, Mullā Ṣadrā Shīrāzī, 78–79. Der Ausdruck *mafātīḥ al-ġayb* findet sich im Koran in Sure 6 Vers 59.

⁴ Širāzī, *Mafātīḥ al-ġayb*, 154.

⁵ Širāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, 5:266-67. Vgl. auch Ebd., 6:314.

Verfahren Gottes keinen Wechsel (*tabdīl*) finden“, dies bezieht sich auf die Schöpfung, und „Du wirst am Verfahren Gottes keine Veränderung (*taḥwīl*) finden“, dies bezieht sich auf den Befehl.¹

An dieser Stelle lässt sich erstmals die Verknüpfung von Sunna und Natur (*ṭabīʿa*) nachweisen, die an Ibn Taymīyas Unterscheidung zwischen den Sunan im Bereich der Religion und der Natur erinnert. Dies unterstreicht, dass Mullā Ṣadrā sich in seiner Philosophie mit der Sunna Gottes und den Beiträgen früherer Autoren zu ihr auseinandergesetzt hat. Es ist auch auffällig, dass Mullā Ṣadrā aus dem Vorhandensein der verschiedenen Wörter *tabdīl* und *taḥwīl* in Sure 35:43 eine unterschiedliche Bedeutung ableitet. Für ihn bezieht sich der Ausdruck *taḥwīl* im Koran auf die Sunna der Schöpfung und *tabdīl* auf die Sunna des Befehls. Eine ähnliche Unterscheidung haben wir oben bereits in Zusammenhang mit dem sogenannten Thronbrief gesehen.² Dort heißt es zur selben Sure, dass der erste Teil (*tabdīl*) auf die „Beständigkeit der Schöpfung“ (*dawām al-ḥalq*) hinweist, der zweite Teil (*taḥwīl*) hingegen auf die „Beständigkeit des Befehls“ (*dawām al-ʿamr*).³ Diese Übereinstimmung in der Interpretation von *tabdīl* und *taḥwīl* ist kein Zufall. Das Beispiel eines Interpretationsmusters aus einem pseudoavicennischen Text, das sich schließlich bei einem schiitischen Gelehrten wie Mullā Ṣadrā wiederfindet, macht deutlich, dass die Sunna Gottes ein Konzept war, welches in verschiedenen intellektuellen Kreisen diskutiert wurde.

4.3.4 Šāh Walī Allāh ad-Dihlawī und sein Werk *Ḥuḡḡat Allāh al-bālīga*

Šāh Walī Allāh ad-Dihlawī (gest. 1176/1762) wurde in eine Familie von sunnitischen Gelehrten und Mystikern geboren. Er studierte an der *Madrasa-yi Raḥīmīya*, einer Schule, die sein Vater gegründet hatte, und wurde dort in traditionellen (*manqūlāt*) und modernen (*maʿqūlāt*) Wissenschaften unterrichtet.⁴ Während einer Pilgerfahrt nach Mekka kam er auch mit Werken von Ibn Taymīya in Kontakt. Im Rahmen einer spirituellen Krise, auch ausgelöst durch den Zerfall des Mogulreiches, widmete er sein Leben der Reform.⁵ Er bemühte sich um die Versöhnung zwischen verschiedenen muslimischen Gruppierungen wie Sunniten und Schiiten und schrieb sein Werk „Das endgültige Argument Gottes“ (*Ḥuḡḡat Allāh al-bālīga*), in dem er sich um eine rationale Beweisführung in Wissenschaften wie der Kosmologie, Theologie und Koranexegese bemühte. Er beeinflusste muslimische Gelehrte in und außerhalb Südasiens wie Sayyid Aḥmad Ḥān (1817-1898) und Muḥammad Iqbāl (1877-1938).⁶

Das Werk *Ḥuḡḡat Allāh al-bālīga* gilt als die wichtigste Arbeit Šāh Walī Allāhs. In Kapitel 4 verweist er auf die Sunna Gottes⁷ und schreibt, dass es niemanden gebe, der ernsthaft bestreite, dass man durch einen Schwerthieb oder Gift sterbe, dass das Kind in der

¹ Širāzī, *Tafsīr al-Qurʿān al-Karīm*, 3:32.

² Siehe oben Kapitel 4.1.1.1.

³ Vgl. Ibn Sīnā, „*ar-Risāla al-ʿAršīya*“, 15.

⁴ Malik, *Islam in South Asia*, 200.

⁵ Masud, „*al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh*“; zur Madrasa in Südasien und Delhi im Speziellen vgl. auch Hardy, „*Islam in South Asia*“, 146; Robinson, „*Madrasa in South Asia*“.

⁶ Masud, „*al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh*“; ad-Dihlawī, *The Conclusive Argument from God*, xxxiii-xxxvi.

⁷ Er war auch mit der klassischen Interpretation der Sunna Gottes zur der Bestrafung früherer Völker vertraut, vgl. ad-Dihlawī, *Taʿwīl al-ʾaḥādīṭ*, 20.

Gebärmutter nach der Ejakulation von Samen entstehe und dass Wachstum bei Pflanzen die Folge von Säen und Bewässern sei.¹ Er argumentiert, dass es hierfür Kräfte (*quwā*) gäbe:

Dazu gehört, dass Gott etwas erlässt (*yaqḍī*). Diese Sache zieht dann eine andere Sache nach sich (*yaḡurr*), weil sie in der Sunna Gottes immer dazugehört (*lāzamaḥu fī sunnat Allāh*) und ein Durchbrechen des Systems der Notwendigkeiten ist nicht gebilligt (*ḥarm niḡām al-luzūm ḡayr marḍī*).²

Über die Rolle der Sunna Gottes für Kausalbeziehungen im Zusammenhang mit Gedanken und Handlungen des Menschen schreibt Šāh Walī Allāh:

Wisse, dass die gedanklichen Einfälle (*ḥawāṭir*), die der Mensch bei sich selbst findet und die ihn durch ihr Motiv zum Handeln anstoßen, sicher Ursachen (*ʿasbāb*) haben, so wie es die Sunna Gottes bei anderen Ereignissen ist. Einsicht und Erfahrung zeigen, dass die größte [dieser Ursachen] die natürliche Veranlagung (*ḡibilla*) ist, nach der der Mensch erschaffen wurde.³

Im Zusammenhang mit den Kräften, die auf den Menschen und sein Wesen wirken und dieses bestimmen, verwendet Šāh Walī Allāh den Ausdruck *sanān ṭabīʿī*, um zum Ausdruck zu bringen, dass die animalischen Kräfte und die höheren, den Engeln entspringenden Kräfte, eigene Ziele verfolgen, die miteinander in Konflikt stehen können.⁴ Das neue Element bei Šāh Walī Allāh wird deutlich, wenn man es im Zusammenhang mit seinen Überlegungen zur Zielrichtung der Schöpfung betrachtet. Für Šāh Walī Allāh hat Gott den Propheten Muḥammad geschickt, damit er den Leuten beibringt, wie Gott zu verehren ist, welche Sünden zu vermeiden sind und damit sie sich nach den *irtifāqāt* richten.⁵ Der Begriff *irtifāq* ist bei ihm ein Schlüsselkonzept, mit dem er vier Entwicklungsstufen menschlicher Gesellschaften beschreibt: Instinkt, Familie und soziale Transaktionen, lokale politische Ordnung und schließlich das islamische Kalifat.⁶ Hadithe des Propheten sollen vor dem Hintergrund dieses Ziels seiner Sendung nach bestimmten Prinzipien interpretiert werden, eines davon lautet:

Dazu gehört, dass Gott, wenn er seine Sunna auf eine bestimmte Weise etabliert hat (*ʿaḡrā*) [...], damit sich das durch seine große Weisheit [...] beabsichtigte Wohl (*maṣlaḥa*) einstellt, er festgelegt hat, dass die Veränderung der Schöpfung Gottes etwas Übles (*šarr*) [...] ist.⁷

Das Kausalprinzip, welches hier als Teil der Sunna Gottes dargelegt wird, weist dabei auf den Nutzen (*maṣlaḥa*) hin, den Gott mit dieser Ordnung anstrebt. Der Begriff *maṣlaḥa* ist für Walī Allāh zentral und bezeichnet für ihn nicht nur den konkreten Vorteil, der sich aus einzelnen Aspekten ergibt, sondern auch einen universellen Zweck (*al-maṣlaḥa al-kullīya*), der die gesamte Ordnung leitet.⁸ In seinem Werk *Ḥuḡḡat Allāh al-bāliḡa* wird deutlich, wie Šāh Walī

¹ ad-Dihlawī, *Ḥuḡḡat Allāh al-bāliḡa*, 1:50.

² ad-Dihlawī, *Ḥuḡḡat Allāh al-bāliḡa*, 1:50.

³ Ebd., 1:66.

⁴ Ebd., 1:64. Der ähnliche Ausdruck *sanān aṭ-ṭabīʿa* findet sich in Ebd., 2:321. Für eine weitere Verwendung von *sanān* siehe Ebd., 1:144.

⁵ *Ḥuḡḡat Allāh al-bāliḡa*, 1:189.

⁶ Siehe Hermansens Anmerkungen in ad-Dihlawī, *The Conclusive Argument from God*, xix.

⁷ ad-Dihlawī, *Ḥuḡḡat Allāh al-bāliḡa*, 1:190.

⁸ Siehe Hermansens Anmerkungen in ad-Dihlawī, *The Conclusive Argument from God*, xvi–xvii.

Allāh den Begriff der Sunna Gottes verwendet, um Ideen über Kausalität und das Wirken Gottes in der Welt rational greifbar zu machen und andere Konzepte zu integrieren.¹

4.4 Fazit zu Kapitel 4

In diesem Kapitel habe ich Beispiele aus einem weiten geografischen Raum untersucht, ohne den Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Ausgehend von Debatten nach al-Ġazālīs Tod haben wir am Beispiel des sogenannten „Thronbriefs“ gesehen, dass der Begriff der Sunna Gottes in Auseinandersetzungen zwischen Anhängern al-Ġazālīs und Ibn Sīnās weiterhin eine wichtige Rolle spielte. Daran knüpfte as-Suhrawardī als Vertreter der Illuminationsphilosophie an und interpretierte die koranischen Verweise auf die Unveränderlichkeit der Sunna Gottes als Belege für die Stabilität der Schöpfung Gottes. Das Konzept der Sunna Gottes erfreute sich in sufischen Kreisen auch weiterhin großer Beliebtheit, wobei Werke wie ar-Rūmīs *Maṭnawī* zu dessen Verbreitung beitrugen. In Anlehnung an al-Ġazālīs *‘Iḥyā’* war das Ziel, die Akzeptanz eines auf Kausalitäten aufbauenden Weltbilds (*‘ālam-i asbāb*) zu erhöhen. Ibn Taymīya war einer der ersten sunnitischen Gelehrten, die sich gezielt mit einer Systematisierung der Sunna Gottes befassten, was auch als Erwiderung auf Philosophen wie as-Suhrawardī und Ibn Sīnā erfolgte. Eine zentrale Prämisse war dabei, dass Gott ähnliche Sachverhalte ähnlich beurteilt. Die Unterscheidung der Sunna Gottes in einen gleichbleibenden und einen sich verändernden Teil stellt einen bedeutenden Beitrag Ibn Taymīyas dar.

Sufische, ‘aš‘aritische und philosophische Ideen wurden auch im Westen der islamischen Welt rezipiert, wobei Ibn Rušds Zurückweisung von al-Ġazālīs Verständnis der Sunna Gottes eines der bekanntesten Beispiele ist. Ein freier Diskurs über diese Themen war dort aber nicht zu jeder Zeit gewährleistet, wie der Vorwurf des *kufṛ* in Texten des malikitischen Gelehrten al-Qurṭubī zeigt. Der Gelehrte Ibn Ḥaldūn knüpfte an Überlegungen zur Sunna Gottes an. In seinem Werk *al-Muqaddima* spielt die Sunna Gottes eine zentrale Rolle für die Beschreibung der Wirkmechanismen zwischen verschiedenen historischen Phänomenen und der Intervention Gottes in der islamischen Geschichte. Der Verlust der *‘aṣabīya* durch die degenerierende Wirkung von Luxus wird dabei ebenso als Ausdruck der Sunna Gottes in seiner Schöpfung interpretiert wie die bessere physische Gesundheit von Nomaden gegenüber sesshaft lebenden Menschen. Gottes Intervention in der Frühzeit des Islams wird stattdessen als Wunder interpretiert, das die Gewohnheit Gottes durchbrach und diese temporär aufhob.

Vom 15.-18. Jahrhundert ist kein Stillstand zu verzeichnen. In persischen Fabeln findet sich die Sunna Gottes, um die Vorstellung einer kausal strukturierten Welt wie bei al-Ġazālī und ar-Rūmī auszudrücken. Auch in sunnitischen sufischen Kreisen befasste man sich mit der Sunna Gottes, wobei wir in Texten des Ägypters aš-Ša‘rānī eine klare Verknüpfung mit den Naturwissenschaften, hier der Biologie und Mathematik bzw. Physik, ausmachen können. Die Seele würde im Samen des Vaters, in der Gebärmutter der Frau und anschließend nach dem Tod im Rahmen der Wiederauferstehung mit dem Körper verknüpft. Genauso sei der Aufgang der Sonne im Westen als Zeichen des Anbruchs der Endzeit im Islam eine

¹ Siehe ad-Dihlawī, *Ḥuġġat Allāh al-bāliġa*, 1:127-28.

Notwendigkeit, die sich aus mathematisch-physikalischen Gesetzen der Rotationsbewegung ableite. Der schiitische Gelehrte Mullā Ṣadrā formulierte ähnliche Ideen über die Gewohnheit Gottes z. B. zum Lauf der Sonne und zur Rolle der Kausalität in der Schöpfung insgesamt. Dabei wies er Überlegungen ar-Rāzī zurück und argumentierte zugunsten einer rational notwendigen Verbindung zwischen den Bestandteilen der Schöpfung, auf deren Basis die Sunna Gottes wirkt. In Mullā Ṣadrā's Werken lassen sich Gemeinsamkeiten zu Ideen al-Ġazālī's und Ibn Taymīyas klar nachweisen. Den Abschluss dieses Kapitels bildete der sunnitisch-indische Gelehrte Šāh Walī Allāh, welcher mit 'aš'aritischen Überlegungen zur Sunna Gottes vertraut war. Kausale Zusammenhänge waren ihm nicht fremd, er betrachtete diese als Ausdruck der Sunna Gottes im Rahmen eines größeren Systems.

Kapitel 5: Die Sunna Gottes und die Moderne zwischen dem Libanon und Indien

Im nächsten Kapitel gehe ich auf die Verwendung von *sunna* im 19. Jahrhundert ein. Dabei setze ich zwei Schwerpunkte: Der erste sind Kontakte zwischen Europäern und Nordamerikanern auf der einen und Arabern im Libanon auf der anderen Seite. Hier trafen christliche Missionare auf junge arabische Studierende und Intellektuelle. Beide Gruppen stellten vor dem Hintergrund des wissenschaftlichen Fortschritts und ihres Glaubens Überlegungen zum Verhältnis zwischen Wissenschaft und Religion an. Der Wissensaustausch wurde durch die Übersetzung westlicher christlicher Literatur durch Missionare sowie durch die Rezeption und Übersetzung westlicher und arabischer Texte durch arabische Intellektuelle christlichen Glaubens gefördert. Den zweiten Schwerpunkt bilden muslimische Reformer, die sich mit der europäischen Fremdherrschaft befassten. Die Überlegungen zur Überwindung dieser Situation mündeten in praktischen Empfehlungen für das Individuum, die Gesellschaft und den Staat. Beide Schwerpunkte hängen eng miteinander zusammen. Ihre Bedeutung für die Entwicklung des Konzepts der Sunna Gottes lässt sich nur gesamthaft und unter Einbeziehung der zeitgleich global stattfindenden Auseinandersetzungen über wissenschaftlichen Fortschritt und westliche Dominanz verstehen.

5.1 Historischer und ideengeschichtlicher Hintergrund

Im Folgenden leite ich in zwei Abschnitten zum Thema hin. Der erste Abschnitt enthält eine Übersicht zu wichtigen historischen Entwicklungen zwischen dem Ende des 18. und dem Ende des 19. Jahrhunderts. In einem zweiten Abschnitt gehe ich auf das Verhältnis zwischen Religion und der Idee von Fortschritt ein. In diesem Zusammenhang geht es auch um die *nahḍa* als Wiederentdeckung der arabischen Sprache und Literatur und den islamischen Reformismus in der arabischen und islamischen Welt.

5.1.1 Historische Entwicklungen im 19. Jahrhundert

Der Russisch-Osmanische Krieg 1768-1774 mündete in eine Niederlage der Osmanen und führte zum Verlust großer Teile ihrer europäischen Territorien. Die Machtverschiebung zugunsten europäischer Mächte machte sich auch andernorts bemerkbar: Napoleon landete 1798 in Ägypten, Griechenland erlangte 1829/30 seine Unabhängigkeit und Algerien wurde zwischen 1830 und 1870 schrittweise von Frankreich annektiert.¹ Einige muslimische Herrscher erkannten die Notwendigkeit, sich aktiv mit dieser Machtverschiebung auseinanderzusetzen, so zum Beispiel Muḥammad ‘Alī Pascha, der Ägypten von 1805 bis 1848 regierte. Während seiner Herrschaft schickte er mehr als 350 Ägypter zur Ausbildung nach Europa und gründete eine beträchtliche Anzahl von Schulen. Dabei lag ein Schwerpunkt auf wissenschaftlichen Disziplinen, die im Militär oder der Verwaltung Anwendung finden konnten.²

¹ Motadel, „Islam and the European Empires“, 833–35; Toynbee, „The Ottoman Empire“, 124.

² Toledano, „Muḥammad ‘Alī Paṣḥa“.

Neben politischen Niederlagen waren es auch ökonomische und kulturelle Entwicklungen, die das Osmanische Reich unter Druck setzten. Ein Staatsbankrott 1875 endete mit der Ernennung einer Public Debt Administration, welche eine „semi-koloniale“ Finanzordnung durchsetzte. Kulturell und missionarisch engagierten sich eine Vielzahl von Institutionen, so dass es beispielsweise gegen Ende des 19. Jahrhunderts 400 ausländische Schulen im Osmanischen Reich gab, die oftmals ohne staatliche Genehmigung operierten. Die Osmanische Regierung war zu effektivem Gegenhandeln nicht im Stande und musste europäischen Staatsbürgern zahlreiche wirtschaftliche und rechtliche Privilegien einräumen.¹

Die französische Invasion Ägyptens unter der Leitung von Napoleon im Jahr 1798 und die anschließende Neustrukturierung Ägyptens unter Muḥammad ‘Alī löste Ägypten faktisch aus dem Osmanischen Reich heraus. Ab 1841 regierte Muḥammad ‘Alī als autonomer Gouverneur und vererbte dieses Amt auch an seine Nachkommen. Eine Koalition europäischer Mächte war notwendig, um ägyptische Ansprüche gegenüber dem Osmanischen Reich zurückzuweisen.² Als Folge politischer Reformen gelang der Aufbau einer ägyptischen Wirtschaft. In diesem Zusammenhang kam es zur Einwanderung zahlreicher europäischer Kaufleute, Diplomaten und Banker. Der Suezkanal wurde 1869 fertiggestellt.³ Fast zeitgleich mit dem Osmanischen Reich erlitt auch Ägypten einen Staatsbankrott, der den Einfluss Frankreichs und Großbritanniens verstärkte. In diesem Zusammenhang ging der Besitz der Suez Canal Company an diese beiden Staaten über. Entwicklungen wie diese und staatliche Sparmaßnahmen trugen zu einer Revolte unter Führung des ägyptischen Armeeeoffiziers Aḥmad ‘Urābī Pascha (1841-1911) bei. Diese wurde zwar vom britischen Militär niedergeschlagen, doch sie spielte für die Entwicklung des ägyptischen Nationalismus eine wichtige Rolle.⁴ Ägypten sollte bis zum Ende des Ersten Weltkriegs ein Kryptoprotektorat bleiben: Formal blieb es eine Provinz des Osmanischen Reichs, doch faktisch bestimmte Großbritannien die Politik.⁵

Der östliche Mittelmeerraum war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts Gegenstand von territorialen Streitigkeiten zwischen Ägypten und dem Osmanischen Reich. Auch als Folge dieser Streitigkeiten nahmen religiöse und politische Konflikte in der osmanischen Provinz Syrien zu, die zu dieser Zeit auch noch den Libanon umfasste. Viele Menschen flüchteten vor diesen Konflikten nach Beirut, dessen Einwohnerzahl sich zwischen 1840 und 1890 verzehnfachte.⁶ Reformen innerhalb des Osmanischen Reiches, die auch das Ergebnis ausländischen Einflusses waren, führten 1861 zu einer größeren Autonomie des Libanons.⁷ In dieser Arbeit bezeichne ich arabische Christen wie Ya‘qūb Ṣarrūf und Fāris Nimr als libanesischen Christen. Der Name des Syrian Protestant College in Beirut aber zeigt, dass die Abgrenzung zwischen einer syrischen und einer libanesischen Identität zu dieser Zeit nicht immer trennscharf war.

¹ Findley, „The Ottoman lands to the post First World War settlement“, 53–54.

² Ebd., 33–34.

³ Cuno, „Egypt to c. 1919“, 91.

⁴ Hopwood, „‘Urābī Paṣḥa“; al-Mujahid, „Arab Nationalism“, 42; Cuno, „Egypt to c. 1919“, 94–96.

⁵ Cuno, „Egypt to c. 1919“, 96–97.

⁶ Findley, „The Ottoman lands to the post First World War settlement“, 42–43 und 50.

⁷ Fawaz, *An Occasion for War*, 216–17.

5.1.1.1 Britischer Einfluss in Indien

In Indien gelang es den Briten 1803, das Mogulreich militärisch zu schlagen. Der Mogul agierte infolgedessen als Marionette der Briten. Bis 1856 zementierte Großbritannien seine Vormachtstellung in Südasien und herrschte über ca. 50 Millionen Muslime, die 20 Prozent der Bevölkerung Indiens ausmachten. Indische Muslime waren dabei oft entlang sprachlicher, kultureller, wirtschaftlicher und genealogischer Linien geteilt, hinzu kamen auch religiöse Spannungen z. B. zwischen Sunniten und Schiiten.¹

Am 1825 gegründeten Delhi College wurden neben Englisch ab den 1840ern auch westliche Naturwissenschaften unterrichtet. Zu dieser Zeit wurden bereits zahlreiche Werke in Urdu übersetzt. Hinzu kam ein Verlagswesen, das in den 1840er Jahren allein in Delhi schon sieben Druckereien umfasste. Auseinandersetzungen mit christlichen Missionaren mündeten teilweise in Gewalt. Einen Wendepunkt stellte der indische Aufstand 1857-58 dar, der sich regional vor allem auf Delhi und Lucknow konzentrierte, zwei muslimische Zentren. Ursachen waren die enormen technologischen, politischen und wirtschaftlichen Umwälzungen, aber auch das von Überheblichkeit und Rücksichtslosigkeit geprägte Agieren der britischen Regierung. All dies nährte Ängste vor dem Verlust der kulturellen und religiösen Eigenständigkeit.² Indien war Teil einer größeren Entwicklung im 19. Jahrhundert, in dessen Folge große Teile der islamischen Welt unter indirekte und direkte europäische Herrschaft gerieten. Dies verdeutlichte Muslimen ihre eigene militärische und wirtschaftliche Unterlegenheit und führte zu Überlegungen, was die Ursachen hierfür seien und wie man Abhilfe schaffen könnte.

5.1.2 Fortschritt und Religion

5.1.2.1 Ein globaler Dialog

Der amerikanische Geologe William North Rice begann seine Rede zur Hundertjahrfeier der Connecticut Academy of Arts and Sciences am 11. Oktober 1899 mit einem Hinweis auf den ungeheuren technischen Fortschritt der letzten hundert Jahre. Während Menschen seit jeher auf die eigene Muskelkraft, das Pferd oder den Wind angewiesen waren, um sich fortzubewegen, standen mit Elektrizität und Dampf nun neue, ungeheure Kräfte zur Verfügung.³ In seinem Vortrag identifiziert er drei Erkenntnisse über das Universum als Schlüsselentdeckungen des 19. Jahrhunderts: seine Ausdehnung im Raum, seine Ausdehnung in der Zeit und seine Einheit. Zu dieser letzten Idee schreibt er:

To the unscientific mind the universe is a chaos. To the scientific mind it becomes a cosmos. To the unscientific mind, the processes of nature seem to be the result of forces mutually independent and often discordant. Polytheism in religion is the natural counterpart of the unscientific view of the universe. To the scientific mind, the boundless complexity of the universe is dominated by a supreme unity. One system of law, intelligible, formulable, pervades the universe, through all its measureless extension in

¹ Robinson, „South Asia to 1919“, 212–14.

² Ebd., 219–22. Afghanistan war 1839-42 und 1878-80 Ziel britischer Expeditionen und diente als Pufferzone zwischen Iran, dem russischen Zarenreich und Britisch-Indien. Siehe Shahrani, „Afghanistan to 1919“, 205–7.

³ Vgl. North Rice, „Scientific Thought in the Nineteenth Century“, 945.

space and time. The student of science may be theist or pantheist, atheist or agnostic; polytheist he can never be.¹

Rice, der auch Theologe und methodistischer Pfarrer war, versucht hier die enormen Veränderungen in Worte zu fassen, die im 19. Jahrhundert vor allem in Europa und Nordamerika spürbar waren: die Einführung der Dampfmaschine, die Erfindung der Telegrafie, des Dynamits, der Glühbirne, die Verbreitung der Elektrizität usw. Gleichzeitig spricht er einen zweiten Faktor an, die Universalität der Wissenschaft. Für ihn und seine Zeitgenossen lieferte die Wissenschaft nach und nach auf allen Gebieten ausgefeilte Antworten: die Erfindung der elektrischen Batterie, die Formulierung des Energieerhaltungsgesetzes, Gesetze der Thermodynamik und das Periodensystem der Elemente, um nur einige zu nennen. Wenn auch langsamer, verbreiteten sich diese Erfindungen und Ideen auch in arabischen und islamischen Ländern.

Im Jahr 1867 erschien in Großbritannien ein Physiklehrbuch mit dem Titel *Treatise on Natural Philosophy*. In einer Rezension aus dem Jahr 1868 wird deutlich, was manche Zeitgenossen mit den Naturwissenschaften im Allgemeinen und hier mit der *Natural Philosophy*² im Speziellen assoziierten:

The grand result of all concurrent research in modern times has been to confirm [...] that all the operations of nature are rooted and grounded in number and figure. In the law of definite proportions [...] were foreshadowing of wider and more sweeping generalizations – isolated and partial instances of what would one day appear as the law of universal action and the key to the manifold mysteries of nature. For the first time the student of nature feels [...] something of firm ground under his feet.³

Man kann die Erwartungen erahnen, die hier an die sogenannte Naturphilosophie gerichtet werden. Die Ursprünge dieser Erwartungen lagen noch weiter zurück: Mit Newtons Überlegungen wurde das bisher geltende ptolemäische System verschiedener Sphären, die die Himmelskörper trugen, abgelöst. Damit war nicht zwangsläufig eine atheistische Haltung verbunden. Schon Newtons Entdeckungen warfen Fragen über den Kosmos und die Rolle Gottes darin auf. Kerszberg zufolge findet sich in Newtons Kosmologie der Gedanke, dass sich die göttliche Gegenwart in der Natur auf sinnlich erfahrbare Weise zeigt, da Gott ewig und überall gegenwärtig ist. Raum und Zeit stellten gewissermaßen Eigenschaften Gottes dar. Die Vielfalt der Natur, die jeweils an bestimmte Zeiten und Orte angepasst sei, könne nach Newton nur aus dem Willen eines notwendig existierenden Wesens hervorgegangen sein. Es sei allgemein anerkannt, dass der höchste Gott notwendig existiere – und zwar immer und überall.⁴

Die westlichen Naturwissenschaften standen also von Anfang an in Beziehung zu religiösen Inhalten. Sie schwächten jedoch nicht unbedingt den Glauben an Gott, wie das Beispiel des

¹ North Rice, „Scientific Thought in the Nineteenth Century“, 946.

² Unter Naturphilosophie verstand man zunächst Themen, die Aristoteles in der Physik verordnet hatte. Diese Klassifizierung wurde in der Renaissance erweitert und trug zur Schöpfung der modernen Wissenschaften bei, vgl. Soldato, „Natural Philosophy in the Renaissance“.

³ „Professor Thomson and Tait on Natural Philosophy“, 687.

⁴ Kerszberg, „The Cosmological Question in Newton’s Science“, 72; Newton, *Mathematical Principles*, 2:545.

britischen Mathematikers James Thomson (1789-1849) zeigt: Dieser sah in den Phänomenen am Himmel einen Ausdruck der Vielfalt des Handelns Gottes und seiner Erhabenheit, eine Ansicht, die viele seiner Zeitgenossen teilten.¹ In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sahen viele Menschen in den Naturwissenschaften ein vielversprechendes Mittel, um ihr Verständnis für das Universum und damit für Gottes Schöpfung zu vertiefen.

5.1.2.2 *Nahḍa* und Reform in der arabischen und islamischen Welt

Wissenschaftliche Erkenntnisse erreichten die islamische Welt auf verschiedenen Wegen, auf welche ich unten noch genauer eingehen werde. Gemeinsam mit der Erfahrung der europäischen Fremdherrschaft war die Auseinandersetzung mit diesen Ideen und dem eigenen kulturellen Erbe Teil eines Prozesses, der in der arabischen Welt *Nahḍa* genannt wird. Der Begriff bezieht sich auf die Auseinandersetzung mit der arabischen Literatur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Dies umfasste auch arabischsprachige Provinzen im Osmanischen Reich, dessen Herrschaft zunehmend kritisch betrachtet wurde. Viele Bewohner dieser Provinzen hofften, dass ein rascher wirtschaftlicher, technischer und kultureller Fortschritt sie dazu befähigen würde, sich von der osmanischen und europäischen Fremdherrschaft zu befreien. Eine schnell wachsende arabische Presse drückte neue Ideen aus, indem sie alte arabische Wörter verwendete oder neue Begriffe aus Fremdsprachen entlehnte. Ein Grund hierfür war sicherlich auch der Wunsch, auf Begriffe und Konzepte zu verzichten, die ihren (sprachlichen) Ursprung in Europa hatten.²

Diesem Spannungsfeld werden wir im Folgenden noch häufiger begegnen: Auf der einen Seite stand der Wunsch, den Zustand der wahrgenommenen Minderwertigkeit durch wissenschaftlichen, technischen und kulturellen Fortschritt zu überwinden, auf der anderen Seite der fremde Ursprung vieler dieser Ideen.³ Thomas Philipp formuliert es pointiert wie folgt: „While in the context of nineteenth-century Europe the issue of 'progress' was how to get from the present to the future, in the context of the Arab *nahḍa* it meant how to get from the past to the present.“⁴ Auch muslimische Intellektuelle nahmen an diesen Debatten teil. Ein prominentes Beispiel hierfür ist das von Rašīd Riḍā gegründete Magazin „Der Leuchtturm“ (*al-Manār*), das Gegenstand des sechsten Kapitels ist.⁵ Seinen Ursprung hatten viele dieser Entwicklungen in Beirut, welches sich zu einem Zentrum der arabischen Presse entwickelte.

5.2 Das multireligiöse Umfeld des Libanon

Zunächst sind einige Hintergrundinformationen erforderlich, beispielsweise zur Präsenz westlicher Missionare im Libanon. Anschließend widme ich mich der Bewegung der Freimaurer. Beides ist Teil des Umfelds, in welchem die arabische Wissenschaftszeitschrift *al-Muqataṭaf* 1876 gegründet wurde. Ich werde zeigen, dass ihre Herausgeber, die

¹ Holmes, „Professor James Thomson Sr. and Lord Kelvin“, 115–16.

² Tomiche, „*Nahḍa*“.

³ Eine Darstellung zum Fortschrittsbegriff findet sich bei Philipp, „Progress and liberal thought in *al-Hilāl*, *al-Manār*, and *al-Muqataṭaf*“, 132–34.

⁴ Ebd., 135.

⁵ Yasushi, „*al-Manār* revisited“, 3.

libanesischen Christen Ya'qūb Ṣarrūf und Fāris Nimr, versuchten, die wissenschaftlichen Entdeckungen der Zeit mit ihrem Glauben zu vereinbaren.

5.2.1 Hintergründe

Es ist kein Zufall, dass die Gründer von *al-Muqtaṭaf* sowohl Freimaurer als auch Christen waren (siehe unten). Die Zugehörigkeit zu diesen „Gruppen“ ermöglichte es, bestehende religiöse und politische Grenzen bis zu einem gewissen Grad zu überwinden. Im Falle des Christentums war dies der Kontakt mit Missionaren und arabischer christlicher Literatur aus Europa und Nordamerika. Im Falle des Freimaurertums war es sowohl der Kontakt mit freimaurerischen Ideen aus Europa und Amerika als auch der religionsübergreifende Austausch mit Muslimen innerhalb der arabischen Welt.

5.2.1.1 Missionarische Aktivitäten im Libanon

Mitte des 19. Jahrhunderts waren missionarische Aktivitäten im Osmanischen Reich verboten.¹ Dennoch konkurrierten französisch-katholische und amerikanisch-protestantische Missionare vorwiegend in der Levante um Einfluss, wo viele Christen lebten. Französische Jesuiten waren dort seit dem 17. Jahrhundert aktiv und missionierten insbesondere unter der christlichen Gruppe der Maroniten.² Um das Verbot zu umgehen, boten die Missionare der Bevölkerung Schulbildung und medizinische Versorgung an. In der Frage der Unterrichtssprache ging man unterschiedliche Wege: Die Franzosen bevorzugten Französisch, die Amerikaner Arabisch. Das Kalkül der Amerikaner war, dass die Bekehrung der einheimischen Bevölkerung erfolgreicher sei, wenn man in ihrer Muttersprache predigte und unterrichtete.³ Viele Missionare hofften auch, dass Bildung und das Studium der Naturwissenschaften ihnen bei ihrer Aufgabe helfen würden.⁴

Eine besondere Rolle spielte der amerikanische Missionar Cornelius Van Alen Van Dyck, der 1818 im Bundesstaat New York geboren wurde. Nachdem er 1839 sein Studium der Medizin beendet hatte, reiste er im Folgejahr als medizinischer Missionar in die Levante, wo er an verschiedenen Orten tätig war. In Beirut lernte er Arabisch, das er nutzte, um eine große Anzahl von arabischen Schulbüchern vor allem im Bereich der Naturwissenschaften zu verfassen. Van Dyck hatte das Ziel, den arabischen Lesern wissenschaftliche Erkenntnisse in einer verständlichen Sprache näherzubringen. Dadurch leistete er einen wesentlichen Beitrag zur Gestaltung einer modernen wissenschaftlichen arabischen Sprache.⁵

Neben diesen Lehrbüchern war das 1866 gegründete Syrian Protestant College (SPC) in Beirut ein weiteres Projekt, an dem Van Dyck beteiligt war. Es umfasste Fachbereiche für Geistes- und Naturwissenschaften und später auch Medizin.⁶ Das SPC wird manchmal als die erste westliche wissenschaftliche Einrichtung des arabischen Raums bezeichnet.⁷ Die Fächer

¹ Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 59.

² Vgl. hierzu Riis, „Frankreichs Schutz der orientalischen Christen“, 299–302.

³ Arnold, „The Worst Part of the Dead Past“, 280–83. Zu amerikanischen Missionaren in der Levante, siehe Makdisi, *Artillery of heaven*.

⁴ Elshakry, „The Gospel of Science“, 177–78.

⁵ Sa'di, Sarton, und Van Dyck, „al-Hakīm Cornelius Van Alen Van Dyck“, 24–45.

⁶ Ebd., 30–31. Van Dyck unterrichtete Medizin, Chemie, Astronomie und Meteorologie.

⁷ Eine andere Institution war das jesuitische St. Joseph's College in Beirut, siehe dazu Ziadat, *Western science in the Arab world*, 6.

des Lehrplans waren Arabisch, Englisch, Französisch, Türkisch, Naturwissenschaften, Mathematik, Literaturwissenschaften, medizinische Fächer und das Studium der Bibel. Im Jahr 1870 waren 70 Studenten am SPC eingeschrieben, an dem Arabisch die Unterrichtssprache war.¹

Unter den Lehrkräften des SPC entwickelte sich ein Konflikt über die Frage, ob die Bildung sich an Grenzen halten sollte, die sich für einige aus einer wörtlichen Interpretation der Bibel ergaben. Dieser fand einen Höhepunkt in der sogenannten Lewis-Affäre. Im Juli 1882 hielt Edwin Lewis, Professor an der Fakultät für Medizin, bei einer Feierstunde eine Rede, die einige Zuhörer als Befürwortung der Theorien Darwins verstanden. In der sich ausbreitenden Krise wurde Lewis zum Rücktritt gezwungen. Eine Fraktion, zu der auch Van Dyck gehörte, unterstützte Lewis und hielt es für unbedenklich, neue wissenschaftliche Theorien und Ideen zu diskutieren, während eine konservative Fraktion, zu der auch das Kuratorium gehörte, dagegen war. Die Angelegenheit führte zu Studentenprotesten und Streiks und wurde auch in arabischsprachigen Zeitschriften intensiv diskutiert. In diesem Umfeld beschloss die Verwaltung der Hochschule, Arabisch als Unterrichtssprache im Bereich der modernen Wissenschaften aufzugeben. Diese Entscheidung wurde auch durch den Rücktritt von Van Dyck und anderen Lehrern begünstigt, die aufgrund des Mangels an qualifizierten arabischsprachigen Lehrkräften kaum zu ersetzen waren.²

Missionare spielten in verschiedenen Bereichen eine wichtige Rolle: Sie vermittelten wissenschaftliche Erkenntnisse aus Europa und Nordamerika ebenso wie die theologischen Debatten, die diese Erkenntnisse begleiteten. Zudem wirkten sie an der Bildung einer modernen arabischen Hochsprache mit, indem sie religiöse und wissenschaftliche Literatur in ein Arabisch übersetzten, welches den Lesern verständlich war. Kontakte zu christlichen und muslimischen Menschen der Gesellschaften, in denen die Missionare tätig waren, wirkten auch dort auf soziale und kulturelle Prozesse ein.

5.2.1.1.1 Arabische Bibeltexte

In Kapitel 2 haben wir gesehen, dass arabischsprachige Juden und Christen schon mindestens seit der Mitte des 9. Jahrhunderts den Begriff *sunna* bzw. *sunan* in arabischen Übersetzungen des Alten Testaments verwendeten. Arabische Übersetzungen biblischer Texte wurden aber über religiöse Grenzen hinweg gelesen, wie der *Tafsīr* von Sa'adya Gaon zeigt. Dieser fand beispielsweise bei Samaritern, syrisch-orthodoxen Christen und Kopten Verwendung.³ Es stellt sich die Frage, ob diese Verwendung bis ins 19. Jahrhundert überdauert hat. Vor 1864 basierten viele der sich im Umlauf befindenden arabischen Bibelübersetzungen nicht auf dem hebräischen und griechischen Original, sondern auf einem lateinischen Text. Amerikanische Missionare betrauten 1849 Dr. Eli Smith mit der Aufgabe, eine neue Übersetzung anzufertigen. Nach dessen Tod 1857 setzte Van Dyck die Arbeit fort. Es gelang ihm, die Übersetzung des Neuen und das Alte Testament 1860 bzw.

¹ Tibawi, „The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College“, 200; Elshakry, „The Gospel of Science“, 180.

² Ziadeh, „A radical in his time“, 69–83. Die Rede wurde 1882 in *al-Muqtataf* abgedruckt, vgl. Farag, „The Lewis Affair and the Fortunes of al-Muqtataf“, 78.

³ Vollandt, „Saadia Gaon and the Transmission of His Tafsīr“, 174.

1864 fertigzustellen. Dabei wurde er von Yūsuf al-ʿAsīr¹, einem muslimischen Absolventen der al-Azhar, unterstützt: Van Dyck verfasste eine erste arabische Übersetzung basierend auf dem hebräischen oder griechischen Original. Diese Version wurde durch Yūsuf al-ʿAsīr gegengelesen und korrigiert. Darüber hinaus wurden Kopien an Missionare im arabischsprachigen Raum, einheimische Gelehrte und Orientalisten in Europa verteilt, um Verbesserungsvorschläge einzuholen.² In Van Dycks Übersetzung des Alten Testaments finden wir den Begriff *sunan* an vier Stellen als Übersetzung für das hebräische *dāt* und *ḥuqqōt*. Die folgende Tabelle enthält diese vier Stellen zuzüglich zweier weiterer Stellen zum Vergleich:

Stelle	Van Dyck ³	Hebräisch ⁴	Inhalt
Ester 1:19	<i>sunan Fāris wa-Madī</i>	<i>dātē PRS w'=MDY</i>	Unveränderliche Gesetze der persischen Herrscher
Ester 3:8	<i>sunanuhum & sunan al-malik</i>	<i>dātē=him & dātē ha=malk</i>	Persische Gesetze für das jüdische Volk als Untertanen
Job 38:33	<i>sunan as-samāwāt</i>	<i>ḥuqqōt šamaym</i>	Gottes Gesetze für den Himmel als Teil seiner Schöpfung
Ezechiel 44:5	<i>kull sunanihi</i>	<i>l=kul[l] ḥuqqōt</i>	Göttliche Gesetze für den Tempel in Jerusalem
Daniel 6:13	<i>šarīʿat Madī wa-Fāris</i>	<i>dāt MD-Ay w'=PRS</i>	Ähnlich Ester 1:19
Ezechiel 33:15	<i>farāʾid al-ḥayāt</i>	<i>ḥuqqōt ha=ḥayyīm</i>	Gesetze des Lebens, die jederzeit die Rückkehr zu Gott erlauben ⁵

Tabelle 3: Die Verwendung von *sunan* in der Bibelübersetzung von Dycks

Die ersten drei Bibelstellen waren bereits Bestandteil der Untersuchungen in Kapitel 2, daher werde ich diese hier nicht erneut vertieft behandeln. Neu hingegen ist die vierte Stelle Ezechiel 44:5, die lautet:

Und der Herr sprach zu mir: O Menschensohn, nimm dich in Acht, und sieh mit deinen Augen, und höre mit deinen Ohren auf alles, was ich dir sage von allen Pflichten und Gesetzen des Hauses des Herrn (*kull farāʾid bayt ar-rabb wa-ʿan kull sunanihi*), und achte darauf, wie es mit dem Betreten des Heiligtums an allen Eingängen (*maḥāriġ al-maqdas*) gehalten wird.⁶

Ezechiel ist der Name eines hebräischen Propheten, der die Zerstörung Jerusalems voraussagt, weil sich die Einwohner von Gott abgewandt haben. Er spricht aber auch über

¹ Van Dyck selbst schrieb hierzu: „I preferred a Muslim to a Christian, as coming to the work with no preconceived ideas of what a passage ought to mean, and as being more extensively read in Arabic.“ Siehe Hall, „The Arabic Bible of Drs. Eli Smith and Cornelius V. A. Van Dyck“, 280.

² Saʿdi, Sarton, und Van Dyck, „al-Hakīm Cornelius Van Alen Van Dyck“, 28.

³ van Dyck, *al-Kutub al-muqaddasa*, 728, 731, 1176, 1198 und 1157.

⁴ Die Umschrift des Hebräischen stammt aus der *Biblia Hebraica Transcripta* (hg. von Wolfgang Richter).

⁵ Fuhs, Ezechiel II: 25-48, 185.

⁶ van Dyck, *al-Kutub al-muqaddasa*, 1176.

den neuen Tempel und das neue Jerusalem und bietet damit eine Vision für das Volk.¹ Gott offenbart ihm die Regeln für den neuen Tempel, die verhindern sollen, dass das Heiligtum durch z. B. Götzendienst verunreinigt wird.² Wie in Hiob 38:33 ist *sunan* eine Übersetzung für das hebräische *ḥuqqōt*.³ Ezechiel 44:5 ist die Einleitung zu der darauf folgenden Zusammenstellung von Gesetzen. Diese Gesetze und Regeln für den Tempel kommen damit unmittelbar von Gott.⁴

Es scheint, dass Van Dyck die hebräische Pluralform *dātē* konsequent mit dem arabischen *sunan* übersetzt, während er für den Singular *dāt* andere Begriffe wie *sharī'a* verwendet. Für den hebräischen Plural *ḥuqqōt* verwendet er neben *sunan* zum Beispiel auch *farā'id*.⁵ Im Folgenden werde ich die vier Passagen in anderen Übersetzungen des Alten Testaments analysieren und mit Van Dycks Übersetzung vergleichen. Diese anderen Übersetzungen sind die „London Polyglot Bible“ (1657), die „Biblia Sacra Arabica“ (1671) und die Übersetzung von Samuel Lee und Aḥmad Fāris aš-Šidyāq (1857).

Passage	London Polyglott ⁶	Biblia Sacra Arabica ⁷	Lee-Šidyāq ⁸
Ester 1:19	-	<i>sunan Fāris wa-Mādī</i>	<i>sunan Fāris wa-Mādīya</i>
Ester 3:8	-	<i>sunanuhum</i>	<i>sunanuhum</i>
Job 38:33	<i>nāmūs as-sam'ā' [sic]</i>	<i>nāmūs as-samā'</i>	<i>sunan as-samāwāt</i>
Ezechiel 44:5	<i>nawāmīsihi</i>	<i>sunan</i>	<i>sunanihi</i>

Tabelle 4: Vergleich arabischer Bibelübersetzungen hinsichtlich der Verwendung von *sunna*

Von den zehn hier verglichenen Passagen sind sieben mit dem arabischen Begriff *sunna* übersetzt, während nur drei den Begriff *nāmūs* oder *nawāmīs* verwenden. Daraus geht hervor, dass *sunan* in diesen Passagen keine ungewöhnliche Übersetzung ist. Dies überrascht nicht und deckt sich mit unseren Erkenntnissen zu den frühesten arabischen Übersetzungen des Buchs Ester und des Buchs Hiob. Es zeigt, dass diese frühen Übersetzungen auch in den folgenden Jahrhunderten das religiöse Vokabular arabischer Christen prägten. Sa'adya Gaons Übersetzung beispielsweise wurde in der koptischen Kirche verwendet und war in deren Gemeinden ab dem 13. Jahrhundert in regem Gebrauch. Sie diente teilweise auch als Vorlage für die oben erwähnte *Biblia Sacra Arabica*.⁹ Dies zeigt, dass

¹ Cornill und Hirsch, „Ezekiel, Book of“.

² Cook, „Innerbiblical Interpretation in Ezekiel 44“, 197–98, 206.

³ Richter, BHT, 9:390.

⁴ Fuhs, Ezechiel II: 25–48, 246.

⁵ Gegen eine islamische Konnotation des Begriffs *sunan* spricht, dass Van Dyck koranisches Vokabular zu vermeiden versuchte, vgl. Hjälm, „Scriptures beyond Words“, 51.

⁶ Walton, London Polyglot Bible, 79 und 157; Issa, The Modern Arabic Bible, 51–58. Einen arabischen Text für das Buch Ester konnte ich nicht finden. Zum Werk siehe van Staalduine-Sulman, Justifying Christian Aramaism, 199–229.

⁷ Biblia Sacra Arabica: Siehe Biblia Sacra Arabica, 94, 98, 181 und 882. Das Werk erschien in Rom auf Latein und Arabisch im Rahmen eines Projekts zur Verdrängung protestantischer Bibeln in der Levante. Vgl. Issa, The Modern Arabic Bible, 100–102.

⁸ Lee und aš-Šidyāq, *al-Kutub al-muqaddasa*, 709, 712, 754 und 1136. Zum Werk siehe Issa, The Modern Arabic Bible, 53–58..

⁹ Vollandt, „Some Historiographical Remarks on Medieval and Early-Modern Scholarship of Biblical Versions in Arabic“, 27–30; Yosef, The Book of conviviality in exile, 31 (Fn. 11).

Christen in der Levante im 19. Jahrhundert den Begriff *sunan* aus dem Studium der arabischen Bibeltexte kannten und verwendeten.

5.2.1.1.2 Theologische Überlegungen

Christliche Missionare übersetzten auch andere religiöse Werke gezielt ins Arabische. 1848 empfahl Van Dyck die Übersetzung des Buchs „Natural Theology“ von William Paley.¹ Dieses 1802 erschienene Werk hatte in Großbritannien erheblichen Einfluss auf Naturwissenschaftler. Paley nutzt die Uhrmacher-Analogie und argumentiert, dass sich in Phänomenen wie der Umlaufbahn des Saturns oder dem Flügelschlag eines Kolibris die Weisheit eines Schöpfers und ein gemeinsamer Plan zeige. „Therefore one mind hath planned [...] all these productions. One Being has been concerned in all.“²

Ein weiteres Werk ist „Evidences of the Authenticity, Inspiration, and Canonical Authority of the Holy Scriptures“ des amerikanischen Theologen Archibald Alexander (1772-1851) aus dem Jahr 1836.³ Der armenische Arzt und Missionar John Wortabet (1827-1908) fertigte 1876 unter dem Titel *Dalīl aṣ-ṣawāb ilā ṣidq al-kitāb* eine Übersetzung an. Wortabet war ein Schüler Van Dycks am SPC und wurde dort später Lehrkraft. Wie Van Dyck verfasste er zahlreiche arabische Lehrbücher und verließ das College im Rahmen der Lewis-Affäre 1882.⁴ Im Text heißt es:

Some infidel writers have pretended that it is a matter of indifference by what rites God is worshipped, and that he is equally pleased with the services of all nations [...]. [...] Others [z. B. Charles Darwin] have amused themselves and their readers with the idea, that originally mankind were merely a species of monkey or baboon, and that by degrees they laid aside their brutal appearance and manners, [...] gradually rose higher and higher in the scale of improvement, until they arrived at that pitch of refinement and civilization, which has been attained by the most polished nations. These, it is true, are rather atheistical than deistical hypotheses; but they serve to show how little light reason can shed on this subject, and how much we need a divine revelation. For the deist can form no theory which can satisfy our reasonable desires. He can give no good reason for the moral condition and mortality of our race. He may say, that it is the law of nature [*dālika sunnat aṭ-ṭabīʿa*]; but this is merely to declare the fact, not to account for it.⁵

In diesem Zitat weist der Autor die Naturwissenschaften in ihre Schranken und argumentiert für die Notwendigkeit der Offenbarung in einigen Bereichen. Das Zitat beweist eindeutig, dass der Begriff *sunnat aṭ-ṭabīʿa* zum Vokabular der Lehrkräfte am SPC in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gehörte. Dies deckt sich mit der Verwendung des Begriffs *sunan* für Gesetze, die wir in anderen arabischen Texten der gleichen Zeit im Libanon nachweisen können. So findet sich der Begriff auch in einem Text des maronitischen Christen Yūsuf ad-Dibs (1833-1907). Dieser wuchs in Tripoli im Libanon auf und wurde 1872 Bischof von

¹ Tibawi, „The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College“, 126. Es ist nicht klar, ob die Übersetzung erfolgt ist. Ein erhaltener arabischer Text ist mir nicht bekannt.

² Paley, *Natural Theology*, 378.

³ Paulus, „Archibald Alexander and the use of books“, 661.

⁴ Zeuge-Buberl, *Die Mission des American Board in Syrien im 19. Jahrhundert*, 211–43 und 278.

⁵ Alexander, *Evidences of the Authenticity, Inspiration and Canonical Authority of the holy Scriptures*, 38–40; arab. Zitat nach *Dalīl aṣ-ṣawāb ilā ṣidq al-kitāb*, 35.

Beirut.¹ In seiner 1875 veröffentlichten Sammlung von „Vorlesungen“ (*Mawā'iz*) befasst sich ad-Dibs mit der Frage, ob Nichtgläubige göttliche Segnung (*ni'ma*) erhalten können, insbesondere wenn sie die christliche Botschaft nicht gehört haben. Grundsätzlich sei es nicht möglich, dass sie Segnungen erhalten, die über „die Natur“ (*aṭ-ṭabī'a*) hinausgehen.² Er erkennt aber an, dass Gott denen Hilfe (*musā'adāt*) gewährt, die „gemäß den Verpflichtungen des Gesetzes der Natur (*farā'id sunnat aṭ-ṭabī'a*) handeln“.³ In diesem Zitat erscheint der Begriff *sunna* in Form des Ausdrucks *sunnat aṭ-ṭabī'a*, was als „Gesetz der Natur“ oder „Ordnung der Natur“ übersetzt werden kann. Das Konzept erinnert an die Vorstellung eines allgemeinen moralischen Gesetzes, das allen Menschen zugänglich ist, selbst wenn sie nicht an Christus glauben. Das Zitat zeigt, dass der Begriff *sunna* in theologischen Debatten innerhalb der libanesischen christlichen Gemeinde Anwendung fand.

Abschließend verweise ich auf die arabische Übersetzung der *Summa Theologica* von Thomas von Aquin, die der maronitische Priester Būlus 'Auwāḍ (ca. 1855-1944) angefertigt hat. Die Übersetzung erschien erst 1898, doch sie gibt einen Einblick in die theologische Terminologie libanesischer Christen und in deren Verwendung des arabischen Begriffs *sunan* im Speziellen. In der 93. Quaestio „Vom Ewigen Gesetz“ (*De lege aeterna* bzw. *aš-šarī'a al-'azalīya*) geht es im vierten Artikel um die Frage, ob das Notwendige und Ewige, also auch Gott selbst, ebenfalls dem ewigen Gesetz unterliegt:

Alles Planvolle unterliegt der Vernunft. Der Wille Gottes ist aber planvoll; denn er ist gerecht. Mithin unterliegt er der Vernunft [*ḥāḍi' li-l-'aql [rationi subditur]*]. Das ewige Gesetz ist aber der göttliche Plan. Also unterliegt der Wille Gottes [*al-'irāda al-'ilāhīya [voluntas divina]*] dem ewigen Gesetz [*ḡāriya 'alā sunan al-'aql li-kawnihā 'ādila [est rationabilis]*]. Gottes Wille ist jedoch ein Ewiges. Also unterliegt Ewiges und Notwendiges dem ewigen Gesetz.⁴

Diese Stelle unterstreicht, dass libanesischen Christen im 19. Jahrhundert den Begriff *sunan* im Sinne von Gesetzen und Regelungen kannten und verwendeten.⁵ Aus den Zitaten von Yūsuf ad-Dibs und John Wortabet geht darüber hinaus hervor, dass sie auch den Ausdruck *sunnat aṭ-ṭabī'a* kannten und damit die Vorstellung fester Gesetze assoziierten. Der Begriff *sunna* findet sich aber nicht nur in christlichen, sondern auch in freimaurerischen Texten.

5.2.1.2 Der Begriff *sunna* in freimaurerischen Texten

Freimaurer ist die Bezeichnung für in Logen organisierte Verbindungen, die sich durch ein gemeinsames Werteverständnis auszeichnen. Die meisten Freimaurer glauben an einen großen Baumeister des Universums.⁶ Die moderne Freimaurerei entstand im Jahr 1717 in

¹ Kiraz, „al-Dibs, Yūsuf“.

² Dabei bezieht er sich auf den Apostel Paulus und eine Festlegung des tridentischen Konzils. Hebräer 11:6: „Aber ohne Glauben ist es unmöglich, (ihm) wohlzugefallen; denn wer Gott naht, muss glauben [...]“ Siehe Elberfelder Studienbibel, 1421. „[W]ir werden durch den Glauben gerechtfertigt, weil der Glaube [...] die Grundlage des menschlichen Heils [...] ist“. Siehe Egli, Concilium von Trient, 48.

³ ad-Dibs, *Mawā'iz*, 61.

⁴ von Aquin, Die deutsche Thomas-Ausgabe, 13:56; arab. Zitat nach *K. al-Ḥulāṣa al-lāhūtīya*, 4:592; lat. Zitat nach *Summa Theologica*, 2:529.

⁵ An anderer Stelle nutzt der Übersetzer im Zusammenhang mit der Menstruation der Frau den Ausdruck *'an sanan aṭ-ṭabī'a* (per naturam), siehe von Aquin, *K. al-Ḥulāṣa al-lāhūtīya*, 5:155.

⁶ Azinfar, Eskandari, und Joseph, „Freemasonry: i Introduction“.

London und fand in anderen Ländern Europas schnell Zulauf. Von dort aus verbreitete sie sich vor allem durch Diplomaten, Militärs, Kaufleute und politische Exilanten in die Länder Nordafrikas und der Levante. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts standen diese Logen zunehmend auch der einheimischen Bevölkerung offen.¹ Neue Mitglieder mussten bei ihrer Aufnahme auf ihre jeweilige heilige Schrift schwören.² Freimaurer und Muslim zu sein war zu dieser Zeit kein Gegensatz, wie das Beispiel bekannter muslimischer Gelehrter wie Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī und Muḥammad 'Abduh zeigt. Poli argumentiert, viele Intellektuelle im Osmanischen Reichen seien aus zwei Gründen Freimaurer geworden. Einerseits um wertvolle soziale Kontakte zu knüpfen und politische Vorhaben auszuloten, andererseits weil sie sich hier auf Augenhöhe mit Europäern messen konnten. Logen hätten ein Umfeld geboten, in dem sich neue kulturelle und ideologische Trends verbreiteten.³

Ya'qūb Ṣarrūf und Fāris Nimr, die Gründer des Magazins *al-Muqataṭaf*, waren in der „Beirut Secret Society“ aktiv, einer antiosmanischen Gesellschaft mit Verbindungen zu einer 1875 gegründeten libanesischen Freimaurerloge.⁴ Freimaurerei und das Syrian Protestant College standen sich ebenfalls sehr nahe: Zum einen hegten viele Protestanten Sympathien für das Freimaurertum. Zum anderen waren freimaurerische Prinzipien für arabische Intellektuelle attraktiv, die so hofften, religiöse Massaker und osmanischen Despotismus zu überwinden.⁵ Die Freimaurerei spielte im Libanon im 19. Jahrhundert eine wichtige Rolle, weil sie Gott als etwas im Universum rational Begreifbares sah und weil sie den Dialog zwischen religiösen Gruppierungen ermöglichte. Zwar gab es auch andere kulturelle, soziale und politische Vereinigungen, doch unterschied sich die Freimaurerei insofern, als dass sie explizit über konfessionelle Grenzen hinweg organisiert war.⁶ Dies erklärt die enge Verbindung zwischen eher säkularen Intellektuellen und Religionsgelehrten verschiedener Glaubensrichtungen. Wer der Freimaurerei beitrug, strebte Veränderungen an. Einheit über religiöse Grenzen hinweg sollte Kraft bereitstellen, um diese Veränderungen hervorzubringen.⁷

Der Glaube an einen „Großen Baumeister des Universums“ weckt Assoziationen an Gesetze oder Regeln für die Schöpfung. Die folgende Aussage findet sich in einer Veröffentlichung der American Masonic Agency aus dem Jahr 1855: „By the law of nature, I would be understood to mean, that will of God which is discoverable to us by the light of reason without the assistance of revelation.“⁸ Laut dieser Publikation ist die Weisheit des Schöpfers in jedem Aspekt der Schöpfung also auch ohne die Offenbarung sichtbar. Ein Beispiel hierfür sei die Astronomie: Der Gläubige, der die Himmelskörper beobachtet, müsse darin die philosophischen und geometrischen Prinzipien erkennen und in Erfurcht vor ihrem Schöpfer versinken. Anhand der Gemoetrie könne man die Natur über ihre vielfältigen Formen hinweg

¹ Poli, *Freemasonry and the Orient*, 15–16.

² Azinfar, Eskandari, und Joseph, „*Freemasonry: i Introduction*“.

³ Poli, *Freemasonry and the Orient*, 17–18.

⁴ Antonius, *The Arab Awakening*, 79–81; Traboulsi, *A History of Modern Lebanon*, 69.

⁵ Moreh, *Modern Arabic poetry 1800 - 1970*, 98–99.

⁶ Sommer, *Freemasonry in the Ottoman Empire*, 70.

⁷ Vgl. Moreh, *Modern Arabic poetry 1800 - 1970*, 99; Sommer, *Freemasonry in the Ottoman Empire*, 56.

⁸ Calcott, *A Candid Disquisition of the Principles and Practices of the Most Ancient and Honourable Society of Free and Accepted Masons*, 3.

verfolgen und die Kraft, Weisheit und Güte des großen Baumeisters des Universums erkennen.¹

Der jesuitische Theologe und Orientalist Louis Cheikhô (1859-1927) schrieb das anti-freimaurerische Buch „Das bewahrte Geheimnis der Freimaurer“ (*as-Sirr al-Maṣūn fī šīʿat al-Farmasūn*), das zwischen 1910 und 1911 in Beirut veröffentlicht wurde. Darin zitiert er „Cours philosophique et interprétatif des initiations anciennes et modernes“, ein Werk des französischen Freimaurers Jean-Marie Ragon aus dem Jahr 1841:

Was die Sonne und den Mond betrifft, die unsere Tempel schmücken, so ist es gewollt, durch sie die Gesetze der Natur (*sunan aṭ-ṭabīʿa (lois de la nature)*) zu zeigen), auf denen die Freimaurerei aufbaut. Denn das Wissen dieser festen Gesetze (*as-sunan aṭ-ṭābita (lois immuables)*) ist es, durch welches der Freimaurer zur Spitze der Gesellschaft (*al-hayʿa al-iğtimāʿiyya*) aufsteigt. Jede Religion, die nicht auf diesen Naturgesetzen ruht (*nawāmīs aṭ-ṭabīʿa (lois)*), ist in Opposition zum Universum und wird schnell zerstört (*muḥālifa li-l-kawn wa sarīʿat al-aṭab (n'a point de durée)*).²

Diese Ideen waren den Freimaurern im Libanon sicher schon Jahrzehnte vor Cheikhôs Übersetzung bekannt. Seine Übersetzung des französischen *lois* an zwei von drei Stellen durch den arabischen Terminus *sunan* ist ein klarer Indikator dafür, dass beide Begriffe - *sunan* und *nawāmīs* - im Libanon als Bezeichnung für Naturgesetze im Umlauf waren. Cheikhôs Übersetzung zeigt, dass der Begriff *sunna* im Libanon im 19. Jahrhundert keine islamische Konnotation hatte und verwendet wurde, um über Gesetze oder Verordnungen zu sprechen.³ So lautet der arabische Titel der freimaurerischen Grundordnung aus dem Jahr 1882 *ad-Dustūr al-māsūnī maʿa as-sunan wa-l-qawānīn al-ʿumūmīya wa-ʾaḥkām al-qāḍāʾ*.⁴

Die Freimaurerei ist für uns in zweierlei Hinsicht interessant. Einerseits schuf sie soziale Mobilität und brachte Individuen zusammen, die sich trotz unterschiedlicher religiöser und politischer Ansichten als Ebenbürtige begegneten.⁵ Andererseits fußten freimaurerische Lehren auf der Idee eines Gottes, dessen Schöpfung mit dem Verstand nachvollziehbar und dessen Gesetzmäßigkeiten durch naturwissenschaftliche Forschung ergründbar waren. Es ist anzunehmen, dass Freimaurer im Libanon in diesem Zusammenhang auch den Begriff *sunan* verwendeten.

5.2.2 Das Journal *al-Muqtaṭaf*

1828 initiierte Muḥammad ʿAlī Pascha, der Herrscher Ägyptens, die Veröffentlichung einer ersten arabischsprachigen, regelmäßig erscheinenden Publikation mit dem Titel *al-Waqāʾiʿ al-Miṣrīya*.⁶ Neben Kairo wurden Istanbul, Beirut und Alexandria zu Zentren der

¹ Vgl. Ebd., 85.

² Cheikhô, *as-Sirr al-Maṣūn*, Teil 2, S. 9; franz. Zitat nach Ragon, *Cours philosophique*, 174–75.

³ Auch ein Englisch-Arabisches Wörterbuch aus dem Jahr 1882 führt *sunna* neben *qānūn*, *farḍ*, *ḥukm* und *ʾamr* als Übersetzung für das englische „statute“ an. Siehe Abcarius, *English and Arabic Dictionary*, 668.

⁴ Der Text ist eine Übersetzung aus dem Französischen, in der *sunan* dem französischen *statuts* entspricht, siehe Bernheim, „Les règlements généraux de 1743 et les statuts de 1755“, 386. Die Übersetzung basiert auf einem im Jahr 1881 in Paris erschienen Text, vgl. *ad-Dustūr al-Māsūnī*, i.

⁵ Sommer, *Freemasonry in the Ottoman Empire*, 215–16.

⁶ Diese Publikation wies Elemente eines Amtsblatts auf und enthielt zum Beispiel Gesetze und Verordnungen. Vgl. Lewis und Pellat, „Djārīda“.

aufstrebenden arabischen Presse. Beirut profitierte als schnell wachsende Stadt von vielen gut ausgebildeten Einwohnern (darunter viele Christen), die vor Naturkatastrophen und politischen und religiösen Konflikten Zuflucht in der Stadt suchten. Diese entwickelte sich daher zu einem Zentrum der gebildeten arabischen Mittelschicht, welche gegenüber westlichen Einflüssen relativ offen war. 1876 erschienen zwischen Alexandria und Istanbul etwa zwanzig arabische Zeitungen und zwei Zeitschriften. Keimzellen waren dabei oft Gruppen westlich ausgebildeter Intellektueller. Diese Gruppen waren literarisch-wissenschaftlicher, pädagogischer, freimaurerischer, christlicher oder wohltätiger Natur.¹

1876 gründeten Ya'qūb Ṣarrūf, Fāris Nimr und Šāhīn Makāriyūs am Syrian Protestant College in Beirut die Zeitschrift *al-Muqtaṭaf*. Die Lehrkraft Cornelius Van Alen Van Dyck unterstützte das Projekt, auch weil das neu gegründete Magazin die arabischen Lehrbücher ergänzen sollte. Sowohl die Lehrinhalte als auch die Terminologie veralteten schnell und ein regelmäßig erscheinendes Journal konnte dieses Problem adressieren. Der Titel *al-Muqtaṭaf* („Die Auswahl“) war die Idee von Van Dyck. Vorbild für das Magazin war das amerikanische Journal „American Artisan“. Inhalte wurden als längere Essays, literarische Texte, in visueller Form (z. B. Karten, Illustrationen) oder in kleineren Abschnitten (Leserbriefe, kurze Artikel usw.) präsentiert. Der inhaltliche Schwerpunkt änderte sich jedoch im Laufe der Zeit: Zu Beginn dominierten moderne Naturwissenschaften in Anlehnung an den Lehrplan des SPC. Später traten diese in den Hintergrund und Themen aus Wissenschaftsgeschichte, Kultur, Gesellschaft und Sozialwissenschaften gewannen an Bedeutung.²

5.2.2.1 Biographische Informationen zu den Gründern von *al-Muqtaṭaf*

Ya'qūb Ṣarrūf wurde 1852 in Beirut in eine Familie geboren, die der antiochenisch-orthodoxen Kirche angehörte. Er war einer der ersten Studenten des SPC und schloss sein Studium 1870 ab. Ṣarrūf war nicht nur auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, sondern auch sprachlich sehr begabt und lernte Hocharabisch durch die Lektüre von Klassikern der arabischen Philologie.³ 1873 konvertierte er zum Protestantismus und wurde Dozent für Naturphilosophie, Mathematik und Chemie am SPC. 1885 sollte er zum außerordentlichen Professor ernannt werden. Allerdings zog er im Jahr 1884 aufgrund des sich verändernden politischen Klimas im Osmanischen Reich und aufgrund von Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Lehrkörpers am SPC (dazu gehörte die Lewis-Affäre) nach Kairo. Dort widmete er sich ganz dem Journalismus und *al-Muqtaṭaf*.⁴ Ägypten versprach - auch aufgrund der britischen Besatzung - ein liberaleres Umfeld als Beirut, wo ein konservativer Protestantismus und Osmanische Behörden die Meinungsfreiheit einschränkten.⁵ Um die Jahrhundertwende wurde Ṣarrūf aktiver Freimaurer.⁶

¹ Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 69–76, 88 und 125.

² Ebd., 209–14 und 222–23.

³ Elshakry, „The Gospel of Science“, 199 (Fn. 100); Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 182.

⁴ Tibawi, „The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College“, 205; Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 184–85.

⁵ Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*, 72.

⁶ Moreh, *Modern Arabic poetry 1800 - 1970*, 98 (Fn. 75).

Fāris Nimr wurde 1855 im Südlibanon als Sohn einer orthodox-christlichen¹ Familie geboren. Sein Vater wurde während des Bürgerkriegs zwischen Maroniten und Drusen getötet und seine Familie flüchtete nach Beirut. Nachdem er eine Schulbildung an Missionsschulen erhalten hatte, studierte er von 1870 bis 1874 am SPC und konvertierte wie Ṣarrūf zum Protestantismus.² Danach blieb Nimr dort als Lehrkraft für Astronomie, Mathematik und Latein.³ Er sollte wie Ṣarrūf zum außerordentlichen Professor ernannt werden, zog aber ebenfalls nach Kairo.⁴ In Ägypten war Nimr Freimaurer in der *Latā'if*-Loge.⁵

Der dritte Gründer von *al-Muqtaṭaf* war Šāhīn Makāriyūs (1853-1910), der im Süden des heutigen Libanon geboren wurde. Wie Nimr musste seine Familie nach Beirut fliehen. In den 1870er Jahren begann er in der Universitätsdruckerei der amerikanischen Missionare in Beirut zu arbeiten. 1884 wanderte er als erster der drei Männer nach Kairo aus, um dort die Druckerei für *al-Muqtaṭaf* einzurichten. Wie Nimr interessierte sich Makāriyūs für die Freimaurerei und 1869 gründeten beide die literarische Gesellschaft *Šams al-Birr*, die freimaurerische Verbindungen hatte.⁶ In Kairo initiierte er die bereits erwähnte *Latā'if*-Loge. Er schrieb auch mehrere Bücher über die Freimaurerei, die in derselben Druckerei wie *al-Muqtaṭaf* gedruckt wurden.⁷

Ṣarrūf und Nimr hatten ein positives Bild von den Briten und orientierten sich am Westen, was manchmal zu Spannungen mit ihrem Umfeld führte⁸: „Für sie stand internationales Wissen, ‚Weltwissen‘, nicht im Widerspruch zu ‚nationalem Wissen‘ oder Erbwissen. Im Gegenteil: der Orient mußte zurückgewinnen, was er einst an den Okzident weitergereicht hatte. Deshalb vermittelte der *Muqtaṭaf* westliche Ideen und Leitbilder und mit ihnen die Wege, die nach Ansicht der Journalisten zum Fortschritt führten.“⁹ Bei dieser Vermittlungsarbeit griffen die beiden in *al-Muqtaṭaf* auch auf die zwei Begriffe *sanan* und *sunan* zurück. Damit nutzten sie Begriffe, mit deren Verständnis sie bei ihren Lesern rechneten. Ich möchte zunächst auf ihre Verwendung des Begriffs *sanan* eingehen.

5.2.2.2 Die Verwendung von *sanan* in *al-Muqtaṭaf*

Wie in Kapitel 1 erwähnt, ist die grundlegende Bedeutung von *sanan* „Weg“. Der Begriff tritt insbesondere als Teil des Ausdrucks *‘alā sanan wāḥid* auf, den wir z. B. bei al-Māturīdī kennengelernt haben. Im folgenden werde ich zwei Textstellen präsentieren, die diesen Ausdruck enthalten. Im zweiten Heft des ersten Jahrgangs (1876-7) von *al-Muqtaṭaf* (das Magazin erschien monatlich) findet sich ein Artikel mit dem Titel „Die Hitze“ (*al-Ḥarāra*). Der Autor wird nicht genannt, er stammt also von Ṣarrūf oder Nimr. Wann immer dies der Fall ist,

¹ Eine weitere Spezifikation seiner Denomination findet sich bei Glaß und Elshakry nicht.

² Es liegt nahe, dass beide zum Protestantismus der amerikanischen Missionare konvertierten, wie er sich im SPC widerspiegelte. Das SPC ging auf eine Organisation verschiedener protestantischer Kirchen im Nordosten der USA zurück. Vgl. Elshakry, „The Gospel of Science“, 173–74 und 189.

³ Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 192–93; Elshakry, „The Gospel of Science“, 200 (Fn. 100).

⁴ Tibawi, „The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College“, 205.

⁵ Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 193.

⁶ Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*, 62 und 72.

⁷ Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 195–96.

⁸ Ebd., 185–86.

⁹ Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 190.

werde ich im weiteren Verlauf nur von „den Herausgebern“ sprechen. Der erste Absatz lautet:

Wenn gesagt wird, dass Hitze Holz, Stein, Eisen, Kupfer, Silber und Gold ausdehnt und sich alle Körper, die wir untersuchen, bei Hitze ausdehnen, folgt daraus, dass es im Universum (*al-kawn*) ein allgemeines Gesetz (*nāmūs āmm*) gibt: Es besagt, dass Hitze Körper ausdehnt. Ein Syllogismus (*qiyās*) ist eine mangelhafte Untersuchung (*istiqrā' nāqis*), die der Gewissheit (*yaqīn*) nicht nützt, dennoch basieren alle Naturwissenschaften (*ʿulūm ṭabīʿiya*) darauf und sie benötigen ihn. Wenn dem nicht so wäre, dann wüssten wir nichts von den Gesetzen, die das Universum regieren (*an-nawāmīs al-mutasalliṭa ʿalā hāqā l-kawn*) [...]. Der Mensch würde [...] niedriger als die Tiere werden [...], denn sie kennen etwas und profitieren von den Naturgesetzen, die auf eine (einzige) Art und Weise ablaufen (*nawāmīs aṭ-ṭabīʿa al-ḡāriya ʿalā sanan wāḥid*).¹

Im Text wird der Begriff *sanan* vokalisiert und der Singular von *wāḥid* macht deutlich, dass es sich nicht um die Pluralform *sunan* handeln kann. Diese Passage ist relevant, weil wir hier bereits im Jahr 1876 eine Ableitung der Wurzel *s-n-n* in einem wissenschaftlichen Kontext finden.²

Im vierten Jahrgang (1879-80) findet sich in Heft 5 und 6 ein Artikel der Herausgeber mit dem Titel „Natürliche Erwartungen“ (*ʿĀmāl ṭabīʿiya*). Dieser beginnt folgendermaßen:

Seit unserer frühesten Jugend verließen wir uns auf das Urteil unserer Sinne, und wir verließen uns auf das, was uns unsere Erfahrung lehrte, genauso wie wir uns auf die Urteile unseres Verstandes (*ʿaql*) verließen. [...] Unsere Erfahrung hat uns gelehrt, dass die meisten Ereignisse auf der Welt durch Gesetze miteinander verbunden sind (*marbūṭa bi-nawāmīs*), die sie (die Ereignisse) nicht überschreiten, und dass diese Gesetze immer nach einer einzigen Art und Weise ablaufen (*taḡrī ʿalā sanan wāḥid ʿabadan*). [...] Seit drei Jahrhunderten untersuchen Wissenschaftler (*ʿulamāʾ*) sie (die Naturgesetze) eingehend [...]. Doch wirkliche Fortschritte haben sie darin erst im aktuellen Jahrhundert gemacht. Damit haben sie erreicht, wovon die antiken Philosophen nicht einmal geträumt haben.³

In der Passage kommt die positivistische Weltsicht der Herausgeber gut zum Ausdruck: Wissen gehe auf sinnlich überprüfbare Wahrnehmungen zurück. Die Gesetze, die die so wahrnehmbaren Ereignisse miteinander verbanden, liefen konstant auf eine ableitbare Art und Weise ab. Im Artikel verweisen die Herausgeber später beispielsweise auf die drei Newtonschen Gesetze⁴ als solche Naturgesetze (*nawāmīs aṭ-ṭabīʿa*) innerhalb der Wissenschaft der Naturphilosophie (*al-falsafa aṭ-ṭabīʿiya*).

Die zwei oben untersuchten Artikel in *al-Muqataṭaf* verdeutlichen mehrere Dinge: Šarrūf und Nimr hielten das Universum für wissenschaftlich erforschbar. Der Grund hierfür sei, dass die Natur nach einem (!) einzigen Weg (*sanan*) abläuft. Dies ermögliche es Wissenschaftlern, sich auf einen Syllogismus (*qiyās*) als Beweis (*burhān*) zu verlassen. Wenn sie religiöse Elemente

¹ Šarrūf und Nimr, „*al-Ḥarāra*“, 34.

² An einer anderen Stelle im Text zitieren die Herausgeber eine Definition für Wärme des persischen Theologen ʿAlī Ibn Muḥammad al-Ġurġānī (gest. 816/1413) und bemühen sich damit, außereuropäische Anknüpfungspunkte für wissenschaftliche Erkenntnisse zu finden.

³ Šarrūf und Nimr, „*ʿĀmāl ṭabīʿiya* (Teil 1)“, 132.

⁴ Gemeint sind das Trägheitsgesetz, das Aktionsprinzip und das Reaktionsprinzip.

wie Gott einbrachten, bemühten sie sich dies so zu tun, dass sie die Wissenschaftlichkeit der Debatte dabei nicht überschatteten.

5.2.2.3 Die Verwendung von *sunan* in *al-Muqtaṭaf*

Im Folgenden stelle ich einige Passagen aus *al-Muqtaṭaf* vor und zeige, wie die Herausgeber den Begriff *sunan*¹ verwenden. Im siebten Heft des zweiten Jahrgangs (1877-8) findet sich ein Artikel der Herausgeber mit dem Titel „Die Verlängerung des menschlichen Lebens“ (*Itālat 'umr al-ḥayāh*). Die Einleitung lautet:

Es gibt keinen Zweifel daran, dass Länge und Kürze des menschlichen Lebens in der Hand des Erhabenen liegen. Er ist es, der das Leben und den Tod gibt. Aber er, der Erhabene, verfährt in allen Angelegenheiten gemäß sichtbarer Sunan in seinen Taten (*yağrī fī kull al-'umūr 'alā sunan ḡāhira fī 'a'mālihi*).²

Anschließend erörtert der Artikel die Entwicklung des Durchschnittsalters, der Sterberate und der Körpergröße von Menschen in verschiedenen europäischen Ländern. Der Fortschritt in Gesundheit und Körpergröße folge dem Wissen – wohin auch immer Gott es lenke.³ In dem Artikel kommt eine gewisse Religiosität zum Ausdruck und es handelt sich um das erste Vorkommen von *sunan* in einem modernen wissenschaftlichen Kontext in *al-Muqtaṭaf*.⁴ Die Herausgeber stellen hier auch explizit eine Verbindung zwischen den Taten Gottes und diesen *sunan* her.

Bevor ich auf die nächste Okkurrenz von *sunan* in *al-Muqtaṭaf* eingehe, sind einige Hintergrundinformationen erforderlich: 1881 veröffentlichte ein Scheich der al-Azhar einen Artikel in der Zeitschrift *al-Burhān*. Darin schrieb er, dass nur ein System religiöser Gesetze (*ṣarā'ī' dīnīya*) die Menschheit davor bewahren könne, in ihre natürlichen Instinkte zurückzufallen, und nur aus diesen religiösen Gesetzen rationale Systeme (*nizāmāt 'aqlīya*) hervorgegangen seien. Die Leitung der Menschheit erfordere daher einen Führer (*muršid*). Menschen wie die amerikanischen Ureinwohner, die von religiösen Missionstätigkeiten nicht erreicht wurden, stünden der Bestialität (*bahīmīya*) nahe. Daher sei die Verantwortung dieser Menschen im Jenseits für ihre Taten von ihnen abgefallen. Gott würde sie nicht dafür bestrafen, dass sie keine Muslime sind.⁵ Als Reaktion auf diesen Beitrag verfassten Ṣarrūf und Nimr eine Replik in *al-Muqtaṭaf*, die sie als ihre persönliche Meinung darstellten. Sie antworteten im vierten Heft des sechsten Jahrgangs (1881-2) mit zwei Argumenten: Erstens gebe es rationale Systeme auch dort, wo es keine religiösen Gesetze gebe. Zweitens hätten missionarische Religionen auch die Traditionen anderer Völker aufgegriffen:

Dies kann man in dem sehen, was die Juden von den Völkern Palästinas übernommen haben, so (z. B.) die Ernennung eines Königs über sie und den Erlass von neuen Gesetzen (*waḍ' sunan ḡadīda*), die damit zusammenhängen, etc.⁶

¹ *Sunan* scheint ein geläufigeres Wort als *sanān* gewesen zu sein.

² Ṣarrūf und Nimr, „*Itālat 'umr al-'insān*“, 158.

³ Ebd.

⁴ Ich konnte die Quelle der in diesem Artikel zitierten Informationen nicht identifizieren. Für einen Artikel zu einem ähnlichen Thema aus dem Jahr 1865, siehe Tite, „On the Comparative Rates of Mortality in Paris and London“.

⁵ Ṣarrūf und Nimr, „*aš-Ṣarā'ī' ad-dīnīya 'am an-nizāmāt al-'aqlīya*“, 235–36.

⁶ Ebd.

Diese Passage ist interessant, weil die Herausgeber *sunan* hier in einem rechtlichen und nicht in einem kosmologischen oder wissenschaftlichen Kontext verwenden. Diese Passage unterstützt den Eindruck, dass *sunan* unter libanesischen Christen als juristischer Begriff bekannt war, und passt zu den anderen oben behandelten Belegen.

Im siebten Jahrgang (1882-83) findet sich in Heft 11 ein Artikel mit dem Titel „Kommt und seht, wer mich auf die Probe stellt: Die Anmaßung des Anhängers der ‚Rotation der Sterne‘“ (*Ta’ālāw wa-nzurū mimman ibtalānī: Iddi’ā’ šāhib „dawarān al-’aflāk“*). Der Beitrag stammt von einem gewissen Na’ūm Šuqayr (1863-1922).¹ Ein großer Teil des Artikels dreht sich um sprachliche Fragen, beispielsweise die richtige arabische Übersetzung für astronomische Nebel:

Jetzt sind Sie so geworden, dass Sie nicht mehr zwischen dem Himmel, dem, was (im Himmel) umherwandert, der Sonne, den Nomen, den Verben und den Partikeln unterscheiden. Sie denken, wenn Sie etwas von diesem verstehen, verstünden Sie auch etwas von jenem, und nur, weil sie die Fachbegriffe der Sprache gelernt haben, wüssten sie etwas von den Gesetzen der Planeten (*sunan al-kawākib*).²

Hier muss man meines Erachtens *sunan* lesen. Zum einen wäre *sanān* ungewöhnlich, weil es sonst ausschließlich in der Verbindung *’alā sanān wāḥid* auftaucht, was hier nicht der Fall ist. Zum anderen passt es auch semantisch und inhaltlich, wenn wir *sunan al-kawākib* als „die für die Planeten geltenden Gesetzmäßigkeiten“ verstehen. Der Autor möchte mit seiner Kritik ja gerade darauf abzielen, dass aus einem Wissen über die Terminologie der Astronomie nicht zwingend ein Verständnis über die in ihr geltenden wissenschaftlichen Zusammenhänge folgt. Die Passage verdeutlicht also nochmal die Verbindung zwischen dem Begriff *sunna* und naturwissenschaftlichen Phänomenen.

Im achten Jahrgang (1883-84) findet sich in Heft 3 der Artikel „Die Umgestaltung der Erde und die Veränderung ihrer Form“ (*Inqilāb al-’arḍ wa-tağayyur hay’ātihā*). Darin kritisieren die Herausgeber die weit verbreitete Vorstellung, dass die Landmassen (*al-barr*) im Wasser sichtbar wurden, nachdem Gott es gewollt hatte (*’arāda*). Die Menschen würden glauben, dass die Erdoberfläche seit dem Tag der Schöpfung bis heute unverändert geblieben sei, mit Ausnahme der Sintflut zu Noahs Zeiten. Die Herausgeber halten diese Behauptung für falsch:

Der Erdkörper hat seinen heutigen Zustand schrittweise erreicht. Zu Beginn der Zeit war die Landmasse auf kleine Flecken (*biqā’ šağīra*) eng begrenzt. Dann begann sie zu wachsen und mit der Erlaubnis ihres Schöpfers ihre Reife zu erreichen (*yatakāmal bi-’iḍn ḥāliqihī*) gemäß den Gesetzen, die er für sie erlassen hatte (*’alā šarā’i’ sannahā lahu*), bis sie die Vollständigkeit erreicht hat, die wir jetzt sehen.³

Hier wählen die Herausgeber bewusst das Verb *sanna* für Gottes gesetzgebende Tätigkeit im Bereich der Naturgesetze, ein Derivat der Wurzel *s-n-n*. Nach der Einbeziehung der Pflanzen- und Tierwelt heißt es weiter:

¹ Šuqayr, „*Ta’ālāw wa-nzurū mimman ibtalānī*“, 298. Šuqayr war ein Kommilitone und Vertrauter Šarrūfs und Nimrs, vgl. Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 249 und 667.

² Šuqayr, „*Ta’ālāw wa-nzurū mimman ibtalānī*“, 298–99.

³ Šarrūf und Nimr, „*Inqilāb al-’arḍ wa-tağayyur hay’ātihā*“, 129.

All dies ist gemäß den Gesetzen geschehen, die der Schöpfer für die beiden (Tiere und Pflanzen) erlassen hat (*‘ala sunan sannahā l-bārī* [sic]), so wie er (sie) auch für seine übrige Schöpfung erlassen hat (*sanna li-sā’ir maḥlūqātihi*). Diese Gesetze sind fest (*as-sunan tābita*) und die Erde richtet sich heute nach ihnen, so wie sie sich zuvor nach ihnen gerichtet hat. Daher verharret der Erdkörper nicht (ohne Veränderung) bis in die Ewigkeit, vielmehr muss er sich ständig in großem Umfang gegenüber dem, wie er jetzt ist, verändern.¹

Hier wird deutlich, dass die Herausgeber in dem Artikel eine theistische Evolutionstheorie propagieren, also dass es evolutionäre Prozesse gibt, die das Ergebnis göttlicher Weisheit sind. Diese Evolution und ihre Prinzipien gelten nicht nur für Tiere und Pflanzen, sondern auch für die Erde und ihre Oberfläche und, obwohl hier nicht erwähnt, wohl für Gottes Schöpfung als Ganze. Dabei ließen sich die Herausgeber auch vom britischen Philosophen Herbert Spencer (siehe unten) beeinflussen. Seine Philosophie war für viele arabische Anhänger der Evolutionsidee attraktiv, da Spencer dem Unwissbaren („the unknown“) einen Platz einräumte. Dies konnte als metaphysische Kraft gedeutet werden, die hinter der Ordnung im Kosmos steht – etwa als Gott.²

Es ist zu bedenken, dass Ṣarrūf und Nimr schon früher mit religiösen Autoritäten aneinandergeraten waren. Eine erste Kontroverse hatte es 1877 gegeben, als es um die Frage der Vereinbarkeit des heliozentrischen Weltbildes mit den Heiligen Schriften ging. Dies zeugt laut Glaß davon, dass die Theologie damals die Meinungsäußerung in erheblichem Maße einschränkte.³ Dennoch hätten Ṣarrūf und Nimr ihr Publikum durch Beiträge zum Beispiel zum Darwinismus herausgefordert und auch Grundsatzfragen zum Verhältnis zwischen Wissenschaft und Glauben diskutiert.⁴ Ich halte es für notwendig, dies durch eine Beobachtung zu ergänzen, die sich aus der obigen Analyse der Verwendung des Begriffs *sunan* ergibt: Ṣarrūf und Nimr konfrontierten ihr Publikum nicht einfach mit wissenschaftlichen Erkenntnissen, die konservative Positionen in Frage stellten. Sie boten, auch aus ihrer eigenen religiösen Überzeugung heraus, einen Rahmen, der diese beiden Pole in Einklang brachte. Teil dieses Rahmens waren die *Sunan*, die Gott eine zentrale Stellung als Gesetzgeber mathematischer, physikalischer, biologischer oder – kurz gesagt – wissenschaftlicher Gesetze zuwiesen. In ihren Grundzügen knüpften Ṣarrūf und Nimr damit an vorhandene Argumente und die Sprache ihres Umfelds an.

5.2.2.4 Fazit zur Verwendung von *sunan* und *sanan* in *al-Muqataṭaf*

Die Begriffe *sunan* und *sanan* teilen dieselbe Wurzel. Ṣarrūf und Nimr verwendeten den Ausdruck *‘alā sanan wāḥid* schon in der zweiten Ausgabe von *al-Muqataṭaf*, *sunan* kam wenig später hinzu. Mit dem Begriff *sunan*, der schon am SPC und in anderen arabischsprachigen Zeitschriften im Gebrauch war⁵, drückten sie aus, dass Gott Gesetzgeber der Naturgesetze

¹ Ebd.

² Elshakry, Reading Darwin in Arabic, 73–74.

³ Vgl. Glaß, Der Muqataṭaf und seine Öffentlichkeit, 391–400. Ähnliche Debatten, die auch in der Zeitschrift diskutiert wurden, waren Artikel über die Frage der Möglichkeit der Selbstentstehung des Lebens (ohne Schöpfer) und Diskussionen über Phänomene des Aberglaubens, z. B. Magie und Bauchreden, vgl. Ebd., 400–414.

⁴ Glaß, Der Muqataṭaf und seine Öffentlichkeit, 407.

⁵ In anderen arabischen Magazinen der Zeit wie *al-Ġinān* findet man den Begriff *sanan* ebenfalls: „*maṣaytu ‘alā sanan ‘aṣam ar-riḡāl*“ und „*ḥurūḡihi ‘an sanan al-‘adab wa-l-mu‘āšara*“, siehe ‘Awn, „*Riwāya*

war, die die evolutionären Veränderungsprozesse auf dem Gebiet der Biologie und Geologie regelten. Dies stand in deutlichem Widerspruch zu konservativen christlichen Positionen. Mit dem Verwehren akademischer Karrieren schwand das persönliche Risiko, das mit solchen, zur damaligen Zeit gewagteren Formulierungen einherging. Man orientierte sich nun offen an den Positionen und Formulierungen christlicher Wissenschaftler und Theologen, die die Vereinbarkeit von Wissenschaft und Evolutionstheorie propagierten.¹

Şarrūf und Nimr waren Naturwissenschaftler und Journalisten – heute würde man sie vielleicht als Wissenschaftsjournalisten bezeichnen. Zugleich waren sie gläubige Christen und ihr Verständnis der Naturgesetze (*sunan*) als Ausdruck göttlicher Gesetzgebung ermöglichte die Harmonisierung beider Aspekte. In den von mir analysierten Artikeln ging es dabei überwiegend um Gesetze im Bereich der Naturwissenschaften. Es drängte sich aber auch die Frage über die Rolle des Menschen und der menschlichen Zivilisation auf: Wenn Gott die Veränderungen seiner Schöpfung durch *sunan* lenkte, galt dies dann auch für Menschen und menschliche Gesellschaften? Wenn ja, dann konnten diese als Ausgangspunkt für politisch-religiöse Programme dienen, die auf politischen und gesellschaftlichen Wandel ausgerichtet waren. Dies ist der Schwerpunkt des nächsten Kapitels.

5.3 Die Suche nach Wegen aus der Fremdherrschaft

Als Şarrūf und Nimr 1884 nach Kairo zogen, wurden sie von angesehenen Vertretern der ägyptischen Gesellschaft begrüßt. Im März 1884 veröffentlichte Muḥammad Šarīf Pascha (1826–1887) einen Artikel in *al-Muqtaṭaf*, in dem er die Zeitschrift und ihre Herausgeber offiziell in Ägypten willkommen hieß.² Er war mehrere Amtszeiten lang Premierminister Ägyptens und Mitglied der Freimaurerloge „Stern des Ostens“ (*Kawkab aš-šarq*). Zu deren Mitgliedern zählten auch Muḥammad ‘Abduh und Ğamāl ad-Dīn al-‘Afgānī, mehr zu diesen beiden später.³ In diesem Artikel schreibt Šarīf:

Die, die Kenntnis über den Zustand der Welt besitzen und die Sunan der Gesellschaft (*al-hay’a al-iğtimā’iya*) gründlich untersucht und die Ursachen für den Aufstieg der Länder und ihre Ausbreitung gemäß der Logik der Zivilisation an jedem Ort erforscht haben, sind sich einig, dass die Wissenschaft die wichtigste Säule für den Bau der Zivilisation (*at-tamaddun*) und Bildung (*al-ma‘ārif*) die stärkste Verbindung für die Bewahrung der Nationen (*‘umam*) und die Stärkung ihrer Sache ist.⁴

Diese Passage zeigt, dass zu der Zeit, als *al-Muqtaṭaf* 1884 nach Kairo zog, die Idee von Gesetzen, die die Struktur und Entwicklung von Gesellschaften regeln, in hochrangigen intellektuellen und politischen Kreisen Ägyptens bereits verbreitet war. Dies war sicherlich auch die Folge freimaurerischer Ideen und der Veröffentlichungen von Şarrūf und Nimr, in denen sie Gottes Sunan nutzten, um wissenschaftliche Entdeckungen mit ihrem christlichen Glauben in Einklang zu bringen. Šarīf betont die Bedeutung der Sunan für den Aufstieg von

Samīr aš-Šaḥbī fī waqā’i Marwān al-Ġabīy, 600; al-Bustānī, „*Ġādat at-ṭalğ*“, 505.

¹ Ruse, „The Relationship between Science and Religion in Britain“, 522.

² Siehe auch Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 331.

³ Kudsi-Zadeh, „Afghānī and Freemasonry in Egypt“, 27.

⁴ Šarīf Pascha, „*Risālat Dawlatlū Šarīf Bāšā*“, 321.

Ländern. Einige Leute betrachteten diese Sunan also als theoretischen Rahmen für eine Agenda des Wandels.

In diesem Kapitel werde ich zwei Personen vorstellen, Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī und Šiblī Šumayyil. Beide standen in verschiedenen Beziehungen zueinander und zu *al-Muqtaṭaf* und seinen Herausgebern. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass sie Šarrūfs und Nimrs Verständnis der Sunan kannten und mit ihnen in einigen Ansichten darüber übereinstimmten. Ich werde zeigen, dass sie dieses Konzept anpassten und modifizierten, um es ihren eigenen politischen und/oder religiösen Zielen anzupassen. Um spätere Verweise auf die Sunna Gottes zu verstehen, ist es notwendig zu analysieren, wie al-'Afgānī und Šumayyil dieses Konzept veränderten.

5.3.1 Šiblī Šumayyil und die Sunna Gottes

Šiblī Šumayyil, dessen römisch-katholische Familie ursprünglich aus Syrien stammte, wurde 1850 geboren und begann 1867 sein Medizinstudium am SPC. Dort lernte er Ya'qūb Šarrūf kennen, mit dem er sich anfreundete. Er schloss sein Medizinstudium 1871 ab.¹ Im selben Jahr machte er seine ersten Schritte als Autor und veröffentlichte drei Artikel in al-Bustānīs Zeitschrift *al-Ġinān*. Anschließend verbrachte er zwei Jahre in Paris, wo er mit materialistischer Philosophie von Ludwig Büchner und Ernst Haeckel in Kontakt kam. Dessen Werk „Entwicklungsgeschichte des Menschen“ war der erste wichtige Berührungspunkt mit den Ideen Darwins.² 1875 beschloss er, nach Ägypten zu gehen, um in Tanta, einer Stadt im Nildelta nördlich von Kairo, als Arzt zu praktizieren. 1885 zog er nach Kairo und verfolgte eine Doppelkarriere als praktizierender Arzt und Intellektueller. So gründete er beispielsweise die erste medizinische Zeitschrift in Ägypten namens „Die Heilung“ (*al-Šifā'*) und verfasste Beiträge für andere Zeitschriften wie *al-Muqtaṭaf*.³ In Kairo lernte er al-'Afgānī kennen, dessen Haus ein beliebter Treffpunkt für Intellektuelle war.⁴ Šumayyil war ein produktiver und vielseitiger⁵ Schriftsteller, der viele Neologismen prägte.⁶ Ich werde einige Anmerkungen zu den Bereichen Materialismus und Sozialismus machen. Diese spielten in Šumayyils Denken eine wichtige Rolle.

5.3.1.1 Materialismus und Sozialismus in Šumayyils Denken

Materialismus ist ein Sammelbegriff für Theorien, die davon ausgehen, dass alle Entitäten und Prozesse aus Materie, materiellen Kräften oder physikalischen Abläufen bestehen oder auf diese reduzierbar sind. Alle Ereignisse und Fakten sind tatsächlich oder prinzipiell durch Körper, materielle Objekte oder dynamische materielle Veränderungen oder Bewegungen erklärbar.⁷ Materialistische Ideen waren bereits in älteren arabischen Texten bekannt, aber es war Šumayyil, der den Neologismus *māddīya* prägte.⁸ Er hielt die meiste Philosophie für nutzlos und sah sich der Wissenschaft als Problemlöser verpflichtet. Im Jahr 1884 übersetzte

¹ Ziadeh, „A radical in his time“, 14–42.

² Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 150.

³ Ziadeh, „A radical in his time“, 14–42.

⁴ Ebd., 161. Möglicherweise lernte er dabei auch Muḥammad 'Abduh kennen.

⁵ Vgl. Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 157–58.

⁶ Anawati, „Šiblī Shumayyil“, 641.

⁷ Stack, „Materialism“.

⁸ Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*, 100.

er ausgehend von einer französischen Übersetzung das Werk „Die Darwin'sche Theorie von der Entstehung und Umwandlung der Lebe-Welt“ des deutschen Arztes und Physiologen Ludwig Büchner (1824-1899).¹

Šumayyil war der Auffassung, dass die Prinzipien der Evolution auch auf dem Gebiet der Gesellschaft oder der Philosophie relevant seien. Alle Dinge seien aus der Materie heraus erklärbar, so auch das Leben selbst. Der Mensch sei das erste Wesen, welches die Natur und ihre Gesetze verstanden habe und für sich nutzbar machen könne. Hierdurch sei es möglich, dass Kooperation und Arbeitsteilung in Gesellschaften an die Stelle von Konkurrenz treten könne.² Šumayyil propagierte diese Ideen mit nahezu missionarischem Eifer.³ Er glaubte, dass die Distanzierung von der Religion eine Gesellschaft voranbringen und helfen würde, die Spaltung innerhalb der Menschheit zu überwinden.⁴ Während er die evolutionären Ideen europäischer Denker annahm, lehnte er die einfache Übertragung von Prinzipien wie dem Überleben des Stärkeren auf die Gesellschaft und eine Laissez-faire-Politik ab. Er war überzeugt, dass Kooperation ebenso wichtig sei wie Wettbewerb und argumentierte, dass die wissenschaftlichen Entdeckungen des 19. Jahrhunderts die Grundlage für die Verwirklichung eines Sozialismus internationalen Umfangs bildeten.⁵ Beide Punkte waren für Šumayyils Denken sehr wichtig: Kooperation zwischen Menschen und wissenschaftliche Argumente als Grundlage von Politik. Er war der festen Überzeugung, dass die Wissenschaft alle sozialen, wirtschaftlichen und politischen Probleme würde lösen können. Insofern erlag er auch einem Zeitgeist, als zahlreiche wissenschaftliche Entdeckungen die Leute in Erstaunen versetzten.⁶ Von besonderer Bedeutung für Šumayyil war der britische Philosoph Herbert Spencer, der hier deshalb ausführlich vorgestellt werden soll.

5.3.1.2 Herbert Spencer

Herbert Spencer (1820-1903) war ein englischer Philosoph, der über Ethik, politische Philosophie, Psychologie, Biologie und Soziologie schrieb. Sein Opus magnum war seine *Synthetic Philosophy*.⁷ Spencers System basiert auf dem Konzept der kosmischen Evolution und befasst sich mit Prinzipien, die die vermeintliche Grundlage von Biologie, Psychologie, Soziologie und Ethik bilden. Darüber hinaus umfasst sein System auch Überlegungen zur Entstehung von Wissenschaft, kulturellen Traditionen, sprachlicher Vielfalt und Phänomenen in der Astronomie und Geologie. Dieses breite Themenspektrum ist auch die Schwäche des Systems: Der kosmologische Anspruch verleitete zu überzogenen Verallgemeinerungen.⁸

Was genau war der Inhalt von Spencers universeller „Synthetischer Philosophie“? Um diese Frage zu beantworten, stelle ich eine Passage aus seinem 1862 veröffentlichten Werk „First Principles“ vor. Der erste Teil trägt den Titel „The Unknowable“. Spencer schreibt, dass jeder menschliche Glaube, auch wenn er absurd erscheint, einen gewissen Wahrheitsgehalt habe.

¹ Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 153. Der Titel der Übersetzung lautet „*Šarḥ Buḥnir ‘alā maḡhab Dārwin*“, siehe Anawati, „Shiblī Shumayyil“, 642.

² Anawati, „Shiblī Shumayyil“, 643; Vgl. auch Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 153.

³ Ziadeh, „A radical in his time“, 69.

⁴ Anawati, „Shiblī Shumayyil“, 643–44.

⁵ Reid, „The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World“, 184.

⁶ Anawati, „Shiblī Shumayyil“, 643.

⁷ Weinstein, „Herbert Spencer“.

⁸ Beetz, „Das Unliebsame System“, 25–26.

Dies führt ihn zu der Überzeugung, dass Anhänger von Religion und Wissenschaft nicht gegeneinander kämpfen müssten: In der abstraktesten Form der Wahrheit würden sich Religion und Wissenschaft verbinden.¹ Er kommt zu dem Schluss, alles Wissen sei relativ. Selbst wenn man versuche, Gesetze zu bestimmen und in allgemeinen Axiomen zusammenzufassen, sei eine endgültige Erkenntnis der Wirklichkeit nicht möglich.² Der Mensch müsse akzeptieren, dass er nicht alles wissen könne: Die Macht hinter allen Phänomenen entziehe sich seinem Verstand. Sowohl Wissenschaft als auch Religion führten letztlich zu der Einsicht in eine fundamentale, dem Menschen unzugängliche Macht.³

Spencers Philosophie war für gläubige Menschen attraktiv, weil sie der Religion mit dem Bereich des „Unwissbaren“ einen Platz einräumte. Hierdurch konnten seine Theorien für einige Menschen auch eine Brücke zwischen Religion und Materialismus bilden.⁴ Daneben gab es auch „Wissbares“, dessen universelle Gesetze durch den wissenschaftlichen Fortschritt erschlossen werden konnten.⁵ Für Spencer war das „Gesetz der Evolution“ ein solches. Dieses Gesetz zeige sich beispielsweise in der Astronomie (z. B. Entwicklung des Sonnensystems), Geologie (z. B. Veränderungen der Erdoberfläche), Biologie (z. B. Segmentbildung bei Embryonen und Schmetterlingen) und Soziologie (z. B. Herausbildung sozialer Klassen). Evolution sei das Grundprinzip des Universums, das man in allen Bereichen beobachten könne. Spencer wandte dieses Konzept der Evolution auch in der Soziologie an.⁶ Das erklärt, warum seine Philosophie für Menschen in Gebieten unter kolonialer Herrschaft so populär war: Spencer war nicht nur selbst ein entschiedener Gegner des Kolonialismus, seine Ideen boten eine rationale Erklärung für die eigene Unterlegenheit und die Dominanz ausländischer Mächte. Die Ursachen hierfür lagen nicht in einer gottgegebenen oder biologisch begründeten Überlegenheit der Franzosen oder Engländer, sondern in universellen Gesetzen.⁷ Damit eröffnete Spencer die Perspektive, dass auch kolonialisierte Gesellschaften nach denselben Gesetzen Fortschritt und Entwicklung durchlaufen könnten. Die Dominanz der Kolonialmächte war nicht naturgegeben und ewig, sondern historisch bedingt und veränderbar.

Im 19. Jahrhundert mussten arabische Leser Spencer auf Englisch oder in anderen europäischen Sprache lesen, da die ersten arabischen Übersetzungen seiner Werke erst 1898 erschienen. Dennoch waren die Menschen mit seinen Ideen zu Themen wie Evolution, Ethik, Bildung und Staatswesen vertraut. Ein zentrales Medium hierbei war *al-Muqtataf*, in dem dessen Herausgeber zahlreiche Zusammenfassungen und eigene Kommentare zu Spencers Ideen publizierten.⁸

¹ Vgl. Spencer, *First Principles*, 24.

² Ebd., 70–71.

³ Ebd., 110.

⁴ Elshakry, „Spencer’s Arabic readers“, 38.

⁵ Spencer, *First Principles*, 564–65.

⁶ Vgl. Ebd., 319–29, 558–59 und 488–89.

⁷ Elshakry, „Spencer’s Arabic readers“, 38.

⁸ Elshakry, „Spencer’s Arabic readers“, 42–43. Das Werk „*Philosophy of Style*“ wurde 1898 übersetzt, das Werk „*Education*“ erst 1908. Vgl. Cachia, „Literary criticism, modern“, 474; Kesrouany, *Prophetic Translation*, 114.

5.3.1.3 Der Begriff *sunna* bei Šumayyil

1878 veröffentlichten Šarrūf und Nimr einen Artikel über die Möglichkeit der Selbstentstehung des Lebens. Sie kamen zu dem Schluss, wissenschaftliche Experimente in Europa hätten eine materialistische Erklärung der Entstehung des Lebens (d. h. ohne einen göttlichen Schöpfungsakt) hinreichend widerlegt. Šumayyil stellte dies in Frage und argumentierte für die Möglichkeit der Entstehung des Lebens allein aus Materie. Im Rahmen dieser Debatte veröffentlichte er im Dezember 1878 seinen ersten Artikel in *al-Muqtaṭaf*. In dieser Zeitschrift wurde Šumayyil nicht als Ungläubiger, sondern als „Opponent mit einer anderen Ansicht“ behandelt.¹ Vielleicht war es diese Debattenkultur, die Šumayyil anzog und ihn dazu veranlasste, provokante Ideen in *al-Muqtaṭaf* zu veröffentlichen. Darüber hinaus nahm er nach dem Umzug der Zeitschrift nach Kairo an den täglichen Versammlungen im Büro von Šarrūf und Nimr teil, bei denen Nachrichten, wissenschaftliche Entdeckungen und wirtschaftliche Angelegenheiten diskutiert wurden.² Es gab also einen Informationsaustausch zwischen der Redaktion des *al-Muqtaṭaf* und Šumayyil, der über die uns vorliegenden gedruckten Quellen hinausging.

1885 veröffentlichte Šumayyil in *al-Muqtaṭaf* einen Artikel mit dem Titel „Die Naturgeschichte der Gesellschaft“ (*Tārīḥ al-iğtimāʿ aṭ-ṭabīʿī*) zu der Frage: Ist die Gesellschaft allein das Ergebnis der Idee (*natīğat al-fikra*), die dem Menschen „angeeignet“ wird (*ḥaṣṣahu bi-l-ʿinsān*)? Oder ist sie natürlicherweise in ihm (*ṭabīʿī fīhī*) und erhebt ihn über das Tier? Ausgangspunkt ist also die Frage, ob Gesellschaft das Ergebnis menschlicher Ideen und daraus folgender Entscheidungen ist oder ob sie im Menschen angelegt ist. Ausgehend von dieser Frage argumentiert Šumayyil, dass ein Studium universeller Gesetzmäßigkeiten, die das Zusammenleben des Menschen prägen, möglich sei:

Die Erforschung der Zivilisation (*ʿumrān*) war in der Vergangenheit nur für einige wenige Gelehrte von Interesse und wurde erst in dieser (heutigen) Zeit auf klare Regeln (*qawāʿid rāhina*) gestellt. In naher Zukunft wird das Studium ihrer Gesetze (*sunan*) zu den wichtigsten Erfordernissen des Menschen gehören, denn der zivilisatorische Fortschritt des Menschen (*irtiqāʾ al-ʿinsān fī t-tamaddun*) hat zwei zwingende Folgen, von denen die Leute lange Zeit dachten, sie würden sich gegenseitig ausschließen: das gemeinsame Wachstum des persönlichen Lebens (*al-ḥayāh aš-šaḥṣīya*) und des gesellschaftlichen Lebens (*al-ḥayāh al-iğtimāʿīya*). Früher glaubte man, dass der Einzelne (*fard*), wenn er etwas zum Nutzen der Allgemeinheit (*maṣlaḥat al-ğumhūr*) tat, damit zugleich seinem eigenen Nutzen diene – und umgekehrt. Man glaubte nicht an einen starken Zusammenhang zwischen den beiden Nutzen. Daher wurden die Gesetze der Menschheit (*šarāʾiʿ al-bašar*) früher stark in Richtung Willkür verzerrt. Der Respekt für die Richtung der Gerechtigkeit in der Zusammenarbeit und Partnerschaft zum (gemeinsamen) Nutzen wurde abgetrennt. Diese Wahrheit wurde erst in unserem Zeitalter im erforderlichen Ausmaß herausgearbeitet, das heißt, nachdem das Wissen der Menschheit tief in die Naturwissenschaften eingedrungen war und ihnen durch diese der Zusammenhang des Gesetzes dieses Universums offenbar wurde (*inğalā lahum bihā irtibāṭ sunnat hāḡā l-kawn*).³

¹ Glaß, *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit*, 400–404.

² Ziadeh, „A radical in his time“, 47.

³ Šumayyil, „*Tārīḥ al-iğtimāʿ aṭ-ṭabīʿī*“, 17.

Šumayyil spricht im Zusammenhang mit der Zivilisation von ihren Gesetzen (*sunan*), die der Mensch studieren müsse. Durch das Studium der Naturwissenschaften habe die Menschheit nun einen höheren Status erreicht, der ihr das Erkennen des Gesetzes dieses Universums ermögliche. Weiter heißt es:

Sie sahen, dass der Nutzen des Individuums und der Nutzen der Gesellschaft gegenseitig so stark verbunden sind, dass das Leben des Einen nicht ohne das Leben des Anderen zustande kommt. Denn sie sahen, dass die Gesetze (*sunan*), die in der Gesellschaft wirken, die gleichen Gesetze sind, die in den Individuen wirken (*as-sunan al-fā'ila fī l-'afrād*). Sie sagten daher, dass Wissen über die Natur (*ṭabī'a*) und die Gesetze der Gesellschaft (*sunan*) nur durch Wissen über die Natur und Gesetze in den Individuen zustandekommt. Gleiches gilt für den lebendigen Organismus (*al-ḡism al-ḥayy*): Wissen über seine Gesetze (*sunan*) kommt nur durch Wissen über die Gesetze der Zellen (*sunan al-kurayyāt al-ḥayya*) zustande, aus denen er besteht. [...] Wenn wir diese Gesetze in der Geschichte bis zu ihrem natürlichen Ursprung hin unvoreingenommen und ohne Ziel untersuchen, dann bringt uns die Erforschung der Gesellschaft aus dem Gebiet von Recht und Politik in das Gebiet der Biologie (*ilm al-ḥayāh*) und wir betreten einen Teil der Soziologie, der Naturgeschichte der Gesellschaften (*tārīḥ al-iḡtimā'āt aṭ-ṭabī'ī*) genannt wird.¹

Dieser Vergleich der Gesellschaft mit einem Tier bzw. einer Zelle war bereits zuvor ein Thema in *al-Muqataṭaf* gewesen und ging auf Überlegungen diverser europäischer Denker wie Herbert Spencer zurück.² Weiter heißt es:

Es ist bekannt, welche Vorteile aus jenem Wissen für die Zivilisation resultieren, denn der Vorteil ereilt eine Zivilisation, wenn der Mensch gemäß ihrer Gesetze und nicht gegen sie handelt (*'alā sunanihi lā 'alā ḍiddihā*). Die Forschung dazu, gemäß dieser (hier beschriebenen) Form, ist eine Pflicht, um zu wissen, welche der beiden Arten von Politik besser ist: die Politik der Freiheit (*ḥurra*) oder die Politik der Autokratie (*istibdādiyya*). [...] Jenes ist das Erste, worauf sich die Leute der freien Vernunft (*'aṣḥāb al-ūqūl al-ḥurra*) stützen, um ihre Ansichten zu bestätigen, denn der vertrauenswürdigste Beweis, auf den man sich stützen muss, gehört zu den Naturwissenschaften. Wenn wir also auch diese Gesetze (*sunan*) bis zu ihrem Ursprung untersuchen, bringt uns die Forschung zwangsläufig zu den Naturwissenschaften. Denn die Gesetze (*sunan*), die in den Zellen wirken, sind dieselben Gesetze (*sunan*), die in ihren einzelnen Monaden (*ḡawāhir*) wirken³. Daher gehört die Soziologie, die Krone der menschlichen Wissenschaften, zu den wichtigsten Forschungsgebieten, um das Geheimnis allen Lebens zu erfahren, welches alle Gesetze des Universums (*sunan al-kawn*) ergreift.⁴

In diesem Artikel befasst sich Šumayyil mit dem Verhältnis zwischen Individuum und der Gesellschaft. Die Soziologie als Wissenschaft sollte gepaart mit Wissen und Verfahren aus den Naturwissenschaften Erkenntnisse über Gesetzmäßigkeiten (*sunan*) zur Verfügung stellen, die die Gesellschaft betreffen. Die Politik sollte diesen Ergebnissen folgen und sich an diesen Gesetzen orientieren. Dieser Artikel enthält die fühste mir bekannte Verknüpfung der Begriffe *sunna* und *kawn*. Hier stoßen wir jedoch auf die in Kapitel 1 erwähnte

¹ Ebd., 17–18.

² Elshakry, Reading Darwin in Arabic, 81–82.

³ Der deutsche Zoologe Ernst Haeckel war einer der wichtigsten Vertreter der Monadenlehre und spielte auch für die Rezeption der Evolutionstheorie in der arabischen Welt eine wichtige Rolle, vgl. Holt, „Ernst Haeckel's Monistic Religion“, 265–66; Elshakry, Reading Darwin in Arabic, 108.

⁴ Šumayyil, „*Tārīḥ al-iḡtimā'āt aṭ-ṭabī'ī*“, 18.

Mehrdeutigkeit der arabischen Sprache. Šumayyil verstand unter *sunan al-kawn* Gesetze des Universums, ohne dass damit zwingend religiöse Konnotationen verbunden waren. Ein religiöser Leser hingegen konnte dies auch als im Universum geltende Gesetze Gottes verstehen.¹

Was war Šumayyils Inspiration? In dem Artikel erwähnt er verschiedene Autoren, die die Zivilisation ebenfalls mit einem lebenden Organismus vergleichen, wie Platon, Aristoteles, Rousseau und Herbert Spencer.² Es besteht kein Zweifel, dass Šumayyil sich in seinem Artikel besonders auf Spencers Essays „The Social Organism“ (1860) und „First Principles“ (1862) stützt. Die Ähnlichkeiten in Argumentation und Struktur zeigen deutlich, dass Šumayyil Spencers Ideen weitgehend übernahm. Spencer glaubte, dass der Fortschritt in der Wissenschaft in der Lage sei, universelle Gesetze hervorzubringen. Das Universum sei wie ein Puzzle und die Gesetze seiner Einzelteile gingen auf allgemeinere Gesetze zurück, die für das große Ganze gelten.³ In „First Principles“ identifiziert Spencer drei Prinzipien, die das gesamte Universum regeln: das Gesetz der Beständigkeit der Kraft, das Gesetz der Instabilität des Homogenen und das Gesetz der Vielfalt der Wirkungen.⁴ Der Ausdruck *sunnat al-kawn* entspricht Spencers „universal principle“.⁵

Šumayyil war ein produktiver Autor und eine umfassende Analyse seiner Schriften liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit. Er war kein Feind der Religion, sah jedoch, wie diese Gesellschaften spalten konnte. Er glaubte an die Existenz von Regeln im Universum und daran, dass eine Abweichung von ihnen Schaden für die Gesellschaft und den Einzelnen bedeutet. Nur eine Politik, die mit diesen Regeln übereinstimme, könne die optimale Entwicklung der Gesellschaft und den Fortschritt sichern. Šumayyil lebte bis zu seinem Tod 1917 in Ägypten und verkehrte dort auch mit führenden muslimischen Gelehrten wie Rašīd Riḍā.⁶ Zeitgleich zu Šumayyil befasste sich auch Ġamāl ad-Dīn al-ʿAfgānī mit der Rolle der Naturwissenschaften und der Philosophie in der Welt. Ähnlich wie Šumayyil war er auch an einer Veränderung des Status quo interessiert.⁷ Seine Verwendung des Begriffs *sunna* in diesem Zusammenhang spielte für das muslimische Verständnis der Sunna Gottes eine wichtige Rolle, daher wollen wir uns dies näher anschauen.

5.3.2 Ġamāl ad-Dīn al-ʿAfgānī und die Sunna Gottes

Ġamāl ad-Dīn al-ʿAfgānī wurde um das Jahr 1839 herum im Iran geboren. Er erhielt seine Bildung im Irak und später auch in Indien. 1871 ging er nach Kairo, wo er junge Männer als Anhänger gewinnen konnte, darunter auch Muḥammad ʿAbduh. In Kairo engagierte er sich in Freimaurerlogen. Im September 1879 wurde er ausgewiesen und ging nach Indien, wo er

¹ Freilich besteht diese Ambiguität auch auf einer inhaltlichen Ebene.

² Šumayyil, „*Tārīḥ al-iğtimāʿ at-ṭabīʿī*“, 18.

³ Elshakry, Reading Darwin in Arabic, 84.

⁴ Weinstein, „Herbert Spencer“.

⁵ Für ein Beispiel für seine Verwendung dieses Begriffs siehe Spencer, Illustrations of Universal Progress, 30–31.

⁶ Sadgrove, „Šumayyil, Šhiblī“; Riyāḍ, Islamic Reformism and Christianity, 86–89. Auch Šarrūf und Nimr lebten bis zu ihrem Tod 1927 bzw. 1951 in Kairo. Glaß, Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit, 181–95.

⁷ Keddie, An Islamic Response to Imperialism, 26–33.

seine berühmte Schrift „Widerlegung der Materialisten“ verfasste. Ende 1882 reiste er nach Europa und gab ab 1884 in Paris gemeinsam mit Muḥammad ‘Abduh die antikoloniale Zeitschrift *al-‘Urwa al-wuṭqā* heraus. Al-‘Afgānī starb 1897 in Istanbul.¹

Al-‘Afgānī war, anders als sein Name es vermuten lässt, iranischer Herkunft und erhielt eine schiitisch geprägte Ausbildung. Er wurde in der Šayḫīya-Schule ausgebildet, einer zwölfschiitischen Strömung, die sich Anfang des 19. Jahrhunderts bildete. Einen Teil seiner Ausbildung erhielt er wahrscheinlich in den heiligen schiitischen Städten Nadschaf und Karbala im Irak. Ende der 1860er-Jahre kam er in Indien erstmals mit westlichen Ideen und der britischen Fremdherrschaft in Kontakt. Vermeintlich gegensätzliche Positionen al-‘Afgānīs liegen zum einen in dem Zerrbild begründet, das seine Anhänger nach seinem Tod von ihm zeichneten, und zum anderen auch in einer Umorientierung, die er selbst vollzog. Er trat in den 1870er und frühen 1880er Jahren als Unterstützer des Nationalismus auf und warb in Indien und Ägypten für ein gemeinsames Vorgehen von Muslimen und Hindus bzw. Christen. Ab den 1880er Jahren hingegen betonte er stärker die Unterstützung des Islams.²

Besonders al-‘Afgānīs Erfahrungen mit der britischen Kolonialherrschaft in Indien beeinflussten sein Denken und machten ihn zu einem lautstarken Kritiker imperialer Fremdherrschaft über Muslime. Während seines Aufenthalts in Kairo zwischen 1871 und 1879 erfreute er sich unter jungen ägyptischen Intellektuellen großer Beliebtheit. Ein Grund dafür war sein Schwerpunkt auf dem Studium der islamischen Philosophie. Er nutzte diese, um Argumente für Reformen zu finden. Der Koran und die muslimische Tradition würden einer Auseinandersetzung mit den Naturwissenschaften, sowie der Errichtung von Parlamenten und modernen Armeen nicht nur nicht entgegenstehen, sondern dies sogar einfordern.³

Sein Werk „Die Widerlegung der Materialisten“ (*ar-Radd ‘alā ad-dahrīyīn*) trug ursprünglich den persischen Titel „Die Wahrheit über die Nayčarī-Sekte und eine Erklärung der Nayčarīs“ (*Ḥaqīqat-i maḡhab-i Nayčarī wa-bayān-i ḥāl-i Nayčariyān*). Der Begriff *Nayčarī* leitet sich vom englischen „Nature“ ab und bezieht sich auf die Anhänger von Aḥmad Ḥān, einem indischen Reformator. In diesem Werk stellte sich al-‘Afgānī als Verteidiger des Islams dar, allerdings weniger aufgrund seiner religiösen Überzeugung, sondern vielmehr, weil er Religion als Mittel zum Zweck betrachtete.⁴ Keddie identifiziert vier grundlegende Punkte in al-‘Afgānīs Denken:

1. Er war stark von der Tradition der islamischen Philosophie beeinflusst.
2. Er hatte einen idealisierten Islam im Sinn, der tolerant und aufgeschlossen gegenüber wissenschaftlicher Entwicklung war.
3. Er wollte die Muslime gegen den Westen mobilisieren, wobei er unterschiedliche Zielgruppen unterschiedlich adressierte.⁵

¹ Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 3–33.

² Keddie, „Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afghani“, 13–15 und 24–25; Scharbrodt, *Islam and the Baha’i Faith*, 45–47; Herman, „Shaykhism“.

³ Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 11 und 18.

⁴ Ebd., 21–23.

⁵ Dies begründet auch einige vermeintliche Widersprüche in seinen Texten.

4. Sein Hauptziel war die Vereinigung und Stärkung der islamischen Welt. Eine inhaltliche Reform des Islams war zweitrangig.¹

Ein grundlegendes Problem, mit dem sich antikoloniale Aktivisten wie al-'Afgānī konfrontiert sahen, war die Tatsache, dass der Westen der Ursprung und Repräsentant militärischer, industrieller, wirtschaftlicher und politischer Macht war, die viele Aktivisten gerne selbst zur Verfügung gehabt hätten. Er war sich moderner westlicher Ideen bewusst und akzeptierte sie, achtete jedoch darauf, ihren westlichen Ursprung nicht zu betonen, und suchte stattdessen nach Traditionen innerhalb der muslimischen Gemeinschaft. Al-'Afgānī war auf dem Gebiet der islamischen Philosophie gebildet und war mit vielen philosophischen und theologischen Diskussionen vertraut, die Teil dieser Arbeit sind. Sein besonderer Zugang zur islamischen Philosophie war auch in seiner Kenntnis der persischen Sprache begründet.² Im Safawidischen Reich genoss die Philosophie einen besonderen Stellenwert, sichtbar z. B. ab Ende des 16. Jahrhunderts in der Philosophenschule von Isfahan.³

5.3.2.1 Al-'Afgānī und seine Verwendung von Sunna

Im folgenden Abschnitt werde ich einige der Schriften von al-'Afgānī vorstellen, die den Begriff *sunna* enthalten oder damit verbundene Fragen (z. B. Kosmologie, Wissenschaft und universelle Gesetze) behandeln.

5.3.2.1.1 Vorteile der Philosophie

Der Artikel „Vorteile der Philosophie“ (*Fawā'id-i falsafe*) entstand während eines Aufenthalts al-'Afgānīs in Indien und behandelt den Nutzen der Philosophie und ihr Verhältnis zum Islam.⁴ Der folgende Abschnitt ist Teil der Einleitung, in der al-'Afgānī zunächst die Philosophie, ihre Methoden und ihre Ziele definiert:

Menschliche Perfektion im Leben bedarf zahlreicher Details (*ǧuz'iyāt*) [...]. Es wurde eine Pflicht (*wāǧib*) für den Menschen, dass er jene Details unter generellen Regeln (*qawā'id-i kulliya*) und allgemeinen Gesetzen (*qawānīn-i āmma*) gruppiert. Weil diese generellen Regeln so zahlreich wurden, ordnete er sie nach ihrem Verhältnis zueinander (*tanāsub*) [...].⁵

Diese allgemeine, eher wissenschaftstheoretische Aussage ist Grundlage für die darauf aufbauende Unterteilung in verschiedene Disziplinen. Er schreibt weiter:

[U]m die allgemeinen Gesetze (*qawānīn-i kulliya*) zu sammeln und die zahlreichen Details zu kontrollieren, die diese Angelegenheiten betreffen, hat er einige Disziplinen (*funūn*) geschaffen, wie die rationale Philosophie (*falsafa-yi 'aqliye*), die Philosophie der Moral (*aḥlāq*), die Philosophie der Geschichte (*tārīḥ*), die Philosophie der Gesetze (*šarā'i wa-qawānīn*), die Metaphysik (*falsafa-yi awlā*) und transzendente Weisheit (*ḥikmat-i 'ulyā*).⁶

¹ Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 37–40.

² Vgl. Ebd., 43 und 46–48.

³ Siehe hierzu Rizvi, „Isfahan School of Philosophy“.

⁴ Keddie, „Afgānī, Jamāl-al-dīn“.

⁵ al-'Afgānī, *Maǧmū'ah-yi Rasā'il wa-Maqālāt*, 105.

⁶ al-'Afgānī, *Maǧmū'ah-yi Rasā'il wa-Maqālāt*, 107. Der Ausdruck „erste Philosophie“ (*falsafe awlā*) findet sich auch bei Ibn Sīnā, siehe Gutas, „Ibn Sina“. Der zweite Ausdruck (*ḥikmat-i 'ulyā*) lässt sich als Synonym zu Mullā Ṣadrās Begriff *al-ḥikma al-muta'āliya* verstehen, siehe oben.

Al-'Afgānī war also auch an der Wissenschaft selbst interessiert war: Wie waren die einzelnen Wissenschaften entstanden, welche Rolle spielte die Philosophie und, damit verbunden, welche Rolle sollte er selbst in einer Gesellschaft spielen?

5.3.2.1.2 „Vorlesung über Lehren und Lernen“

Im persischen Text seiner „Vorlesung über Lehren und Lernen“ (*Ta'lim wa-ta'allum*) aus dem Jahr 1882, die er in Kalkutta hielt, betont al-'Afgānī die Bedeutung von Wissenschaft und Philosophie für ein Land. Er stellt fest, dass die Präsenz europäischer Mächte in der islamischen Welt ihre Ursache in der Wissenschaft hat. Die Wissenschaft würde lediglich ihre Hauptstadt wechseln, mal liege sie im Osten, mal im Westen. Auch all die Reichtümer aus Handel, Industrie und Landwirtschaft seien letztlich das Ergebnis von Wissenschaft. Für ihn ist Philosophie die Wissenschaft, die sicherstellt, dass andere Wissenschaften wie Physik und Biologie richtig eingesetzt werden.¹ Wissenschaft ohne Philosophie sei nutzlos. Mit der richtigen Philosophie wäre es den Ägyptern und Osmanen möglich gewesen, ihre Länder aus eigener Kraft heraus zu modernisieren.² Philosophie und Wissenschaft sollten die Leitprinzipien der Reformen in den Ländern sein. Al-'Afgānī beendet seine Vorlesung mit dem Appell, wissenschaftliche Erkenntnisse nicht nach ihrem Ursprung zu beurteilen: Muslime sollten die wissenschaftlichen Entdeckungen von Europäern wie Galileo, Newton und Kepler studieren. An dieser Stelle verweist er auf al-Ġazālī:

Imam al-Ġazālī [...] schrieb in seinem Buch „Der Erretter aus dem Irrtum“ (*al-Munqid min aḍ-ḍalāl*), dass jene Person, die sagt, dass die islamische Religion im Widerspruch zu geometrischen Beweisen, philosophischen Beweisen oder Regeln der Natur (*qawā'id-i ṭabī'iye*) steht, ein unwissender Freund des Islams ist. Der Schaden dieses unwissenden Freundes für den Islam ist größer, als der Schaden von Ketzern und Feinden des Islams. Denn die Gesetze der Natur und die philosophischen und geometrischen Beweise sind offensichtlich.³

Wenn die Wissenschaft die Leitlinien für die Reform eines Landes vorgibt und der Islam im Einklang mit ihr interpretiert werden muss, dann kommt der Wissenschaft ein erheblicher Einfluss auf die Reform der Gesellschaft zu.

5.3.2.1.3 „Kommentar zum Kommentator“

Während seines Aufenthalts in Indien (1879–1882) verfasste al-'Afgānī einen persischen Artikel mit dem Titel „Kommentar zum Kommentator“ (*Tafsīr-i Mufasssīr*), der sich gegen den indischen Gelehrten Aḥmad Ḥān richtete.⁴ Darin legt er dar, dass die (indischen) Muslime Reformen und eine Erneuerung benötigen. Er beginnt mit der Aussage, dass Bildung das ist, was Menschen von Tieren unterscheidet. Alle positiven und negativen Phänomene in der Gesellschaft könne man auf Bildung zurückführen. Er argumentiert dann, dass die Bildung einiger Weniger auch anderen Gruppen in der Gesellschaft zugutekommt, etwas, das er als

¹ Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 101–4.

² al-'Afgānī, *Maḡmū'ah-yi Rasā'il wa-Maqālāt*, 131.

³ Ebd., 134. Vgl. hierzu al-Ġazālī's Ausführungen über die Mathematik, al-Ġazālī, *al-Munqid min aḍ-ḍalāl*, 193–200.

⁴ Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 71–72.

„das natürliche Gesetz der Beziehungen“ (*qānūn-i tanāsub-i ṭabīʿī*) bezeichnet.¹ Dies führt er weiter aus:

Das heißt, dass es in diesem Land aufgrund seiner guten Erziehung ebenso große und ruhmreiche Könige geben wird wie tugendhafte Weise (*ḥukamāʾ*), begabte Gelehrte (*ʿulamāʾ*), kenntnisreiche Handwerker [...]. Und wenn dieses Volk aufgrund seiner guten Erziehung ein Niveau erreicht, auf dem sich seine Herrscher von den Herrschern anderer Völker (*aqwām*) unterscheiden, dann kann man mit Gewissheit wissen, dass sich auch alle seine Klassen (*ṭabaqāt*) von allen Klassen anderer Völker unterscheiden werden, denn der Fortschritt jeder Klasse ist mit dem Fortschritt aller anderen Klassen verbunden. Dies ist das allgemeine Gesetz (*qānūn-i kullī*) und das Gesetz der Natur (*nāmūs-i ṭabīʿat*) und der göttlichen Tradition (*sunnat-i ilāhiya*).²

Al-'Afgānī verwendet die Sunna Gottes in der persischen Ausdrucksform parallel zu „allgemeine Regel“ und „Naturgesetz“, sah diese also als miteinander verwandte Konzepte an. Er hielt es für notwendig, die Logik der Wissenschaft auch auf die Gesellschaft anzuwenden. Woher hatte er diese Vorstellungen? Al-'Afgānīs Muttersprache war Persisch und er verstand Arabisch. Er interessierte sich für aktuelle Entwicklungen und wissenschaftliche Entdeckungen. So griff al-'Afgānī zum Beispiel schon 1881 Darwins Evolutionstheorie an.³ Wir können davon ausgehen, dass ihm die Idee von Entwicklung (*taraqqī*) und eines Wandels nach festen Gesetzen in groben Zügen bekannt war. Auf dieser Grundlage ist der Gedankengang nachvollziehbar: Gottes Schöpfung ist nicht starr, sondern verändert sich im Laufe der Zeit nach festen, rational wahrnehmbaren Gesetzen. Wenn sich also die politische Situation der Muslime zu ihrem Nachteil verändert hat, so legte dies nahe, dass diese Veränderung nach für den Menschen nachvollziehbaren Gesetzmäßigkeiten erfolgt sein muss. Dieser Befund ist wichtig: Al-'Afgānī verwendet bereits 1882 die Sunna Gottes im Zusammenhang mit Naturgesetzen auf dem Gebiet gesellschaftlicher Veränderungen.

Im weiteren Verlauf des Artikels argumentiert al-'Afgānī, dass Korruption zum Niedergang der muslimischen Nation geführt und ausländischen Mächten die Kontrolle über viele Gebiete ermöglicht habe. Er bietet jedoch auch einen Ausweg: Manchmal trete ein Erneuerer auf und beseitige die Korruption, die den Niedergang verursacht habe. Dieser politisch erfahrene Erneuerer [...] könne sie in ihren früheren Zustand zurückversetzen.⁴ Anschließend greift er Aḥmad Ḥān und dessen Korankommentar an:

Ich dachte, dass dieser Kommentator [...] in der Einleitung zu seinem Kommentar die Wahrheit und das Wesen der Religion erklären würde, so wie es die Weisheit verlangt [...]. Und da er diesen Kommentar, wie er behauptet, zur Reform des Volkes schrieb, war ich mir sicher, dass er jene göttlichen Richtlinien (*siyāsāt-i ilāhiya*) und die koranische Ethik, die zur Überlegenheit und zum Wohlstand der arabischen Nation in allen Vorteilen der menschlichen Welt geführt hat [...], in die Zeilen jener Einleitung aufnehmen würde. Als ich

¹ al-'Afgānī, *Maǧmū'ah-yi Rasā'il wa-Maqālāt*, 182.

² Ebd., 190.

³ Zarrīnkūb, „Evolution“.

⁴ Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 124–25.

mir den Kommentar anschaute, sah ich, dass dieser Kommentator diese Angelegenheiten mit keinem Wort erwähnt und kein Wort über göttliche Richtlinien verlor.¹

Al-'Afgānī's Kritik will die Überlegenheit seiner eigenen Agenda zum Ausdruck bringen. Ihm zufolge muss eine erfolgreiche politische Agenda auf Rationalität und Wissenschaft basieren. Argumente für eine solche Agenda könne man im Islam finden. Der Islam müsse der Verbesserung der Situation der Muslime dienen. Al-'Afgānī argumentiert, dass das Aufblühen islamischer Nationen in der Vergangenheit rational erklärt werden könne und die ihnen zugrunde liegenden Mechanismen heute nutzbar gemacht werden könnten. Er führt dieses Aufblühen in der Vergangenheit nicht auf eine ausgeprägtere Frömmigkeit der Menschen in der Vergangenheit zurück, die einfach kopiert werden müsse. Dies wird im letzten Abschnitt des Artikels deutlich: Nicht fehlende Frömmigkeit oder ein „falscher“ Glaube seien die Ursache für den Niedergang von Nationen. Der Beweis hierfür sei das Zusammentreffen von religiösem Glauben und zivilisatorischer Blüte bei Gruppen wie den alten Arabern, Ägyptern, Griechen und Christen in Europa.²

In seinen Kommentaren zu Aḥmād Ḥān und durch seine Verwendung von *sunnat-i ilāhiya* appelliert al-'Afgānī vor allem an Rationalität und Wissenschaft, um die Überlegenheit seines Ansatzes zu demonstrieren. Keddie bemerkt zu al-'Afgānī's Veröffentlichungen in der Zeit von 1879-1882 in Indien, dass es darin nicht um die panislamische Vereinigung der Muslime geht. Im Vordergrund steht die Beendigung ausländischer Fremdherrschaft. Anders als in späteren Schriften erachtet er die Philosophie und andere Wissenschaften und weniger den Islam als Mittel, um dieses Ziel zu erreichen.³ In späteren Publikationen wie *al-'Urwa al-wuṭqā*, der Zeitschrift, die al-'Afgānī gemeinsam mit Muḥammad 'Abduh herausgab, begegnet uns die Sunna Gottes ebenfalls. Ich analysiere die Artikel darin im Kapitel über 'Abduh, weil die Zeitschrift auf Arabisch erschien und inhaltlich deutliche Einflüsse 'Abduhs zu erkennen sind. Dieser hatte an der al-Azhar-Universität studiert und war stärker an Themen wie islamischer Theologie interessiert als sein Mentor.⁴ Ich bleibe daher an dieser Stelle bei al-'Afgānī und stelle mögliche Einflüsse auf ihn vor.

5.3.2.2 Die Quellen al-'Afgānī's

Al-'Afgānī war mit dem Konzept der Sunna Gottes wahrscheinlich schon im Rahmen seiner Ausbildung im Iran in Kontakt gekommen.⁵ Er war auch mit europäischen Ideen vertraut. Als Antwort auf die Bedrohung durch europäische Mächte sahen viele Muslime in der Modernisierung ihrer militärischen, staatlich-bürokratischen und wirtschaftlichen Institutionen eine Möglichkeit, sich dieser Bedrohung entgegenzustellen.⁶ Übersetzungen europäischer Literatur spielten hierbei eine wichtige Rolle. Das Werk *Histoire de la civilisation en Europe* basiert auf Vorlesungen, die der französische Politiker und Schriftsteller François

¹ al-'Afgānī, *Maḡmū'ah-yi Rasā'il wa-Maqālāt*, 192.

² Ebd., 194-95.

³ Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 55.

⁴ Hildebrandt, „Waren Ḡamāl ad-Dīn al-'Afgānī und Muḥammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?“, 211-20.

⁵ Der islamische Gelehrte Mullā Ḥādī Sabzawārī (1797-1873) etwa verwendete den Ausdruck der Sunna Gottes in seinem Werk *'Asrār al-ḥikam fī l-muftataḥ wa-l-muḥtataḥ*, siehe Sabzawārī, *'Asrār al-ḥukm*, 265 (Zeile 8-10). Zur Person vgl. Nasr, „Ḥādī Sabzavārī“.

⁶ Kurzman, „Modern Thought“, 467.

Guizot (1787-1874) an der Universität Sorbonne hielt, und wurde in den Jahren 1828-32 veröffentlicht.¹ Eine Übersetzung ins Arabische durch den Syrer Ḥunayn Ni‘mat Allāh Ḥūrī², der Kontakte zu Ġamāl ad-Dīn al-‘Afgānī unterhielt, erschien 1877.³ In dieser findet sich auch der Begriff *sunan* als Übersetzung für das französische *règle*.⁴ In dem Werk findet sich die Idee, dass die europäische Zivilisation (*tamaddun*) aufgrund der Vielzahl der in ihr nebeneinander existierenden Prinzipien anderen Zivilisationen überlegen ist.⁵ Diese Überlegenheit habe Ursachen, die der Mensch rational erforschen könne:

La civilisation européenne est entrée [...] dans l'éternelle vérité, dans le plan de la Providence [*wāfaqa al-ḥaqīqa al-‘abadīya wa-l-maqṣūd al-‘ilāhī*]; elle marche selon les voies de Dieu [*salaka bi-ḥasab aṭ-ṭarīq al-muḥaṣṣaṣ lahu min al-‘izza al-‘ilāhīya*]. C'est le principe rationnel de sa supériorité [*‘aql tafaḍḍulihi al-‘aqlī*].⁶

Guizot sieht die europäische Zivilisation im Plan der Vorsehung verankert und auf Gottes Wegen wandelnd. Für al-‘Afgānī war dies attraktiv, da die Überlegenheit Europas so auf nachvollziehbare Prinzipien zurückgeführt wurde. Er würdigte Guizots Werk, was sich auch auf seinen Schüler ‘Abduh übertrug. In al-‘Afgānīs Denken spielt das Verständnis von Islam als Zivilisation eine wichtige Rolle. Ziel menschlichen Handelns sei nicht nur der Dienst an Gott, sondern auch der Aufbau einer blühenden menschlichen Zivilisation.⁷

Für al-‘Afgānīs Entwicklung spielte ferner sein Aufenthalt in Indien und die Auseinandersetzung mit Aḥmad Ḥān (1817-98) eine wichtige Rolle. Dieser war ein Bildungsreformer und bedeutender Intellektueller in Indien. Aḥmad Ḥān arbeitete für die East India Company in Delhi und befasste sich daneben mit dem Studium des Islams. Während des gescheiterten indischen Aufstands von 1857 versuchte er, zwischen indischen Muslimen und Briten zu vermitteln. Diese Erfahrungen politisierten ihn und überzeugten ihn von der Notwendigkeit der Kooperation. Vermeintliche Widersprüche zwischen moderner Wissenschaft und Islam seien das Ergebnis falsch verstandener islamischer Lehren.⁸ Er akzeptierte die zuvor von ihm abgelehnten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse von Kopernikus, Galileo sowie Darwin und sah in der Annahme neuer wissenschaftlicher Entdeckungen einen Weg, die britische Fremdherrschaft langfristig zu überwinden.⁹

Die britische Präsenz auf dem indischen Subkontinent unterschied sich deutlich von der in Ägypten. Das Interesse und die Einflussnahme der Briten auf das Bildungswesen war deutlich größer: „Egypt was only a debt to be paid, a waterway to be controlled and peasants

¹ Verga, „European Civilization and the “Emulation of the Nations”, 358.

² Einige Anmerkungen zur Entstehung der arabischen Übersetzung finden sich in einer zweiten Auflage aus dem Jahr 1990, vgl. Guizot, *K. at-Tuḥfa al-‘adabīya*, 1990, 6.

³ Sadgrove, „Khūrī, Ḥunayn Ni‘mat Allāh“. Vgl. auch Niğm, „al-‘Awāmil al-fa‘āla fī takwīn al-fikr al-‘arabī al-ḥadīṯ“, 57; zitiert nach Shahin, *Through Muslim eyes*, 25. Ni‘mat Allāh Ḥūrī gehörte zu al-‘Afgānīs Hörerkreis, vgl. Mahlmann-Bauer, „Martin Luther und die Reformation in der Kritik der Islamreformer“, 489.

⁴ Guizot, *Histoire de la Civilization en Europe*, 89; arab. Text in *K. at-Tuḥfa al-‘adabīya*, 1877, 107.

⁵ Verga, „European Civilization and the “Emulation of the Nations”, 359.

⁶ Guizot, *Histoire de la Civilization en Europe*, 41; arab. Zitat nach *K. at-Tuḥfa al-‘adabīya*, 1877, 52.

⁷ Vgl. Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, 114 und 132.

⁸ Robinson, „Aḥmad Khān, Sayyid“.

⁹ Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 196–99.

to work the land and be taxed. The British in India were sure they would be there forever. India was British.“¹ Eine erste Übersetzung von Newtons Prinzipien erschien in Indien in den 1770er- oder 80er-Jahren und damit mehr als 50 Jahre vor einer Übersetzung ins Osmanisch-Türkische, eine arabische Übersetzung erfolgte erst noch später. Ähnlich wie im Libanon waren Missionare auch dort aktiv. An der britischen Schule in Agra war eine Urdu-Übersetzung von William Paleys *Natural Theology* Bestandteil des Curriculums. In dieser Hinsicht ähnelte die britische Schule in Agra dem Syrian Protestant College in Beirut: Beide Einrichtungen ermöglichten eine moderne naturwissenschaftliche Ausbildung, waren aber gleichzeitig eindeutig missionarischer Natur.²

Al-'Afgānī nahm dieses intellektuelle Klima in Indien während seines Aufenthalts wahr und verfolgte dieses sicherlich weiter, nachdem die Briten ihm den Aufenthalt dort verwehrten. Aḥmad Ḥān ist hier hervorzuheben, weil al-'Afgānī sich mit ihm und seinen Gedanken öffentlich auseinandersetzte. Ḥān hatte großes Interesse an der Frage des zivilisatorischen Fortschritts und der Rolle von Bildung. Die Beschäftigung mit den geistigen Errungenschaften anderer Nationen sei zu begrüßen, da Nationen hier voneinander profitieren könnten. Ḥān identifiziert fünf Einflussfaktoren für zivilisatorischen Fortschritt: Natürliche Faktoren, Austausch zwischen den Nationen, Rasse, Religion und die Regierung.³ Diese Faktoren seien universell und damit für Muslime und Nichtmuslime gleichermaßen gültig. Gleiches gelte auch für ökonomische Gesetze wie das von Angebot und Nachfrage.⁴

5.3.2.3 Fazit zu al-'Afgānī

Al-'Afgānī war ein Aktivist und Reformier, der sich gegen die koloniale Fremdherrschaft europäischer Mächte einsetzte. Religion war hierbei ein Mittel zum Zweck. Er war sich ihrer mobilisierenden Wirkung bewusst, bediente sich aber auch an Ideen von Nation, Zivilisation und Fortschritt. In seinem Artikel *Tafsīr-i Mufasssīr* verwendet er den persischen Ausdruck *sunnat-i ilāhiya*, um darauf hinzuweisen, dass der Fortschritt unterschiedlicher gesellschaftlicher Schichten voneinander abhängig ist. Er hing der Idee an, dass der gegenwärtige Vorsprung der Europäer rational nachvollziehbar sei und sich aus entsprechenden universellen Prinzipien ableiten und für Muslime nutzbar machen ließe. Diese Idee vermittelte er auch seinem Schüler Muḥammad 'Abduh. Al-'Afgānīs Bedeutung für die Weiterentwicklung der Idee der Sunna Gottes liegt in meinen Augen nicht in eigenen theoretischen Überlegungen. Vielmehr befindet er sich durch die geographische und inhaltliche Breite seines Wirkens in einer Schlüsselposition für die Entwicklung des modernen

¹ Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 192.

² Ebd., 194–95.

³ Malik, „Sir Sayyid Ahmad Khan's Doctrines of Muslim Nationalism and National Progress“, 234–44. Pernau vermutet, dass Ḥān von europäischen Autoren wie Edward Gibbon und Henry Thomas Buckle beeinflusst wurde, vgl. Pernau, „Fluid Temporalities“, 120.

⁴ Malik, „Sir Sayyid Ahmad Khan's Doctrines of Muslim Nationalism and National Progress“, 239–42. Ahmad Ḥān kannte den Begriff *sunna*. Ich konnte allerdings keinen Beleg dafür finden, dass der Begriff bei ihm eine besondere Rolle spielt. Ḥān war mit islamischen Überlegungen zu Kausalität und Wundern vertraut und knüpfte an Gelehrte wie Šāh Walī Allāh an. Für ein Beispiel der Verwendung der Sunna Gottes, siehe Ḥān, *Maqālāt-i Sir Syed*, 2:233. Dort findet sich auch der Ausdruck *qānūn-i fiṭra*. Zu seinen Überlegungen zu Kausalität und Wundern siehe Siddiqi, „Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan“, 298–302; Nizami, Sayyid Ahmad Khan, 107.

Islamismus. Seine Verwendung des Begriffs der Sunna Gottes steht damit am Beginn einer neuen, systematischen Beschäftigung mit dem Begriff durch muslimische Reformen.

5.4 Fazit zu Kapitel 5

Gegenstand dieses Kapitels war die Verwendung des Begriffs *sunna* und ähnlicher Ausdrücke im 19. Jahrhundert. Berührungspunkte zu europäischen Ländern nahmen durch die zunehmende wirtschaftliche, militärische und kulturelle Penetration der islamischen Welt zu. Die technologischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, die große Teile des Fundaments der dafür notwendigen europäischen Überlegenheit in diesen Bereichen darstellten, führten dort zu Diskussionen über das Verhältnis von Zivilisation, Wissenschaft und Religion. Diese Diskussionen fanden ihren Weg auch in die islamische Welt, sei es durch Übersetzungen europäischer Literatur, Aufenthalte in Europa, Missionarsschulen oder freimaurerische Verbindungen. Der Libanon war ein Zentrum der *nahḍa*, die zu einer Wiederbelebung der arabischen Sprache führte und diese zu einem Medium für eben jene Diskussionen machte. Im Libanon finden wir in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts den Begriff *sunna* in freimaurerischen und christlichen arabischen Texten mit der Grundbedeutung für Gesetze. Dies steht im Zusammenhang mit dessen Verwendung in arabischen Übersetzungen der Bibel ab dem Ende des 9. Jahrhunderts. Arabischsprachige Christen im Libanon verfügten also über ein eigenes Verständnis und eine eigene Verwendungsgeschichte des Begriffs *sunan*.

Der Ausdruck *sunnat aṭ-ṭabīʿa* fand Eingang in die Sprache der Lehrkräfte des Syrian Protestant College in Beirut, an dem arabische Studierende nach europäischem Vorbild in den Naturwissenschaften unterrichtet wurden. Das von Absolventen und Lehrkräften dieses College gegründete Magazin *al-Muqataṭaf* entwickelte sich zu einem der wichtigsten arabischen Wissenschaftsmagazine des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Die beiden Herausgeber nutzten den Begriff *sunan*, um zum Ausdruck zu bringen, dass Gottes Schöpfung rational nachvollziehbaren Gesetzmäßigkeiten folgt. Dies schloss auch evolutionäre Veränderungsprozesse mit ein. Die zentrale Rolle von Evolution und Fortschritt in ihrem Weltbild ging dabei auf Philosophen wie den Briten Herbert Spencer zurück. Evolution und ihre Prinzipien seien auch für menschliche Gesellschaften relevant. Der Arzt Šiblī Šumayyil prägte hierfür den Ausdruck *sunan al-kawn*, der Spencers universellen Prinzipien entspricht.

Šumayyil pflegte während seines Lebens zahlreiche Kontakte zu muslimischen und anderen christlichen Intellektuellen. Einer dieser Kontakte war der iranischstämmige islamistische Aktivist Ġamāl ad-Dīn al-ʿAḡḡānī. In seinen persischsprachigen Publikationen verwendete dieser Ausdrücke wie *qawāʿid-i kullīya* und *qawānīn-i ʿāmma*, was seine Affinität zur Philosophie verdeutlicht. Er benutzte in dem Text *Tafsīr-i Mufasssīr* den Begriff *sunnat-i ilāhiya* in Zusammenhang mit Fortschritt in verschiedenen sozialen Schichten. Diese Verwendung lässt sich durch al-ʿAḡḡānīs Kenntnis islamischer Autoren wie al-Ġazālī und Ibn Ḥaldūn sowie übersetzter europäischer Literatur wie „Histoire de la Civilization en Europe“ erklären. Diese Verknüpfung von Sunna Gottes und zivilisatorischem Fortschritt war 1884 bereits Gegenstand intellektueller Diskussionen, wie der Gastbeitrag des ägyptischen Politikers

Muḥammad Šarīf Pascha in *al-Muqtaṭaṭaf* zeigt. Im nächsten Kapitel geht es um al-'Afgānīs Schüler Muḥammad 'Abduh. Dieser verknüpfte die Idee der Sunna Gottes stärker mit seinen Vorstellungen über den Islam und aus seiner Sicht notwendigen gesellschaftlichen und religiösen Reformen. Hierdurch beeinflusste er nachfolgende muslimische Autoren innerhalb und außerhalb Ägyptens.

Kapitel 6: Von ‘Abduh bis Quṭb und Bāqir aṣ-Ṣadr

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde in Ägypten eine konstitutionelle Monarchie ausgerufen, die 1923 eine erste Verfassung erhielt. Großbritannien behielt sich allerdings das Recht vor, auch in die Innenpolitik zu intervenieren, und gerierte sich als Schutzmacht in außenpolitischen Angelegenheiten. In diesem Umfeld wurde die Muslimbruderschaft durch Ḥasan al-Bannā 1928 gegründet. Nach dem Zweiten Weltkrieg beschleunigte die Niederlage gegen den neu gegründeten Staat Israel im Jahr 1948 die innerägyptische Gewaltspirale. Der Putsch einiger Armeeoffiziere im Juli 1952, an deren Spitze sich Gamal Abdel Nasser (r. 1954-1970) durchsetzen konnte, beendete die konstitutionelle Monarchie. Ein Attentatsversuch auf ihn 1954 führte zu Repressalien gegen die Muslimbruderschaft. Nationale und regionale Ziele wie die Verstaatlichung des Suezkanals, die Festigung der Rolle Ägyptens in der arabischen Welt und der Kampf gegen Israel hatten dabei Vorrang vor der versprochenen Wiederherstellung der Demokratie. Die Niederlage gegen Israel 1967 schwächte das Ansehen Ägyptens, welches auch unter Nassers Nachfolger Anwar as-Sadat (r. 1970-1981) nur bedingt wiederhergestellt werden konnte. Diese Niederlage verlieh insbesondere den oppositionellen Muslimbrüdern Aufwind, deren Führung sich in einem Richtungsstreit gegen einen zunehmend gewaltbereiten Flügel befand. Infolge des ägyptisch-israelischen Friedensprozesses, der im Jahr 1979 in einem Friedensvertrag mündete, kam es zu religiös motivierter Gewalt, die in der Ermordung des ägyptischen Präsidenten as-Sadat im Jahr 1981 einen Höhepunkt fand.¹

6.1 ‘Abduh, Riḍā und al-Bannā

Im folgenden Kapitel liegt der Schwerpunkt auf den drei ägyptischen muslimischen Vordenkern Muḥammad ‘Abduh, dessen Schüler Raṣīd Riḍā sowie dem Gründer der Muslimbruderschaft Ḥasan al-Bannā. Anhand dieser drei Personen zeige ich auf, wie sich das Konzept der Sunna Gottes im Islamismus etablierte.

6.1.1 Muḥammad ‘Abduh

Muḥammad ‘Abduh wurde 1849 im Nildelta in Ägypten geboren und studierte ab 1866 an der al-Azhar Universität in Kairo. 1870 lernte er al-‘Afgānī kennen und es entwickelte sich ein Lehrer-Schüler-Verhältnis zwischen den beiden. 1878 wurde er Geschichtslehrer am *Dār al-‘Ulūm*, einer staatlichen Ausbildungsstätte für Lehrer in Kairo.² Er unterrichtete dort auch die Theorien von Ibn Ḥaldūn und befasste sich mit ihren Implikationen für die Gegenwart. Die Aufzeichnungen seiner Vorlesungen mit dem Titel „Philosophie der Gesellschaft und Geschichte“ (*Falsafat al-iğtimā‘ wa-t-ta’rīḥ*) sind nicht erhalten geblieben.³ Zu dieser Zeit unterrichtete er im privaten Kreis ebenfalls Guizots *Histoire de la civilisation en Europe* und al-Ġazālīs *Ihyā’*.⁴ ‘Abduh rezipierte zahlreiche muslimische reformerische Denker seiner Zeit.

¹ Gordon, „Egypt from 1919“, 372–95.

² Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 46.

³ Kügelgen, „‘Abduh, Muḥammad“.

⁴ Vgl. Jung, „Islamic Reform and the Global Public Sphere“, 164.

Sein Ziel war die Entwicklung eines Ansatzes, der gesellschaftliche Einheit und Stärke hervorbringt und dabei gleichermaßen den Koran und das islamische Recht beinhaltet.¹ Aufgrund politischer Aktivitäten wurde er 1882 ins Exil geschickt.² Gemeinsam mit al-'Afgānī gab er 1884 in Paris das Magazin „Der stärkste Bund“ (*al-'Urwa al-wuṭqā*) heraus.³ 1888 konnte 'Abduh nach Kairo zurückkehren und wurde, um ihn besser „kontrollieren“ zu können, als Richter in den Staatsdienst aufgenommen. 1895 stieg er in den Verwaltungsrat der al-Azhar auf und wurde 1899 Großmufti von Ägypten. Hier widmete er sich bis zu seinem Tod im Jahr 1905 vor allem Reformen im Bereich der Bildung.⁴

Muḥammad 'Abduh war ein Leser des *al-Muqtaṭaf* und traf deren Herausgeber 1880 persönlich in Kairo. Darüber hinaus befasste er sich auch intensiv mit den Ideen von Herbert Spencer, den er sogar in London besuchte.⁵ Spencers Überlegungen über die Rolle von Bildung für gesellschaftlichen und individuellen Fortschritt prägten 'Abduh.⁶ Auch mit dem Sufitum kam er über einen Onkel in Kontakt, der im aš-Šāḍilīya-Orden Mitglied war. Das daraus resultierende Interesse am Sufitum begleitete 'Abduh sein Leben lang, auch wenn er einige Aspekte später kritisch sah. Das Treffen auf und die Zusammenarbeit mit al-'Afgānī standen für 'Abduh in Kontrast zu seiner bisherigen traditionellen Ausbildung an religiösen Bildungsstätten wie der al-Azhar.⁷

6.1.1.1 „Der stärkste Bund“

Das Magazin „Der stärkste Bund“ (*al-'Urwa al-wuṭqā*) war das gemeinsame Ergebnis der Arbeit von al-'Afgānī und 'Abduh. Es erschien 1884 in Paris und erreichte Leser in der gesamten islamischen Welt. Nach weniger als einem Jahr wurde das Magazin wieder eingestellt, vermutlich aus politischen oder finanziellen Gründen.⁸ Ziel war die Mobilisierung von Muslimen gegen den zunehmenden Einfluss westlicher Mächte. Das Magazin vereinte zwei Perspektiven: die Polemik von al-'Afgānī, der Muslime gegen Großbritannien mobilisieren wollte, und die Bemühungen 'Abduhs, der sich auf Reformen in muslimischen Gesellschaften konzentrierte.⁹

'Abduh setzte stärker als al-'Afgānī auf Reformen und langsame Veränderungen, insbesondere durch Bildung. Sein Ziel war ein islamisches Wertesystem, das mit seinem Verständnis einer modernen wissenschaftlichen Gesellschaft verträglich war. Drei Hindernisse galt es dabei für 'Abduh zu überwinden: Traditionen und die göttliche Autorität des islamischen Rechts, ein transzendentes Verständnis Gottes und anti-rationale Tendenzen in Teilen des religiösen Establishments.¹⁰ Für 'Abduh bot das Konzept der Sunna Gottes einen

¹ Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 212.

² Einen Teil dieses Exils verbrachte er in Beirut, wo er auch mit Ḥusayn al-Ġisr aṭ-Ṭarābulusī (zu diesem unten mehr) in Kontakt kam. Vgl. Ebert, *Ḥusayn al-Ġisr aṭ-Ṭarābulusī*, 84–86.

³ Kügelgen, „'Abduh, Muḥammad“.

⁴ Haddad, „Muhammad Abduh“, 33.

⁵ Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*, 32 und 161–67.

⁶ Elshakry, „Spencer's Arabic readers“, 39.

⁷ Haddad, „Muhammad Abduh“, 31–32.

⁸ Keddie, *An Islamic Response to Imperialism*, 24.

⁹ Vatikiotis, „Muḥammad 'Abduh and the quest for a Muslim Humanism“, 55–58.

¹⁰ Ebd., 55 und 60–61.

Hebel, diese Hindernisse zu überwinden und damit eine Veränderung der Gesellschaft herbeizuführen. Inspiration fand er dabei in unterschiedlichen Quellen:

1. Das Konzept einer göttlichen Gewohnheit (*sunnat-i ilāhiya*) von al-'Afgānī
2. Gott als Legislator von in der Natur geltenden Gesetzen (*sunan*), die auch für dynamische Prozesse wie die Evolution gelten, z. B. in *al-Muqtaṭaf*
3. Die Ideen von Herbert Spencer und seinen arabischen Anhängern wie Šiblī Šumayyil, die das Universum als ein rational begreifbares Konstrukt verstanden, in dem es ein zentrales Gesetz (*sunnat al-kawn*) gibt
4. Verwendungen des Konzepts der Sunna Gottes in arabischen philosophischen, theologischen und sufischen Texten
5. Freimaurerische Ideen

Das Konzept der Sunna Gottes begegnet uns in zwei Artikeln in *al-'Urwa al-wuṭqā*: „Die Sunan Gottes bezüglich der Völker und ihre Anwendung auf die Muslime“ und „Ursachen für den Erhalt des Königtums“.¹ Die Verwendung der Sunna Gottes in *al-'Urwa al-wuṭqā* unterscheidet sich von der in früheren Schriften al-'Afgānīs, was auch am Einfluss 'Abduhs liegt. Im Folgenden analysiere ich die Verwendung in beiden Artikeln.

6.1.1.1.1 „Die Sunan Gottes bezüglich der Völker und ihre Anwendung auf die Muslime“

Zentrales Thema des Artikels mit dem arabischen Titel *Sunan Allāh fī l-'umam wa-taṭbīquhā 'alā l-muslimīn* ist der Koranvers 13:11: „Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie [...] nicht (ihrerseits) verändern, was sie an sich haben.“ Für 'Abduh impliziert dies, dass Reformen für die Muslime notwendig sind, um den aktuellen Zustand zu überwinden. 'Abduh schreibt: „Ein Volk, das mit Gott ist, bei dem ist auch Gott. Einer Gemeinschaft, die Gott hilft und in seiner Sunna Rechtleitung sucht, gewährt er seinerseits Unterstützung (*naṣr*).“² Die Verwendung des Koranverses 13:11 ist nicht neu. Mit Blick auf die Eroberung Bagdads durch die Mongolen im Jahr 1258 sahen einige muslimische Autoren in der Eroberung die Erfüllung eines durch Gott festgelegten Schicksals als Strafe für das sündhafte Verhalten ihrer Bewohner. Ibn Kaṭīr beispielsweise schreibt: „Bagdad wurde befestigt und Katapulte [...] und andere Verteidigungswaffen in Stellung gebracht, die dem Beschluss Gottes aber nichts entgegensetzen konnten.“ Dann verweist er auf Koranvers 13:11: „Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie [...] nicht (ihrerseits) verändern, was sie an sich haben.“³ Es gab also schon vor al-'Afgānī und 'Abduh islamische Gelehrte, die auf diesen Koranvers Bezug genommen hatten. Keine Verschwörung äußerer oder innerer Feinde war für den Zustand der islamischen Welt und das Eindringen fremder Mächte verantwortlich, sondern ein fehlendes Bewusstsein für die Art und Weise, wie Gott in der Geschichte wirkt. 'Abduh stellt nun die Frage, wie es mit den Muslimen so weit kommen konnte:

Was ist die Ursache für diesen Niedergang? Was ist der Grund für dieses Absinken? [...] Zweifeln wir an seinem Versprechen, uns zum Sieg zu verhelfen, nachdem er es für uns bekräftigt hat? Gott bewahre, es ist nichts der Art und wird es auch nicht sein. Es obliegt uns, dass wir auf uns selbst schauen (*'alaynā 'an nanẓur li-'anfusinā*) und Tadel steht uns

¹ al-'Afgānī und 'Abduh, *al-'Urwa al-wuṭqā*, 195–201 und 182–87.

² Ebd., 196.

³ Pistor-Hatam, „Ursachenforschung und Sinngebung“, 319.; Ibn Kaṭīr, *al-Bidāya wa-n-nihāya*, 17:356.

nur hier zu. Denn Gott der Erhabene hat in seiner Gnade Sunan für den Kurs der Völker (*sayr al-'umam*) erlassen, denen man zu folgen hat. Ferner sagte Er: Und du wirst an der Sunna Gottes keine Abänderung feststellen. Durch seine wohl durchdachten Verse hat er uns erkennen lassen, dass die Völker nur vom Thron ihrer Macht stürzen [...], nachdem sie von jenen Sunan abweichen, die Gott auf Basis großer Weisheit erlassen hat (*sannahā*).¹

Die von Gott in der Welt etablierten Sunan dienen der Rechtleitung der Nationen. Der Aufstieg von Nationen geht mit deren Befolgung, ihr Abstieg mit deren Vernachlässigung einher. Der aktuelle Zustand korreliert also mit dem Grad der Befolgung dieser Sunan:

Durch ihren Verzicht auf die Sunna der Gerechtigkeit (*sunnat al-'adl*) und ihr Verlassen des Wegs der Einsicht und Weisheit kamen sie ab von der Aufrichtigkeit in der Meinung und der Wahrhaftigkeit in der Aussage [...]. Sie waren geizig darin, ihre Leben für die Bewahrung der gerechten Gesetze (*as-sunan al-'ādila*) einzusetzen. Sie zogen das Leben in Lüge dem Tod zur Unterstützung des Wahrhaftigen vor. Da legte Gott ihnen ihre Sünden zur Last und machte sie zu einem abschreckenden Beispiel (*'ibra*) für die Betrachter.²

Gerechtigkeit nimmt für 'Abduh eine wichtige Rolle ein und wird als eine Sunna identifiziert. Die Sunan seien für Muslime wie Nichtmuslime und alle Generationen gleichermaßen wirksam:

So hat Gott die übrigen Nationen und ihr Wachstum in der Ausstattung mit Eigenschaften [...] eingerichtet. Und er hat ihre Vernichtung und Zerstörung eingerichtet in ihrem Verlust [dieser Eigenschaften] als eine feste Sunna, die sich nicht mit den unterschiedlichen Völkern ändert. Und sie wird auch nicht ausgetauscht mit der Abfolge der Generationen, so wie seine Sunna in der Welt und Schöpfung (*sunnatihi ta'ālā fi l-ḥalq wa-l-ṭḡād*) und in der Festsetzung der Wohltaten (*'arzāq*) und der Festlegung der Zeitpunkte des Todes (*'āğāl*).³

Der Hinweis auf die Generationen ist wichtig, da er den besonderen Status der ersten Generationen von Muslimen relativiert und das Erreichen eines vermeintlichen goldenen Zeitalters in der Frühzeit des Islams auch für heutige Muslime möglich erscheinen lässt. Die Idee, eine Gesellschaft könne wie ein Lebewesen sterben, ähnelt Ideen, die wir bereits von Šumayyil und Spencer kennen. 'Abduh präsentiert diese hier in muslimischer Terminologie: So sicher wie der Tod, den Gott festgelegt hat, sei auch der Abstieg eines Volks, wenn es seine Sunan vernachlässige.

6.1.1.1.2 „Ursachen für den Erhalt des Königtums“

Dieser Artikel mit dem arabischen Titel *'Asbāb ḥifẓ al-mulk* beginnt mit der Feststellung, dass Gott schon zuvor Völker, Stämme und Länder zerstört hat, allerdings habe er für jedes Ereignis eine Ursache festgelegt. Der Gläubige solle umherlaufen und das Schicksal jener Menschen als Mahnung verstehen, 'Abduh verweist auf einen Bereise-die-Erde-Vers im Koran (6:11).⁴ Er stellt fest, dass Auf- und Abstieg der Völker davon abhängen, ob sie seine Gebote (*'awāmir*) beherzigen und seine Gesetze befolgen (*ḥudūd šarā'ihi*). Fehlverhalten schädige

¹ al-'Afğānī und 'Abduh, *al-'Urwa al-wuṭqā*, 197.

² Ebd., 198.

³ Ebd. Es gibt auch Hadithe, nach denen Gott den Zeitpunkt des Todes eines Menschen bereits vor dessen Geburt festlegt. Siehe hierzu Eich, „The Term nasama“, 38–41.

⁴ Ebd., 182.

letztlich die Völker selbst.¹ 'Abduh widmet sich dann dem Zusammenhang zwischen Individuum und Gesellschaft:

Die Ursache für den Einfluss der kosmischen Faktoren (*al-fawā'il al-kawnīya*) auf die Zustände des Lebens (*ʿaṭwār al-ḥayāh*) verbirgt sich manchmal sogar vor dem geschickten Arzt. Aber der Einfluss der Zustände der Menschen auf die Struktur ihrer Gemeinschaft ist für jeden, der Einsicht hat, leicht zu verstehen [...].²

Die Rolle kosmischer Mechanismen sei auf der Ebene des Individuums einfacher zu begreifen als auf der Ebene der Gesellschaft. Der Blick des Gläubigen solle sich daher auf das eigene Handeln richten: Jede Person in jeder Klasse (*ṭabaqa*) habe Pflichten zu erfüllen. Eine Vernachlässigung dieser Pflichten würde nicht nur durch Gott im Dies- und Jenseits bestraft, sie wirke sich auch negativ auf die Gesellschaft aus:

Vielleicht betreffen die Auswirkungen seiner Handlungen im Schlechten auch einen, der um ihn herum ist, und er verbrennt in seinem Feuer, das durch die Korruption seiner Sitten entzündet wird, so wie sein Abweichen von den Sunan Gottes (*sunan al-Ḥaqq*) (auch den betrifft), der mit ihm in einem Ort (*balda*) wohnt.³

Der individuelle Nutzen (*al-maṣlaḥa al-ḥāṣṣa*) und der gesamte Nutzen (*al-maṣlaḥa at-tāmma*) sind miteinander verbunden und der individuelle Gläubige wird bestraft, wenn Menschen um ihn herum von den Sunan Gottes abweichen.⁴ Was aber sind nun die Gründe, die für einen Erhalt der Institution des Königtums sprechen? Ein König könne Gerechtigkeit in einer Gesellschaft sicherstellen und verhindern, dass Einzelne sich Vorteile auf Kosten der Allgemeinheit verschaffen.⁵ Laut 'Abduh zeigt die Geschichte, dass Zwietracht und Differenzen oder die Wahl eines ungeeigneten Kandidaten die Institution des Königtums vernichten. Beidem liege ursächlich eine Abweichung (*ḥayd*) von den Sunan Gottes zugrunde. Die Ereignisse, die die islamischen Königreiche (*al-mamālik al-islāmīya*) geschädigt haben, seien auf Abweichungen von Individuen zurückzuführen. 'Abduh weist der Erziehung der Menschen daher eine Schlüsselrolle für den Auf- und Abstieg islamischer Reiche zu.⁶

6.1.1.2 „Traktat über den Monotheismus“

Das „Traktat über den Monotheismus“ (*Risālat at-Tawḥīd*) entstand aus einer Reihe von Vorlesungen, die 'Abduh 1882-83 in Beirut hielt. Die erste Veröffentlichung als Buch erfolgte im Jahr 1898, eine zweite überarbeitete Auflage folgte 1908.⁷ In der Einleitung verweist 'Abduh darauf, dass der Koran nicht fordere, allein deshalb an seinen Inhalt zu glauben, weil dieser in ihm enthalten sei. Der Koran sei auch ein Buch, das sich rational mit den

¹ Ebd., 182–83.

² al-'Afgānī und 'Abduh, *al-'Urwa al-wuṭqā*, 183.

³ Ebd.

⁴ Ebd., 184–85.

⁵ Vatikiotis, „Muḥammad 'Abduh and the quest for a Muslim Humanism“, 63–64.

⁶ al-'Afgānī und 'Abduh, *al-'Urwa al-wuṭqā*, 186.

⁷ Zur Entstehungsgeschichte des Texts vgl. Kateman, „Shared questions, diverging answers“, 76–79; Büsow, „Muḥammad 'Abduh“. Abduhs Auseinandersetzung mit größeren naturgesetzlichen Zusammenhängen darin ist schon anderen Islamwissenschaftlern aufgefallen, vgl. etwa Livingston, *In the Shadows of the Glories Past*, 210.

Auffassungen der Gegner der Muslime befasse und diese durch Argumente (*ḥuǧǧa*) widerlege, die der Mensch durch seinen Verstand nachvollziehen könne.

[Der Koran] zeigt das System des Universums und die Präzision und Perfektion (*al-iḥkām wa-l-ʾitqān*) darin auf [...]. Er verlangt, dass man durch deren Untersuchung zu der Gewissheit gelangt, dass das, was er behauptet und wozu er auffordert, die Wahrheit ist. Sogar in den Erzählungen über die Zustände der Früheren (*qīṣaṣ ʾaḥwāl as-sābiqīn*) hat er [der Koran] bekräftigt, dass die Schöpfung eine Sunna hat, die nicht geändert wird und eine Regel, die nicht ausgetauscht wird (*sunna lā tuǧayyar w-qāʾida lā tatabadḍal*). Daher heißt es im Koran: „Auch in früheren Zeiten ist Gott so verfahren [...]. Du wirst am Verfahren Gottes keine Abänderung [...] feststellen können.“ (48:23).¹

An einer anderen Stelle in *Risālat at-Tawḥīd* schreibt ʿAbduh: „[Der Islam] bekräftigt bezüglich der großen Zeichenwunder (*ʾāyāt*) Gottes in der Schöpfung der Welt, dass diese gemäß der göttlichen Sunan ablaufen (*as-sunan al-ʾilāhīya*), die Gott in seinem unendlichen Wissen festgelegt hat.“²

Nachdem ʿAbduh auf einen Hadith verweist, demzufolge Sonne und Mond Zeichen Gottes seien³, schreibt er: „Dies ist eine Darlegung, dass alle Zeichenwunder des Universums (*ʾāyāt al-kawn*) gemäß einer Ordnung ablaufen (*taǧrī ʾalā niẓām wāḥid*). In dieser wirkt nur die unendliche Achtsamkeit über die Sunan, auf denen sie [die Zeichenwunder] sich gründen.“⁴ Man kann diese Passage so interpretieren, dass für ʿAbduh das durch Gott geschaffene System im Vordergrund steht. Die Zeichenwunder sind keine Ausnahme von den Sunan, sondern ein Ausdruck derselben. Mit Blick auf die Frage, ob der Gläubige mit den Konsequenzen für sein gutes oder schlechtes Handeln im Dies- oder Jenseits rechnen soll, gibt sich ʿAbduh weniger klar: Gott gewähre einigen Leuten im Diesseits seine Wohltaten (*nīʾam*), allerdings könne man dies nicht immer auf das Verhalten des einzelnen Menschen zurückführen. Oft schon habe Gott Tyrannen ihr Leben im Diesseits genießen lassen und umgekehrt die Aufrichtigen unter seinen Dienern geprüft und Unglücke erleiden lassen.⁵ Die Optionen sind laut ʿAbduh die Vergeltung im Diesseits, die Vergeltung im Jenseits oder die Prüfung im Diesseits, sofern es um die Konsequenzen für das Handeln von Individuen geht. Anders ist ʿAbduhs Einschätzung bezüglich ganzer Völker:

Was die Völker betrifft, so ist es anders. Der Geist (*rūḥ*), mit dem Gott all seine Gesetze (*ṣarāʾi*) versehen hat [...], ist die Quelle des Lebens der Völker (*maṣḍar ḥayāt al-ʾumam*) und die strahlende Quelle ihres Glücks im Diesseits [...]. Gott wird seine Gunst nicht von ihnen nehmen, solange dieser Geist in ihnen ist [...]. Wenn dieser Geist sie verlässt, dann fällt auch ihr Glück von ihnen ab [...]. Gott ersetzt ihre Stärke dann durch Schande [...].⁶

Für ʿAbduh ist klar: Wenn ein Volk diesen Geist verliert, hat es Konsequenzen im Diesseits in Form von Wohlstandsverlust, der Eroberung durch Feinde oder Tyrannei zu erwarten. Es gibt nur einen Ausweg:

¹ ʿAbduh, *al-ʾAʾmāl al-kāmila*, 3:374.

² Ebd., 3:464.

³ Vgl. hierzu al-Buḥārī, *K. al-ǧāmiʿ aṣ-ṣaḥīḥ*, 2:305 (*K. Badʾ al-ḥalq, Bāb 4*); Wensinck, *Concordance*, 2:30 (Spalte B).

⁴ ʿAbduh, *al-ʾAʾmāl al-kāmila*, 3:464.

⁵ Vgl. Ebd.

⁶ Ebd., 3:464–65. Vgl. auch Malcolm H. Kerrs Analyse in *Islamic Reform*, 121–22.

Es nützt ihnen [...] nur, dass sie Zuflucht suchen in jenem edlen Geist und dessen Niederkunft vom Himmel der Barmherzigkeit erbitten, indem sie Nachdenken, Innehalten, geduldig und dankbar sind: „Gott ändert nichts an einem Volk, bis sie ändern, was in ihnen ist“ (13:11) und „So ist die Sunna Gottes bezüglich derer, die vorher waren. Und du wirst für die Sunna Gottes keinen Ersatz finden“ (33:62). [...] Nach diesen Sunan lebten die Altvordenen der ‘Umma (*‘alā hādīhi as-sunan ġarā salaf al-‘umma*).¹

Für ‘Abduh ist der Islam eine universelle Religion, die rationale Überlegungen über das Universum fördert. Wie kann es also sein, dass die Muslime auf wissenschaftlicher Ebene gegenüber dem Westen zurückgefallen sind? ‘Abduh gibt die Metapher eines kranken Arztes wieder. Dieser nehme die Medizin nicht, die schon so vielen anderen geholfen habe, und warte stattdessen auf „den Tod oder eine Abweichung (*tabaddul*) in der Sunna Gottes [also ein Wunder].“² Für ‘Abduh zählt: „Die Religion ist Rechtleitung und Verstand. Wer es gut versteht, sie zu nutzen, und sich an das hält, wozu sie recht leitet, der erhält das Glück, das Gott seinen Anhängern versprochen hat. Die Behandlung der menschlichen Gesellschaft mit dieser Medizin ist versucht worden und ihr Erfolg war klar sichtbar [...].“³

6.1.1.3 Die Sunna Gottes in öffentlichen Debatten

Muḥammad ‘Abduh nahm an verschiedenen Debatten in arabischen Magazinen teil. So erschien im Jahr 1900 in der Zeitung *al-Mu‘ayyad* die Übersetzung eines Artikels des französischen Politikers und Historikers Gabriel Hanotaux.⁴ Hanotaux ging es um die Unterschiede zwischen Franzosen und Muslimen, wobei er sich auch mit theologischen Positionen zur Prädestination befasste.⁵ ‘Abduh wies die Vorstellung zurück, Muslime würden den freien Willen des Menschen negieren. Man müsse zwischen der Entscheidungsfreiheit des einzelnen Menschen und der göttlichen Allmacht (*al-qudra al-‘ilāhīya*) unterscheiden. Die göttlichen Sunan, die auch als Gesetze des Universums (*nawāmīs al-kawn*) bekannt seien, würden die Willensfreiheit des Individuums nicht einschränken.⁶

Eine andere Diskussion fand zwischen 1902 und 1903 mit Farah Anṭūn (1874-1922) statt. Dieser libanesische Christ war ein Freund Rašīd Riḏās, mit dem er im Jahr 1899 gemeinsam nach Ägypten emigriert war. 1902 veröffentlichte Anṭūn in seiner Zeitschrift *al-Ġāmi‘a* einen Essay über Ibn Rušd und die Rollen von Philosophie und Religion.⁷ Sein Essay umfasste auch den Aspekt der Kausalität und die unterschiedlichen Ansichten von al-Ġazālī und Ibn Rušd dazu (siehe oben). Für Anṭūn ist das Prinzip der Kausalität die Grundlage der Wissenschaft.⁸

¹ ‘Abduh, *al-‘A‘māl al-kāmila*, 3:465.

² ‘Abduh, *al-‘A‘māl al-kāmila*, 3:479–82.

³ Ebd., 3:481.

⁴ Eine gute Darstellung der Debatte findet sich bei Kateman, „Shared questions, diverging answers“, 158–73. Vgl. ferner Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 86–89; Rahman, „Muhammad Abduh’s Criticism of Gabriel Hanotaux’s“.

⁵ Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 86–87.

⁶ ‘Abduh, *al-‘A‘māl al-kāmila*, 3:226; vgl. Kateman, „Shared questions, diverging answers“, 183. Man kann darin auch den Versuch sehen, tiefergehenden theologischen Debatten aus dem Weg zu gehen, vgl. Scharbrodt, „The Salafiyya and Sufism“, 111.

⁷ Demichelis, „The historical debate on secularisation between F. Antun and M. Abduh“, 339; Hamarneh, „Anṭūn, Farah“. Farah verwendet in dem Artikel die Ausdrücke *nawāmīs al-kawn* und *an-nawāmīs aṭ-ṭabī‘īya*, siehe Anṭūn, „*Tārīḥ Ibn Rušd wa-falsafatuhu*“, 524.

⁸ Kügelgen, „A Call for Rationalism“, 102–3.

Es ist hervorzuheben, dass auch Anṭūn den Begriff *sunna* bzw. *sunan* in seinen Texten zu Ibn Rušd verwendet. In einer Publikation aus dem Jahr 1903, die an seinen Artikel von 1902 anknüpft¹, schreibt Anṭūn von der „Einschränkung des Schöpfers durch Gesetze, ein System, eine Natur und Sunan (*taqyīd al-ḥāliq bi-nawāmīs wa-niẓām wa-ṭabīʿa wa-sunan*)“, die einige religiöse Menschen nicht gutheißen.² An einer anderen Stelle schreibt er:

Wenn es so wäre, dass Gott die gesamte Welt direkt steuert [...], dann würde das Böse auf ihn zurückgehen. Es ist die größte Ehrerweisung [...] Gottes, wenn wir seine Fürsorge für die Lebewesen durch das für sie erlassene feste Gesetz (*an-nāmūs aṭ-ṭābit*) betrachten. In dieser Überlegung geht alles Gute auf Gott zurück, denn er wollte es und er hat die Sunan der Natur (*as-sunan aṭ-ṭabīʿiya*) für sie [die Welt] erlassen. Und alles Schlechte geht auf die Materie zurück, die von ihren Sunan abweicht, oder auf den Menschen, der gegen sie aufbegehrt (*aṣṣāhā*).³

Anṭūn nutzt den Begriff *sunan* ähnlich wie andere Autoren desselben Zeitraums (z. B. Šarrūf, Nimr, Šumayyil) im Zusammenhang mit den Naturgesetzen. Es ist also nicht überraschend, dass wir in ʿAbduhs Beiträgen ebenfalls den Begriff *sunna* finden, allerdings als Bestandteil des islamischen Konzepts der Sunna Gottes. Der Begriff *sunan* findet sich also bei beiden Teilnehmern der Debatte. ʿAbduh verweist in seiner Replik⁴ auf acht Prinzipien des Islams. Das vierte Prinzip bezeichnet er als „die Beachtung der Sunan Gottes in der Schöpfung (*al-iʿtibār bi-sunan Allāh fī l-ḥalq*)“.⁵ Dazu schreibt er: „Man stützt sich nach den Propheten [d. h. nun, da Gott keine Propheten mehr zu den Leuten senden wird] beim Ruf zur Wahrheit nur auf den Beweis (*dalīl*) und schaut nicht auf Wunder, Merkwürdigkeiten und Durchbrechungen der Gewohnheiten (*ḥawāriq al-ʿādāt*).“ Ein weiteres Prinzip in diesem Zusammenhang sei „das Prinzip der Berücksichtigung der Sunna Gottes“. In Gottes Sunna für frühere und heutige Menschen liege eine Lektion (*ʿibra*) für die Menschen. Man solle diese, aber auch die Auswirkungen des Verhaltens der Menschen auf sie selbst berücksichtigen.⁶ Anschließend zählt ʿAbduh im Text die einschlägigen Koranverse auf, die auf die Sunna Gottes verweisen. Diese erläutert er wie folgt:

In diesen [Versen] erläutert der Koran, dass Gott für die Völker und Lebewesen Sunan erlassen hat, für die es keine Abänderung gibt. Die Sunan sind feste Verfahren (*ṭarāʾiq*), nach denen die Dinge ablaufen und in Übereinstimmung mit ihnen sind ihre Wirkungen. Sie sind das, was Gesetze (*šarāʾiʿ ʿaw nawāmīs*) genannt wird und was das Volk (*šāʿb*) als Gesetze (*qawānīn*) bezeichnet. [...] Der Koran verkündet, dass das System der menschlichen Gemeinschaft (*niẓām al-ġamʿiya al-bašariya*) und das, was darin vor sich geht, ein einziges System ist, welches sich nicht verändert und nicht ersetzt wird (*lā yataġayyar wa-lā yatabaddal*). Wer Glück in dieser Gesellschaft sucht, der muss die Prinzipien (*uṣūl*) dieses Systems anschauen, damit er seine Taten auf sie zurückführt und auf ihnen seinen Lebensweg [...] aufbaut. Wenn jemand jenes vernachlässigt, dann hat er nur Elend zu erwarten, selbst wenn seine Abstammung (*nasab*) sich auf die Frommen

¹ Vgl. Demichelis, „The historical debate on secularisation between F. Antun and M. Abduh“, 339.

² Anṭūn, *Ibn Rušd wa-falsafatuhu*, 97.

³ Ebd., 103–4.

⁴ Diese erschienen zunächst in *al-Manār* und anschließend auch als eigene Publikation. Vgl. Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 90 (Fn. 1).

⁵ ʿAbduh, *al-ʿAṣmāl al-kāmila*, 3:302.

⁶ Ebd.

(*ṣāliḥīn*) stützt oder er mit denen assoziiert ist, die Gott nahestehen (*muqarrabīn*¹). Wie sehr der Betrachter auch forscht und nachdenkt, (Dinge) aufdeckt und anerkennt, er wird uns [letztlich nur] die Weisheiten jener Sunan bringen (*‘aḥkām tilka as-sunan*).²

‘Abduh erläutert das islamische Konzept der Sunna Gottes hier mittels verschiedener Synonyme. Dann formuliert er seine Kritik in zwei Richtungen: Zum einen kritisiert er eine „konservative“ religiöse Haltung, die sich aus falschem Stolz den wissenschaftlichen Erkenntnissen verschließt. Zum anderen kritisiert er auch eine übertriebene Wissenschaftsgläubigkeit, die Gottes Wirken ausblendet.

6.1.1.4 Muḥammad ‘Abduh und die Vorstellung eines Naturrechts

‘Abduh wurde einerseits durch seine islamische Ausbildung und das Studium von Gelehrten wie Ibn Ḥaldūn und al-Ġazālī geprägt. Andererseits beschäftigte er sich auch mit Ideen nicht-muslimischer Intellektueller wie Ya‘qūb Ṣarrūf, Fāris Nimr und Herbert Spencer. Aufenthalte in Europa und der Kontakt mit europäischen Intellektuellen spielten ebenfalls eine Rolle. Dabei dachte ‘Abduh stärker in nationalistischen und reformerischen Kontexten als zuvor al-‘Afgānī. Die Vorstellung eines Naturrechts in der Schöpfung war für ‘Abduh Ausgangspunkt vieler Überlegungen: Eine Gesellschaft könne nur dann moralisch sein, wenn sie sich an bestimmte Gesetze hält. Jedes geschaffene Wesen unterliege bestimmten Naturgesetzen, auch Gesellschaften. Bei einem Verstoß drohe die Vernichtung.³

Für die Auseinandersetzung mit ‘Abduh definiere ich Naturrecht als die Vorstellung, dass es ein jedem Menschen angeborenes Recht gibt, das über dem staatlichen Recht steht.⁴ Das Identifizieren und Herausarbeiten dieses Naturrechts war für ‘Abduh wichtig, weil er in den in einer Gesellschaft geltenden Gesetzen den Schlüssel zu Reformen sah. Den einfachen Transfer europäischer Gesetze hielt er für gefährlich, da es den Menschen an Verständnis für diese Gesetze mangle. Bestehende islamische Schulen seien nicht in der Lage, den Menschen das richtige Befolgen islamischer Gesetze nahezubringen.⁵ ‘Abduh erkannte daher Bildung als Schlüssel, um Menschen dieses Naturrecht und die Prinzipien des Islams nahezubringen: „It was ‘Abduhs purpose to show that Islam contained in itself the potentialities of this rational religion, this social science and moral code which could serve as the basis of modern life [...]“⁶ Malcolm H. Kerr hat der Rolle von Naturrecht in ‘Abduhs Denken in seinem Buch „Islamic Reform“ ein ganzes Kapitel gewidmet. Kerr schreibt darin, dass ‘Abduh den Ausdruck *sunnat Allāh* verwendet, weil er an der Idee der direkten Einflussnahme Gottes auf natürliche Ereignisse festhält. Praktisch verwende ‘Abduh den Begriff als Äquivalent zu den Gesetzen der Natur. Kerr kommt zu dem Schluss, dass ‘Abduh

¹ Zu diesem Begriff siehe Lane, Arabic-English Lexicon, 2:2603; Badawī und Abdel Haleem, Arabic-English dictionary, 749; Rustom, „Approaches to Proximity and Distance in Early Sufism“, 6–7.

² ‘Abduh, *al-‘Aṣmāl al-kāmila*, 3:303.

³ Hourani, Arabic thought in the liberal age, 137.

⁴ Leinweber, Gibt es ein Naturrecht?, 1. Man kann Ideen zu einem Naturrecht bis in das antike Griechenland zurückverfolgen. Dort ging man davon aus, dass ein Naturrecht metaphysische Wurzeln hat. In der Aufklärung entwickelte sich die Vorstellung von einem Naturrecht als „ein von Gott unabhängiges anthropologisches Urphänomen“. Vgl. Ebd., 1–2.

⁵ Vgl. Hourani, Arabic thought in the liberal age, 137.

⁶ Ebd., 140.

die islamische Glaubenslehre mit dem modernen wissenschaftlichen Denken in Einklang bringen wolle. Es gebe keine Widersprüche zwischen beiden. Durch die Zurückweisung von Wundern habe er den Weg für die Anerkennung eines Naturrechts geebnet.¹

Für Kerr hält 'Abduh daran fest, dass die Scharia gemeinsam mit der Anwendung von menschlichem Verstand einen Verhaltenskodex vorschreibt, der diesem Naturrecht entspricht. Die Sunna Gottes sei Versprechen und Drohung und beinhalte Sanktionen für deren Missachtung.² Kerr schreibt, dass die Anerkennung von Sanktionen in der Geschichte als Ausdruck der Sunna Gottes einen wichtigen Platz in 'Abduhs Denken einnahm. Indem der Mensch historische und soziologische Prinzipien studiere, könne er nötigenfalls auch ohne Rückgriff auf die Religion Verhaltensweisen identifizieren, die zu Erfolg oder Misserfolg im Diesseits führen.³ Hierin liegt einerseits eine Fortführung der geschichtsphilosophischen Überlegungen Ibn Ḥaldūns, den 'Abduh gemeinsam mit al-'Afgānī (neben europäischen Autoren wie Guizot) rezipierte. Andererseits stellt diese Verwendung des Konzepts der Sunna Gottes auch eine Anerkennung des Status quo, also der deutlichen Überlegenheit nicht muslimischer Mächte in technologischen, wissenschaftlichen, politischen und wirtschaftlichen Bereichen dar. 'Abduhs Impulse für die Weiterentwicklung der Sunna Gottes finden sich im Korankommentar *Tafsīr al-Manār*, den sein Schüler Rašīd Riḍā herausgab und der Teil des später folgenden Abschnitts 6.1.2 zu Riḍā selbst ist.

6.1.1.5 Rezeption 'Abduhs

Auf Rašīd Riḍā werde ich im folgenden Kapitel im Detail eingehen. Neben Riḍā gab es aber auch andere, eher säkular orientierte Intellektuelle, die von 'Abduh beeinflusst wurden. Zu diesen gehörte beispielsweise Fathī Zaḡlūl (1863-1914)⁴, der das politische Denken in Ägypten maßgeblich prägte. Seine Übersetzung von Demolins „*À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*“ löste in Ägypten einen Kult um britische Erziehung aus.⁵ Auszüge seiner Übersetzungen wurden oft in *al-Manār* abgedruckt und diskutiert.⁶ Zaḡlūl, der auch Werke von Spencer, Rousseau und Gustave Le Bon übersetzte, schreibt im Vorwort zu „*À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*“ über den Verlust der Macht an „den Fremden“ (*al-aḡnabī*) und dessen Ursachen:

[...] Er [„der Fremde“] ist ein Mann, dessen Kultur die Wissenschaft ist. Die richtige Erziehung hat ihn gereinigt und in ihm die Erkenntnis wachsen lassen [...]. Er weiß, dass das Leben nur auf Beharrlichkeit in der Arbeit und dem ständigen Streben nach Vollendung beruht und es zu den Sunan Allāhs in seiner Schöpfung (*sunan Allāh fī ḥalqihī*) gehört, dass Wissen über Unwissenheit herrscht, Stärke sich über Schwäche erhebt und das Licht die Dunkelheit vertreibt.⁷

Zaḡlūl hatte also eine Vorstellung über Gottes Sunan in der Welt. Auch in seiner Übersetzung von „*À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*“ verwendet er den Begriff. In einem

¹ Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, 120–21.

² Ebd., 131.

³ Ebd., 155.

⁴ Goldschmidt, „Zaghlul, Ahmad Fathi“.

⁵ al-Sayyid, *Egypt and Cromer*, 151–52.

⁶ Shahin, *Through Muslim eyes*, 26–27; Zemmin, *Modernity in Islamic tradition*, 129 (Fn. 191).

⁷ Demolins, *Sabab taqaddum al-'Inkilāz as-Saksūnīn*, 30.

Abschnitt geht es um das deutsche Schulsystem und dessen Scheitern, die Mittelklasse in wirtschaftlich sinnvolle Berufe zu bringen, da diese das Militär oder die Verwaltung bevorzugen würden. Weil der Staat nicht alle gescheiterten Absolventen dieses Schulsystems absorbieren könne, sei dieses ein Nährboden für Opposition: „Ces incapables s'en prendront naturellement au gouvernement de leur insuccès dans la vie [...]“¹ In der arabischen Übersetzung heißt es: „Jenes ist eine Sunna der Nationen (*sunnat al-'umam*), von der es kein Abweichen gibt. Nur die, die scheitern, wenden sich von ihrer Regierung ab.“² Zağlūl übersetzt hier recht frei und spricht von einer Sunna der Nationen, was im französischen Text am ehesten „naturellement“ entspricht. In einer anderen Passage geht es um den Zusammenhang zwischen Wohlstand und Glück. Wohlstand alleine würde nicht sicherstellen, materielle Bedürfnisse zu befriedigen. Besitz führe oft dazu, dass Ansprüche steigen und die Gewohnheit der Arbeit verloren gehe: „L'habitude du travail et de l'effort, une fois perdue, ne se reconquiert pas facilement. C'est l'histoire de notre noblesse et de notre bourgeoisie riche; c'est l'éternelle histoire.“³ Zağlūl übersetzt „éternelle histoire“ mit dem Ausdruck *sunna 'abadīya*.⁴

Es lässt sich festhalten, dass man den Begriff *sunna* bei verschiedenen ägyptischen Autoren Anfang des 20. Jahrhunderts findet, beispielsweise Faṭḥī Zağlūl und Faraḥ Anṭūn. 'Abduh beeinflusste diesen Sprachgebrauch, aber auch die Immigration libanesischer Intellektueller nach Ägypten hat hier eine Rolle gespielt. Ich wende mich nun 'Abduhs Schüler Rašīd Riḍā zu, der einerseits selbst libanesischen Ursprungs war, andererseits in seinem Verständnis der Sunna Gottes durch 'Abduh und andere muslimische Theologen beeinflusst wurde.

6.1.2 Muḥammad Rašīd ibn 'Alī Riḍā

Muḥammad Rašīd ibn 'Alī Riḍā wurde 1865 in al-Qalamūn im Norden des heutigen Libanon geboren. Er studierte an der *Madrassa waṭaniya*⁵ in Tripoli im heutigen Libanon unter der Leitung von Ḥusayn al-Ġisr (1845-1909), der den jungen Riḍā beeinflusste.⁶ An dieser Schule erhielt er eine vergleichsweise moderne Ausbildung, welche neben den islamischen Wissenschaften auch Französisch und Naturwissenschaften enthielt. Auch mit Klassikern wie al-Ġazālī's *Iḥyā'* kam er dort in Kontakt. Für den Unterricht der Naturwissenschaften verwendete al-Ġisr Bücher von Van Dyck.⁷ Das Magazin *al-'Urwa al-wuṭqā* hinterließ bei Riḍā einen bleibenden Eindruck und prägte ihn nach eigener Aussage in dreierlei Hinsicht: Das Magazin legte die Sunan Gottes in der Schöpfung und der Ordnung der menschlichen Gesellschaft dar, was die Gründe für Fort- und Rückschritt von Nationen sowie ihre Stärken und Schwächen umfasste. Es verdeutlichte, dass der Islam eine starke Religion sei, die für Glück im Dies- und Jenseits sorgt. Muslime besäßen keine Nationalität außer ihrer Religion.⁸

¹ Demolins, A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons, 3.

² Demolins, *Sabab taqaddum al-'Inkilāz as-Saksūnīn*, 68.

³ Demolins, A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons, 349–50.

⁴ Demolins, *Sabab taqaddum al-'Inkilāz as-Saksūnīn*, 314.

⁵ Zu dieser Einrichtung siehe Ebert, Ḥusayn al-Ġisr aṭ-Ṭarābulusī, 79–84.

⁶ Ende, „Rašīd Riḍā“.

⁷ Hourani, Arabic thought in the liberal age, 223.

⁸ Riḍā und 'Abduh, *Tafsīr al-Manār* (b), 1:11. Vgl. Hourani, Arabic thought in the liberal age, 226; Yasushi, „al-Manār revisited“, 9.

Auf ‘Abduh traf er im Jahr 1894 erstmals persönlich, als dieser Tripoli besuchte. Das Treffen hinterließ bei Riḍā einen tiefen Eindruck und er wurde zu einem Vertrauten ‘Abduhs. Riḍā bemühte sich darum, ‘Abduhs Ruf zu „schützen“ und seine Lehren „korrekt“ darzustellen und zu verbreiten.¹ Im Winter 1898 reiste Riḍā nach Ägypten zu ‘Abduh und begann mit der Herausgabe des Magazins *al-Manār*. Im gleichen Zeitraum begann er auch mit der Veröffentlichung des Korankommentars *Tafsīr al-Manār*, ein Projekt, das ‘Abduh begann, aber zu Lebzeiten nicht beendete.² In Ägypten verkehrte Riḍā mit nicht muslimischen Intellektuellen wie Ya‘qūb Ṣarrūf und Fāris Nimr.³ Wir können davon ausgehen, dass er deren Magazin *al-Muqtaṭaf* und die darin enthaltenen Ideen kannte: Er teilte mit ihnen die Herkunft aus dem Libanon, die Migration nach Ägypten und alle drei waren publizistisch in Kairo tätig.

Riḍās erster Lehrer Ḥusayn al-Ġisr aṭ-Ṭarābulusī vertrat ein Islamverständnis, das ähnlich wie Ṣarrūf und Nimr einen Ausgleich zwischen modernen Naturwissenschaften und religiösen Werten für möglich hielt.⁴ Al-Ġisr hatte zwischen 1862 und 1867 in Kairo an der al-Azhar studiert, wo er ein Schüler von Ḥusayn al-Marṣafī (1815-1890) war. Dieser unterrichtete in seinem Studienkreis Ibn Ḥaldūns *al-Muqaddima*, die wenige Jahre zuvor in Kairo neu gedruckt worden war.⁵ Al-Ġisr war ein aufmerksamer Beobachter der wissenschaftlichen Forschung seiner Zeit, las die arabische Presse und verfolgte die Debatten am Syrian Protestant College zur Evolutionstheorie.⁶ Er veröffentlichte 1887 das Werk *ar-Risāla al-Ḥamīdiyya*, welches in der islamischen Welt positiv rezipiert wurde.⁷ Im Werk verweist al-Ġisr an verschiedenen Stellen auf die Sunna Gottes.⁸ Hervorzuheben ist, dass er in diesem Zusammenhang die Argumentation des oben behandelten ägyptischen Gelehrten ‘Abd al-Wahhāb aš-Ša‘rānī (siehe oben) zur Verknüpfung von Seele und Materie - im Vater, im Mutterleib und im Grab nach der Auferstehung wiedergibt.⁹

Riḍā, der ebenfalls nach einem Ausgleich zwischen Islam und wissenschaftlichem Denken strebte, kam als Schüler al-Ġisrs möglicherweise schon früh mit dem Begriff der Sunna Gottes in Kontakt.¹⁰ Neben Ya‘qūb Ṣarrūf und Fāris Nimr kannte Riḍā auch Šiblī Šumayyil, den Schöpfer des Ausdrucks *sunnat al-kawn*. Das Verhältnis der beiden war von gegenseitigem Respekt geprägt: Šumayyil sah Riḍā als einen progressiven muslimischen Reformen, wohingegen Riḍā Šumayyil für einen bemerkenswerten unabhängigen Denker hielt, der sich

¹ Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, 226. Zu Riḍās Monopolisierung der Interpretation von ‘Abduh, bei der er diesen als sunnitischen orthodoxen Reformen salafistischer Prägung darstellte, siehe Scharbrodt, „The Salafiyya and Sufism“, 95–96.

² Ebd., 226–27.

³ Riyāḍ, *Islamic Reformism and Christianity*, 84.

⁴ Ziadat, *Western science in the Arab world*, 95.

⁵ Delanoue, „L’Épître des huit mots« du cheikh Ḥusayn al-Marṣafī“; Ebert, Ḥusayn al-Ġisr aṭ-Ṭarābulusī, 76–77.

⁶ Elshakry, „Muslim Hermeneutics“, 333–34; Ebert, Ḥusayn al-Ġisr aṭ-Ṭarābulusī, 141–44.

⁷ Siehe zum Werk Elshakry, „Muslim Hermeneutics“, 331–32; Kügelgen, „Konflikt, Harmonie oder Autonomie“, 78–81.

⁸ Siehe zum Beispiel al-Ġisr, *ar-Risāla al-Ḥamīdiyya*, 20 und 58.

⁹ Ebd., 349–50.

¹⁰ Stolz, „By Virtue of Your Knowledge“, 240–41.

trotz seiner agnostischen Weltsicht Religionen gegenüber respektvoll verhielt.¹ Ferner studierte Riḍā auch Werke westlicher Autoren wie Le Bon, Demolins und Spencer.²

6.1.2.1 *Tafsīr al-Manār* und die Verwendung von Sunan

Im *Tafsīr al-Manār* finden sich Ideen von Muḥammad ‘Abduh und von Rašīd Riḍā. Ursprünglich ging das Werk auf Vorlesungen ‘Abduhs zurück. Riḍā setzte es nach ‘Abduhs Tod fort und ergänzte es um umfangreiches Material und eigene Gedanken.³ Er schrieb schätzungsweise mindestens 85% des Texts.⁴ Das Material erschien zunächst als Artikel in *al-Manār* und später in Buchform. Riḍās eigener hermeneutischer Zugang zum Koran entwickelte sich mit der Zeit. Der Koran habe die arabischen Muslime rechtgeleitet und ihren Aufstieg ermöglicht. Nur wenn sie zu seinen Lehren zurückkehrten, sei eine Wiedererlangung von Einheit und einstiger Stärke möglich.⁵ Vor dem Hintergrund reformerischer Ambitionen besaß das Konzept der Sunna Gottes für ‘Abduh und Riḍā einen hohen Stellenwert. Der Koran wurde auch als Quelle von Regelmäßigkeiten verstanden, anhand derer sich gesellschaftlicher Aufstieg und Niedergang erklären und beeinflussen ließen.

In Riḍās Denken nahm die Verbindung zwischen Zivilisation und Religion bzw. Islam eine zentrale Position ein. Wie oben dargestellt, war Riḍā mit zahlreichen Publikationen und Personen vertraut, die die Entwicklung des Konzepts der Sunna Gottes ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beeinflussten. Vor dem Hintergrund dieser Einflüsse lässt sich die Verwendung von *sunna* bzw. *sunan* in *Tafsīr al-Manār* besser verstehen. Als Ausgangspunkt nehme ich hier zwei Koranverse, die für das reformerische Anliegen ‘Abduhs und Riḍās eine wichtige Rolle spielten. Koranvers 8:53 (Gott verändert seine Gnade bezüglich eines Volks nicht, bis sie [die Menschen] verändern, was sie an sich haben) und Koranvers 13:11 (Gott verändert nichts an einem Volk, solange sie [die Menschen] nicht ändern, was sie an sich haben). Beide Verse haben durch moderne Koranexegeten wie Riḍā und ‘Abduh einen Bedeutungswandel erfahren. In *Tafsīr al-Manār* wird der Koranvers 8:53 mit der Sunna Gottes verknüpft.⁶ Im Werk findet sich nach dem „Abschnitt zur Erläuterung seiner erhabenen Sunna bezüglich der Änderung der Zustände der Völker (*tagyīr ‘aḥwāl al-‘umam*)“ ein Artikel aus *al-‘Urwa al-wuṭqā* zur Sunna Gottes, den wir oben bereits analysiert haben.⁷ Wieso maßen ‘Abduh und Riḍā diesen Versen eine so große Bedeutung bei? Iványi argumentiert, dass beide darin eine Antwort auf die Frage sahen, warum Gott die Muslime verlassen habe: Die

¹ Riyāḍ, *Islamic Reformism and Christianity*, 88.

² Ebd., 25; Shahin, *Through Muslim eyes*, 26–27.

³ Pink, „Riḍā, Rashīd“.

⁴ Die Vorlesungen ‘Abduhs in der al-Azhar Moschee in Kairo umfassen Sure 1:1 bis 4:125. Als Riḍā im Jahr 1935 starb, waren erst zwölf Teile bis etwa Sure 12:25 publiziert. Vgl. Ebd.; Pink, *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt*, 44.

⁵ Pink, „Riḍā, Rashīd“.

⁶ Vgl. Iványi, „God’s custom concerning the rise and fall of nations“, 92–93.

⁷ Riḍā und ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār* (b), 10:41–46. Es handelt sich um den Artikel *Sunan Allāh fī l-‘umam wa-taṭbīquhā ‘alā l-muslimīn*.

Muslime seien moralisch auf Abwege geraten, weshalb Gott ihnen seine Gunst entzogen habe.¹

In *Tafsīr al-Manār* finden sich zahlreiche Verweise auf das Konzept der Sunna Gottes. Dazu gehören die klassischen theologischen Debatten über die Frage, welche Rolle das Wunder beim Erkennen eines Propheten spielt.² Der Kommentar beinhaltet auch die uns bereits von anderen Autoren bekannte Auseinandersetzung mit Himmelskörpern, ihren Beziehungen untereinander und vor allem ihrer Verehrung durch Menschen. So heißt es im Kommentar, dass die Existenz von Wechselwirkungen zwischen der Sonne und anderen Himmelskörpern nicht bedeute, dass die Sonne ein Gott sei: „Sie ist so wie sie [die anderen Himmelskörper] den allgemeinen Sunan im Kosmos unterworfen (*as-sunan al-‘amma fī niẓām al-kawn*).“³ Dieses Bild übertragen Riḍā und ‘Abduh nun auf menschliche Gesellschaften:

Der körperlich oder intellektuell Starke (Mensch) ist für den Schwachen kein Gott, zu dem er betet oder dem er sich unterwirft. [...] Genauso ist es mit jemandem, von dem es scheint, das etwas außerhalb der üblichen Gewohnheit ist (*al-‘āda al-ma’lūfa*). Es ist nicht notwendig, ihn über andere zu erheben oder sich ihm verehrungsvoll zu unterwerfen, egal ob dies durch nur für ihn vorhandenes Wissen, einen Trick, Magie, Zufall oder eine spirituelle Kraft zustande gekommen ist, wozu das sogenannte Huldwunder (*karāma*) gehört. Dessen Ziel ist es, ihn gegenüber einigen Menschen hervorzuheben, so wie die Hervorhebung des Starken gegenüber dem Schwachen und des Schläuen gegenüber dem Einfältigen. Hierdurch ist er weder Herr oder Gott, noch ist er außerhalb der Sunan des Universums (*sunan al-kawn*). Vielmehr sind alle Diener den Sunan Gottes unterworfen und profitieren von ihnen gemäß ihres Wissens, ihrer Fähigkeit und ihrer Bemühungen.⁴

Das Huldwunder (*karāma*) mag somit *ḥāriq al-‘āda* und damit ungewöhnlich sein, es stellt jedoch kein Abweichen von den allgemein gültigen Sunan Gottes dar, also insbesondere den darin wirkenden naturwissenschaftlich erfassbaren Kausalketten. An anderer Stelle ist in *Tafsīr al-Manār* auch davon die Rede, dass ein Wunder „weit von den gewohnten Ursachen, vertrauten Dingen und den bekannten Sunan (*as-sunan al-ma’rūfa*) entfernt sein kann.“⁵ Damit wird impliziert, dass dieses Wunder sich noch im Rahmen unbekannter Sunan ereignen könne. Hierin kommt ‘Abduhs und Riḍās Sichtweise auf das Phänomen des Wunders zum Ausdruck, welche mindestens als ambivalent zu bezeichnen ist und unter dem Einfluss des zu dieser Zeit weit verbreiteten Positivismus stand.⁶ Der *Tafsīr al-Manār* gehört nicht in das Genre der (natur-)wissenschaftlichen Exegese (*tafsīr ‘ilmī*). Dessen Vertreter gehen davon aus, dass alle naturwissenschaftlichen Entdeckungen im Koran enthalten oder angedeutet sind. Es zeigt sich im Kommentar aber laut Wielandt eine Tendenz, die Rationalität des Islams und dessen positive Haltung gegenüber der Wissenschaft zu betonen. Gleichzeitig versuche er, Elemente des Volksglaubens und volkstümlicher Praktiken zu beseitigen. Im Zweifelsfall gelte für ihn die Wissenschaft als maßgebliches Kriterium für das

¹ Ivanyi, „God’s custom concerning the rise and fall of nations“, 95.

² Riḍā und ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār* (b), 1:219.

³ Riḍā und ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār* (a), 5:278.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 11:242.

⁶ Vgl. Kerr, *Islamic Reform*, 120–21; Kiraz, „Outlook on Miracles in *Tafseer al-Manar*“, 165.

Verständnis des koranischen Wortes.¹ Dies wird in einer Passage zur Schöpfung deutlich.² Im Koran kommt das Wort *ratq* zum Beispiel in Koranvers 21:30 vor: „Haben denn diejenigen, die ungläubig sind, nicht gesehen, daß Himmel und Erde eine zusammenhängende Masse (*ratq*) waren, worauf wir sie getrennt [...] haben?“ Die Herausgeber des *Tafsīr al-Manār* argumentieren, dass die Forschung von Naturwissenschaftlern (*‘ulamā’ al-kawn*) den Inhalt dieses Verses bestätigt habe:

Die Materie, aus der diese Himmelskörper und diese Erde geschaffen wurden, waren wie Rauch, den sie [die Wissenschaftler] Nebula nennen. Es war eine zusammenhängende Masse (*kānat mādda wāḥida ratqan*), die sich dann Stück für Stück entfaltete. Sie schildern dies basierend auf Entdeckungen von dem, was sie von den Sunan der Schöpfung (*sunan al-ḥalq*) kennen. Wenn das stimmt, wäre dies ein Beweis für das, was er in den Versen dargelegt hat.³

Wenn in *Tafsīr al-Manār* von *sunan al-kawn* die Rede ist, so kann man dies oft als „Naturgesetze“ übersetzen. Die Herausgeber bezeichnen auch die Naturwissenschaftler als *‘ulamā’ al-kawn*. An einer anderen Stelle nutzen sie für das allgemeine Gesetz der Anziehung (zwischen Körpern) den Ausdruck *sunnat al-ḡāḍibīya al-‘amma*.⁴ ‘Abduhs und Riḍās Konzept der Sunan geht aber über die Naturwissenschaften hinaus und beinhaltet auch die Gesellschaft und das Individuum darin. In einer Passage heißt es:

Ihm gebührt das Lob im System der Schöpfung (*niẓām at-takwīn wa-l-‘ibdā’*) und in dem System der Gesellschaft (*niẓām al-iḡtimā’*), zu dem er die Menschheit geführt hat gemäß fester Sunan, in denen Ursache und Wirkung miteinander verbunden sind, die für keinen Menschen ersetzt werden oder sich ändern. Sie sind universell in der Welt der Körper und der Welt der Geister (*‘arwāḥ*) und die wörtliche Erwähnung dieser Sunan erfolgt in zahlreichen Suren.⁵

In Koranvers 7:96 geht es um Gottes Umgang mit seinen Feinden: „Aber sie erklärten (unsere Botschaft) als Lüge. Da kamen wir (mit einem Strafgericht) über sie (zur Vergeltung) für das, was sie [...] begangen hatten.“ In *Tafsīr al-Manār* heißt es:

Zu den Handlungen des Polytheismus gehört der Aberglaube (*ḥurāfiya*) und verderbliche Sünden gegen das System der menschlichen Gesellschaft (*niẓām al-iḡtimā’ al-baṣarī*). Daher war ihr Erleiden der Bestrafung ein zwingendes Zeichen für ihr Handeln (*kasb*) gemäß der Sunan des Universums (*sunan al-kawn*) und eine Lehre (*‘ibra*) für ihresgleichen, so sie (es) denn einsehen.⁶

Hier findet sich im Text der Ausdruck *sunan al-kawn*. Die Übersetzung „Naturgesetze“ gibt dessen Bedeutung nur unzureichend wieder. Die kosmischen Gesetze haben Eigenschaften der Naturgesetze insofern, als dass sie regelmäßig und unveränderlich eintreten, wenn die entsprechenden Bedingungen erfüllt sind. Sie gehen aber darüber hinaus, weil sie auch einen Bezug zu Phänomenen wie Polytheismus und Aberglaube haben. Im *Tafsīr al-Manār*

¹ Vgl. Wielandt, „Exegesis of the Qur’ān“, 126–31.

² Riḍā und ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār* (a), 8:446.

³ Riḍā und ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār* (a), 8:447.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 11:241.

⁶ Riḍā und ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār* (b), 9:25.

verbinden Riḍā und ‘Abduh so die Sphäre der Naturwissenschaften und die Sphäre der Geschichte und Soziologie durch das Konzept der Sunna Gottes.

6.1.2.2 Die Sunna Gottes in der Zeitschrift *al-Manār*

Ende des 19. Jahrhunderts befand sich die Welt islamischer Publikationen in einem tiefgreifenden Wandel. Gedruckte Bücher und Zeitschriften ersetzten individuell angefertigte Handschriften, wodurch mehr Menschen Zugang zu (islamischer) Literatur erhielten. Ab 1898 publizierte Riḍā die Zeitschrift *al-Manār*, („Der Leuchtturm“), um seine Ideen (und die ‘Abduhs) zu verbreiten. *Al-Manār* bot auch anderen muslimischen Autoren aus zahlreichen Ländern eine Plattform.¹ Riḍā widmete sich bereits in der ersten Ausgabe von *al-Manār* der Sunna Gottes. In dem Artikel „Fachbegriffe der Autoren des (aktuellen) Zeitalters“ (*Iṣṭilāḥāt kuttāb al-‘aṣr*) befasst er sich mit verschiedenen Begriffen, darunter auch dem Begriff „Naturgesetze“ (*an-nawāmīs aṭ-ṭabī‘īya*). Zu diesem schreibt er:

Die Bedeutung von *nāmūs*: eine feste, unveränderliche Methode (*ṭarīqa*), gemäß derer Allāh über das Universum (*kawn*) urteilt. Es handelt sich um eine Ableitung (*muḥarraḥ*) des griechischen Ausdrucks *nomos*. Seine Bedeutung ist: das Gesetz (*ṣarī‘a*). Oft ist bei den Naturwissenschaftlern (*ṭabī‘īyīn*) von Naturgesetz und Naturgesetzen die Rede (*ṣarī‘at aṭ-ṭabī‘a* bzw. *aṣ-ṣarā‘ī aṭ-ṭabī‘īya*). Arabische Autoren verwenden ihn in literarischen und politischen Artikeln. Im Einklang mit ihnen und ihrer Terminologie wäre es besser, den Begriff *nomos* mit *sunna* zu übersetzen, und stattdessen von *sunan aṭ-ṭabī‘a* und *as-sunan aṭ-ṭabī‘īya* zu sprechen. Einige Autoren verwenden diesen Ausdruck. Sie werden ihn oft in dieser Zeitung lesen und manchmal werden wir ihn durch *sunnat al-kawn*, *as-sunan al-‘ilāhīya* und *sunnat Allāh fī ḥalqihī* ersetzen.²

Diese Passage ist wichtig, schließlich schafft Riḍā mit dieser Erläuterung bei den Lesern von *al-Manār* die Basis, auf der sie den Begriff *sunna* verstehen sollen.³ Riḍā nutzte die Zeitschrift in den nächsten Jahren, um für Reformen zu werben, wobei das Konzept der Sunna Gottes immer wieder eine Rolle spielte.⁴ Er nahm dabei auch auf al-Ġazālīs Verständnis der Sunna Gottes Bezug.⁵ Nachdem er dessen Position zur Kausalität und Sunna Gottes dargestellt hat, schreibt er in einem Artikel:

Das, was möglich ist, weist strukturierende *Sunan* auf (*li-l-mumkināt sunanan muntaẓima*), die der Mensch kennen und von denen er profitieren soll. Aber er soll nicht mit der Bewegung seiner Vorbereitung (*ḥarakat isti‘dādihi*) aufhören, wenn sich bei ihm der Eindruck einstellt, dass es sich nicht verändert. Vielmehr muss er weitersuchen, weil es möglicherweise auf einer anderen göttlichen Sunna ruht (*sunna ‘ilāhīya*), welche die sich ihm darstellende Unveränderlichkeit (*iṭṭirād*) der Sunna bedingt. Dann kann er den Nutzen der beiden *Sunnas* (*al-intifā‘ bi-sunnatayn*) kombinieren. Ein Beispiel hierfür ist die scheinbare göttliche Sunna bezüglich des Feuers, dass es alles verbrennt, was brennbar ist. Es ist für den Menschen nicht akzeptabel, zu dem Entschluss zu kommen, dass er diese Verbrennung nicht verhindern kann, weil sie notwendig (*ḍarūrī*) sei. Vielmehr muss er forschen, denn die Verbrennung ist (nur) möglich (und nicht zwingend). Möglicherweise wird (die Verbrennung) bedingt durch die Abwesenheit eines Stoffes. Würde man diesen

¹ Ryad, „A Printed Muslim ‚Lighthouse‘ in Cairo“, 27–29.

² Riḍā, „*Iṣṭilāḥāt kuttāb al-‘aṣr*“, 16.

³ Vgl. hierzu auch Kerr, *Islamic Reform*, 120.

⁴ Riḍā, „*Sunan al-iğtimā‘*“, 107–11.

⁵ Wood, *Christian Criticisms, Islamic Proofs*, 158–60; Riḍā, *Šubuhāt an-Naṣārā wa-ḥuğāğ al-Islām*, 63–64.

Stoff kennen, könnte man hierdurch die Verbrennung verhindern. In unserer Zeit wurde entdeckt, was die Verbrennung im allgemeinen verhindert, und es nützt beim Schutz öffentlicher Einrichtungen.¹

Der Entdeckungsprozess der göttlichen Sunan, den Riḍā beschreibt, beschränke sich nicht auf naturwissenschaftliche Zusammenhänge, sondern gelte auch für den Bereich der Gesellschaft und des Individuums. In der Entdeckung und Nutzbarmachung dieser Sunan liege ein Nutzen für den Anwender.

Es kamen auch andere Autoren in *al-Manār* zu Wort, die den Ausdruck *sunan* verwendeten. Der ägyptische Arzt und Intellektuelle Muḥammad Tawfīq Ṣidqī (1881-1920)² beispielsweise veröffentlichte mehrere Artikel unter dem Titel „Studien der Gesetze der Welt“ (*Durūs sunan al-kā'ināt*), in denen es um Fächer wie Chemie und Medizin ging.³ Diese erschienen zwischen 1914 und 1915 und basierten auf Vorlesungen, die Ṣidqī als Dozent am *Dār ad-Da'wa wa-l-'iršād* hielt.⁴ Diese von Riḍā in Kairo gegründete Schule richtete sich an junge Männer, vorzugsweise aus dem islamischen Ausland, und hatte das Ziel, Missionare und Prediger auszubilden.⁵ Neben einer publizistischen Plattform verfügte Riḍā also auch über eine Bildungsinstitution, um sein Gedankengut zu verbreiten, was die Sunna Gottes einschloss.

6.1.2.3 Riḍas Überlegungen zur Sunna Gottes in *al-Waḥy al-Muḥammadī*

Riḍā bemühte sich nach dem Tod von 'Abduh im Jahr 1905 um die Verbreitung von dessen Ideen. Es stellt sich die Frage, wie Riḍā das Konzept der Sunna Gottes verstand, weiterentwickelte und prägte. 1933 veröffentlichte er das Werk „Die Muhammad'sche Verkündung“ (*Al-Waḥy al-Muḥammadī*), das er für eine westliche Leserschaft schrieb.⁶ Im Werk finden wir ein klares Bekenntnis zum Glauben an die „Sunan Gottes in der Welt des Sichtbaren und des Verborgenen“:

Wir, die Gruppe derer, die an die Welt des Verborgenen [...] glauben [...], sind der Überzeugung, dass Gott [...] Sunan in der Ordnung jener Welt hat, die nicht seine Sunan für die Welt der Materie sind. Der Mensch ist das Bindeglied zwischen diesen beiden Welten. Sein Körper und seine Lebensfunktionen gehören zur Welt des Sichtbaren, seine Seele zur Welt des Verborgenen. So lange er in der Welt des materiellen Körpers ist, sind all seine Wahrnehmungen mit der Welt der Materie und ihren Gesetzen (*'ālam al-mādda wa-sunanihā*) beschäftigt [...].⁷

Für Riḍā gibt es eine transzendente Welt, die auf die materielle Welt wirkt. Die Beschäftigung mit der materiellen Welt und ihren Sunan allein reicht nicht aus, wie die nächste Passage verdeutlicht. Kernaussage ist, dass Verstand und menschliches Wissen (*al-'ilm al-baṣarī*) nicht ohne Rechtleitung durch die Gesandten auskommen:

¹ Riḍā, *Šubuhāt an-Naṣārā wa-ḥuḡağ al-Islām*, 67–68; vgl. auch die englische Übersetzung bei Wood, *Christian Criticisms, Islamic Proofs*, 167. Zu dem Artikel, der Teil einer Serie ist, die Riḍā zwischen 1901 und 1903 in *al-Manār* veröffentlichte, siehe Ebd., 30–32.

² Zu Ṣidqī siehe Brown, *Rethinking Tradition in modern Islamic Thought*, 40–41.

³ Ṣidqī, „*Durūs sunan al-kā'ināt*“, 853.

⁴ Ryad und Mohamed, „A Topic Modelling of Muslim Religious Reform“, 19–20.

⁵ Adams, *Islam and Modernism in Egypt*, 196–98.

⁶ Es folgten Übersetzungen in zahlreiche Sprachen, vgl. Soage, „Rashid Rida's Legacy“, 14.

⁷ Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, 150.

Die Weisheit der Philosophen und ihre Wissenschaften sind menschliche mangelhafte Meinungen [...]. Nur eine bestimmte Gruppe von Menschen versteht sie und nicht jeder, der sie versteht, erkennt sie an, und nicht jeder, der sie anerkennt, glaubt an ihre Richtigkeit und gibt ihnen den Vorzug vor seinen (eigenen) Launen und Wünschen. Sie haben daher keine Macht über das Empfinden (*wiğdān*) der Welt. Sie haben nicht die Wirkung des Glaubens, des Islams, der Unterwerfung und der Anbetung, denn es ist eine menschliche Wesensart, dass er sich weigert, jemandem unterworfen und ergeben zu sein, der in seiner Menschlichkeit wie er (selbst) ist, selbst wenn dessen Wissen und Weisheit die seine übersteigt. Er ordnet sich dem unter, von dem er glaubt, dass er verborgene Macht über ihn hat, indem er vermag, ihm Schaden oder Nutzen zuzufügen, anstelle der natürlichen Ursachen (*al-'asbāb aṭ-ṭabī'iya*), die auf alle Leute gemäß der Sunan des Universums und seines Systems (*sunan al-kawn wa-niẓāmihi*) wirken.¹

Riḍā spricht sich dafür aus, dass die Menschen sich an den Sunan des Universums und den darin wirkenden Ursachen orientieren sollen. Dies sei allerdings für die Mehrheit der Menschen nur durch religiöse Rechtleitung möglich. Diese religiöse Rechtleitung kann für Riḍā nur der Islam bereitstellen. Riḍā nimmt das Konzept der Sunna Gottes auf und verarbeitet es in seiner Auseinandersetzung mit Christen, „Materialisten“ und solchen Muslimen, denen er Polytheismus (*širk*) vorwirft. Den Christen wirft er vor, sie hätten Jesus als Gott und die von ihm vollbrachten Wunder als mächtiger als die von Moses eingeschätzt, „weil sie nicht wussten, dass die Wunder von Jesus gemäß allgemeiner spiritueller Sunan (*sunan rūḥīya 'amma*) abliefen, was andere (Propheten) mit ihm gemeinsam hatten.“² Damit ordnet er Jesus und die von ihm vollbrachten Wunder in der Reihe der aus islamischer Sicht von Gott gesandten Propheten ein. An Jesus sei, was das Wunder betrifft, im Vergleich zu den anderen Propheten nichts Außergewöhnliches. Eine ähnliche Überhöhung einzelner Personen aufgrund von Wundern wirft Riḍā auch einigen Muslimen vor:

Ähnlich wie die Christen sind [...] die Muslime, die nach der Verehrung von Heiligen verrückt sind, indem sie sie in schweren Zeiten anbeten, weil sie glauben, dass sie Schaden von ihnen abwenden und ihnen Nutzen bringen durch verborgenes Handeln, das außerhalb der Sunan Gottes ist, die für die Ursachen gelten [...].³

Riḍā kritisiert hier die Heiligenverehrung. Obwohl die Muslime diese Heiligen nicht als Götter bezeichnen, würden sie sich, weil sie Handlungen außerhalb der Sunan Gottes erwarten, in eine solche verbotene Richtung bewegen.⁴ Die Sunan, die Gott in der Schöpfung angelegt hat, seien die Basis für zahlreiche nützliche Erfindungen wie Flugzeuge, Unterseeboote und das Telefon. Nur jene, die „diese göttlichen Sunan und praktischen Technologien nicht kennen, erbitten sich immer noch Nutzen oder die Abwehr von Schaden - nicht auf dem Wege der Ursachen (*ṭarīq al-'asbāb*) [...] - [sondern] von den Gräbern der Heiligen [...], damit sie ihre Bedürfnisse erfüllen, die Kranken unter ihnen heilen, ihnen gegen ihre Feinde helfen [...]“⁵ Solche Praktiken sind für Riḍā nichts, was den Muslimen gegen ihre Feinde hilft. Eine Abkehr von diesen erfordere die Bildung der Muslime zu den Kausalverhältnissen, letztlich

¹ Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, 34. Vgl. die englische Übersetzung in Riḍā, *The Muhammadan Revelation*, 12–13.

² Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, 164.

³ Ebd.

⁴ Ebd. Vgl. auch Ebd., 122.

⁵ Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, 165.

also den Sunan in der Schöpfung. Riḍā argumentiert, dass dieses auf Kausalitäten basierende Weltbild eine Kernbotschaft des Korans ist. Der Koran habe schon Jahrhunderte vor der aktuellen wissenschaftlichen Forschung auf die Existenz unveränderlicher Sunan hingewiesen und überhaupt erst den Weg für deren Entdeckung geebnet.¹ In Bereichen, die sich den Methoden der Naturwissenschaftler entziehen, böte der Koran Antworten:

[Den Naturwissenschaftlern] fehlt nichts, um ihr Wissen zu vervollständigen, außer die Gewissheit (bezüglich) des Zeichenwunders Gottes (*ʿāyat Allāh*), das keine Ursache haben kann, die zu den Sunan des Universums und ihren unveränderlichen Ursachen (*ʿasbāb muṭṭarida*) gehört. Die Materialisten, die die Zeichenwunder der Propheten (*ʿāyāt ar-rusul*) leugnen, werden dieses Wunder nicht in der Welt der Materie finden, sondern im Koran. Das liegt daran, dass alles in der Welt der Materie dem unterliegt, was sie gewöhnlich als Ursachen und Gesetze bezeichnen (*al-ʿasbāb wa-n-nawāmīs wa-l-ʿilāl*) und was in der Sprache des Korans die Sunan und das Schicksal (*qadar*) sind [...]. Deshalb suchen sie durch materialistische Verfahren nach dem Ersten in der Ewigkeit Existierenden. Das Erste Existierende ist Allāh [...].²

In Riḍās Argumentation gegen Heiligenverehrung und Materialismus spielen die Sunan Gottes eine wichtige Rolle und verdeutlichen den vernunftbasierten Ansatz seiner Argumentation. Praktische wissenschaftliche Ausbildung, das gute Vorbild des Umfelds und das korrekte Studium des Korans sind für ihn der geeignete Weg, um die richtige islamische Lebensweise durchzusetzen.³

6.1.2.4 Fazit zu Rašīd Riḍā

Riḍā spielte eine wichtige Rolle für die Verbreitung der Ideen ʿAbduhs und al-ʿAfgānīs. Er gehört zu einer Strömung, deren Vertreter ihre Ideen oft mit dem Schlüsselbegriff der „Reform“ (*iṣlāḥ*) verknüpften.⁴ Er war ein Kritiker der Heiligenverehrung⁵ und sah darin einen Grund für die Rückständigkeit der Muslime und den Verlust ihrer Souveränität. Seine Argumentation gegen diese Praxis fußte darauf, dass ein solcher Glaube mit dem Wissen über die Sunan Gottes in der Welt und die Kausalbeziehungen darin nicht vereinbar sei.⁶ Hier wird deutlich, dass die Vorstellung, Gott habe eine „Gewohnheit“, der Beschäftigung mit den Naturwissenschaften nicht im Wege stehen musste. Riḍā prägte die Entwicklung des Konzepts der Sunna Gottes einerseits selbst, indem er diese in seiner Kritik z. B. an der Heiligenverehrung verarbeitete. Andererseits schuf er mit *al-Manār* und dem dazugehörigen Verlagshaus ein wichtiges Medium für die Verbreitung dieser Ideen. Eine umfangreiche Darstellung zur Verwendung der Sunna Gottes durch Schüler, Weggefährten, Zeitgenossen und Kritiker Riḍās ist hier nicht möglich. Der Begriff findet sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bei einer ganzen Reihe von Autoren wie beispielsweise dem syrischen Gelehrten Muḥammad Ġamāl ad-Dīn al-Qāsimī (gest. 1914)⁷ und dem ägyptischen

¹ Ebd., 262.

² Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, 171.

³ Vgl. Ebd., 103. Für weitere Verweise auf die Sunan Gottes im Werk siehe Ebd., 137 und 224.

⁴ Lauzière, *The Making of Salafism*, 40.

⁵ Siehe hierzu Hourani, „Rashid Rida and the Sufi Orders“, 238.

⁶ Vgl. Ebd., 240; Lauzière, *The Making of Salafism*, 55–56.

⁷ Zu seiner Person siehe Weismann, *Taste of Modernity*, 277–82 und 291–98. In seinem Tafsīr findet sich der Begriff *sunan kawnīya*, siehe al-Qāsimī, *Tafsīr al-Qāsimī*, 6:392 (zu Sure 16:79).

Koranexegeten Aḥmad b. Muṣṭafā al-Marāgī (gest. 1952).¹ Nach Riḍās Tod übernahm die Muslimbruderschaft unter der Leitung ihres Gründers Ḥasan al-Bannā die Herausgabe der Zeitschrift *al-Manār*, was auch den *Tafsīr* einschloss.² Im Folgenden gebe ich einen kurzen Einblick in die Rolle der Sunna Gottes für al-Bannā und seine Organisation.

6.1.3 Ḥasan al-Bannā und die Muslimbruderschaft

Ḥasan al-Bannā wurde 1906 in Nordägypten geboren. Im Jahr 1928 gründete er die Muslimbruderschaft. Intellektuell schöpfte al-Bannā aus verschiedenen Quellen. Dazu gehörten Vordenker der Salafisten wie Rašīd Riḍā und Muḥibb ad-Din al-Ḥaṭīb (1886-1969), der 1908 die Salafīya-Buchhandlung (*al-Maktaba as-Salafīya*)³ gegründet hatte, die eine Zeit lang mit Riḍās Verlagshaus *Dār al-Manār* zusammenarbeitete. Al-Bannā war auch mit den Ideen europäischer Denker wie Descartes, Newton und Spencer vertraut.⁴ Das Erziehungskonzept der Muslimbrüder legte viel Wert auf die innere Stärke des Menschen und bewertete diese als zentral für die Befreiung aus der Fremdbestimmung. Grundlage bildeten dabei Werke wie „Self-Help“⁵ von Samuel Smiles und „À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons“ von Demolins. Letzteres nahm al-Bannā sogar in eine Liste von Lektüreempfehlungen für die Muslimbrüder auf.⁶

Al-Bannā war theologischen Spekulationen gegenüber kritisch eingestellt, weil er darin Potenzial zur Spaltung der Muslime ohne einen Mehrwert sah.⁷ Er umgab sich allerdings auch mit eher intellektuell orientierten Persönlichkeiten wie Ṭanṭāwī Ğawharī (1862-1940), der einige Zeit als Chefredakteur der Wochenzeitschrift der Muslimbruderschaft *Ġarīdat al-Ḥwān al-Muslimīn* tätig war und eine der ersten prominenten Gestalten darstellte, die al-Bannā für die Organisation gewinnen konnte.⁸ Ğawharī war in Ägypten als „Philosoph des Islams“ (*ḥakīm al-Islām*) für seine Verbindung von Islam und modernen Wissenschaften bekannt.⁹ In seinem Korankommentar *al-Ġawāhir fī tafsīr al-Qurʾān al-karīm al-muštamil ʿalā ʿağāʾib*, der zwischen 1923 und 1935 erschien, finden wir den Begriff *sunan* an zahlreichen Stellen, zum Beispiel:

Es ist erstaunlich, dass Du [Gott] dich nicht auf jene Gesetze (*al-qawānīn*) beschränkt hast, die für die gewaltigen Körper gelten. Vielmehr sehen wir die Sunan auch in den kleinsten Insekten und niedrigsten Geschöpfen auf eine Weise wirken, so dass sie dem nicht zuwiderhandeln, was für sie vorgeschrieben ist, und keines dem anderen in seinen Sunan gleicht. Genauso gleicht kein Himmelskörper einem anderen Himmelskörper in seinem

¹ Zu seiner Person siehe az-Ziriklī, *al-ʿĀlām*, 1:258. Zu seinem Werk siehe Pink, *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt*, 45.

² Krämer, *Der Architekt des Islamismus*, 314–15.

³ Zur Frage der Relevanz des Buchladens und der zugehörigen Zeitschrift *al-Mağalla as-salafīya* siehe Lauzière, *The Making of Salafism*, 37 und 42.

⁴ Krämer, *Der Architekt des Islamismus*, 93–98. und Carré und Tønnessen, „Bannā, Ḥasan al-“, 309.

⁵ Yaʿqūb Ṣarrūf hatte das Werk 1880 unter dem Titel *Sirr an-nağāḥ* erstmals ins Arabische übersetzt, vgl. Elshakry, *Reading Darwin in Arabic*, 58–59.

⁶ Krämer, *Der Architekt des Islamismus*, 276–78.

⁷ Ebd., 248.

⁸ Ebd., 179–82.

⁹ Zu seinem Leben siehe Daneshgar, *Ṭanṭāwī Jawharī and the Qurʾān*, 19–26.

System und seinen präzisen Gesetzen (*qawānīn*). Wir haben herausgefunden, dass der Mensch ebenso nach diesen Sunan verfährt [...].¹

Wir finden den Begriff der Sunna Gottes also im intellektuellen Umfeld der Muslimbruderschaft nicht nur bei Riḍā bzw. dessen Verlagshaus *al-Manār*, sondern auch bei weiteren Autoren wie al-Ğawharī. Al-Bannā war zwar ein eher praktisch veranlagter Aktivist, wusste das Konzept der Sunna Gottes aber durchaus politisch zu verwenden. In seinem Text „Aufbruch zum Licht“ (*Naḥwa an-nūr*), mit dem er sich 1947 an den ägyptischen König wandte, schreibt er:

Die Führerschaft der Welt lag zu einer Zeit vollständig im Osten, dann, nach dem Aufstieg der Griechen und Römer, lag sie im Westen. Anschließend brachten die mosaischen, christlichen und muhammedanischen Propheten sie ein zweites Mal in den Osten. Doch dann verfiel der Osten in seinen langen Schlaf und der Westen erlebte seine neue Blüte (*naḥḍa*). Das war die Sunna Gottes, die nicht zurückbleibt (*fa-kānat sunnat Allāh allatī lā tataḥallafa*), und der Westen erbte die globale Führung. Doch der Westen unterdrückt und ist tyrannisch [...]. Es verbleibt nur, dass sich die starke Hand des „Ostens“ im Schatten des Banners Allāhs ausstreckt [...], auf dass das Diesseits muslimisch und glücklich ist.²

Der Aufstieg des Westens in der Moderne war also gemäß der Sunna Gottes erfolgt und Teil einer historischen Auf- und Abbewegung. Dennoch scheint die Sunna Gottes für al-Bannā keine zentrale Rolle gespielt zu haben. Wichtiger war für ihn das Konzept der *salaf ṣāliḥ* (den frommen Altvorderen), also der ersten drei Generationen der Muslime, und des Islams als eine Religion des Fortschritts.³ Eine signifikante Transformation des Konzepts der Sunna Gottes erfolgte durch den Schriftsteller und Muslimbruder Sayyid Quṭb in den 50er und 60er Jahren und ist Gegenstand des nächsten Kapitels.

6.2 Sayyid Quṭb

Sayyid Quṭb wurde 1906 in einem Dorf in Oberägypten geboren und zog für den Besuch einer weiterführenden Schule sowie des Lehrerkollegs *Dār al-‘Ulūm* nach Kairo. Zwischen 1933 und 1952 arbeitete er für das ägyptische Bildungsministerium. Zunächst machte er sich als säkularer Literat einen Namen und veröffentlichte Gedichte, Aufsätze und Bücher. Ab 1948 treten in seinen Texten zunehmend islamistische Ideen in den Vordergrund. Die Gründe für diese Neuorientierung waren vielfältig: Zum einen gab es nach dem Zweiten Weltkrieg weltweit einen Aufschwung für antikoloniale Bewegungen, die eine Unabhängigkeit von Staaten wie Frankreich und dem Vereinigten Königreich forderten. Diese Bewegungen befassten sich oft auch mit Fragen der sozialen Gerechtigkeit und der Besinnung auf die eigene nationale und kulturelle Identität. Die ägyptische Politik war nach dem Zweiten Weltkrieg von erheblichen Spannungen geprägt, die sich auch in Gewalt und politischen Morden entlud. Die Verschärfung des Konflikts im Mandatsgebiet Palästina, die letztlich in die Gründung des Staats Israel mündete, trug auch zu einer Radikalisierung Quṭbs bei. Während viele Ägypter sich dem Marxismus zuwandten, orientierte sich Quṭb stärker an der Muslimbruderschaft. Ein Studienaufenthalt in den USA zwischen 1948 und 1950 verstärkte bei ihm den bereits vorhandenen Eindruck, dass „der Westen“ technologisch zwar

¹ Ğawharī, *al-Ğawāhir fī tafsīr al-Qur’ān*, 11:183. Vgl. auch 21:197.

² al-Bannā, „*Naḥwa an-nūr*“, 68.

³ Vgl. Krämer, *Der Architekt des Islamismus*, 251–53.

überlegen, moralisch aber verkommen sei: Dem Westen mangle es an einem moralischen Gewissen, seine Politik sei das Ergebnis von Materialismus und Selbstsucht.¹

Nach seiner Rückkehr aus den USA trat Quṭb in die Muslimbruderschaft ein, wo er schnell aufstieg. Nach einem Anschlag auf den ägyptischen Machthaber Gamal Abdel Nasser wurden zahlreiche Mitglieder der Organisation, darunter auch Quṭb, interniert, was bei ihm zu einer Radikalisierung führte. Nach seiner Entlassung 1964 veröffentlichte Quṭb das Buch „Zeichen am Wegrund“ (*Ma‘ālim fī ṭ-ṭarīq*), das zu einem Klassiker der sunnitisch-islamistischen Literatur wurde. 1966 wurde er durch die ägyptische Regierung hingerichtet. Sein wichtigstes Werk ist sein Korankommentar „Im Schatten des Korans“ (*Fī ṣilāl al-Qur‘ān*), an dem er von 1952 bis zu seinem Tod im Jahr 1966 arbeitete.²

Quṭb war ein systematischer Denker, der Rationalität einen hohen Stellenwert beimaß.³ Ich analysiere sein Verständnis der Sunna Gottes anhand dreier Werke: „Soziale Gerechtigkeit im Islam“, „Im Schatten des Korans“ und dem 1962 veröffentlichten Werk „Eigenschaften und Fundamente der islamischen Weltsicht“ (*Ḥaṣā’iṣ at-taṣawwur al-islāmī wa-muqawwimātuhu*).

6.2.1 Soziale Gerechtigkeit im Islam

Quṭb stellte das Werk „Soziale Gerechtigkeit im Islam“ (*al-‘Adāla al-iğtimā’īya fī l-Islām*) 1948 vor seiner Reise in die USA fertig und es wurde 1949 veröffentlicht. Mit diesem Werk wollte Quṭb zeigen, dass der Islam die Konzepte von Gerechtigkeit und Integrität enthielt und man sich daher nicht auf europäischen Säkularismus stützen müsse.⁴ Für Quṭb stellt soziale Gerechtigkeit nur einen Teil der größeren „islamischen Weltsicht“ (*at-taṣawwur al-islāmī*) über Göttlichkeit, das Universum, das Leben und den Menschen (*al-‘ulūhīya wa-l-kawn wa-l-ḥayāh wa-l-‘insān*) dar. Der Islam besitzt eine „integrierte Weltsicht“ (*taṣawwur kullī mutakāmil*) zu all diesen Aspekten, aus der heraus sich alle relevanten Fragen beantworten lassen. Die Schöpfung forme eine harmonische Einheit, für deren Nachweis Quṭb einige Koranverse zu Bestandteilen wie Himmel, Berge, Wolken und Regen anführt. Sie verfüge über alles Lebensnotwendige, daher könne das Universum kein Feind des Menschen sein.⁵ Der Begriff *taṣawwur* ist bei Quṭb ein elementarer Bestandteil seiner Systematik, die aus drei aufeinanderfolgenden Stufen besteht: Weltsicht (*taṣawwur*), Methode und Programm (*manḥağ*) und soziale und politische Ordnung (*nizām*).⁶

Für Quṭb hat Gott, der den Mittelpunkt der islamischen Weltsicht darstellt, einen großen Plan für das Universum. Dieser zeige sich sowohl in seinen Gesetzen für das Universum als auch in seinen Interventionen darin (Wundern). Der Mensch unterliege diesen Gesetzen nur, so weit sie physischer Natur seien (z. B. Schwerkraft). In moralischer Hinsicht unterliege der Mensch der Scharia, der er sich aber widersetzen könne. Die Befolgung der Scharia führe allerdings zu Harmonie zwischen Mensch und Schöpfung.⁷ Quṭb folgert daraus:

¹ Vgl. Calvert, Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism, 116–21.

² Shepard, William E., Sayyid Qutb.

³ Ebd.

⁴ Vgl. Toth, Sayyid Qutb, 59.

⁵ Quṭb, *al-‘Adāla al-iğtimā’īya*, 20–22.

⁶ Shepard, William E., Sayyid Qutb.

⁷ Ebd.

Die islamische Glaubenslehre (*ʿaqīda*) bestätigt, dass Gott, der Herr der Menschen, all diese Kräfte erschaffen hat, damit sie ihm ein Freund sind, der ihm hilft und ihm beisteht. Was aber den Weg betrifft, um diese Freundschaft zu erlangen, so liegt er darin, sich Gedanken über diese Kräfte zu machen, sie kennenzulernen und mit ihnen zusammenzuarbeiten. Wenn sie ihn manchmal verletzen, dann weil er nicht über sie nachdenkt und weil er das Gesetz (*nāmūs*) nicht kennt, das sie antreibt.¹

Ein zentrales Thema ist für Quṭb die Einheit (*waḥda*) im Universum, die es zwischen dessen Bestandteilen und Kräften, zwischen allen Stufen des Lebens, zwischen dem Menschen und dessen Seele und zwischen seiner Realität (*wāqīʿ*) und seinen Visionen (*ruʿā*) gibt. Nur diese Einheit sei im Stande, für Frieden zu sorgen, also Harmonie und Ausgleich zwischen Universum und Leben, zwischen dem Leben und den Lebenden, zwischen Gemeinschaft und Individuum und zwischen dessen Wünschen und Trieben zu schaffen. Schlussendlich ist damit der Ausgleich zwischen der Welt und der Religion sowie Erde und Himmel gemeint. Ein dauerhafter Frieden zwischen Universum und Leben sei möglich, der nicht zu Lasten des Individuums, der Gemeinschaft, einer Gruppe (*tāʾifa*) oder einer Generation geht.² Er schreibt:

Denn jeder hat seine Rechte und seine Pflichten gemäß der Sunna der Gerechtigkeit und Gleichheit (*ʿalā sunnat al-ʿadl wa-l-musāwāh*). Das Individuum, die Gesellschaft, die Gruppe, die ʿUmma, die (aktuelle) Generation und die (übrigen) Generationen, sie alle werden durch ein Gesetz bestimmt, das ein Ziel hat (*qānūn wāḥid dū hadaf wāḥid*): Die Aktivität des Individuums und die Aktivität der Gesellschaft entfalten sich, ohne miteinander in Konflikt zu stehen, und die (heutige) Generation und (kommende) Generationen wirken auf den Aufbau und das Voranschreiten des Lebens hin, und wenden sich dadurch dem Schöpfer des Lebens zu.³

Für Quṭb ist das Verständnis des islamischen Systems der Schlüssel, um diese Harmonie zu erreichen: „Die Menschen sind ein Teil des Universums [...]. Die menschlichen Individuen sind Zellen, die mit dem Universum zusammenarbeiten und harmonisieren. [...] Es ist daher die Weltsicht des Islams, dass die Menschheit eine Einheit ist. Ihre Teile sind zersplittert, also müssen sie sich wieder zusammenfügen, sie sind unterschiedlich, also müssen sie harmonisieren, die Vielfalt der religiösen Schulen (*maḍāhib*) muss am Ende der Kooperation miteinander weichen. So wird der Menschheit die Eignung für die vereinigte Existenz (*al-wuḡūd al-muwahḥad*) zuteil.“⁴ Quṭb schreibt:

Das System des menschlichen Lebens wird nicht in Ordnung sein, bis diese Kooperation und Harmonie gemäß der Methode (*manḥağ*) Gottes und Gottes Gesetz (*šarʿ*) etabliert sind. Dessen Realisierung ist eine Pflicht für das Wohl der gesamten Menschheit. Das erlaubt sogar die Verwendung von Gewalt (*quwwa*), um jene zur Umkehr zu bewegen, die vom Weg zu ihm abweichen. [...] Das Prinzip ist Kooperation (*taʾāwun*), gegenseitiges Verständnis und Harmonie innerhalb der Grenzen (*ḥudūd*) der Methode Gottes und seines Gesetzes. Wer von diesem Prinzip abweicht, muss - gleich mit welchem Mittel - dorthin zurückgebracht werden, denn die Sunna Gottes im Universum (*sunnat Allāh fī l-kawn*) steht höher als das Befolgen der Wünsche von Individuen oder Gruppierungen. Gemeinsame

¹ Quṭb, *al-ʿAdāla al-iğtimāʿīya*, 23.

² Quṭb, *al-ʿAdāla al-iğtimāʿīya*, 25.

³ Ebd., 25–26.

⁴ Ebd., 23.

Verantwortung steht im Einklang mit dem Zweck des einen Universums (*ḡāyat al-kawn al-wāḥid*) und dem Zweck seines einen Schöpfers.¹

Es ist dieser Grad der Systematisierung, der das quṭbsche Verständnis der Sunna Gottes von vorherigen muslimischen Denkern unterscheidet. Die islamische Botschaft stelle für die Menschheit ein allumfassendes System dar, welches letztlich in der Überwindung ihrer Probleme und der totalen Harmonie münde. Diesem „*ḡāyat al-kawn*“ habe sich die Menschheit zu verschreiben, wobei Abweichler nötigenfalls mit Gewalt auf den richtigen Pfad gedrängt werden müssten. Der richtige Pfad liege in der Befolgung seiner Sunna im Universum. Es sei die „Macht Gottes“ (*quwwat Allāh*), die letztlich über das Universum, das Leben und die Menschen herrsche.²

Quṭb war nicht der einzige ägyptische Autor in der Mitte des 20. Jahrhunderts, der den Begriff *sunna* in seinen Werken verwendete. ‘Abbās Maḥmūd al-‘Aqqād (1889-1964) war auf dem Gebiet der Literatur ein früher Mentor und Lehrer Sayyid Quṭbs.³ In seinem 1952 erschienenem Werk „Die Demokratie im Islam“ findet sich im Kapitel „Die Regierung des Kosmos“ (*Ḥukūmat al-kawn*) auch das Konzept der Sunna Gottes:

Der Muslim glaubt an einen Gott, der zu allem fähig ist und wirkt, wie er will. Man könnte aufgrund dieser allgemeinen Beschreibung vermuten, dass der Gott, der sich so verhält, ein gesetzloser Herrscher ist, und dass die irdische Ordnung (*ḥukūma*), die die kosmische Ordnung nachahmt, nur eine Ordnung der Tyrannei und frei von Gesetzen (*qawānīn*) ist. In Wirklichkeit ist es so, dass der Muslim, der an diese göttliche Verbindung (*aṣ-ṣila al-‘ilāhīya*) glaubt, damit auch an die Sunan glaubt, die sich nicht ändern und wandeln (*lā tataḥaddal wa-lā tataḥawwal*). Der Hinweis auf diese Sunan erfolgt vielfach im Koran [...]. Die kosmische Ordnung ist also gemäß der Überzeugung des Muslims eine Ordnung mit Gesetzen und keine Ordnung des Chaos [...]. Wenn der Muslim glaubt, dass die Sunna Gottes über allem steht (*ḡāliba ‘alā kull šay*), so glaubt er auch, dass der Mensch ein Faktor (*‘amil*) der Sunan Gottes (*sunan Allāh*) ist [...]. Der Herrscher des Universums (*ḥākīm al-kawn*) ist sein Schöpfer und er ist zu allem, was er will, fähig. Aber es ist eine Ordnung mit Sunan und Gesetzen (*ṣarā’i*) [...].⁴

Quṭb stand mit seiner Thematisierung der Sunna Gottes in der ägyptischen Literaturszene nach dem Zweiten Weltkrieg also nicht alleine da. Im Werk „Soziale Gerechtigkeit“ nutzt er verschiedene arabische Ausdrücke wie etwa *nāmūs*, *sunnat al-‘adl*, *sunnat Allāh fī l-kawn*, *nāmūs al-kawn* und *qawānīn ṭabī‘īya*.⁵ Eine ähnlich vielfältige Terminologie findet sich auch in seinem Korankommentar.

6.2.2 „Im Schatten des Korans“

Der Korankommentar „Im Schatten des Korans“ (*Fī Ṣilāl al-Qur’ān*) stellt das Hauptwerk Quṭbs dar. Zwischen Januar und Juli 1952 verfasste er eine Reihe von Beiträgen zur Koranexegese in der Zeitschrift *al-Muslimūn*. Der Verlag *Dār ‘Iḥyā’ al-kutub al-‘arabīya* schloss mit Quṭb einen Vertrag über einen Korankommentar ab und erwirkte nach dessen Verhaftung 1954, dass dieser aus dem Gefängnis heraus weiter an dem Werk arbeiten durfte. Nach Quṭbs Tod

¹ Ebd., 23–24.

² Quṭb, *al-‘Adāla al-iḡtimā‘īya*, 25.

³ Goldschmidt, „Zaghul, Ahmad Fathi“. Zur deren Beziehung siehe Toth, Sayyid Qutb, 18–23.

⁴ al-‘Aqqād, *ad-Dimūqrāṭīya fī l-Islām*, 50–52.

⁵ Vgl. Quṭb, *al-‘Adāla al-iḡtimā‘īya*, 204 und 211.

überarbeitete sein jüngerer Bruder Muḥammad Quṭb (1919-2014) den Text, bis dieser 1978 in seiner finalen Fassung erschien. Sayyid Quṭb verfasste das Werk unter den Augen der Zensurbehörde im Gefängnis. Gleichzeitig prägten ihn die Erfahrungen, die er dort machte. Während er vor 1954 nur begrenzte Gewalt gegen ausländische Einrichtungen gefordert hatte, entwickelte er sich unter dem Eindruck von Folter und Entmenslichung zu einem Befürworter gewalttätiger Handlungen gegen innerägyptische Feinde.¹

Aufgrund des Umfangs des Werks habe ich eine Auswahl von Stellen getroffen, die ich im Folgenden behandle. Kriterium war dabei zuvorderst, dass sich Quṭb darin entweder direkt mit dem Gegenstand der Sunna Gottes befasst, oder aber in einer Art und Weise auf sie Bezug nimmt, die Rückschlüsse über sein Weltbild und deren Rolle darin zulässt. Darüber hinaus habe ich die Passagen ausgewählt, deren Behandlung mir besonders zielführend und erkenntnisreich erschien. Dieses Vorgehen birgt das Risiko, mehr intellektuelle Kohärenz in den Text zu bringen, als vorhanden ist. Quṭb erweiterte und überarbeitete das Werk über einen Zeitraum von 14 Jahren, wobei sich seine Lebensumstände durch Inhaftierung veränderten. Auch der Zugang zu Hilfsmitteln wie Sekundärliteratur war während dieses Zeitraums in unterschiedlichem Ausmaß gegeben. William Shepard hat in seiner Untersuchung von „Soziale Gerechtigkeit im Islam“ gezeigt, wie sich Quṭbs Prozess der zunehmenden Radikalisierung in den überarbeiteten Editionen des Werks zwischen 1949 und 1964 spiegelt.² Es ist anzunehmen, dass ähnliche Entwicklungen auch bei Quṭbs Korankommentar zum Tragen kamen. Auch eine sich verbessernde Verfügbarkeit arabischer Übersetzungen von Texten Mawdūdīs könnte eine Rolle gespielt haben.³ Diese (fehlende) innere Konsistenz des Textes ist relevant, wenn man Inhalte zueinander in Beziehung setzt, die in unterschiedlichen Lebensphasen Quṭbs entstanden sind oder in unterschiedlichem Ausmaß überarbeitet wurden. Punktuell habe ich daher frühere Editionen des Kommentars konsultiert und dies in Fußnoten vermerkt.

Die von mir untersuchten Passagen habe ich in drei Themenbereiche gegliedert. Ich beginne bei Quṭbs Kritik der Koranexegese von Muḥammad ‘Abduh und dessen Interpretation der Sunna Gottes. Der zweite Themenbereich befasst sich mit Quṭbs Überlegungen zu der Frage, ob und wie der Mensch Erkenntnisse über die Schöpfung Gottes und die Gesetzmäßigkeiten, die darin wirken, erlangen kann. Im dritten Themenbereich geht es dann um die Hilfe Gottes für die Gläubigen und die Frage, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit sie gegen ihre Gegner bestehen. Anknüpfungspunkt ist dabei Quṭbs Interpretation der Schlachten von ‘Uḥud und Badr in der Entstehungszeit des Islams.

6.2.2.1 Quṭbs Analyse der Sunna Gottes bei Muḥammad ‘Abduh

Ich beginne mit Quṭbs Analyse der Koranverse 105:1-5. Ausgangspunkt ist der Feldzug des südarabischen Königs ‘Abraha gegen Mekka, bei dem dieser Elefanten mitgeführt haben soll.⁴ Dazu heißt es in Sure 105, Vers 1-5:

¹ Toth, Sayyid Qutb, 80–81.

² Shepard und Quṭb, Sayyid Quṭb and Islamic Activism, x. Ich stütze mich hier auf eine Ausgabe aus dem Jahr 1995, die bei *Dār aš-Šurūq* erschienen ist.

³ Vgl. Ebd., lv.

⁴ Rubin, „Abraha“.

Hast du nicht gesehen, wie dein Herr mit den Leuten des Elefanten verfahren ist? Hat er nicht ihre List mißlingen lassen und Scharen von Vögeln über sie gesandt, die sie mit Steinen von Ton bewarfen, und sie werden lassen wie ein abgefressenes Getreidefeld?¹

Das Wunder der Vögel, die Gott schickt, um die Armee der Feinde zu schwächen, die gegen Mekka ziehen, ist Anstoß für Quṭb, dies als Beispiel für eine Interpretation gemäß der Schule von Muḥammad ‘Abduh anzuführen:

Die, die dazu neigen, den Bereich (*niṭāq*) der Wunder und des Übernatürlichen (*al-ḥawāriq wa-l-ḡaybīyāt*) zu beschränken, und die der Meinung sind, dass die uns bekannten kosmischen Sunan dies alles bewirkt haben, meinen, dass die Interpretation dieses Ereignisses mittels eines Ausbruchs einer Seuche von Pocken und Masern die naheliegendere und angemessenere Interpretation ist. Die Vögel waren vielleicht Fliegen und Mücken, die Mikroben trugen, schließlich bezeichnet (das arabische Wort für) Vogel (*ṭayr*) alles, was fliegt.²

Nach dieser kurzen Einführung zitiert Quṭb Muḥammad ‘Abduh³ auf fast einer ganzen Seite und gibt die oben aufgeführte Erklärung der krankheitsübertragenden Fliegen wieder.⁴ Quṭb hält eine solche Exegese für denkbar:

Weder diese noch jene Interpretation beweist die Allmacht Gottes besser, noch ist diese oder jene naheliegender in der Interpretation des Ereignisses. Dieses wie jenes liegt im Bereich des Möglichen. Mit Blick auf das Zeichen für die Allmacht Gottes und seine Planung ist es für uns gleich, ob es eine den Menschen bekannte Sunna ist, [...] die wirkt und das Volk zerstört [...], oder ob eine den Menschen unbekannte Sunna Gottes wirkt [...], sie realisiert (ebenfalls) seinen (göttlichen) Beschluss. Die Sunna Gottes ist nicht nur das, was dem Menschen vertraut ist und er kennt. Der Mensch kennt nur einen kleinen Teil der Sunna Gottes, den Gott ihm enthüllt hat [...]. Diese Abweichungen (*ḥawāriq*), wie sie die Menschen nennen, sind auch von der Sunna Gottes. Sie sind aber nur Abweichungen im Vergleich zu dem, was sie kennen und was ihnen vertraut ist.⁵

Quṭb hält fest, dass Ereignisse, die gemäß der vertrauten Sunna (*as-sunna al-ma’lūfa*) ablaufen, genauso real sind wie Ereignisse, die gemäß der Sunna ablaufen, die vom Vertrauten abweicht (*as-sunna al-ḥāriqa li-l-ma’lūfa*). Die Kategorie des Wunders bzw. der „Abweichung“ besteht nur im Vergleich zur menschlichen Macht. Der Sonnenauf- und -untergang sind ebenso wie die Geburt eines Kindes eine „Abweichung, obwohl der Mensch mit ihnen vertraut ist“.⁶ Nach dieser eigenen Positionierung zu ‘Abduhs Interpretation beschreibt Quṭb dessen Beweggründe:

Wir erkennen und würdigen ihre Beweggründe für die Einengung des Raums für Abweichungen und übersinnliche Dinge bei der Exegese des Korans und der Ereignisse der Geschichte und der Versuch, sie auf das Vertraute und Bekannte (*al-ma’lūf al-makšūf*) von den kosmischen Sunan zurückzuführen.⁷

¹ Paret, Der Koran.

² Quṭb, *Fī ṣilāl al-Qur’ān*, 2003, 3976.

³ Vgl. ‘Abduh, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm: ḡuz’ ‘amma*, 156–58. Dieser Kommentar umfasst Sure 78-114, vgl. Pink, „‘Abduh, Muḥammad“. Der Name des Werks leitet sich aus dem ersten Wort in Sure 78 ab.

⁴ Quṭb, *Fī ṣilāl al-Qur’ān*, 2003, 3976 (Sure 105:1-5).

⁵ Ebd., 3977.

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., 3978.

Quṭb beschreibt die Herausforderungen, denen sich die Schule ‘Abduhs gegenüber sah, als allgemein verbreitete Fäselei und Legenden sowie „Spaltung über das moderne Wissen“ und „eine Welle des Zweifels an religiösen Inhalten“.¹ Weiter schreibt er:

Diese Schule versuchte in der Religion dahin zurückzukehren, dass alles, was von ihr kommt, kompatibel ist mit Vernunft. Daher strebte sie nach deren Bereinigung (*tanqīya*) von Märchen und Legenden. Gleichmaßen versuchte sie, eine religiöse Mentalität (*‘aqlīya dīnīya*) für das Verständnis der kosmischen Sunan zu begründen (*as-sunan al-kawnīya*), die deren Unveränderlichkeit anerkennt und menschliche Bewegungen auf sie zurückführt, genauso wie sie die kosmischen Bewegungen der Sterne und Himmelskörper auf sie zurückführt. Dies ist im Kern die koranische Mentalität. Der Koran verweist die Menschen auf die kosmischen Sunan Allāhs, indem er sie als die feste und unveränderliche Regel (*al-qā‘ida at-tābita al-muṭṭarida*) betrachtet, die die einzelnen Bewegungen und verstreuten Phänomene organisiert.²

Quṭb würdigt ‘Abduh also, kritisiert diesen aber auch: „Die Auseinandersetzung mit dem Druck der Märchen (*ḥurāfa*) und der technischen Innovationen hinterließ ihre Spuren in dieser Schule. Sie wurde übervorsichtig und neigte dazu, das, was an kosmischen Gesetzen bekannt war, zur gesamten Basis für die Sunna Gottes zu machen.“³ Die Schule habe keinen Platz mehr für noch unbekannte Gesetze gelassen: „In der Exegese von Muḥammad ‘Abduh, genauso wie in der Exegese seiner Schüler Rašīd Riḍā und ‘Abd al-Qādir al-Mağribī, wurde der klare Wunsch propagiert, viele Abweichungen auf das zurückzuführen, was bekannt ist von der Sunna Gottes, ohne Abweichungen von diesen (zuzulassen).“⁴ Quṭb urteilt:

Obgleich wir die Faktoren des Umfelds anerkennen, die sie zu dieser Haltung gebracht haben, so müssen wir feststellen, dass sie darin übertrieben haben und die andere Seite der vollständigen koranischen Weltsicht (*taṣawwur qur’ānī*) vernachlässigt haben. Gemeint ist die Absolutheit des Willens und die Allmacht Gottes hinter den Sunan, die er auswählt, ganz gleich was davon den Menschen bekannt oder verborgen ist.⁵

Für Quṭb geht es hier auch um Inhalte der ‘aš‘aritischen Theologie. Er sieht in der Schule ‘Abduhs zu viele Zugeständnisse an die Naturwissenschaften und die „materialistische Strömung“ sowie eine Verwässerung des Wahrheitsgehalts der islamischen Offenbarung. Die Tatsache, dass Quṭb ‘Abduhs Exegese analysiert und sich ausführlich mit der Sunna Gottes darin befasst, verdeutlicht den hohen Stellenwert, den er diesem Konzept beimisst.

6.2.2.2 Erkenntnis, Offenbarung und Wissenschaft

Wir beginnen unsere Analyse mit Quṭbs Kommentar zu Sure 2:253-257. In diesen Versen geht es z. B. um die Propheten und Unterschiede zwischen ihnen sowie die Eigenschaften Gottes.⁶ Quṭb analysiert in seinem Kommentar die besondere Natur (*ṭabī‘a ḥāṣṣa*) der Gesandten Gottes und ihrer Botschaften.⁷ Er erklärt, wie diese besondere Natur es ihnen ermöglicht, die göttlichen Botschaften zu empfangen und in welchem Verhältnis dies zum

¹ Ebd.

² Quṭb, *Fī ṣilāl al-Qur’ān*, 2003, 3978.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

⁶ Khoury, KAD, 3:148-79.

⁷ Quṭb, *Fī ṣilāl al-Qur’ān*, 2003, 278 (Sure 2:253-257).

Universum steht: „Die Welt [...] hat bestimmte grundlegende Sunan (*sunan 'aṣīla*), auf die sie sich stützt. Diese Sunan sind die kosmischen Gesetze (*al-qawānīn al-kawnīya*), die Gott in diesem Universum in Kraft gesetzt hat, damit es sich nach diesen verhält.“¹ Hier setzt Quṭb die Sunan des Universums mit dem Ausdruck *qawānīn kawnīya* gleich, was in einer englischen Übersetzung mit "laws of nature" wiedergegeben wird.² Diese Übersetzung ist nicht falsch, sie ist allerdings missverständlich, denn schließlich weckt sie Assoziationen an Naturgesetze im modernen Sinn. Quṭbs Verständnis geht aber deutlich darüber hinaus:

Der Mensch entdeckt die Äußerlichkeiten (*'aṭrāf*) dieser Gesetze (*al-qawānīn*), wann immer sich sein Wissen mehrt. Er erfährt über sie das, was seinem begrenzten Verständnis entspricht. Dies wurde ihm in dem Maße gegeben, wie es seine Aufgabe als ein Stellvertreter (Gottes) auf Erden erfordert, also in einem begrenzten Ausmaß.³

Quṭb erkennt die Möglichkeit der Wissensmehrung an, schränkt gleichzeitig aber ein, dass die naturwissenschaftliche Methodik von Versuch und Beobachtung immer nur partikular (*ḡuzʾī*) und niemals absolut und abschließend (*nihāʾī* bzw. *muṭlaq*) sei. Menschen mögen zwar manchmal Aspekte der umfassenden Gesetze (*al-qawānīn al-kullīya*) entdecken, niemals aber das Geheimnis der Harmonie zwischen all diesen Gesetzen (*sirr at-tanāsuq*). Diese Beschränkung sei durch Gott im Menschen so angelegt.⁴ Zu dieser Grenze für normale Menschen verweist Quṭb auf die Gesandten:

Hier kommt die Rolle der Sendung (*risāla*) ins Spiel, die Rolle der besonderen Natur (*aṭ-ṭabīʿa al-ḥāṣṣa*). Dieser hat Gott die intuitive Bereitschaft (*al-istiʿdād al-ladunī*) gegeben, in ihren Tiefen mit dem universellen Gesetz (*an-nāmūs al-kullī*) zu harmonisieren (*tagāwub*), auf dem das Universum ruht. Dies geschieht auf eine Art und Weise, deren Wege wir immer noch nicht kennen, auch wenn wir seine Auswirkungen sehen.⁵

Quṭb verweist im Anschluss auf die Gesandten Noah, Ṣāliḥ, Abraham, Šuʿayb und Jakob, in deren Äußerungen man dies nachvollziehen könne. So wie die Wissenschaft Tag für Tag Phänomene entdecke, die auf das Gesetz der Einheit im Universum (*qānūn al-waḥda*) deuten, so empfangen die Gesandten die Wirkung dieses einen Gesetzes unmittelbar in ihrem Innern (*dāḥiliyyan mubāširan*).⁶ Quṭb setzt hier neben die wissenschaftlichen Erkenntnisse und den Fortschrittsenthusiasmus seiner Zeit eine islamische Interpretation. Trotz aller wissenschaftlichen Entdeckungen bleibe aus epistemologischer Sicht festzuhalten, dass es nur eine verlässliche Quelle für absolutes Wissen geben könne, nämlich den Islam: „Wir können mit ihnen (den wissenschaftlichen Methoden) den Wahrheitsgehalt der (göttlichen) Botschaft nicht prüfen. [...] Daher muss die (islamische) Botschaft der feste, absolute und einzige Maßstab sein.“⁷ Hieraus leitet Quṭb die Bedeutung der Offenbarung ab, die die Gesandten Gottes erhalten haben:

¹ Ebd., 278.

² Quṭb, In the Shade of the Qurʾān, 1:395.

³ Quṭb, *Fī zilāl al-Qurʾān*, 2003, 278.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd., 279.

⁶ Ebd., 279–80.

⁷ Ebd., 290.

Diese besonderen Naturen (der Gesandten), die mit dem Gesetz des Universums (*nāmūs al-wuğūd*) direkt verbunden sind, vermögen es, die umfassende Orientierung für die Menschheit darzulegen (*ittiğāh šāmil*). Eine Orientierung, die im Einklang mit der Natur des Universums (*fiṭrat al-kawn*), seinen festen Gesetzen (*qawānīn*), und seinem unveränderlichen Gesetz (*nāmūs*) ist. [...] Der Wert dieser göttlichen Sendung liegt in der Übereinstimmung von Voranschreiten, Bewegung und Natur (*fiṭra*) zwischen ihnen (den Menschen) und dem Universum. Es gibt daher eine Quelle, aus welcher der Mensch die vollumfassende wahre Weltsicht der Wahrheit (*ḥaqīqa*) und des Zwecks (*ğāya*) der gesamten Welt und der menschlichen Existenz erhält. Aus dieser Weltsicht kann dann der einzig wahre authentische Weg (*manḥağ*) hervortreten, der mit der Wahrheit des Entwurfs des Universums, seiner Bewegung und seiner Richtung übereinstimmt. Durch ihn gelangen die Menschen zu Frieden (*silm*) mit diesem Universum und ihrer Natur (*fiṭra*), welche auch die Natur des Universums ist, und Frieden untereinander in ihrem Streben, Handeln, Wachstum und ihrer Entwicklung, die für sie im diesseitigen Leben vorbereitet ist.¹

Aufgrund der Fülle an Informationen ist zu dieser ersten Passage eine kleine Bestandsaufnahme angemessen. Zunächst ist festzuhalten, dass Sayyid Quṭb eine große Vielfalt an Termini benutzt (*nāmūs*, *qānūn*, *kawn*, *wuğūd* etc.), die sich zum Teil überlagern, was auch dem literarischen Stil Quṭbs geschuldet ist. Eine konsistente Terminologie mit klaren Abgrenzungen eröffnet sich dem Leser nicht ohne Weiteres. Daneben ist die inhaltliche Einordnung der einzelnen Elemente relevant:

1. *Sunan*: Die Welt verhält sich gemäß der durch Gott vorgegebenen Sunan.
2. *Qawānīn*: Die Sunan Gottes sind kosmische Gesetze.
3. *Sirr at-tanāsuq*: Das zentrale koordinierende Element ist für wissenschaftliche Methoden nicht begreifbar, wohl aber für die Gesandten Gottes aufgrund ihrer besonderen Naturen.
4. *Nāmūs*: Im Universum gibt es ein zentrales Gesetz, mit dem Gesandte durch ihre besondere gottgegebene Natur in Verbindung stehen.
5. *Ğāyat al-wuğūd (al-’insānī)*: Aus der richtigen Weltsicht (*taṣawwur*²) kann der Mensch den Zweck der Schöpfung und der menschlichen Existenz entnehmen.
6. *Ittiğāh šāmil*: Nur die göttliche Botschaft kann der Menschheit die umfassende Orientierung geben, die im Einklang mit der Natur des Universums (*fiṭrat al-kawn*) steht.
7. *Istiqāma*: Nur diese Orientierung führt zur erstrebenswerten Übereinstimmung zwischen der Menschheit und dem Universum.

Wir erkennen erste Züge der Systematik Quṭbs, durch die er für die Menschheit einen Weg skizziert, der auf einem zielgerichteten System Gottes basiert, um einen utopischen

¹ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur’ān*, 2003, 281 (Zeile 1-13). Dieser Abschnitt ist in der Erstausgabe in Teilen enthalten, allerdings kürzer und mit einigen terminologischen Unterschieden. So fehlt z. B. der Begriff *ğāya* und anstelle von *nāmūsihi al-ḥālid* steht *nāmūsihi al-muṭṭarid*. Vgl. die Erstausgabe Quṭb, *Fī zilāl al-Qur’ān*, s. d., 3:9-10.

² Das Wort *taṣawwur* kann als Konzept, Konzeption oder auch Weltanschauung („worldview“) übersetzt werden. Für Quṭb stellt diese Konzeption die einzig wahre Weltanschauung dar, weil sie einen göttlichen Ursprung hat, vgl. Shepard, William E., Sayyid Quṭb.

Endzustand zu erreichen. Diese Systematik ist auch ein Gegenentwurf zu nationalistischen und materialistischen Ideen der Zeit. Quṭb erläutert:

Auch wenn er (der Mensch) in diesem Bereich (den Wissenschaften) sehr große Fortschritte macht, so werden diese ihm niemals zum Ozean jener absoluten Wahrheit reichen, die er braucht, um sein Leben [...] gemäß den unveränderlichen kosmischen Gesetzen (*al-qawānīn al-kawnīya*) [...] und dem größeren Ziel (*al-ġāya al-kubrā*) der gesamten menschlichen Existenz zu leben. Dieses größere Ziel sieht der Schöpfer [...], aber der Mensch sieht es nicht, der durch die Verhältnisse von Ort und Zeit beeinflusst ist.¹

Die Kraft dieses Ansatzes liegt in zwei Aspekten: Zum Einen ist es das „ultimative Ziel menschlicher Existenz“, das sich durch seinen transzendenten Charakter jeder Kritik entzieht und menschengemachten Ideologien überlegen ist. Das Befolgen der göttlichen Botschaft ist die einzige Möglichkeit, diesem Ziel aktiv näher zu kommen. Zum anderen liegt in der Transzendenz der kosmischen Gesetze bzw. Sunan Gottes eine „Immunisierung“², die sie gegen Kritik und Widerlegung abschirmt: Weil sie niemals voll umfassend begriffen werden können, lässt sich der Erfolg oder Misserfolg einer Agenda immer wieder auf eine (unbeabsichtigte) Befolgung oder Missachtung dieser Gesetze zurückführen. Ich widme mich nun Quṭbs Auseinandersetzung mit *ġayb*, also dem, was menschlichen Sinnen verborgen ist. Dieses Übersinnliche hat in Quṭbs Weltbild einen festen Platz:

Die Wahrhaftigkeit des Übersinnlichen (*ḥaqīqat al-ġayb*) gehört zu den grundlegenden Bestandteilen der islamischen Weltsicht (*at-taṣawwūr*) [...]. Die Wörter „*ġayb*“ und „*ġaybīya*“ werden in unserer heutigen Zeit – insbesondere nach dem Auftreten der Schule der Materialisten (*al-maḏhab al-māddī*) – als Ersatz für die Wörter „Wissenschaft“ (*‘ilm*) und „Wissenschaftlichkeit“ (*‘ilmīya*) gebraucht. Der Koran besagt, dass es „Übersinnliches“ gibt, dessen „Schlüssel“ nur Gott kennt.³ [...] Der Koran besagt auch, dass Gott dieses Universum geschaffen hat und dafür Sunan festgelegt hat, die sich nicht ändern. Der Koran besagt weiter, dass Gott dem Menschen beigebracht hat, nach diesen Sunan zu suchen, einige von ihnen zu erkennen und mit ihnen im Rahmen seiner Möglichkeiten und seiner Bedürfnisse zu interagieren. Der Koran besagt weiter, dass er ihm (dem Menschen) weitere dieser Sunan offenbaren wird [...]. Diese Enthüllung der unveränderlichen Sunan Allāhs beeinträchtigt nicht die Echtheit des Übersinnlichen [...], die Echtheit des freien Willen Gottes oder das Geschehen aller Ereignisse gemäß einem verborgenen Beschluss (*qadar*).⁴

Quṭb ordnet die Möglichkeit des Wissens über Gesetz- und Regelmäßigkeiten, also über die Sunan des Universums, in einen größeren islamischen Kontext ein. Er will aufzeigen, dass sein Verständnis der Sunna Gottes mit Grundsätzen des islamischen Glaubens nicht in Konflikt steht. Die Anerkennung des Übersinnlichen ist ihm ein wichtiges Anliegen und er argumentiert, dass wissenschaftliche Erkenntnisse dessen Existenz untermauern würden. Dafür zitiert er den englischen Physiker James Jeans (gest. 1946)⁵, der die Auswirkungen der Quantenphysik wie folgt darstellt:

¹ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur’ān*, 2003, 281 (Zeile 17-21).

² Vgl. Albert, Traktat über kritische Vernunft, 161.

³ Vgl. Sure 6:59.

⁴ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur’ān*, 2003, 1113–14 (Sure 6:59).

⁵ Helsing, „James Jeans and the Mysterious Universe“.

The old science had confidently proclaimed that nature could follow only one road [*ṭarīq wāḥid*], the road which was mapped out from the beginning of time to its end by the continuous chain of cause and effect; state A was inevitably succeeded by state B. So far the new science [moderne Quantentheorie] has only been able to say that state A may be followed by state B or C or D or by innumerable other states. It can, it is true, say that B is more likely than C than D and so on; it can even specify the relative probabilities of states C and D. But just because it has to speak in terms of probabilities, it cannot predict with certainty which state will follow which; this is a matter which lies on the knees of the gods - whatever gods there be.¹

Für Quṭb zeigt dies, wie das menschliche Wissen hier im 20. Jahrhundert dem Verborgenen gegenübersteht, etwas, was man in der Vergangenheit als „*al-ğaybīya*“ bezeichnet hätte: „Währenddessen sagt die menschliche Wissenschaft selbst [...], dass alles, was sie an Ergebnissen erreicht, (nur) ‚Wahrscheinlichkeiten‘ sind. Die Wahrheit ist, dass es sich hier zweifelsfrei um ‚Verborgenes‘ (*ğayb*) handelt!“² Für Quṭb ist klar, dass islamische Konzepte wie *ğayb*, *maṣīʾat Allāh aṭ-ṭalīqa* und *qadar Allāh* mit modernen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen im Einklang stehen:

Der Koran [...] besagt, dass es eine den Sinnen verborgene und eine wahrnehmbare Welt gibt. Nicht alles, was den Menschen umgibt, ist verborgen, und nicht alle Kräfte des Universums, mit denen er interagiert, sind unbekannt. Es gibt feste Sunan in diesem Universum. Der Mensch vermag jene davon zu erkennen, die er entsprechend seinen Fähigkeiten und Bedürfnissen benötigt, um Stellvertreter Gottes auf dieser Erde zu sein. Gott hat ihm die Fähigkeit verliehen, diesen Anteil der kosmischen Sunan zu kennen und die Kräfte des Universums gemäß dieser Sunan für die Errichtung des Kalifats, die Besiedelung der Erde und die Verbesserung des Lebens [...] nutzbar zu machen. Neben diesen – im Allgemeinen – unveränderlichen Sunan gibt es den unbeschränkten Willen Gottes. Diese Sunan beschränken ihn nicht [...]. Es gibt den Beschluss Gottes (*qadar Allāh*), der diese Sunan in jedem Augenblick verwirklicht. Sie sind kein bisschen automatisch, sondern der Beschluss Gottes beherrscht jede Regung, auch wenn sie gemäß der Sunna erfolgt, die Gott für sie festgelegt hat.³

Hier lässt sich Quṭbs Verständnis der Sunan Gottes mit dem von Raṣīd Riḍā vergleichen. Oben haben wir gesehen, dass Riḍā die Sunan Gottes gemäß ihrer zwei Wirkungsbereiche unterteilt. Es gibt Sunan in der Welt der Materie (*ʿālam al-mādda*) und in der Welt des Verborgenen (*ʿālam al-ğayb*).⁴ Auch Quṭb erkennt einen solchen transzendenten Raum an, der sich naturwissenschaftlichen Untersuchungsmethoden entzieht. Darüber hinaus grenzt Quṭb auch die Fähigkeit des Menschen zur Entdeckung der Sunan in der Welt der Materie ein. Der Mensch könne diese nur in dem Maße entdecken und nutzen, wie es sein Auftrag als Gottes Stellvertreter auf Erden erfordere.

Quṭb erkennt in der Vereinbarkeit von Islam und modernen Wissenschaften eine Stärke des Islams und spricht in diesem Zusammenhang von einer „Mentalität des wissenschaftlichen Verborgenen (*ğaybīya ʿilmīya*)“.⁵ Dieser Mentalität stellt Quṭb eine unkritische Übernahme

¹ Jeans, *The Mysterious Universe*, 32; arab. Zitat nach Quṭb, *Fī zilāl al-Qurʿān*, 2003, 1117. Quṭb zitiert eine arabische Übersetzung, die 1942 in Kairo erschien: Jeans, *al-Kawn al-ğāmiḍ*, 21.

² Quṭb, *Fī zilāl al-Qurʿān*, 2003, 1119.

³ Ebd., 1119–20.

⁴ Vgl. Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, 150.

⁵ Quṭb, *Fī zilāl al-Qurʿān*, 2003, 1120.

naturwissenschaftlicher Erkenntnisse auf Kosten islamischer Überzeugungen gegenüber. Vor allem im Materialismus sieht er eine Gefahr. Quṭb's Anliegen knüpft dabei an ein altbekanntes Motiv der islamischen Theologie an, das sich bereits bei al-Ġazālī findet: Wie verhält sich Gottes Allmacht angesichts von Regelmäßigkeiten und Unregelmäßigkeiten in der Schöpfung? Für Quṭb gilt: Beides ist letztlich auf Gott zurückzuführen. Naturwissenschaftliche Erklärungen wie das Gesetz der Schwerkraft würden Gottes Rolle in der Schöpfung nicht mindern:

Das Nachdenken über Gottes Schöpfung [...] ist ein essenzieller Bestandteil der Verehrung und Vergegenwärtigung Gottes. Wenn die Naturwissenschaften (*al-ʿulūm al-kawnīya*), die die Gestaltung des Universums, seine Gesetze (*nawāmīs*), seine Sunan, seine Kräfte, seine Schätze, seine Geheimnisse und seine Energien untersuchen, mit der Erinnerung und Vergegenwärtigung Gottes verbunden sind, verwandeln sie sich sofort in die Verehrung des Schöpfers dieses Universums und in ein Gebet. [...] Aber die ungläubige materialistische Denkrichtung (*al-ittiġāh al-māddī al-kāfir*) hat abgeschnitten, was zwischen dem Universum und seinem Schöpfer ist, was zwischen den Naturwissenschaften und der ewigen Wahrheit ist. So verwandelte sich die Wissenschaft, das schönste Geschenk Gottes an den Menschen, in einen Fluch, der die Menschen verfolgt [...].¹

Für Quṭb ist klar, dass Wissenschaft und Weltanschauung ohne islamische Offenbarung in den Abgrund führen.² Die Menschheit benötige all die durch Quṭb herausgearbeiteten Elemente, um sich dem Endziel (*ġāya kubrā*) anzunähern. Dabei müsse sie sich an die durch den Islam und seine Gesetze vorgegebenen Grenzen (*ḥudūd*) halten. Mit dem Ausdruck „materialistische Denkrichtung“ adressiert Quṭb zuvorderst die ägyptische Regierung und ihre sozialistisch-nationalistische Ideologie, allerdings kann er auch auf andere Gruppen wie Kommunisten, Atheisten etc. ausgedehnt werden. Für Quṭb sind diese Gesetzmäßigkeiten, die Gott geschaffen hat, nicht auf den Bereich der Naturwissenschaften beschränkt. Egal ob „kosmisches Gesetz“ (*an-nāmūs al-kawnī*), das die Bewegung der Himmelskörper organisiert, „System“ (*niẓām*), welches den Weg der Bewegungen des Lebens vorschreibt, oder „gesellschaftliche Sunan“ (*as-sunan al-iġtimāʿīya*), die das Leben der Menschheit regeln“, alles gehe letztlich auf Gott zurück.³ Eine besonders wichtige Rolle mit Blick auf die Situation der Muslimbruderschaft in Ägypten seiner Zeit nimmt die Frage ein, was diese tun müsse, um erfolgreich zu sein. Um diese Frage zu beantworten, verweist Quṭb auf die Sunna der Unterstützung (*sunnat an-naṣr*).

Sunna der Unterstützung

Als Ausgangspunkt der Analyse habe ich Quṭb's Passage zur Schlacht von ʿUḥūd (Sure 3:121-179) gewählt. Es handelt sich um eine Schlüsselpassage, um seine Nutzbarmachung der Sunan Gottes für seine politischen Ziele zu verstehen. Dies zeigt sich auch am Umfang, denn immerhin widmet er diesem Thema 78 Seiten.⁴ Die Niederlage der Muslime bei ʿUḥūd nimmt für ihn mit Blick auf den politischen Kampf der Muslimbrüder - und damit auch seinen

¹ Quṭb, *Fī ẓilāl al-Qurʾān*, 2003, 545 (Sure 3:190-200). In der Erstausgabe fehlt ein Verweis auf die „ungläubige materialistische Strömung“. Die grundsätzliche Idee der Sunan finden wir aber auch hier schon, siehe Quṭb, *Fī ẓilāl al-Qurʾān*, s. d., 4:73-74.

² Quṭb, *Fī ẓilāl al-Qurʾān*, 2003, 546.

³ Ebd., 1783 (Sure 10:31).

⁴ Ebd., 457-533 (Sure 3:121-179).

eigenen - in Ägypten eine zentrale Rolle ein. Zunächst erfolgt eine Einleitung, die die Schlacht als eine Schlacht auf dem militärischen Feld sowie im „Bewusstsein“ (*aḍ-ḍamīr*) verordnet. Die militärische Niederlage deutet Quṭb als einen Sieg des „klaren Wissens“ und des „erleuchteten Blicks auf die Wahrheiten, die der Koran verdeutlicht hat“, einen „Test (*tamḥiṣ*) der Seelen“ und ein „Ausieben der Reihen (der Muslime)“. Die militärische Niederlage habe so zu einer spirituellen Stärkung der Muslime geführt.¹ Quṭb schreibt:

Der Plan Gottes war für das verantwortlich, was gemäß der Sunna Gottes geschehen war. [...] Es geschah das, was Gott wollte und geplant hatte. Darin war großartiges Gutes hinter all der Zerstörung, Verletzung und harten und bitteren Prüfung (*ibtilā*).²

Für Quṭb ist klar, dass die Schlacht von 'Uḥud mehr als nur eine militärische Auseinandersetzung war. Wer die „Natur dieser göttlichen Vorgehensweise“ (*manḥağ rabbānī*) kenne, wisse, dass diese Schlacht auch die „Welt des Bewusstseins“ und der „gesellschaftlichen Organisation“ umfasst habe.³

(Der Sieg) ist Teil des Plans Gottes für die Ausführung seines Beschlusses und folgt auf die Anstrengungen. [...] Genau so ist es mit der Niederlage: sie erfolgt gemäß dem Verlauf der Sunna Gottes, entsprechend der Unzulänglichkeit und Nachlässigkeit der Gemeinschaft der Muslime. Sie tritt ein, um Ziele zu erreichen, die Gott in seiner Weisheit [...] beschlossen hat, um die Seelen zu prüfen, die Reihen zu bereinigen, die Wahrheiten klarzustellen (*tağliyat al-ḥaqā'iq*), die Werte zu bestätigen (*'iqrār al-qiyam*), die Gleichgewichte herzustellen (*'iqāmat al-mawāzīn*) und um die Sunan den Einsichtigen zu offenbaren (*ğalā' as-sunan li-l-mustabširīn*).⁴

Für Quṭb erfolgen Sieg und Niederlage gemäß einer göttlichen Sunna, um die oben genannten tieferen Ziele zu erreichen. Im Anschluss stellt er die Geschehnisse der Schlacht von 'Uḥud dar.⁵ Die Art und Weise, wie der Koran die Ereignisse wiedergibt, erfüllt in seinen Augen einen speziellen Zweck: Er „gibt sie als Lektion, Erziehung und Herleitung der Werte hinter den Ereignissen wieder.“⁶ Im Anschluss kommentiert Quṭb die Verse 137 ff. (einen Bereise-die-Erde-Vers):⁷

Dieser Abschnitt beginnt mit dem Hinweis auf die Sunna Gottes, die für die gilt, die seine Gesandten der Lüge bezichtigen. Er sagt den Muslimen, dass der Sieg der Polytheisten in dieser Schlacht nicht Teil der unveränderlichen Sunna ist, sondern ein vorübergehendes Ereignis (*ḥadīṭ 'ābir*), hinter dem besondere Weisheit steckt. Dann ruft er sie zur Geduld und Überlegenheit im Glauben auf, denn auch wenn ihnen Verletzung und Schmerzen widerfahren sind, so haben die Polytheisten in derselben Schlacht Ähnliches erlitten. [...] Die hohe Weisheit steckt hinter allen Ereignissen, gleich ob es Sieg oder Niederlage ist.⁸

¹ Quṭb, *Fī ḏilāl al-Qur'ān*, 2003, 457.

² Ebd., 458. Der Begriff *ibtilā* wird durch muslimische Autoren bis in die Gegenwart mit einer göttlichen *sunnat al-ibtilā* in Verbindung gebracht. Vgl. al-Ḥaṭīb, *as-Sunan al-'ilāhīya fī l-ḥayāh al-'insānīya*, 1:269–388; 'Āšūr, *as-Sunan al-'ilāhīya fī l-'umam wa-l-'afrād*, 275–346.

³ Quṭb, *Fī ḏilāl al-Qur'ān*, 2003, 458.

⁴ Ebd., 459.

⁵ Ebd., 460–66.

⁶ Ebd., 467.

⁷ Ebd., 478.

⁸ Ebd.

Hier stellt Quṭb die Frage, die viele Muslimbrüder angesichts der Repressalien durch den ägyptischen Staat wohl immer wieder bewegt haben dürfte: Wie lässt sich ein solches Unglück mit Gottes Liebe zu seinen aufrichtigen Gläubigen vereinbaren?

Aus all dem folgte tiefe Traurigkeit in den Gemütern und ein Schock, hatten sie doch nach dem großen Sieg bei Badr nicht damit gerechnet. So sagten die Muslime sogar: Wie kann uns dies zustoßen, wo wir Muslime sind?! Der Koran weist die Muslime hier auf die Sunan Gottes auf Erden hin. Er weist sie auf die Prinzipien hin, nach denen die Dinge ablaufen. Sie sind keine Besonderheiten im Leben, denn die Gesetze (*nawāmīs*), die im Leben gelten, ändern sich nicht. Die Geschehnisse erfolgen nicht blindlings, sie folgen diesen Gesetzen. Wenn sie diese studieren und ihre Bedeutungen erkennen, dann erschließen sich ihnen die Weisheit hinter den Geschehnissen und die Ziele hinter den Ereignissen. Sie werden Vertrauen finden in die Stabilität des Systems (*ṭabāt an-nizām*), dem die Ereignisse folgen, und in die Existenz der verborgenen Weisheit darin. [...] Sie werden sich nicht allein darauf verlassen, dass sie Muslime sind, auf dass sie den Sieg erhalten werden, ohne dass die Ursachen für die Unterstützung [durch Gott] (*‘asbāb an-naṣr*) vorliegen.¹

Hier deutet sich bei Quṭb eine wichtige Frage an: Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit Gott den Muslimen Erfolg schenkt?² Quṭb identifiziert in diesem Zusammenhang die folgenden Sunan:

1. *‘Āqibat al-muqaḍḍibīn*: Die Bestrafung der Leugner der Gesandten in der Geschichte
2. *Mudāwalat al-‘ayyām*: Das Abwechseln von guten und schlechten Tagen unter den Menschen
3. *Ibtilā’*: Prüfung für die Bewertung der Gewissen
4. *Ṣabr*: Prüfung der Geduld im Angesicht von Schwierigkeiten

Istiḥqāq an-naṣr: Anspruch auf Unterstützung [durch Gott] für die Geduldigen und Vernichtung der Leugner³

Quṭb kommt nun zu einem entscheidenden Punkt für die Aussagekraft und Nutzbarmachung der Sunan Gottes. Zum Bereise-die-Erde-Vers 3:137 schreibt er: „Der Koran verbindet die Vergangenheit der Menschheit mit ihrer Gegenwart und ihre Gegenwart mit ihrer Vergangenheit. Durch all dies verweist er auf ihre Zukunft.“⁴ Wissen über die Zukunft der Menschheit erschließt sich aber, so Quṭb, nicht nur aus dem Koran, sondern auch aus Wissen über Vergangenheit und Gegenwart der Menschheit. Pointierter formuliert kann ein Koranexeget mit Wissen über die Gegenwart und Vergangenheit der Menschheit⁵ Ableitungen über die Zukunft treffen:

¹ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 2003, 478. Der Begriff *naṣr* ist hier wie *ibtalā’* oben ein Schlüsselbegriff, den muslimische Autoren im Zusammenhang mit der *sunnat an-naṣr* diskutieren.

² Besonders interessant ist diese Frage, wenn es um Rahmenbedingungen wie politisch-militärische Strategien, Produktionsmethoden und gesellschaftliche Strukturen geht.

³ Quṭb, *Fī ḥilāl al-Qur’ān*, 2003, 478. Verschiedene Varianten dieser Klassifizierung der Sunan finden sich bei muslimischen Autoren bis in die Gegenwart. Hier genügt ein Blick in die Inhaltsverzeichnisse der Werke von Maḡdī ‘Āṣūr und Ṣāliḥ al-Ḥaṭīb.

⁴ Ebd., 479.

⁵ Man denke an die Soziologie, Politik- und Geschichtswissenschaften.

„Vor euch gab es Sunan.“ {3.137} Sie sind es, die das Leben bestimmen. Der göttliche Wille hat sie beschlossen. Jene Sunan, die sich in der Vergangenheit realisiert haben, werden sich, so Gott es will, auch in eurer Zeit realisieren. Jene Sunan, die auf Situationen Anwendung fanden, die den euren ähneln, werden auch auf eure Situationen angewendet werden.¹

Hier zeigt sich bei Quṭb eine „Verwissenschaftlichung“ dieser Sunan, die Voraussetzung für deren Operationalisierung ist. Nur aus einer gewissen Zuverlässigkeit dieser Sunan ergibt sich ein Mehrwert für Muslime im Allgemeinen und politische Aktivisten wie die Muslimbrüder im Speziellen. Der auch bei Quṭb immer wiederkehrende Verweis auf die Allmacht und den freien Willen Gottes ist einerseits ein Bekenntnis zur 'aš'arischen Theologie, die eine Einschränkung dieser Allmacht ablehnt. Zugleich ist sie aber auch ein Ausweg für den Fall des eigenen Scheiterns: Ob Widersprüche oder falsche Prognosen, die Auflösung ist mit einem Verweis auf den freien Willen Gottes nur einen Gedankengang entfernt. Dieser entzieht sich aufgrund des transzendenten Charakters der Sunna Gottes jeder abschließenden Bewertung. Es ist zweitrangig, ob man sich dann durch den Verweis auf den freien Willen Gottes, eine verborgene (noch) nicht erkannte oder eine nicht vollständig verstandene Sunna Gottes einen Ausweg sucht.

Quṭb geht auch auf die Frage des Abstiegs der Muslime ein und verweist auf historische Zyklen, wie sie sich auch im Kleinen in den Schlachten von Badr und 'Uḥud gezeigt hätten. Die Prüfung in Niederlage und Sieg geschehe gemäß der Sunan Allāh.² Die große Bedeutung, die Quṭb der Schlacht von 'Uḥud zuschreibt, zeigt sich in seiner Bewertung der Koranverse 3:149 bis 158. Diese enthalten seiner Meinung nach „große grundlegende Wahrheiten über das islamische Weltbild, das menschliche Leben und die kosmischen Sunan (*as-sunan al-kawnīya*).“³ Wer sich vom islamischen Glauben abwende und andere Ideen verfolge, den bestrafe Gott. Quṭb verweist auf das, was Menschen fälschlicherweise verehren, und schreibt:

Manchmal beschreibt es die vermeintlichen Götter (*al-'āliha al-mudda'āh*) und manchmal die falschen Glaubenssätze, doch es verweist auf eine grundlegende und tiefe Wahrheit: Jede Idee, jeder Glaube, jede Persönlichkeit oder Organisation lebt, funktioniert und wirkt gemäß der ihr innewohnenden Kraft und überwältigenden Macht (*sulṭān qāhir*). Diese Kraft endet gemäß der Menge „der Wahrheit“ in ihr, das heißt gemäß ihrer inneren Übereinstimmung mit der Regel (*qā'ida*), gemäß derer Gott das Universum errichtet hat, und mit den Sunan Gottes, die in diesem Universum wirken. Dann gesteht Gott ihr die Kraft und Macht zu, wahrhaftig in dieser Schöpfung zu wirken. Anderenfalls sind sie falsch und schwach [...].⁴

Mit diesem Zitat unterstreicht Quṭb Ansätze, die wir von 'Abduh und anderen Autoren des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts kennen. Der Erfolg von Ideen, Organisationen und Staaten ist nicht zwingend an eine Religion gebunden, sondern ergibt sich aus einer tieferliegenden Kongruenz mit Gottes Plan in seiner Schöpfung. Quṭb warnt vor gesellschaftlichen und politischen Systemen, die mächtig scheinen (man denke hier z. B. an

¹ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 2003, 479.

² Quṭb, *Fī zilāl al-Qur'ān*, 2003, 481.

³ Ebd., 490.

⁴ Ebd., 492 (Sure 3:151).

die Sowjetunion, das Nasser-Regime oder den kapitalistisch organisierten „Westen“). Diese mögen über eine gewisse Macht verfügen, doch sind sie inhärent mangelhaft, eben weil sie zumindest teilweise in Opposition zu Gottes System in der Schöpfung stehen. Die Implikationen werden deutlicher, wenn man auf die Ebene einzelner Ideen geht, wobei man sich diese Strömungen und die darauf aufbauenden politisch-ökonomischen Systeme als Sammlungen verschiedener Ideen vorstellen kann. Auf dieser Ebene lassen sich, so kann man Quṭb verstehen, solche Ideen identifizieren, die kraft- und wirkungsvoll sind, weil sie mit Gottes Plan und seinen Sunan übereinstimmen. Der Balanceakt, den Quṭb hier vollführt, zeigt sich in der Frage der Kausalität. Es bestünde kein Widerspruch zwischen der Vorstellung, dass Ereignisse gleichzeitig durch Ursachen (*murattaba ‘alā ‘asbāb*) und durch göttliche Vorherbestimmung (*mudabbara bi-ḥisāb*) bestimmt seien. Jedes Ereignis sei ein Grund und zugleich stünde hinter jedem Grund die Planung (*tadbīr*) Gottes.¹

Die Sunna Gottes wirkt durch die Zuordnung der Ergebnisse zu den Ursachen (*bi-tartīb an-natā’iḡ ‘alā l-‘asbāb*). Aber die Ursachen sind nicht das, was die Ergebnisse „herbeiführt“. Der wirkende Verursacher (*al-fā’il al-mu’aṭṭir*) ist Gott.²

Aus dieser Gleichzeitigkeit von Ursachen und göttlichem Willen, die den Lauf der Dinge bestimmen, schlussfolgert Quṭb, dass der Erfolg einer islamischen Bewegung auch von der Berücksichtigung dieser Ursachen abhängt:

Gott hat seinen Helfern [...] den Sieg versprochen. Er hat diesen Sieg aber an [1] die Vollendung der Wahrheit des Glaubens in ihren Herzen, [2] die Erfüllung der Bedingungen des Glaubens in ihrer Organisation und ihrem Verhalten, [3] die Vervollständigung der Bereitschaft, die in ihnen steckt, und [4] die Darbringung der Anstrengungen, die in ihrer Macht stehen, geknüpft. Dies ist die Sunna Gottes und die Sunna Gottes begünstigt niemanden. Wenn sie in einem dieser Dinge unzulänglich sind, dann müssen sie das Ergebnis dieser Unzulänglichkeit akzeptieren. Dass sie Muslime sind, rechtfertigt für sie keine Abweichung (*ḥarq*) von den Sunan oder eine Aufhebung des Gesetzes (*‘ibṭāl an-nāmūs*). Sie sind Muslime, weil sie ihr ganzes Leben nach den Sunan ausrichten und weil sie durch ihre ganze innere Natur (*fiṭra*) mit dem Gesetz (*nāmūs*) übereinstimmen.³

Anders ausgedrückt führt eine Befolgung des „echten“ Islams zu Übereinstimmung mit den Sunan und bringt Übereinstimmung zwischen der inneren Natur des Menschen und dem Gesetz (*nāmūs*). Quṭb schafft damit einen ideologischen Rahmen, der Struktur bietet und erklärt, wann Gott Muslimen zur Hilfe eilt und wann nicht. Das Endziel ist dabei die vollständige Übereinstimmung in äußerer Ausrichtung und innerer Natur.⁴ Über den Sieg oder die Niederlage entscheiden laut Quṭb letztlich nicht materielle Rahmenbedingungen (wie die Bewaffnung), sondern Gott:

Wahrlich, die Schlacht von Badr stellt in ihrem Kontext in der menschlichen Geschichte ein Beispiel für das Festgesetztsein des Status von Sieg und Niederlage dar. Sie legt die Ursachen für Sieg und Niederlage offen, die wahrhaften Gründe, nicht die oberflächlichen materiellen Gründe (*al-‘asbāb aḡ-ḡāhira al-māddīya*). [...] Sie ist eines der Zeichen (*‘āya*) Gottes, eine seiner in seiner Schöpfung wirkenden Sunan. Die muslimische Vereinigung

¹ Quṭb, *Fī ḡilāl al-Qur’ān*, 2003, 494.

² Ebd., 503 (Zeile 19-21).

³ Ebd., 513 (Zeile 16-20).

⁴ Vgl. Ebd., 530.

(*‘aṣāba*), die sich heute für die Rückkehr islamischer Blüte (*naṣ‘a*) bemüht [...], sollte innehalten vor dieser Schlacht [...].¹

Für Quṭb ist klar, dass zwischen dem, was die Menschen für sich selbst wollen, und dem, was Gott für sie will, große Unterschiede liegen.² Er schreibt zwar, dass die „Sunnā von Unterstützung und Niederlage“ (*sunnat an-naṣr wa-l-hazīma*) allgemein und ewig gültig ist: „Wer diesen Sunan folgt, der wird Erfolg haben und siegen, wer von ihnen abweicht, wird zugrunde gehen und verlieren.“³ Entscheidend ist hier aber seine Definition von Erfolg, die auch eine Kritik am Westen und am Materialismus enthält: Wahrer Erfolg entspringe aus dem Befolgen der Sunan Gottes. „Diese führen zum Guten, zu Fortschritt (*irtiqā‘*) der Menschheit und zum Wohlergehen der Gesellschaft [...]“ Damit ist aber nicht nur die materielle Produktion gemeint, schließlich gehe diese oft mit einer Zerstörung der menschlichen Werte einher. Echter Fortschritt bringe die Menschheit ihrem höchstmöglichen Grad der Vollendung näher.⁴ Die Definition dessen, was „wahrer“ Erfolg ist, besteht also einerseits aus dem Verweis auf transzendente Elemente und andererseits aus einer negativen Abgrenzung gegenüber dem, was er nicht ist. Dies erschwert eine objektive Debatte über Erfolg und hat zwei Auswirkungen: Zum einen führt sie, wie oben erwähnt, zu einer Immunisierung der Ideen Quṭbs gegen Kritik.⁵ Fehlschläge und Widersprüche lassen sich so mit Blick auf ein abstraktes „Wohlergehen der Gesellschaft“ umdeuten. Zum anderen bewahrt sich Quṭb so auch eine gewisse Flexibilität bei der Interpretation der Geschichte. So könnte man dem materiellen Fortschritt der USA einen vermeintlichen Verfall moralischer Werte gegenüberstellen, die sich die Muslime durch ihre Religion bewahrt hätten.

Für Quṭb ist wichtig, dass Gott den Gläubigen hilft. Den Menschen, die Unrecht erleiden und auf dieses Unrecht reagieren, verspricht Gott seine Hilfe. Dieses Versprechen würde durch kosmische Hinweise (*dalā‘il kawnīya*) untermauert, die offenbaren (*tūhī*), dass die Hilfe Gottes für die Unterdrückten eine kosmische Sunna sei. Dies ergebe sich aus den großen Gesetzen der Welt (*nawāmīs al-wuḡūd al-kubrā*).⁶ Aber Quṭb führt eine Bedingung für diese göttliche Hilfe ein, die für den sich daran ausrichtenden Gläubigen (oder die Gruppierung) wichtige politische Konsequenzen hat. Aus Koranvers 22:60 leitet er ab, dass die Bestrafung der Gegner nur als Reaktion auf einen Angriff erfolgen dürfe. „Die Strafe darf nicht über die geschehene Feindlichkeit hinausgehen oder übertrieben sein. [...] Ihnen ist die Hilfe Gottes gewiss.“⁷ Quṭb betont hier also ein Gebot der Verhältnismäßigkeit. Die Gesetzmäßigkeit des Eintretens der göttlichen Hilfe steht für Quṭb auf einer Ebene mit Naturgesetzen. Dieses Versprechen Gottes sei mit den „großen kosmischen Sunan Allāhs“ wie dem Wechsel von Tag und Nacht verbunden.⁸

¹ Ebd., 1482 (Sure 8:7).

² Ebd., 1483.

³ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur‘ān*, 2003, 1808 (Sure 10:69).

⁴ Ebd., 1808.

⁵ Siehe oben Kapitel 6.2.2.2.

⁶ Quṭb, *Fī zilāl al-Qur‘ān*, 2003, 2438 (Sure 22:58-78).

⁷ Ebd., 2439.

⁸ Ebd.

Dieser Zusammenhang lenkt den Blick auf jene sich wiederholenden kosmischen Phänomene, an denen die Menschen unachtsam vorübergehen, um ihre Blicke und Gefühle für die Hand der Allmacht [Gottes] zu öffnen. Sie ist es, die Nacht auf Tag und Tag auf Nacht mit einer unveränderlichen erstaunlichen Präzision folgen lässt. Genauso verhält es sich mit der Hilfe Gottes für die, die Unrecht erfahren und sich gegen die Aggression wehren. Es ist eine unveränderliche Sunna wie die Sunna des Tag-Nacht-Wechsels. Und ebenso nimmt Gott den Tyrannen die Macht weg und mehrt die Macht der Gerechten. Es ist eine kosmische Sunna, so wie jene Sunna, an der die Menschen manchmal achtlos vorübergehen, so wie an den Hinweisen der Allmacht (*dalā'il al-qudra*) im Universum, ohne dass sie es merken. [...] Dies ist eine ausreichende Begründung und Garantie für den Sieg der Wahrheit und der Gerechtigkeit und die Niederlage des Ungültigen und der Aggression. Genauso ist es mit der Garantie für die Festigkeit und Unveränderlichkeit der Sunan des Universums [...]. Aus diesen Sunan speist sich der Sieg der Wahrheit und die Niederlage der Aggression (*sunan intiṣār al-ḥaqq wa-hazīmat al-baḡy*).¹

Quṭb knüpft hier an Debatten zum Zusammenhang zwischen der Unterstützung (*naṣr*) Gottes und seiner Sunna an, wie wir es oben bereits bei Ibn Taymīya gesehen haben. Er legt allerdings einen stärkeren Wert auf die Unausweichlichkeit dieser Sunna, gleich einem Naturgesetz. Bei der Lektüre seines Korankommentars fällt auf, welches gespaltene Verhältnis Quṭb zur Kausalität hat. In der einen Passage verweist er auf die Quantenphysik und negiert zwingende Kausalbeziehungen, kehrt dann aber hier wieder zum sicheren Eintreten eines Ereignisses zurück. Die Intention hinter Letzterem ist möglicherweise auch eine Stärkung der Moral derer, die auf den Sieg einer islamischen Bewegung hoffen:

Welch innere gottentstammende Ruhe! [...] Welche Stabilität ist es, die die Gläubigen in sich selbst finden, während sie von Gott hören, dass ihr Sieg und die Niederlage ihrer Feinde eine seiner in der Welt wirkenden Sunan ist? Es ist eine ewige Sunna, die sich nicht ändert. Aber vielleicht verzögert sie sich (*tata'ahḥara*) bis zur festgelegten Frist (*'aḡal*).²

Durch die Möglichkeit der praktisch unbegrenzten Verzögerung des Eintretens dieses Siegs entzieht Quṭb diese Sunna einer objektiven Debatte und hebt sie in die Sphäre des Transzendenten. Möglicherweise mangelt es den Gläubigen an innerer Haltung oder das Umfeld ist nicht das richtige, letztlich wisse nur Gott, wann seine Hilfe und damit der Sieg eintritt.³ Quṭb nutzt Formulierungen wie *as-sunna lā tataḥallaḡ*, um auszudrücken, dass eine Sunna nicht hinter dem durch Gott festgelegten Zeitpunkt (*'aḡal*) zurückbleibt. Es ist seine Überzeugung, dass der Sieg der rechtschaffenen Muslime zwangsläufig der Fluchtpunkt der Geschichte ist. Gleichzeitig bestimmt er den Zeitpunkt der Realisierung dieses Siegs nicht.⁴

6.2.3 „Eigenschaften und Fundamente der islamischen Weltsicht“

Das Buch „Eigenschaften und Fundamente der islamischen Weltsicht“ (*Ḥaṣā'is at-taṣawwur al-islāmī wa-muqawwimātuhu*) wurde 1962 veröffentlicht.⁵ Die zentrale Idee des Buchs ist, dass ein Muslim ein umfassendes Verständnis der menschlichen Existenz im Universum

¹ Quṭb, *Fī ḡilāl al-Qur'ān*, 2003, 2439.

² Ebd., 3327 (Sure 48:22).

³ Ebd., 3327–28 (Sure 48:22).

⁴ Diese Terminologie finden wir in Verbindung mit der Sunna Gottes auch bei anderen Autoren, siehe zum Beispiel Aṭīyat Allāh, *Maqālāt Luwīs 'Aṭīyat Allāh*, 84.

⁵ Toth, Sayyid Qutb, 97.

benötigt. Er müsse sich mit dem Sinn des menschlichen Lebens befassen und realisieren, dass der Islam der einzige Weg ist, um die Menschheit zu ihrer Bestimmung zu führen.¹ Quṭb setzt sich in dem Werk auch mit der Frage der Kausalität auseinander:

Sie [Sure 65:1] bekräftigt die Freiheit des göttlichen Willens, der durch nichts beschränkt wird [...]. Gleichzeitig will der ordnende göttliche Wille, dass sich den Menschen eine Gewohnheit (*ʿāda*) in Form fester Gesetze (*nawāmīs*) und wirkender Sunan zeigt. Sie können sie beobachten, erkennen, ihr Leben an ihnen ausrichten und auf ihrer Grundlage mit dem Kosmos (*al-kawn*) interagieren. Indessen verbleibt in ihrer Weltsicht (*taṣawwur*) und ihren Gefühlen (der Eindruck), dass der Wille Gottes dennoch frei ist und schafft, was er will, und Gott das tut, was er möchte.²

Diese Position knüpft an die Überlegungen von Autoren wie al-Ġazālī an, wobei Quṭb die nutzenstiftende Funktion dieser Gesetze betont. Wie verhält es sich mit der Abweichung von dieser scheinbaren Gewohnheit? Quṭb schreibt:

[D]er ordnende göttliche Wille will, dass den Menschen eine Gewohnheit (*ʿāda*) in Form fester Gesetze (*nawāmīs*) und wirkender Sunan erscheint (*sunan ḡāriya*), die sie beobachten, erkennen und ihr Leben an ihnen ausrichten können [...]. Dabei verbleibt in ihrer Vorstellung (*taṣawwur*) und ihren Gefühlen, dass der Wille Gottes (*maṣīʾat Allāh*) dennoch unbeschränkt ist [...]. Und auch wenn (die Dinge) nicht so ablaufen, wie sie (die Menschen) es vom sichtbaren Willen gewohnt sind, gehört (dies) zu den festgelegten Sunan (*as-sunan al-muqarrara*) und den unveränderlichen Gesetzen. Denn es ist ebenso eine Sunna hinter allen Sunan, dass dieser Wille unbeschränkt ist [...].³

Quṭb schreibt, dass das menschliche Gewissen (*aḍ-ḍamīr al-baṣarī*) zwischen Sunan und freiem Willen Gottes auf festem Boden stehe und von ihnen profitiere und so die Gesetze des Kosmos (*nawāmīs al-kawn*) erfahre. „Der Muslim hält sich an die Ursachen (*ʿasbāb*), weil es ihm befohlen wird. Er arbeitet gemäß der Sunna, weil ihm befohlen wird, sie zu beachten.“ Damit knüpft Quṭb an alte Debatten zu *tawakkul* und Sekundärursachen an und erklärt die Berücksichtigung der Sekundärursachen zu einem Ausdruck von Gehorsam (*ṭāʿa*) gegenüber Gott.⁴

6.2.4 Fazit zu Sayyid Quṭb

Quṭb war mit den Ideen von Muḥammad ʿAbduh zur Sunna Gottes vertraut, wie seine Auseinandersetzung mit ʿAbduhs Exegese zu Sure 105 zeigt. Er hat dessen Verständnis der Sunna Gottes jedoch nicht einfach übernommen, sondern kritisch geprüft. Seine eigene Interpretation der Sunna Gottes war zugleich von den Zeitumständen geprägt: In Ägypten hatte sich ein Regime materialistischer Prägung unter der Leitung von Gamal Abdel Nasser etabliert. Die repressive Realität dämpfte den früheren Optimismus, den Gelehrte mit wissenschaftlichem Fortschritt und Rationalität verbanden. In den Grundzügen knüpft Quṭb an ʿAbduhs Gedanken an, schränkt Gottes Allmacht aber nicht ein. Im Gegenteil: Er bekräftigt ausdrücklich die Möglichkeit von Wundern, auch in der Gegenwart.

¹ Musallam, *From Secularism to Jihad*, 156–57.

² Quṭb, *Ḥaṣāʾiṣ at-taṣawwur al-islāmī*, 124.

³ Ebd.

⁴ Ebd., 125–26.

Die Sunan Gottes spielen in Quṭb's Texten eine wichtige Rolle für sein Verständnis des Islams als eine umfassende Ideologie, die jeden Lebensbereich umfasst. Er kam in den 1950ern mit Schriften des pakistanisch-indischen Gelehrten und Aktivisten Abū al-'Alā Mawdūdī (1903-1979) in Kontakt.¹ Es ist ein naheliegender Gedanke, dass dieser hier Einfluss auf Quṭb gehabt haben könnte, ähnlich wie dies für den Begriff *ḥākimiya* und die Idee einer *Ġāhiliya* in der Gegenwart nachgewiesen worden ist.² Diese Vermutung konnte ich durch Recherchen nicht näher untermauern. Mawdūdī kannte den Begriff vermutlich, allerdings konnte ich weder in seinem Korankommentar noch in anderen Werken einen Hinweis darauf finden, dass er dem Konzept größere Beachtung geschenkt hat.³ Mawdūdī spielte für Quṭb's Verständnis der Sunna Gottes daher vermutlich keine Rolle. Diesen Einfluss brauchte es auch nicht, da Quṭb in Ägypten an Diskurse von 'Abduh und Riḍā anknüpfen konnte.

Sayyid Quṭb's Ideen waren auch im Irak verbreitet, beispielsweise durch die Aktivitäten der Muslimbruderschaft. Dort setzte sich der irakische Geistliche Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr auch mit den Ideen Sayyid Quṭb's auseinander. Im folgenden Kapitel untersuche ich sein Verständnis der Sunna Gottes.

6.3 Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr

Zu Beginn dieses Abschnitts befasse ich mich mit dem Schiitentum im Irak, wobei ich auch auf dessen Rolle als Bindeglied zwischen der arabischen Welt und dem persischsprachigen Iran eingehen werde. Anschließend widme ich mich Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr und seinem Werk *al-Madrassa al-Qur'āniya*.

6.3.1 Historischer Hintergrund zum Irak

Der Irak bestand ab dem 16. und 17. Jahrhundert aus den drei Osmanischen Provinzen Mossul, Bagdad und Basra. Diese markierten die Grenze zwischen dem sunnitisch geprägten Osmanischen Reich und dem schiitisch geprägten Safawidischen Reich. Nach der Revolution der Jungtürken 1908 kam es zu einer Verbreitung von Vereinen, Gesellschaften, Zeitungen und Magazinen, ähnlich wie in anderen Provinzen des Osmanischen Reichs. Eine Besonderheit stellte aber die geographische und religiöse Nähe zum Iran dar, wo es 1906 eine Revolution gegeben hatte, durch die die absolute Monarchie in eine konstitutionelle umgewandelt worden war. Die Rolle, die schiitische Religionsgelehrte dabei spielten, wurde im Irak diskutiert.⁴ Debatten über despotische und konstitutionelle Regierungsformen führten dazu, dass sich schiitische Gelehrte verstärkt Gedanken über eigene rechtliche und politische Positionen hierzu machten.⁵

Mit dem Kriegseintritt des Osmanischen Reichs im Oktober 1914 besetzten die Briten Basra und später alle drei Provinzen auf dem Gebiet des heutigen Irak. 1920 erhielt Großbritannien

¹ Rahman und Ali, „The Influence of al-Mawdudi“, 3–4. Zu al-Mawdūdī siehe Robinson, „Mawdūdī“; Jackson, Mawlana Mawdudi & Political Islam.

² Vgl. Rahman und Ali, „The Influence of al-Mawdudi“, 234–35; Maevskaya, „Development of Ibn Taymiyyah's Ideas in the Works of Sayyid Qutb (1906-1966)“, 60.

³ Vgl. Mawdūdī, The Meaning of the Qurān, 1:327 (Sure 4:26), 2:631 (Sure 17:77), 4:114 (Sure 33:39), 4:146-147 (Sure 33:62), 4:258 (Sure 35:43) und 5:62 (Sure 48:32).

⁴ Tripp, A History of Iraq, 8–9 und 22–23.

⁵ Scharbrodt, „Divine Sovereignty and Clerical Authority in Early Shi'i Islamism“, 317.

das Völkerbundmandat über das Gebiet, was noch im selben Jahr eine Revolte auslöste und die Regierung zum Einlenken zwang. Auf einer Konferenz in Kairo wurde der haschemitische Fürst Faiṣal zum König bestimmt.¹ 1932 trat Irak dem Völkerbund bei und erlangte damit formale Unabhängigkeit. Die haschemitische Monarchie währte bis 1958, als ein Putsch der sogenannten freien Offiziere die Monarchie beendete. Die sich im Anschluss entwickelnde Militärdiktatur kämpfte gegen diverse politische Gegner: sezessionistische Kurden, die kommunistische Partei im Irak und die eher panarabisch ausgerichtete Baath-Partei. Zudem entwickelten sich religiöse Triebkräfte, die schließlich in der Gründung der islamischen Partei (*al-Ḥizb al-islāmī*) mündeten. Dies war auch Ausdruck einer grundsätzlichen Stimmung: In sunnitischen und schiitischen Teilen der Bevölkerung verbreitete sich die Vorstellung, das Leben sollte sich stärker an islamischen Wertvorstellungen ausrichten. Das war teilweise eine Reaktion auf die überwiegend säkularen Diskussionen der vorherigen zwei Jahrzehnte.²

Zur Komplexität der Situation trug die Vielfalt der politischen Landschaft bei. Im Irak gab es starke antikommunistische, antiatheistische und antimaterialistische Einstellungen innerhalb der islamischen Bewegungen. Auch panarabische Gruppierungen waren gegenüber den Tätigkeiten der kommunistischen Partei feindlich eingestellt, weshalb diese gleich von zwei Seiten unter Druck geriet.³ Die Unzufriedenheit mit der Militärdiktatur von ‘Abd al-Karīm Qāsim führte schließlich am 08. Februar 1963 zu einem Putsch und panarabische Kräfte, darunter auch Anhänger der Baath-Partei, übernahmen die Macht. Die baathistischen Elemente konnten sich 1968 in einem erneuten Putsch durchsetzen, was die Grundlage für die Diktatur Saddam Husseins legte.⁴

Vor dem Hintergrund außenpolitischer Spannungen mit dem mehrheitlich schiitischen Iran ging die Regierung ab 1969 verstärkt gegen Schiiten im Irak vor. Man fürchtete sich vor einer möglichen sunnitisch-schiitischen Front und der Mobilisierungsfähigkeit von politisch aktiven Religionsgelehrten. Im Rahmen der ‘Āšūrā’-Festlichkeiten 1977 kam es zu Auseinandersetzungen mit Toten, desertierenden Soldaten und der Verhaftung von mehr als 2000 Menschen. Die iranische Revolution 1979 wurde im Irak unterschiedlich aufgefasst; auf der einen Seite erkannte man die neue Regierung schnell an, auf der anderen Seite stand man den Verbindungen zwischen den Schiiten im Irak und denen im Iran kritisch gegenüber. Der revolutionäre Erfolg im Iran ermutigte schiitische politische Aktivisten im Irak, die im Untergrund operierten, was wiederum zu mehr staatlichen Repressionen führte. Deren Brutalität überzeugte viele schiitische Organisationen von der Notwendigkeit des bewaffneten Kampfs gegen das Baath-Regime unter der Führung von Saddam Hussein. Nach einem gescheiterten Mordanschlag auf den stellvertretenden Premierminister Ṭāriq ‘Azīz eskalierte die Situation: Der schiitische Gelehrte Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr wurde gemeinsam mit seiner Schwester hingerichtet, andere Ajatollahs unter Hausarrest gestellt und viele schiitische, angeblich iranische Gelehrte in den Iran deportiert. Im Ergebnis wurde die schiitische Opposition auf Jahre geschwächt.⁵

¹ Tripp, A History of Iraq, 30–32 und 39–47.

² Tripp, A History of Iraq, 141–54.

³ Ebd., 156.

⁴ Ebd., 169–85.

⁵ Ebd., 208–21.

6.3.2 Zum Schiitentum im Irak

Vier der wichtigsten Städte des Schiitentums liegen im Irak: Nadschaf, Karbala, al-Kāzīmīya und Samarra. Nadschaf und Karbala waren Zentren des schiitischen Gelehrtentums, in denen Rechtsgelehrte der zwölferschiitischen Ġaʿfarīya-Rechtsschule ausgebildet wurden. Da der Osmanische Staat diese Rechtsschule nicht anerkannte, ignorierten schiitische Rechtsgelehrte diesen weitestgehend. Pilger und Studenten aus dem Iran sorgten für einen konstanten Austausch mit den dort lebenden Schiiten.¹ Ein wichtiges Element im Schiitentum ist der Titel des *marǧaʿ* (*at-taqlīd*). Dieser hierarchische Titel bezeichnet einen zwölferschiitischen Rechtsgelehrten (*muǧtahid/faqīh*), der ein Vorbild im Recht und der religiösen Praxis für andere Schiiten sein soll. Ab dem 19. Jahrhundert wurde das Amt des *marǧaʿ* durch nur eine Person zur selben Zeit ausgeübt. Konnten sich die Gelehrten nicht auf einen gemeinsamen Kandidaten einigen, wurde das Lebensalter als Kriterium herangezogen. So verfuhr man bis zum Tod des *marǧaʿ* Burūǧirdī (1875-1961). Nach 1961 entstanden mehrere *marǧaʿ* in verschiedenen Städten wie Qum, Teheran und Nadschaf.² Als wichtigste Zentren der Ausbildung von zwölferschiitischen Gelehrten bildeten sich die Seminare (*ḥawzāt ʿilmīya*) in Nadschaf und Karbala heraus. Diese Seminare waren Orte des Gelehrtentums und sozialer Netzwerke, verfügten jedoch zugleich über organisatorische und finanzielle Strukturen. Es handelte sich in der Regel um eher dezentral organisierte Einrichtungen, die sich von sunnitischen Strukturen, aber auch von schiitischen Institutionen im Iran unterschieden. Die individuelle akademische Leistung und das persönliche Netzwerk zählten mehr, wodurch sich tendenziell eine größere Durchlässigkeit für Aufsteiger ergab. Philosophie spielte bei den Schiiten eine besondere Rolle, weil sie diese für die unabhängige Rechtsauslegung (*iǧtihād*) als wichtig erachteten.³ Viele Schiiten betrachteten arabische Nationalisten und Panarabisten kritisch. Im Panarabismus sahen sie den Versuch der sunnitischen Minderheit, sich politisch an die arabisch-sunnitischen Nachbarn zu binden.⁴

Durch seine geografische Lage und die Bevölkerungszusammensetzung stellt der Irak eine Brücke zwischen dem mehrheitlich persischsprachigen schiitischen Iran und den mehrheitlich arabischsprachigen sunnitischen Ländern dar. Ein interessantes Beispiel für diese Vernetzung in die arabische Welt um die Jahrhundertwende ist der Iraker Hibat ad-Dīn aš-Šahrastānī (1884-1967). Er gab das Magazin *al-ʿIlm* heraus, unterstützte panislamische Ideen und engagierte sich in der irakischen Politik. Er veröffentlichte Beiträge in der Zeitschrift *al-Manār*, nahm Bezug auf al-ʿAfgānī und korrespondierte mit ʿAbduh und Riḍā. Ferner argumentierte er, dass es keinen Widerspruch zwischen religiösem und wissenschaftlichem Wissen gäbe. In seinem 1909 erschienenen Werk „Astronomie und Islam“ (*al-Hayʾa wa-l-Islām*) zitiert er arabische Aufsätze von Cornelius Van Dyck und aus *al-Muqtaṭaf*.⁵ Ein anderes Beispiel für Vernetzungen zwischen dem Irak und den umliegenden arabischen Ländern ist der sunnitische Gelehrte Muḥammad al-Hāšimī al-Baǧdādī (1898-

¹ Tripp, A History of Iraq, 12.

² Calmard, „Mardǧaʿ-i Taqlīd“. Eine tabellarische Übersicht dazu findet sich bei Abdul-Jabar, „The Genesis and Development of Marjaʿism versus the State“, 76–79.

³ Litvak, „Iraq xi Shiite Seminaries“.

⁴ Tripp, A History of Iraq, 135.

⁵ Bashkin, „The Iraqi Afghans and ʿAbduhs“, 146–48.

1973). Dieser war ein Absolvent der al-Azhar Universität, wo er mit den Lehren von ‘Abduh in Kontakt kam. Er war auch Herausgeber der Zeitschrift *al-Yaqīn*, die sich gegen Materialismus und Sozialdarwinismus wandte, und richtete sich mit seinen Publikationen an Sunniten und Schiiten. Diese Beispiele verdeutlichen, dass Schiiten im Irak sowohl Teil des gesamt-irakischen als auch eines größeren arabischen Diskurses waren: Es gab einen gemeinsamen Markt für Druckerzeugnisse, in dem politische und wissenschaftliche Debatten stattfanden. Religiöse Gelehrte, gleich ob sunnitisch oder schiitisch, nahmen in Ländern wie Ägypten, Syrien und dem Irak an diesen Debatten Teil.¹

Im 20. Jahrhundert gab es Annäherungsversuche zwischen Vertretern von Schiiten und Sunniten in Institutionen wie der al-Azhar Universität in Kairo und schiitischen Zentren im Irak und Iran. Dies geschah auch vor dem Hintergrund des westlichen Drucks sowie der Verbreitung säkularer Ideen, die beide Gemeinschaften betrafen. Debatten darüber wurden in prominenten Magazinen wie *al-Manār* und *al-‘Irfān* geführt. Zu dieser Zeit erkannte die al-Azhar auch die schiitischen Imamiten als fünfte Rechtsschule an.²

Ab den 1950ern wurden sunnitische Massenbewegungen wie die Muslimbruderschaft (gegründet 1946) und *Ḥizb at-Taḥrīr* (gegründet 1953) im Irak zunehmend aktiver.³ Trotzdem agierten die Schiiten im Irak politisch nicht geschlossen. So gab es während der Monarchie keine eigenen schiitischen Parteien. Einige Schiiten wirkten in der kommunistischen Partei oder der Baath-Partei mit und hofften, dadurch die konfessionellen Differenzen zu überwinden und die Probleme der Schiiten im Rahmen eines arabischen oder sozialistischen Kontextes zu lösen.⁴ Das Thema der sozialen Gerechtigkeit verfiel vor allem bei den Schiiten, die sich als landwirtschaftliche Arbeitskräfte ohne eigenen Besitz ihren Lebensunterhalt verdienten. Der Putsch von 1958 führte zu einer Spaltung der schiitischen Gelehrten in eine Gruppe von eher quietistischen Traditionalisten und eine Gruppe von Aktivisten, die sich politisch engagierten und in der Popularität der Kommunistischen Partei eine Bedrohung sahen. Letztere gründeten 1958 die Partei *Ḥizb ad-Da‘wa al-Islāmīya*.⁵ Vor deren Gründung traten viele junge Schiiten zunächst in die irakische Muslimbruderschaft oder in die *Ḥizb at-Taḥrīr* ein. Dies beeinflusste Ideen und Organisationsformen der Schiiten im Irak.⁶ So schrieb beispielsweise Sayyid Quṭb Beiträge für das Magazin der irakischen Muslimbruderschaft.⁷ Der Einfluss dieser Organisationen auf schiitische Aktivisten wie aṣ-Ṣadr war nachhaltig: Er befasste sich mit linken und islamischen Parteien, las Bücher von al-Nabahānī, dem Gründer von *Ḥizb at-Taḥrīr*, und rezipierte Publikationen von Autoren wie Ḥasan al-Bannā und Sayyid Quṭb.⁸

¹ Bashkin, „The Iraqi Afghanis and ‘Abduhs“, 164–68.

² Ali, „Islamic Ecumenism“, 341–43; Brunner, Annäherung und Distanz, 219–23.

³ Sakei, „Modernity and Tradition in the Islamic Movements in Iraq“, 39–40.

⁴ Litvak, „Iraq xi Shiite Seminars“.

⁵ Alaaldin, „The Islamic Da‘wa Party“, 47; zu den unterschiedlichen Narrativen zur Gründung vgl. Bernhardt, *Ḥizb ad-Da‘wa al-Islāmīya*, 52–56.

⁶ Ali, „Islamic Ecumenism“, 345.

⁷ Vgl. al-‘Azami, „The Muslim Brotherhood: Genesis and Development“, 165; Scharbrodt, „Divine Sovereignty and Clerical Authority in Early Shi‘i Islamism“, 319.

⁸ Scharbrodt, „Divine Sovereignty and Clerical Authority in Early Shi‘i Islamism“, 320.

6.3.3 Zur Person Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadrs

Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr wurde 1935 in al-Kāzīmīya, einem heutigen Vorort von Bagdad geboren. Die Mitglieder der Familie Ṣadr waren Sayyids, also Nachkommen des Propheten Muḥammad, und genossen erhebliches Ansehen im Irak. Im Alter von zwölf Jahren begann er seine Ausbildung in einem Seminar. Später zog er nach Nadschaf, ein traditionelles Zentrum zwölfschiitischer Lehre, wo er ab 1958 als Lehrer wirkte. Im gleichen Jahr erlebte er die Revolution mit, die die haschemitische Monarchie im Irak beendete. Er betrachtete Marxismus und Kommunismus als Bedrohungen für den Islam, weshalb er eine tiefere Auseinandersetzung mit deren Ideen sowie eine aktivere politische Rolle für die schiitischen Religionsgelehrten betonte. Vor diesem Hintergrund wirkte er selbst an der Gründung der *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya* mit.¹ Auf Druck von höherrangigen schiitischen Geistlichen löste sich aṣ-Ṣadr 1961 offiziell von der Partei. Seine Schriften wurden ins Persische, Englische und weitere Sprachen übersetzt. Er propagierte einen modernisierten Islam als Alternative zu Kommunismus und Kapitalismus. Nach der Revolution im Iran 1979 blickte das Regime im Irak noch kritischer auf aṣ-Ṣadrs Einfluss, was schlussendlich zu seiner Hinrichtung am 08. April 1980 führte. Zu seinen Schülern zählten Ajatollah Ḥusayn Faḍl Allāh (1935-2010), ein führender schiitischer Geistlicher der Hisbollah, Ajatollah Kāzīm al-Ḥusaynī al-Ḥā'irī (1938-), ein Führer der *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya*, Ajatollah Muḥammad Šāhrūdī (1948-2018), der später oberster Richter im Iran wurde, und Ajatollah Morteṣā Moṭahharī (1920-1979), der von 1964 bis 1979 Stellvertreter von Khomeini im Iran während dessen Zeit im Exil war.²

Die westliche Forschung hat sich (von einigen Ausnahmen abgesehen) vergleichsweise wenig mit aṣ-Ṣadr befasst und wenn, dann oft nur im Zusammenhang mit politischen islamischen Bewegungen im Irak. Ein Grund hierfür ist sein früher Tod, der zudem zeitgleich von den Ereignissen im Iran überlagert wurde. Seine Ideen hatten aber über den Irak hinaus Relevanz: Er entwarf ein politisches Programm, dass langfristig auf die Errichtung eines islamischen Staats im Irak und später der übrigen islamischen Welt abzielte. In seinen Schriften formulierte er eine islamische politische Theorie, die die Basis für ein politisches System darstellen sollte.³ Anstatt den Islam nur durch Rhetorik und Propaganda zu verteidigen, studierte aṣ-Ṣadr die Gegenströmungen seiner Zeit auf der Suche nach Antworten. Dieses Studium, das sogar zu einer gewissen Bewunderung für Karl Marx führte, erschütterte aber nicht seine islamische Überzeugung. Vertreter des Marxismus hätten eine umfassende philosophische Lehre sowie ein Programm entwickelt, das die Geschichte, Gesellschaft und die Wirtschaft umfasste. Aṣ-Ṣadr strebte nach einer islamischen Antwort auf Augenhöhe, die nicht auf polemische Angriffe beschränkt war.⁴

Bei der Entwicklung seiner Theorie - in seinen Augen ein Prozess zur Freilegung bereits bestehender islamischer Inhalte - bediente aṣ-Ṣadr sich verschiedener Werkzeuge: Epistemologisch griff er auf Elemente islamischer Philosophie zurück, seine thematische Koranexegese ermöglichte eine Interpretation der Geschichte und durch die historische

¹ Vgl. Bernhardt, *Ḥizb ad-Da'wa al-Islāmīya*, 52–54.

² Heern, „Bāqir al-Ṣadr, Muḥammad“.

³ Aziz, „The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir al-Sadr“, 15–16.

⁴ Ebd., 132–33.

Analyse des frühen Islams ließen sich Lehren für den politischen Kampf in der Gegenwart ziehen. Der Jurisprudenz kam die Rolle zu, den so errungenen islamischen Staat zu gestalten.¹ Im historischen Prozess sollte der Mensch sein Schicksal in die Hand nehmen und sich dem göttlichen Sinn seiner Existenz hingeben. Die menschliche Geschichte von sich abwechselndem Fortschritt und Unterdrückung würde letztlich durch die Ankunft des Mahdi ein Ende finden.²

6.3.4 Die Sunna Gottes in aṣ-Ṣadr's Werk *al-Madrasa al-Qur'ānīya*

Das Buch „Die koranische Schule“ (*al-Madrasa al-Qur'ānīya*) ist das zentrale Werk für meine Untersuchung des Begriffs *sunnat Allāh* in aṣ-Ṣadr's Denken. Es basiert auf 14 Vorlesungen, die er 1978-79 in Nadschaf gehalten hat. Er plädiert darin für eine holistische Analyse des Korantexts, die sich mit Fragestellungen der realen Welt befasst, im Gegensatz zu einer Interpretation, die sich Vers für Vers vorarbeitet.³ Durch die Entstehung kurz vor seiner Hinrichtung stellt es einen Einblick in aṣ-Ṣadr's spätes Denken dar.⁴ Die Vorlesungen fanden zwischen dem 18.12.1978 und dem 01.06.1979 etwa alle zwei Wochen statt.⁵

Die ersten beiden Vorlesungen dienen der Einführung in aṣ-Ṣadr's Methodik der Exegese. Vorlesungen drei bis sieben befassen sich mit den „Sunan der Geschichte“ im Koran und systematisieren diese. In den Vorlesungen acht bis vierzehn beschäftigt sich aṣ-Ṣadr mit der Gesellschaft. Mit diesen befasste ich mich nur am Rande. Einleitend schreibt er zu seiner Methode der Exegese:

Diese Ausrichtung (*ittiḡāh*) umfasst nicht die Exegese des Korans Vers für Vers durch die Methode (*ṭarīqa*), wie es die aufteilende Exegese betreibt (*at-tafsīr at-taḡzīf*). Stattdessen bemüht sie sich um ein Studium des Korans für eines der Themen des Lebens mit Blick auf Glaubensgrundsätze, Gesellschaft oder Universum (*kawn*). So demonstriert, erforscht und studiert sie beispielsweise den Glaubensgrundsatz des Monotheismus im Koran, das Prophetentum im Koran, die wirtschaftliche Denkschule (*al-maḏhab al-iqtisādī*) im Koran, die Sunan der Geschichte (*sunan at-tārīḥ*) im Koran, den Himmel und die Erde im Koran und dergleichen.⁶

Die Methode der thematischen Koranexegese taucht in ihrer modernen Form ab den 1960er Jahren in Kairo auf und zeichnet sich dadurch aus, dass verschiedene Koranverse zu Themenaspekten gebündelt untersucht werden, um größere Zusammenhänge sichtbar zu machen.⁷ Für aṣ-Ṣadr ist klar, dass der Koran thematisch gelesen und interpretiert werden muss. Dessen Themen seien universell und von unmittelbarer Bedeutung für die Lebensrealität der Muslime. Das wird nochmal in seiner Beschreibung des Ziels dieser Art der Exegese deutlich:

¹ Ebd., 137–39.

² Aziz, „The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir al-Sadr“, 167–68 und 188–89.

³ Heern, „Bāqir al-Ṣadr, Muḥammad“.

⁴ Die Vorlesungen richteten sich an Mitarbeiter und fortgeschrittene Studenten des *al-Ḥawza al-ilmīya* in Nadschaf, vgl. El-Mesawi, „The Methodology of al-Tafsīr al-Mawḏū‘ī“, 27 (Fn. 29).

⁵ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur'ānīya*, 7 und 177.

⁶ Ebd., 11.

⁷ El-Mesawi, „The Methodology of al-Tafsīr al-Mawḏū‘ī“, 2.

Die zusammenführende thematische Exegese (*at-tafsīr at-tawhīdī l-mawḍūʿī*) strebt durch die Durchführung dieser Studien die Festlegung einer theoretischen Position (*mawqif naẓarī*) für den Koran und folglich für die islamische Botschaft zu jenen Themen des Lebens oder des Universums (*al-kawn*) an.¹

Bevor wir uns dem Begriff „Sunan der Geschichte“ (*sunan at-tārīḥ*) widmen, den aṣ-Ṣadr nutzt, müssen wir zunächst sein theoretisches Rahmenwerk durchdringen. Ziel dieser Art der Exegese ist die Formulierung von „grundlegenden Theorien“ (*naẓariyāt ʿasāsīya*) für Islam und Koran bezüglich der unterschiedlichen Themen des Lebens“.² Der hohe Stellenwert dieser Theorien wird darin deutlich, dass aṣ-Ṣadr sie auf den Propheten Muḥammad zurückführt. Dieser habe sie durch Anwendung (*taṭbīq*) weitergegeben. Aṣ-Ṣadr strebt durch die Formulierung dieser Positionen an, die Lehren theoretisch und wissenschaftlich zu erarbeiten, die der Prophet zu Lebzeiten praktisch vermittelt hat.³

6.3.4.1 Vorlesung Drei: Die geschichtlichen Sunan Teil Eins

Die dritte der vierzehn Vorlesungen trägt den Titel „Die Sunan der Geschichte im edlen Koran“ (*as-Sunan at-tārīḥīya fī l-Qurʾān al-karīm*). Einleitend stellt aṣ-Ṣadr folgende Fragen: Hat die menschliche Geschichte Sunan gemäß der Konzeption (*mafhūm*) des Korans? Hat sie Gesetze (*qawānīn*), die ihren Verlauf, ihre Bewegung und ihre Entwicklung kontrollieren? Was sind diese Sunan, die über die menschliche Geschichte herrschen? Wie hat die menschliche Geschichte begonnen? Wie ist sie gewachsen? Wie hat sie sich entwickelt? Was sind die grundlegenden Faktoren in der Theorie der Geschichte? Was ist die Rolle des Menschen im Prozess (*ʿamalīya*) der Geschichte? Was ist die Position (*mawqīʿ*) des Himmels oder des Prophetentums zum menschlichen Schauplatz (*as-sāḥa al-baṣarīya*)?⁴ Diese Fragestellungen gruppiert aṣ-Ṣadr unter dem Titel Sunan der Geschichte. Begrifflich aber zeigt er sich flexibel und schreibt in einem Satz gleichermaßen von „Sunan der Geschichte“, „Regeln“ (*ḍawābiṭ*) und „Gesetzen“ (*qawānīn* und *nawāmīs*).⁵ aṣ-Ṣadr betrachtet das Studium dieser Sunan der Geschichte als eine Wissenschaft, gleich der Biologie, die durchaus auch ohne Koran möglich wäre. Allerdings verströme der Koran „eine auf den Menschen gerichtete Energie, die dessen Energien freisetze und ihm Antrieb auf dem richtigen Weg verleiht.“⁶ Der Koran sei in dieser Wissenschaft der Sunan der Geschichte aussagekräftiger und relevanter als zum Beispiel in den Naturwissenschaften:

Es gibt einen essenziellen Unterschied zwischen dem Feld der Geschichte und den übrigen Feldern des Universums. [...] Der Koran ist ein Buch der Rechtleitung und eines Änderungsprozesses (*ʿamalīyat taǧayyur*). Diesen Prozess bezeichnet der Koran als die Hinausführung der Menschen aus der Dunkelheit zum Licht.⁷

Dieser Veränderungsprozess hat für aṣ-Ṣadr zwei Seiten: Zum einen, auf der Seite des Inhalts, ist der Prozess göttlich (*rabbānī*) und verkörpert die Scharia Gottes. Damit steht er

¹ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʾānīya*, 11.

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʾānīya*, 27 (Z. 10-13).

³ Ebd., 28.

⁴ Ebd., 32.

⁵ Ebd., 33 (Z. 9-10).

⁶ Ebd., 34 (Z. 19-20).

⁷ Ebd., 35 (Z. 14-19).

über der Geschichte. Andererseits ist der Prozess ein „Werk, welches auf dem Feld der Geschichte (*as-sāḥa at-tārīḥiya*) ruht“, er ist „menschliche Anstrengung“.¹ Aṣ-Ṣadr unterteilt diesen Veränderungsprozess in eine menschliche und eine göttliche Komponente. Als Beispiel verweist er hier (ähnlich wie Quṭb) auf die Schlacht von ʿUḥud:

Hat er [der Koran] gesagt, dass die himmlische Sendung die Schlacht (von ʿUḥud) verloren hat, nachdem sie die Schlacht (von Badr) gewonnen hat? Nein, denn die himmlische Sendung steht über den Maßstäben von Sieg und Niederlage in der materiellen Bedeutung (*bi-l-maʿnā al-māddī*). Die himmlische Sendung wird nicht besiegt und wird niemals besiegt werden. Wer besiegt wird, ist der Mensch, selbst dann, wenn dieser Mensch eine Verkörperung der himmlischen Sendung (*risālat as-samāʾ*) darstellt. Denn über diesen Menschen bestimmen die Sunan der Geschichte. Was hat der Koran gesagt? Er besagt: „Wir lassen es [das Kriegsglück] zwischen den Menschen wechseln [...]“ [Sure 3:140]. [...] Dieser Fall ist in Wirklichkeit verbunden mit den Sunan der Geschichte: Die Muslime haben bei Badr gewonnen, als die objektiven Umstände (*aṣ-ṣurūṭ al-mawḍūʿiya*) für den Sieg gemäß der Logik der Sunan der Geschichte es notwendig machten, dass sie gewinnen. Sie verloren die Schlacht bei ʿUḥud, als die objektiven Umstände in der Schlacht von ʿUḥud es notwendig machten, dass sie die Schlacht verlieren.²

Für aṣ-Ṣadr ist klar, dass der Sieg kein göttliches Recht (*ḥaqq ʿilāhī*) ist, das den Muslimen zusteht. Es ist ein natürliches Recht (*ḥaqq ṭabīʿī*), sofern die Muslime die objektiven Bedingungen gemäß der Logik der Sunan der Geschichte erfüllen. Diese Sunan hat Gott kosmisch und nicht qua Gesetzgebung erlassen (*waḍaʿahā [...] kawnīyan lā taṣrīṭīyan*). Mehr noch, aṣ-Ṣadr betont die globale Dimension, die über die Muslime hinaus geht. Der Koran wende sich an die Menschheit und drohe den Muslimen sogar. Wer seine historische Rolle (*dawr tārīḥī*) nicht erfülle und nicht auf dem Niveau der Verantwortung der himmlischen Sendung sei, der müsse damit rechnen, ersetzt zu werden. Die Sunan der Geschichte würden sie absetzen und andere Nationen (*ʿumam*) hervorbringen.³ Diese Gegenüberstellung von göttlichem (*ʿilāhī*) und natürlichem (*ṭabīʿī*) Recht ist interessant, denn der Begriff *ṭabīʿa* spielt in der islamischen Theologie und Philosophie für die Kausalität eine wichtige Rolle.⁴ Der Begriff *taṣrīʿ* leitet sich von *ṣarʿ* ab, was sich im islamischen Kontext auf göttliches Recht bezieht. Dieses Gesetz wird durch Propheten vermittelt.⁵ Aṣ-Ṣadr stellt hier dem göttlichen Recht, das seiner Gesetzgebung (*taṣrīʿ*) entspringt, ein natürliches Recht gegenüber, das Gott kosmisch bzw. universell (*kawnī*) erlassen hat. Ersteres wird durch Offenbarung vermittelt, zweiteres ist durch den Intellekt rational erfassbar. Aṣ-Ṣadr sieht die Sunan der Geschichte auch aus einem weiteren Grund in einer Sonderrolle im Vergleich zu den Sunan auf dem Gebiet der Naturwissenschaften, die sich aus der engen Verbindung von Koran und Sunan ergibt:

Es ist unausweichlich, dass der Koran Konzeptionen (*taṣawwūrāt*) und Angebote (*ʿaṭāʾāt*) in diesem Bereich hat, um einen allgemeinen Rahmen für die koranische und islamische Betrachtung der Sunan der Geschichte zu formen. Diese [die Geschichte] ähnelt folglich nicht der Physik, Chemie, Astronomie, Tierwelt oder Pflanzenwelt. Die Sunan dort sind nicht innerhalb des direkten Einflussbereichs (des Menschen) auf den Prozess der

¹ Ebd., 35–37.

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrassa al-Qurʿāniya*, 37.

³ Ebd., 38.

⁴ Siehe Pingree und Nomanul Haq, „Ṭabīʿa“.

⁵ Siehe Hooker, „*ṣḥarīʿa*“.

Geschichte, wohingegen diese Sunan (der Geschichte) innerhalb des direkten Einflussbereichs auf den Veränderungsprozess sind. [...] Wir müssen vom Koran erwarten, dass er sich auch in ein Lehrbuch (*kitāb madrasī*) zur Geschichtswissenschaft und den Sunan der Geschichte verwandelt, damit er alle Details und alle Einzelheiten enthält, bis es keine Störung in der Logik des Änderungsprozesses gibt, den der Prophet praktiziert hat.¹

Hier wird deutlich, welchen Stellenwert aṣ-Ṣadr dem Koran als Lehrbuch für die Geschichtswissenschaft beimisst. Richtig angewendet, lasse sich das Wissen erschließen, das der Prophet zu Lebzeiten durch sein Handeln vermittelt habe. Die Rolle des Korans für die Sunan der Geschichte sei deutlich konkreter als auf dem Gebiet der Naturwissenschaften. Man könne den Koran als Lehrbuch der Geschichtswissenschaft und Anleitung für den, wie er es allgemein formuliert, Prozess der Veränderung lesen: „Wir nehmen im Koran diese Wahrheit wahr, dass nämlich die Geschichte Sunan hat, dass das Feld der Geschichte mit Sunan gefüllt ist, sowie alle anderen kosmischen Felder mit Sunan gefüllt sind.“²

6.3.4.2 Vorlesung Vier: Die geschichtlichen Sunan Teil Zwei

Zu Beginn der zweiten Vorlesung stellt aṣ-Ṣadr drei Erscheinungsformen der Sunan der Geschichte im Koran vor: Die inhaltliche Idee wird entweder in ihrer vollständigen Form (*bi-ṣiḡatihā l-kullīya*) oder durch die Anwendung von Kriterien und Modellen (*at-taṭbīq ‘alā l-maṣādīq wa-namāḍiğ*) dargelegt. Eine dritte Möglichkeit ist, dass die Verse im Koran dazu ermutigen, historische Beispiele (*ṣawāhid tārīḥīya*) zu untersuchen und Ableitungen zu treffen.³

Als Beispiel für die erste Erscheinungsform verweist aṣ-Ṣadr auf den Koranvers 7:34: „Jede Gemeinschaft hat eine Frist (*‘ağal*). Wenn (über die Angehörigen einer Gemeinschaft) ihre Frist kommt, bleiben sie (auch) nicht eine Stunde (hinter ihr) zurück, noch gehen sie (ihr) voraus.“ Aṣ-Ṣadr betont, dass die im Vers angesprochene Frist der Gemeinschaft zuzuordnen sei. Es gebe neben der Frist eines jeden Individuums auch eine Frist, die der sozialen bzw. kollektiven Existenz (*wuğūd iğtimā’ī*) zugeordnet ist. Daraus folgt für ihn, dass jede Nation (*‘umma*) einen Tod, ein Leben und eine Bewegung hat, die durch ein Gesetz (*nāmūs* bzw. *qānūn*) bestimmt wird.⁴ Aṣ-Ṣadr erkennt also an, dass Gesellschaften (so wie einzelne Menschen) Gott unterliegen, der für sie Fristen gesetzt hat. Wenn Gott eine Nation für ihr Unrecht bestrafen wolle, dann vernichte er alle ihre Mitglieder gemeinsam. Diese kollektive Bestrafung im Diesseits ist für aṣ-Ṣadr ein wichtiger Punkt und ergibt sich als „das natürliche Ergebnis“ aus dem durch eine Nation eingeschlagenen Weg des Unrechts, der alle Mitglieder dieser Nation befällt. Dies schließe Propheten und wichtige Personen des Islams ein:

1. Moses und die Israeliten: Als Strafe für ihre Verehrung des Goldenen Kalbs erlitten die Israeliten ein Unglück (*balā*), das in ihrer 40-jährigen Wanderung durch die Wüste bestand.

¹ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur’āniya*, 39.

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur’āniya*, 40.

³ Vgl. Ebd., 41.

⁴ Ebd., 42.

2. Der Prophetenenkel al-Ḥusayn und die Muslime: Ein Teil der Muslime lehnte den legitimen Führungsanspruch von 'Alī und seinen Nachkommen ab. Das Unglück für sie war das Kalifat von Mu'āwīya und die Schlacht von Karbala.¹

Aṣ-Ṣadr unterscheidet zwischen der Strafe im Jenseits und Diesseits. Die Strafe im Jenseits beziehe sich auf den direkten Täter, wohingegen die Strafe im Diesseits, worum es auch bei den Sunan der Geschichte gehe, breiter gefasst sei und das Ergebnis des Verdienstes (*kasb*), Strebens (*sa'y*) und der Bemühung (*ḡahd*) der jeweiligen Nation sei.²

Nach dieser Klarstellung leitet aṣ-Ṣadr zur Sunna der Bestrafung jener Völker über, die die Gesandten Gottes der Lüge bezichtigen. Dies sei eine Sunna der Sunan der Geschichte. Dann kommt er auf einen der Bereise-die-Erde-Verse zu sprechen. Dieser fordere die Gläubigen auf, den Ereignissen nachzugehen, um die Sunan der Geschichte zu entdecken. Hierfür verweist aṣ-Ṣadr auf Koranvers 6:34, aus dem hervorgehe, dass es ein „Gesetz vorheriger Erfahrungen“ (*qānūn at-taḡārib as-sābiqa*) gebe. Der Koran habe Muḥammad Mut gemacht und ihm gezeigt, dass es eine Sunna gibt, nach der die Erfahrungen abgelaufen waren, welche die Propheten vor ihm gemacht hatten. Der Sieg würde auch ihn erreichen, wobei objektive Bedingungen (*ṣurūṭ mawḍū'iya*) wie Geduld und Standhaftigkeit zu erfüllen seien.³

Im Anschluss gibt aṣ-Ṣadr ein Beispiel für die zweite Erscheinungsform der Sunan der Geschichte im Koran, das Zeigen der Sunan auf dem Niveau der Modelle, und verweist auf Sure 13:11 (Gott verändert nichts an einem Volk ...). Dabei sei der spirituelle und seelische innere Inhalt des Menschen die Basis (*al-qā'ida*) und die gesellschaftliche Lage (*al-waḍ' al-iḡtimā'ī*) der Überbau (*binā' 'ulwī*). Hier führt aṣ-Ṣadr zwei Begriffe aus dem Marxismus ein.⁴ Der Überbau ändere sich nur, wenn sich die Basis verändere:

Dieser Vers spricht über die spezifische Beziehung zwischen der Basis und dem Überbau, zwischen der seelischen, spirituellen und gedanklichen Situation eines Menschen und der gesellschaftlichen Situation, zwischen dem, was im Menschen ist, und dem, was um den Menschen herum ist. Das Äußere des Menschen, das durch das Innere des Menschen geschaffen ist, ist mit dem Inneren des Menschen verbunden. Wenn sich das ändert, was in der Seele des Volks ist, ändern sich seine Situation, seine Beziehungen und die Beziehungen, die sie [die Menschen des Volks] miteinander verbinden. Dies ist also eine Sunna der Sunan der Geschichte [...].⁵

Die Bedeutung dieses Verses liegt in der mobilisierenden Wirkung. Veränderungen der Situation eines Volkes – Verbesserungen wie Verschlechterungen – werden auf das Verhalten dieses Volkes zurückgeführt. Aṣ-Ṣadr entwickelt hier ein Modell, welches die kollektive Situation und die Beziehungen der Mitglieder des Kollektivs untereinander auf den spirituellen Zustand der einzelnen Individuen zurückführt. Diese Sunna der Geschichte, die damit gleichermaßen Teil des Veränderungsprozesses ist, öffnet somit einen argumentativen

¹ Ebd., 44–45.

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur'āniya*, 44–45.

³ Ebd., 46–47.

⁴ Die Vorstellung einer Gesellschaft bestehend aus einer Basis und einem Überbau war im Marxismus der 1950er-Jahre verbreitet, siehe Mallat, *The renewal of Islamic law*, 218 (Fn. 7). Vgl. zu dieser Thematik auch Tibi, *Die Krise des modernen Islams*, 49–52.

⁵ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur'āniya*, 48.

Ansatzpunkt für die Bedeutung von Bildungsinstitutionen und Massenbewegungen. Aṣ-Ṣadr schreibt: „Die Kenntnis der Sunan der Geschichte ist es, was dem Menschen ermöglicht, die Unterstützung (*naṣr*) (Gottes) zu erlangen.“¹ Für aṣ-Ṣadr sind diese Überlegungen keine abstrakten Theorien über kosmologische Fragestellungen. Sie sind essenzielle Bestandteile seiner politischen Strategie. Auf der Suche nach Orientierung und im politischen Wettbewerb mit anderen Ideologien formuliert und lehrt aṣ-Ṣadr hier Bestandteile des Islams mit dem oben erwähnten Auftrag, die Menschheit aus der Dunkelheit zum Licht zu führen. Im Anschluss wendet er sich den Koranversen 34:34-35 zu, die lauten:

Und wir haben in keine Stadt einen Warner gesandt, ohne daß diejenigen aus ihr, die ein Wohlleben führten, gesagt hätten: Wir glauben nicht an die Botschaft, die euch aufgetragen worden ist. Und sie sagen: Wir haben mehr Vermögen und Kinder [...]. Und wir haben mit keiner Bestrafung zu rechnen.

In diesem Vers zeigt sich für aṣ-Ṣadr eine Beziehung zwischen dem Prophetentum im Lauf der Geschichte und denen, die in Luxus und Exzess leben. Diese Beziehung „repräsentiere eine Sunna der Sunan der Geschichte“ und sei kein Phänomen, das durch Zufall geschehe, vielmehr wiederhole es sich ständig.²

Es gibt also eine negative Beziehung (*‘alāqa salbīya*), eine Beziehung [...] des Widerspruchs zwischen dem gesellschaftlichen Ort des Prophetentums (*mawqī‘ an-nubuwwa al-iğtimā’ī*) im Leben der Menschen auf dem Feld der Geschichte einerseits und dem gesellschaftlichen Ort für die, die in Luxus und Exzess leben, andererseits. Diese Beziehung ist in Wirklichkeit verknüpft mit der Rolle des Prophetentums in der Gesellschaft und der Rolle der Menschen in der Gesellschaft, die in Luxus und Exzess leben. Diese Beziehung ist Teil einer allgemeinen objektiven Sicht (*ru‘ya mawḍū‘īya ‘amma*) auf die Gesellschaft. Genauso zeigt sich, wenn wir die Rolle des Prophetentums in der Gesellschaft und ihren gesellschaftlichen Ort erforschen, dass der natürliche Gegensatz (*naqīḍ*) des Prophetentums der Ort derer ist, die in Luxus und Exzess leben.³

Die nächste Sunna, die aṣ-Ṣadr im Koran identifiziert, stützt sich unter anderem auf Koranvers 5:66, aus dem für aṣ-Ṣadr hervorgeht, dass es eine Beziehung zwischen herrschendem Unrecht (*ẓulm*) und der Vernichtung (*halāk*) von Völkern gibt. Diese Beziehung sei absolut (*muṭlaqa*) und im Lauf der Geschichte unveränderlich (*muṭṭarida*) und deshalb eine Sunna der Sunan der Geschichte.⁴

Während sich die beiden zuvor genannten Sunan (Gott sendet Propheten zu Völkern, bei denen es viel Luxus und Exzess gibt, und Unrecht zieht Vernichtung nach sich) auf die Strafwunder Gottes beziehen, ist die folgende Sunna etwas komplexer.⁵ Gegenstand ist die Beziehung zwischen der Errichtung (*istiḳāma*) und Anwendung (*taṭbīq*) der Regeln Gottes (*‘aḥkām Allāh*) einerseits und dem Reichtum der Ressourcen (*ḥayrāt*) und der Produktion andererseits. Für aṣ-Ṣadr ist dies - übertragen auf die Gegenwart - die Beziehung zwischen der Gerechtigkeit in der Verteilung (*‘adālat at-tawzī*) und dem Reichtum der Produktion

¹ Ebd., 49.

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrassa al-Qur’āniya*, 49–50.

³ Ebd., 50.

⁴ Ebd.

⁵ Vgl. Ebd., 51.

(*wafrat al-ʾintāğ*). Die Verteilungsgerechtigkeit war, zum Beispiel mit Blick auf Landbesitz, ein zentrales politisches Projekt irakischer Regierungen ab 1958.¹ Aṣ-Ṣadr schreibt:

[D]ie Scharia des Himmels wurde herabgesandt für die Festlegung der Verteilungsgerechtigkeit (*taqrīr ʿadālat at-tawzīʾ*) und um Verteilungsverhältnisse (*ʿalāqāt at-tawzīʾ*) auf der Basis von Gerechtigkeit zu schaffen. Er (der Koran) sagt, dass wenn sie [die Menschen] Verteilungsgerechtigkeit in der Praxis umsetzen, weil sie einen Mangel an produziertem Reichtum erlitten haben [...], ihr Wohlstand, ihr Vermögen, ihre Reichtümer und ihre Segnungen dann steigen. Aber sie [die Kommunisten] haben sich vorgestellt, dass Verteilungsgerechtigkeit Armut und die Aufteilung (von Vermögen) und folglich die Armut von Menschen erfordert. Dabei bestätigt die geschichtliche Sunna in Wirklichkeit das Gegenteil davon. Sie bestätigt, dass die Anwendung der Scharia des Himmels und die Konkretisierung ihrer Regeln für die Besitzverhältnisse immer und beständig zu Reichtum in der Produktion und mehr Wohlstand führt und den Menschen die Segnungen des Himmels und der Erde eröffnet. Somit ist dies auch eine Sunna der Sunan der Geschichte.²

Bei den Begriffen Verteilungsgerechtigkeit und -verhältnisse ist die marxistische Konnotation der Begriffe zu erkennen, ähnlich wie bei „Basis“ und „Überbau“ oben. „Es gibt andere Verse, die (dies) bestätigen und zu Erforschung, Beobachtung und Nachdenken über historische Ereignisse für die Bildung einer Forschungssicht (*naẓra istiqrāʾiyya*) aufrufen, um die kosmischen Gesetze und Sunan auf dem Feld der Geschichte freizulegen.“³ Aṣ-Ṣadr schließt aus den Gesetzmäßigkeiten in den anderen Feldern (*sāḥāt*) wie etwa Physik und Chemie auf die Existenz der Gesetzmäßigkeiten im Feld der Geschichte. Es geht für ihn dabei um mehr als nur die Bestrafung der Völker, die Gottes Propheten der Lüge bezichtigt haben:

[D]as Feld der Geschichte hat Sunan und Regeln (*ḍawābiṭ*), so wie es Sunan und Regeln in allen anderen kosmischen Feldern (*as-sāḥāt al-kawniyya*) gibt. [...] Damit du ein Mensch und ein wirksames Subjekt (*fāʾil muʾattir*) sein kannst, musst du diese Sunan entdecken. Du musst dich mit den Gesetzen (*qawānīn*) vertraut machen, damit du über sie entscheiden kannst, sonst entscheiden sie über dich [...]. Öffne deine Augen für diese Gesetze und diese Sunan, damit du der Entscheider (*al-mutaḥakkim*) bist [...].⁴

Der Kern der Idee ist das Zurückgewinnen von Handlungsfähigkeit auf Basis einer koranisch-wissenschaftlichen Analyse der Geschichte. Eine solche finde sich beispielsweise bei Ibn Ḥaldūn, der „den Versuch des Studiums der Geschichte und die Entdeckung ihrer Sunan und Gesetze (*qawānīn*)“ unternahm. Aṣ Ṣadr verweist aber auch auf europäische Denkschulen im Zeitalter der Erleuchtung (*ʿaṣr an-nahḍa*). Verschiedene Strömungen hätten sich mit dem Studium der Sunan der Geschichte befasst. Von diesen sei die Strömung des „historischen Materialismus“ (*al-māddiyya at-tārīḥiyya*) die berühmteste und einflussreichste, allerdings greife auch sie letztlich auf die im Koran angelegten Grundlagen zurück.⁵ Mit diesen Ausführungen beendet aṣ-Ṣadr seine vierte Vorlesung.

¹ Zu Bodenreformen im Irak siehe beispielsweise Baali, „Agrarian Reform in Iraq“, 69.

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrassa al-Qurʾāniyya*, 51–52.

³ Ebd., 52.

⁴ Ebd., 53.

⁵ Ebd., 54.

6.3.4.3 Vorlesung Fünf und Sechs: Die geschichtlichen Sunan Teil Drei und Vier

Basierend auf der bisherigen Analyse bestätigt der Koran für aṣ-Ṣadr drei Wahrheiten über die Sunan der Geschichte, nämlich dass diese unveränderlich, göttlich und mit dem freien Willen des Menschen vereinbar sind. Unveränderlichkeit bedeutet, dass die Sunan der Geschichte fest sind und nicht dem Zufall unterliegen. Es ist eine Beziehung mit objektivem Charakter (*ṭābi' mawḍūʿ*). Daraus leitet sich der wissenschaftliche Charakter des historischen Gesetzes (*aṭ-ṭābi' al-ʿilmī li-l-qānūn at-tārīḥ*) ab. Der Koran bekräftigt ferner den Charakter der Kontinuität (*ṭābi' al-istimrārīya*) der historischen Sunna und missbilligt die Idee, dass einige Völker eine Ausnahme von der Geschichte der Sunna darstellen.¹ Der zweite und der dritte Punkt benötigen weitere Erläuterungen und nehmen daher bei aṣ-Ṣadr mehr Raum ein.

Für aṣ-Ṣadr bestätigt der Koran die Göttlichkeit der geschichtlichen Sunan und ihren metaphysischen Charakter (*aṭ-ṭābi' al-ḡaybī*). Gott übe seine Fähigkeit durch diese Sunan aus. Sie seien der Wille Gottes und repräsentierten seine Weisheit und Ordnung (*tadbīr*) im Universum.² Es sei aber eine Illusion zu glauben, dass dies den Koran von der wissenschaftlich objektiven Exegese der Geschichte (*at-tafsīr al-ʿilmī l-mawḍūʿ li-t-tārīḥ*) entferne und zu einer göttlichen Exegese der Geschichte (*ittiḡāh at-tafsīr al-ʿilāhī*) führe, wie sie christliche Theologen wie Augustin³ praktiziert hätten.⁴ Es drängt sich die Frage auf, was aṣ-Ṣadr mit „göttlicher Exegese der Geschichte“ meint. Dies arbeitet er in einer Gegenüberstellung der beiden Richtungen heraus:

Die theologische Richtung (*al-ittiḡāh al-lāhūtī*) behandelt das (historische) Ereignis selbst und verbindet dieses Ereignis mit Gott, wobei sie dessen Verbindung und Verknüpfung mit den übrigen Ereignissen abtrennt. Sie legt die Verbindung mit Gott anstelle der Verbindung des Ereignisses mit den übrigen Ereignissen, (also) anstelle der Beziehungen und Zusammenhänge, mit denen das Geschichtsfeld reichlich gefüllt ist und welche die objektiven Sunan und Gesetze dieses Felds verkörpern.⁵

Demgegenüber steht die Methode, die aṣ-Ṣadr aus dem Koran ableitet, die Methode der wissenschaftlich objektiven Exegese der Geschichte:

Der Koran hingegen schreibt dem Ereignis selbst keinen metaphysischen Charakter zu und reißt das historische Ereignis nicht aus dessen Umfeld, um es direkt mit dem Himmel zu verbinden. Er legt die Verbindung zwischen Ereignis und Himmel nicht anstelle der wohlfundiertesten Übereinstimmung, Beziehungen, Ursachen und Folgen auf diesem Geschichtsfeld. Vielmehr verbindet er die historische Sunna mit Gott, er verbindet die wohlfundiertesten Beziehungen und Verknüpfungen mit Gott.⁶

Für aṣ-Ṣadr vernachlässigt die göttliche Geschichtsexegese die Kausalbeziehungen zwischen den Ereignissen. Die wissenschaftliche Geschichtsexegese hingegen berücksichtigt diese, ohne dabei Gottes Rolle in der Festlegung dieser Kausalbedingungen außer Acht zu lassen.

¹ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʿānīya*, 55–56.

² Ebd., 57.

³ Gemeint ist hier Augustinus von Hippo. Dieser Bischof lebte von 354–430 und gilt als Theologe der frühen Kirche. Ihm wird der Entwurf einer „Theologie der Universalgeschichte“ zugeschrieben. Vgl. Tornau, „Augustine of Hippo“.

⁴ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʿānīya*, 57–58.

⁵ Ebd., 58.

⁶ Ebd.

Wenn man aṣ-Ṣadr mit Sayyid Quṭb vergleicht, dann ist bemerkenswert, mit welcher Offenheit aṣ-Ṣadr die *sunan Allāh* als strukturierendes Element zwischen die Geschehnisse untereinander und zwischen Gott und die Geschehnisse stellt.¹ Für aṣ-Ṣadr ist das historische Ereignis durch andere Ereignisse, mit denen es übereinstimmt (*intibāq*) und in Beziehung (*alāqāt*) oder Kausalzusammenhängen steht, rational erschließbar. Seine Kritik an den nicht näher spezifizierten Theologen und ihrer göttlichen Exegese der Geschichte fußt darauf, dass sie diese Elemente negieren oder auf unmittelbares göttliches Wirken zurückführen würden. Demgegenüber wirbt aṣ-Ṣadr für die Anerkennung des göttlichen Charakters der geschichtlichen Sunan: Wenn der Gläubige im Universum „auf diese Sunan mit einem wissenschaftlichen Blick (*naẓra ʿilmīya*) schaut, so schaut er auch mit einem gläubigen Blick (*naẓra ʾīmānīya*) auf sie.“ Dieser göttliche Charakter der Sunan Allāh diene dem größeren Ziel der Vereinigung von Wissenschaft und Glauben in der „Bildung des muslimischen Menschen (*tarbiyat al-ʾinsān al-muslim*)“.²

Für aṣ-Ṣadr bestätigt der Koran den Willen (*ʾirāda*) und die Willensfreiheit (*ʾiḥtiyār*) des Menschen.³ Er formuliert die Grundfrage zum Verhältnis zwischen den Sunan der Geschichte und der Willensfreiheit des Menschen folgendermaßen: „Wurde dieses Feld von den Gesetzen ausgenommen, von denen die übrigen Felder des Universums nicht ausgenommen wurden?“ Aṣ-Ṣadr weist die Vorstellung eines Widerspruchs zwischen in der Geschichte geltenden Gesetzmäßigkeiten und der Willensfreiheit des Menschen als Wahn (*wahm*) zurück. Der Wille des Menschen sei die Achse (*miḥwar*) in der Aufeinanderfolge von historischen Ereignissen.⁴ Mit Blick auf einige Koranverse⁵ kommentiert aṣ-Ṣadr:

Schaut, wie die geschichtlichen Sunan nicht über die Köpfe der Menschen hinweg, sondern unter ihren Händen hindurch fließen. [...] Die Entscheidung (*iḥtiyār*) des Menschen hat also ihren zentralen Platz im Feld der Geschichte und einen menschlichen Charakter, denn sie [die geschichtlichen Sunan] trennen den Menschen nicht von seiner bestimmenden Rolle und setzen (auch) seinen Willen, seine Freiheit und seine Entscheidung nicht außer Kraft. Vielmehr bekräftigen sie die Verantwortung, die er auf dem Feld der Geschichte trägt.⁶

Damit beschließt aṣ-Ṣadr seine Ausführungen zur Frage des Widerspruchs zwischen den Sunan der Geschichte und dem freien Willen des Menschen. Für ihn existiert ein solcher nicht. Er hält aber fest, dass das Feld der Geschichte (*sāḥat at-tārīḥ*) nicht nur durch die Sunan der Geschichte bestimmt wird. Auch der Tod von historisch wichtigen Menschen wie Abū Ṭālib und Ḥadiġa könne eine Rolle spielen. Deren Tode waren durch die Gesetze der Biologie

¹ Bei Sayyid Quṭb drängt sich der Eindruck auf, dass er alle Ereignisse zum Teil recht verkünstelt, direkt und unmittelbar auf Gott zurückführen will. Dies entspricht einem starren Festhalten an einem ʾaṣʾaristischen Verständnis einer kontinuierlichen Schöpfung, bei der die Schöpfung in jedem Augenblick fortwährend durch Gott geschaffen wird. Zwingende Kausalbeziehungen zwischen Ereignissen werden hingegen negiert.

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʾānīya*, 59–61.

³ Ebd., 61–62.

⁴ Vgl. Ebd., 61–62.

⁵ Sure 13:11, 72:16 und 18:59.

⁶ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʾānīya*, 62.

bestimmt worden.¹ Durch diese Ausweitung bestätigt aṣ-Ṣadr die Wechselwirkungen zwischen den Sunan der Geschichte und den Sunan der Physik, Biologie, Chemie, Geologie etc. auf dem Gebiet der Geschichte.

6.3.4.4 Vorlesung Sechs: Die geschichtlichen Sunan Teil 4

Aṣ-Ṣadr knüpft an die Frage nach dem Verhältnis zwischen den Sunan der Geschichte und dem Feld der Geschichte sowie anderen Feldern des Universums und anderen Sunan, z. B. Sunan der Physik, an: „Die Sunan der Geschichte regeln einen speziellen Platz des Felds der Geschichte. Dieser Platz umfasst besondere Phänomene, die im Vergleich zu den kosmischen und natürlichen Phänomenen speziell sind.“² Alle kosmischen und natürlichen Phänomene würden sich durch Kausalität auszeichnen. Im Feld der Geschichte gebe es aber auch eine andere Beziehung zwischen den Phänomenen:

Es ist eine Beziehung, die durch ein Ziel in Erscheinung tritt, die Beziehung einer Aktivität mit einem Ziel, oder, wie es die Philosophen sagen, die finale Ursache (*al-ʿilla al-ġāʾiya*), welche sich von der wirksamen Ursache (*al-ʿilla al-fāʾiliya*) unterscheidet. [...] Das Kochen von Wasser durch Hitze beinhaltet die Beziehung mit dessen Ursache, (also) mit dessen Vergangenheit. Es beinhaltet aber nicht die Beziehung mit einem Zweck und einem Ziel [...]. Dahingegen beinhaltet das menschliche zielgerichtete Handeln nicht nur eine Beziehung mit der Ursache und der Vergangenheit, sondern auch mit dem Zweck, der zum Zeitpunkt der Fertigstellung (noch) nicht existiert, der aber vielmehr erwartet wird. Das heißt, die Beziehung ist hier eine Beziehung mit der Zukunft und nicht mit der Vergangenheit. Der Zweck verkörpert hier die Zukunft bezüglich des Wirkens, wohingegen die Ursache die Vergangenheit bezüglich dieser Wirkung darstellt.³

Aṣ-Ṣadr verwendet hier Begriffe aus der aristotelischen Philosophie: Die finale Ursache (*al-ʿilla al-ġāʾiya*) bezeichnet das Ziel, weshalb eine Sache existiert oder geschaffen wird. Die wirksame Ursache (*al-ʿilla al-fāʾiliya*) bezeichnet das Wirken eines Agenten, der diese Sache hervorbringt. Die materielle Ursache (*al-ʿilla al-māddiya*) ist der Stoff, aus dem die Sache besteht.⁴ Für aṣ-Ṣadr stellt der Zweck (*ġāya*) das entscheidende Element einer zielgerichteten Handlung dar. Nur solche Handlungen könne man als geschichtliche Aktivitäten (*naṣāṭ tārīḥī*) bezeichnen. Die geistige Existenz (*wuġūd dīhnī*) des Zwecks wirkt so auf den Handelnden (*fāʾil*), der auf die Zukunft bzw. das Ergebnis der Handlung blickt. Durch diese Spezifikation wird klar, welchen Anwendungsbereich die Sunan der Geschichte für aṣ-Ṣadr haben: „Der Platz der spezifischen Sunan der Geschichte ist jener Teil des Felds der Geschichte, der die Handlung verkörpert, die ein Ziel hat.“⁵ Zudem müsse die Handlung eine Wirkung entfalten, die über die Person des Handelnden selbst hinausreiche. Eine Person, die Grundbedürfnissen (z. B. Essen, Trinken, Schlafen) nachgehe, führe keine historischen Handlungen aus. Ein Händler, der ein Geschäft mache, ein Anführer im Krieg oder ein Politiker vollziehe hingegen solche historischen Handlungen:

Die Gesellschaft bildet die materielle Ursache (*al-ʿilla al-māddiya*) der Handlung, [also] den Hintergrund (*ʿarḍiya*) der Handlung. [...] Daher ist die historische Handlung, die von den

¹ Ebd., 63–65.

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʾāniya*, 67.

³ Ebd., 68.

⁴ Richardson, „Causation in Arabic and Islamic Thought“; Wedin, „Aristotle“, 47.

⁵ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʾāniya*, 69.

Sunan der Geschichte bestimmt wird, die Handlung, die eine Beziehung mit einem Ziel und Zweck hat. Gleichzeitig hat sie einen Hintergrund, der weiter ist als die Grenzen des Individuums, sie hat eine Wirkung, die für sich von der Gesellschaft einen materiellen Grund [als Ziel] nimmt. Dadurch wird sie zu einer Handlung der Gesellschaft.¹

Anschließend differenziert aṣ-Ṣadr zwischen Handlungen des Individuums und der Gesellschaft. Für ihn beinhaltet der Koran zwei Bücher: Zum einen gebe es ein Buch für das Individuum (*fard*), welches das individuelle Handeln und die individuelle Verantwortung dafür betrachte. Zum anderen gebe es ein Buch für die muslimische Gemeinschaft (*ʿumma*), dessen Inhalt das kollektive Handeln und die Verantwortung dafür sei.² Handlungen mit nur zwei Dimensionen, also ohne finale Ursache, gingen nur in das erste Buch ein, Handlungen mit finaler Ursache seien historische Handlungen, die in beide Bücher eingingen. Diese Bücher seien die Basis, auf der die Abrechnung erfolge (*tuḥasab ʿalā ʿasāsīhi*).³ Im Koran werden ebenfalls Bücher erwähnt, die Informationen über die Handlungen eines Individuums enthalten, die für den Tag des jüngsten Gerichts relevant sind.⁴

6.3.4.5 Vorlesung Sieben: Die geschichtlichen Sunan Teil 5

Aṣ-Ṣadr wendet sich nun den Formen der koranischen geschichtlichen Sunna zu und differenziert zwischen drei verschiedenen Formen. Bevor ich diese im Detail vorstelle, stelle ich hier die beiden Dimensionen dar, entlang derer aṣ-Ṣadr die geschichtlichen Sunan kategorisiert. Die eine Dimension ist die Beeinflussbarkeit, also die Frage, inwiefern der Mensch die Sunna beeinflussen und sich diese zu Nutze machen kann. Die andere Dimension ist der zeitliche Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung. Damit ist gemeint, ob die Wirkung einer Sunna unmittelbar erfolgt, wenn die Bedingungen gegeben sind. Diese beiden Dimensionen werden anhand dreier Beispiele deutlich, die auch aṣ-Ṣadr selbst gibt:

1. Wenn man Wasser erhitzt, so wird dies immer kochen. Dies stellt eine Sunna dar, die für den Menschen beeinflussbar bzw. nutzbar ist und bei der die Wirkung unmittelbar eintritt.
2. Wenn gewisse meteorologische Umstände zusammenfallen, kommt es zu einem Sturm. Der Mensch kann dies nicht beeinflussen, das Ergebnis (der Sturm) tritt aber unmittelbar ein.
3. Für aṣ-Ṣadr gibt es einen Zusammenhang zwischen der Existenz moralisch verwerflicher Phänomene in einer Gesellschaft und ihrem Niedergang. Ein solches Phänomen stellt die Auflösung traditioneller Geschlechterrollen dar. Der folgende Niedergang der Gesellschaft sei eine geschichtliche Sunna. Der Mensch könne zwar die Existenz dieser Phänomene in der Gesellschaft beeinflussen, die Wirkung aber trete erst verzögert ein.

Diese erste Gruppe der Sunan beschreibt einen Kausalzusammenhang, bei dem die Wirkung immer eintritt, wenn die Bedingungen erfüllt sind: „In dieser Form verkörpert sich die Sunna der Geschichte im Bedingungsfall (*qaḍīya šarṭīya*) [...]. Wann immer die Bedingung erfüllt ist, tritt die Konsequenz ein. Diese Form finden wir in vielen natürlichen und kosmischen

¹ Ebd., 70–71.

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʿāniya*, 71.

³ Aṣ-Ṣadr verweist hier auf Koran 45:28–29, siehe ebd., 71. Den übrigen Teil dieser Vorlesung widmet aṣ-Ṣadr Unterschieden zwischen Gesellschaft und Individuum, insbesondere in Abgrenzung zu europäischen Denkern und ihrem Gesellschaftsbild, vgl. Ebd., 71–75.

⁴ Gardet, „Ḥisāb“.

Gesetzen (*qawānīn*) und Sunan in verschiedenen anderen Feldern.“ Diese erste Gruppe der Sunan der Geschichte bezeichnet Aziz, von dem einige wichtige Untersuchungen zu aṣ-Ṣadr stammen, als „voluntaristic laws“, denn „the outcome of such laws can be the conditions according to the will of man. [...] Man is in control of providing the conditions, but once conditions are met, then the result will follow.“ Diese erste Gruppe räumt dem Menschen direkten Einfluss auf den historischen Prozess ein, indem er sich die Mechanismen zu Nutze macht.¹ Er könne das gewünschte Ergebnis durch Erfüllen der Bedingung herbeiführen:

Hier tritt die Weisheit Allāhs hervor, der die Form des Systems des Universums (*ṣiyāḡat niẓām al-kawn*) auf der Ebene von Gesetzen (*qawānīn*), unveränderlichen Verbindungen (*rawābiṭ*) und festen Sunan geformt hat. Denn die Gestaltung des Universums innerhalb von unveränderlichen Verbindungen und festen Beziehungen ist, wodurch der Mensch erkennt, was der Standort seiner beiden Füße ist und welche Werkzeuge er anwenden muss, um seine Umwelt und sein Leben für die Befriedigung seines Bedürfnisses anzupassen.²

Übertragen auf den Koran stellt aṣ-Ṣadr fest, dass dieser von Ereignissen berichtet, auf die ein zweites Ereignis folgt. Zunächst weist er auf Sure 13:11 hin und kommentiert, dass es eine Beziehung zwischen dem Inneren des Menschen und dem äußeren Zustand der Menschheit gebe. Eine Veränderung in den Seelen des Volkes (*ʿanfus al-qawm*) würde eine Veränderung im Überbau (*binā*) und der Existenz (*kiyān*) des Volkes bewirken.³ Anschließend gibt aṣ-Ṣadr zwei weitere Beispiele für den Bedingungsfall: Der Zusammenhang zwischen der Fülle der Produktion (*wafrat al-ʿintāḡ*) und Verteilungsgerechtigkeit (*ʿadālat at-tawzī*) und der Zusammenhang zwischen der Vergabe der Herrschaftsgewalt an die Ungesetzlichen und im Überfluss Lebenden in einer Gesellschaft und dem Niedergang eben dieser Gesellschaft.⁴

Die zweite mögliche Form ist der tatsächliche, vollendete, existierende und realisierte Fall (*al-qaḍīya al-fiʿliya an-nāḡiza al-wuḡūdīya⁵ al-muḥaqqāqa*). Auch hier beginnt aṣ-Ṣadr mit Beispielen aus dem Bereich der Naturgesetze. Wenn sich nämlich an einem bestimmten Tag die Sonne oder der Mond verfinstert, dann sei das das Ergebnis eines wissenschaftlichen Gesetzes und ein wissenschaftlicher Sachverhalt.⁶

Es ist ein existierender und vollendeter Fall (*qaḍīya wuḡūdīya nāḡiza*), kein Bedingungsfall (*qaḍīya šartīya*). Der Mensch vermag es mit Blick auf diesen Sachverhalt nicht, dessen Umstände zu beeinflussen und dessen Bedingungen abzuändern.⁷

Diese zweite Gruppe bezeichnet Aziz als „naturalistic laws“ und beschreibt sie als „inexorable patterns that are evident in the historical process and that cannot be changed by man's action.“ Aṣ-Ṣadr nennt als Beispiel Stürme, schließlich könne der Mensch diese nur beobachten und ihr Auftreten nicht beeinflussen.⁸

¹ Aziz, „The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir al-Sadr“, 142 (Fn. 190).

² aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʿāniya*, 79.

³ Ebd., 80.

⁴ Ebd., 80–81.

⁵ Die Bedeutung von *wuḡūdīya* ist etwas unverständlich. Ich übersetze es hier mit „existierend“.

⁶ Ebd., 81.

⁷ Ebd.

⁸ Aziz, „The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir al-Sadr“, 142–43.

Aş-Şadr wendet sich in diesem Zusammenhang der Diskussion zwischen dem Willen des Menschen und den Sunan der Geschichte zu. Wenn die Sunan der Geschichte den Werdegang eines Menschen und sein Leben organisieren würden, was bliebe dann vom Willen des Menschen übrig?¹ Aş-Şadr argumentiert, dass man hier die Sunan berücksichtigen müsse, die der Mensch beeinflussen könne. Der Mensch sei in der Lage, die Bedingungen einer Sunna bewusst herzustellen und so das Ergebnis herbeizuführen. Er schreibt: „Der Bedingungsfall (*al-qadīya aš-šarṭīya*) [...] spricht von einer Beziehung zwischen der Bedingung und dem Ergebnis. Aber was ist diese Bedingung? Die Bedingung ist die Handlung (*fiʿl*) des Menschen, es ist der Wille (*ʾirāda*) des Menschen.“²

Die dritte Gruppe der Sunan stellt eine Variante der zweiten Gruppe dar. Aş-Şadr nutzt für diese den Begriff der Leitlinie (*ittiğāh*):

[E]s gibt objektive Leitlinien (*ittiğāhāt mawḍūʿīya*) in der Bewegung der Geschichte und dem Werdegang des Menschen, nur dass diese Leitlinien etwas Flexibilität aufweisen. Sie akzeptieren nämlich die Missachtung [gegen sich], und sei es auch nur für eine kurze Dauer. [...] Aber das bedeutet nicht, dass sie keine Leitlinien sind, die objektiv und real in der Bewegung der Geschichte wirken. Sie sind Leitlinien, doch sie sind flexibel, [...] sie zerstören (letztendlich) den Missachtenden (*taḥṭim al-mutaḥaddī*) [...] durch die Sunan der Geschichte selbst.³

Die dritte Form der geschichtlichen Sunna ist laut aş-Şadr eine, der der Koran viel Bedeutung beimisst: „Es ist die historische Sunna, die der Form nach der natürlichen Leitlinie in der Bewegung der Geschichte entspricht (*al-muṣāğga ʾalā ṣūrat ittiğāh ṭabīʾī fī ḥarakat at-tārīḥ*) und nicht dem strengen Gesetz (*qānūn*) [...]“.⁴ Das wissenschaftliche Gesetz (*qānūn ʾilmī*) zeichne sich dadurch aus, dass der Mensch dessen Anwendung nicht entrinnen könne. Im Unterschied dazu könne der Mensch den Regeln der Scharia gehorchen oder eben nicht. So könne er z. B. Wein trinken, denn das Weinverbot sei ein Gesetz der Scharia (*qānūn taṣrīʾī*) und kein kosmisches Gesetz (*qānūn takwīnī*). Als Beispiel für eine Leitlinie führt aş-Şadr die Verbindung zwischen Mann und Frau im Rahmen der Ehe an. Diese Leitlinie sei in die Natur des Menschen eingebaut (*rukkiba fī ṭabīʾat al-ʾinsān*). Es sei zwar eine Sunna, aber nicht auf dem Niveau eines Gesetzes (*lā ʾalā mustawā l-qānūn*), sondern auf dem Niveau einer Leitlinie. Als Beispiel verweist aş-Şadr hier auf die Erzählung des Propheten Lot, besser bekannt als die Erzählung des göttlichen Strafgerichts für die Stadt Sodom. Dieses Volk habe gegen die Sunna der Verbindung von Mann und Frau zeitweise verstoßen können (weil Leitlinie), nicht aber gegen eine Sunna wie die des Erreichens eines Siedepunkts von Wasser bei ausreichender Hitze (da Gesetz). In der langen Frist habe dieser Verstoß zum Untergang der Gesellschaft geführt.⁵ Im Anschluss schlägt aş-Şadr den Bogen zur Gegenwart. Man könne durch entsprechende Gesetzgebung zwar bewirken, dass Männer zu Hause bleiben und die Kinder aufziehen, während Frauen das Haus verlassen, um zu arbeiten:

¹ aş-Şadr, *al-Madrasa al-Qurʾānīya*, 82–83.

² aş-Şadr, *al-Madrasa al-Qurʾānīya*, 83.

³ Ebd., 85. Eine Unterscheidung zwischen Naturrecht und Sanktionsmechanismus, wie Kerr es bei ʾAbduh feststellt (siehe oben), ist hier nicht erkennbar.

⁴ Ebd., 84.

⁵ Ebd., 84–86.

Aber diese Missachtung wird nicht andauern, denn die Sunan der Geschichte werden auf diesen Verstoß antworten. [...] Jede Leitlinie von dieser Art ist in Wirklichkeit eine objektive Sunna der Sunan der Geschichte und der Sunan der Bewegung des Menschen. Es ist jedoch eine flexible Sunna (*sunna marina*), die die Missachtung kurze Zeit akzeptiert, dann aber auf diese Missachtung antwortet.¹

Aṣ-Ṣadr wählt dieses Beispiel auch, weil die irakische Regierung 1978 das Personenstandsgesetz reformiert hatte. Wichtigstes Ziel dieser Reformen war es, die Zahl erwerbstätiger Frauen zu erhöhen.² Neben den „traditionellen“ Geschlechterrollen ist auch die Religion (*dīn*) für aṣ-Ṣadr eine Sunna der Sunan der Geschichte.³ Die Verbindung von Religion und Mensch ist bei aṣ-Ṣadr eine Leitlinie, daher kann sich der Mensch temporär auch gegen diese Verbindung entscheiden. Aṣ-Ṣadr schreibt:

Es ist auch möglich, dass wir diese Sunna für kurze Zeit durch den Atheismus (*al-'ilḥād*) missachten [...]. Aber diese Missachtung kann nur für kurze Zeit sein, denn die Strafe wird auf die Missachtenden herabkommen. Strafe meint hier nicht die Strafe im Himmel durch die Engel am Tag des jüngsten Gerichts bei einem Verstoß gegen die Scharia. Es ist auch nicht jene Strafe durch die Polizei für jemanden, der gegen das Gesetz verstößt, die ihm mit dem Stock auf den Kopf schlägt. Die Strafe erfolgt hier durch die Sunan der Geschichte selbst (*yanzil min sunan at-tārīḥ nafsihā*); sie zwingen die Strafe jeder Nation auf, die die Schöpfung Gottes abändern will (*kull 'umma turīd 'an tubaddil ḥalq Allāh*).⁴

Die Botschaft ist klar: Die antiislamischen atheistischen Regierungen im Irak und Iran verstoßen gegen die Sunna der Geschichte, dass Mensch und Religion zusammengehören. Dieser Verstoß ist temporär möglich, da Leitlinie, allerdings erwartet sie langfristig die Strafe Gottes. Der Niedergang der Baathisten im Irak und der Regierung des Schahs im Iran ist somit nur eine Frage der Zeit. Vor diesem Hintergrund nennt Aziz diese dritte Gruppe „deterministic laws“, da sie die Geschichte auf ein finales Ziel hin lenken.⁵ Genau diese Frage nach der Zeit erkennt aṣ-Ṣadr vorausschauend als wichtig an. Der Begriff Zeit dürfe hier nicht als Alltagsbegriff verstanden werden, daher verweist er auf zwei Koranstellen. In Sure 22:47 heißt es „Ein Tag ist bei deinem Herrn wie nach eurer Berechnung tausend Jahre.“ Und Sure 70:4 lautet: „Die Engel und der Geist steigen [...] zu ihm auf in einem Tag, dessen Ausmaß (nach menschlicher Berechnung) fünfzigtausend Jahre sind.“ Hier wird die geschickte Argumentation aṣ-Ṣadr ersichtlich. Einerseits spannt er den Bogen vom „wissenschaftlichen“ Beispiel (der Verbindung von Mann und Frau) über das „historische“ Beispiel im Koran (die Geschichte von Lūṭ) zur Gegenwart (sich ändernde Geschlechterrollen in der Moderne). Andererseits verbindet aṣ-Ṣadr dann das religiöse Weltbild (die Verbindung von Religion und Mensch) mit der Gegenwart (Situation im Irak und Iran). Anschließend erfolgt der passende koranische Beleg, der die sich dem Zuhörer aufdrängende Frage nach dem Zeitpunkt der zu erwartenden Strafe beantwortet. Bemerkenswert ist, wie sich aṣ-Ṣadr einen vermeintlichen Widerspruch im Koran für seine Argumentation zunutze macht: Einmal entspricht der Tag tausend Jahren und das andere Mal fünfzigtausend Jahren. Das eine Mal

¹ Ebd., 87.

² Vgl. Rohde, *State-Society Relations in Ba'thist Iraq*, 84–85.

³ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur'āniya*, 87–88.

⁴ Ebd. 89.

⁵ Aziz, „The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir al-Sadr“, 144.

beziehe er sich auf den Tag des jüngsten Gerichts, das andere Mal aber auf „den für das Herabsenden der kollektiven Strafe bestimmten Tag (*yawm tawqīt nuzūl al-‘aḍāb al-ḡamā’ī*) gemäß der Sunan der Geschichte“.¹ Somit belege der Koran, dass die Strafe für die, die die Sunan missachten, schon im Diesseits erfolgen wird.

6.3.4.6 Ein Aspekt zu aṣ-Ṣadr's Bestandteilen der Gesellschaft

Aṣ-Ṣadr hat seine Überlegungen zu den Sunan der Geschichte in den oben dargestellten Vorlesungen zum Ausdruck gebracht. Ich hebe an dieser Stelle abschließend einen Aspekt aus seinen Vorlesungen zu den Bestandteilen der Gesellschaft hervor, nämlich den der gesellschaftlichen Veränderung. Seine Überlegungen zu dieser Thematik verdeutlichen die theoretische Leistung aṣ-Ṣadr's und zeigen, wie die Sunan der Geschichte bei ihm die Grundlage für politisches Handeln darstellen. Für aṣ-Ṣadr steht die Frage im Vordergrund, wie Handeln in einer Gesellschaft entsteht.²

Aus Sure 2:30 leitet aṣ-Ṣadr drei Bestandteile der Gesellschaft ab: (1) Mensch, (2) Welt bzw. Natur und (3) die ideelle Beziehung (*al-‘alāqa al-ma‘nawīya*) zwischen Mensch und Erde und den Menschen untereinander. Die ideelle Beziehung im dritten Punkt entspricht bei aṣ-Ṣadr dem Konzept *al-istiḥlāf*, also dem Stellvertreterauftrag Gottes an die Menschen. In seiner Vorstellung enthalten alle Gesellschaften den ersten und zweiten Bestandteil, unterscheiden sich aber erheblich im dritten Bestandteil. Dieses dritte Element habe zwei grundlegende Formen: Wenn Gott Teil dieses Beziehungsgeflechts ist, handelt es sich um die Viererform (*ṣīḡa rubā‘īya*). Wird die Beziehung zu Gott abgeschnitten, handelt es sich um die Dreierform (*ṣīḡa ṭalāṭīya*). In dieser Form herrsche der Mensch über seinen Bruder (*siyādat al-‘insān ‘alā ‘aḥīhi*). Aṣ-Ṣadr richtet sich mit seiner Analyse gegen Gesellschaften, denen Gott als viertes Element fehlt. Er geht noch weiter und schreibt, dass die Viererform der Gesellschaft eine Sunna der Sunan der Geschichte sei, so wie die Beziehung zwischen Mensch und Religion. Diese Sunna sei eine Leitlinie, die temporär missachtet werden könne.³

Aṣ-Ṣadr hält fest, dass das Innere des Menschen die Grundlage für die Bewegung der Geschichte (*ḥarakat at-tārīḥ*) darstellt. Diese Bewegung sei nicht nur kausal bedingt, sondern auch zielgerichtet.⁴ Dieses Innere bezeichnet er als „geistige Existenz“ (*al-wuḡūd ad-dīhnī*): „Die geistige Existenz ist also der Impuls, der Motor und die Achse der Bewegung der Geschichte.“⁵ Das Innere des Menschen stelle die Basis (*al-qā‘ida*) für den gesellschaftlichen Überbau (*al-binā’ al-iḡtimā‘ī l-‘ulwī*) dar. Es sei eine historische Sunna, dass der gesellschaftliche Überbau dem Inneren des Menschen folge. Argumentativ stützt sich aṣ-Ṣadr dabei auf einen Teil der Sure 13:11. Der seelische Inhalt der Nation sei die Grundlage für Veränderungen im Überbau und damit der gesamten „historischen Bewegung (*al-ḥaraka at-tārīḥīya kullihā*)“.⁶

¹ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur‘ānīya*, 91.

² Vgl. aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur‘ānīya*, 94.

³ Ebd., 95–101.

⁴ Ebd., 105–6.

⁵ Ebd., 106.

⁶ Ebd., 106–7.

Ein gesellschaftlicher Umbau setze Veränderungen im Bewusstsein der einzelnen Menschen voraus. Der Aufbau des inneren Inhalts des Menschen müsse gemeinsam mit dem äußeren Aufbau erfolgen. Was genau mit äußerem Aufbau gemeint ist, lässt aṣ-Ṣadr offen. Möglicherweise meint er das wirtschaftliche, politische und soziale Umfeld. Interessant ist die islamische Einbettung dieser Prozesse:

Daher nennt der Islam den Prozess des Aufbaus des Inneren, sofern er eine korrekte Ausrichtung hat, „den großen Dschihad“. Und den Prozess des äußeren Aufbaus bezeichnet er, sofern er eine korrekte Ausrichtung hat, als „kleinen Dschihad“. Er [der Islam] verbindet den kleinen und den großen Dschihad miteinander. Es ist die (islamische) Auffassung, dass wenn der kleine Dschihad vom großen abgetrennt wird, er seinen Inhalt verliert. Er verliert auch seine Fähigkeit zu echter Veränderung auf dem Gebiet der Geschichte und Gesellschaft.¹

Der korrekten Ausrichtung kommt bei aṣ-Ṣadr eine wichtige Rolle in der Geschichte zu: „Wir haben erfahren, dass der innere Inhalt des Menschen die Ziele verkörpert, die die Geschichte bewegen. Er verkörpert sie durch geistige Existenzen, in denen sich der Wille mit dem Denken mischt. Diese Ziele, die die Geschichte bewegen, legt das Ideal fest (*al-maṭal al-ʿaʿlā*). [...] Das Ideal ist also der Anfangspunkt beim Bau des inneren Inhalts der menschlichen Gesellschaft.“² Die historische Bewegung unterscheide sich von anderen Bewegungen durch ihre Zielrichtung und ihr Ideal. Jede historische Bewegung habe ein Ideal, welches ihr Ziel bestimmt. Der Koran benenne Gott als das Ideal, dass der Mensch sich nehmen solle.³

Aṣ-Ṣadrs Überlegungen zu den Bestandteilen der Gesellschaft zeigen, wie er die Sunna Gottes in sein theoretisches Werk integriert. Die Viererform der Gesellschaft ist dabei eine Sunna auf der Ebene einer Richtlinie, die temporär missachtet werden kann. Es ist eine Sunna Gottes, dass Veränderungen im gesellschaftlichen Überbau den Veränderungen im Inneren des Menschen, der Basis, folgen. Eine gesellschaftliche Transformation sollte daher auf die Viererform ausgerichtet sein. Das Ideal, das die Ziele der historischen Bewegungen bestimmt, sollte Gott sein. Der Mensch könne nur dann auf die Geschichte wirken, wenn er diese Sunna Gottes befolgt.

6.3.5 Vergleichende Anmerkungen zu Quṭb und aṣ-Ṣadr

In den Schriften Sayyid Quṭbs finden wir eine systematische Weiterentwicklung des Konzepts der Sunna Gottes. Der fast dreißig Jahre jüngere irakische schiitische Gelehrte Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr wurde auch durch Schriften von Quṭb beeinflusst. Sowohl Quṭb als auch aṣ-Ṣadr waren Intellektuelle und politische Aktivisten, welche für ihren Kampf gegen die aus ihrer Sicht illegitimen arabisch-sozialistischen Regierungen hingerichtet wurden. Die politische Lage prägte auch ihr Verständnis der Sunna Gottes als eine in der Welt und Geschichte wirkende Kraft, auf deren Seite sie sich glaubten.

Ein zentraler Aspekt beider Autoren ist die Auseinandersetzung mit Materialismus. Beide warnen vor materialistischen Überzeugungen, die Gottes Rolle in der Welt klein machen oder sogar negieren. Quṭb mahnt vor materialistischen Naturwissenschaften, die sich in einen

¹ aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qurʿāniya*, 108.

² Ebd., 109–10.

³ Ebd., 111.

Fluch für die Menschheit verwandeln. Beide machen auf die Gefahr aufmerksam, die von Gesellschaften ohne Gott ausgeht, in denen Menschen über andere Menschen herrschen.¹ Quṭb und aṣ-Ṣadr sind sich einig, dass es Sunan in der Welt gibt, die der Mensch zu seinem Vorteil nutzen soll. Sie unterscheiden zwischen den Sunan, die in der materiellen Welt wirken, und solchen Sunan, die in Gesellschaften wirken. Beide Autoren teilen ebenfalls die Ansicht, dass Gott die Sunan zum Nutzen der Menschheit gestaltet hat. Aus ihnen resultierender Schaden sei das Ergebnis von Unkenntnis oder Missachtung. Bleibe das Ergebnis einer Sunna, beispielsweise die Hilfe Gottes, aus, so liege dies an einer unzureichenden Erfüllung der notwendigen Bedingungen.²

Aṣ-Ṣadr führt in seinen Überlegungen den Begriff der Leitlinie (*ittiğāh*) als Unterkategorie für solche Sunan ein, die Missachtungen für einen unbekannt langen, aber begrenzten Zeitraum tolerieren, bevor es zu einer Bestrafung der Übertreter kommt. Quṭb kennt dieses Konzept der Leitlinie nicht. Für ihn bezeichnet der Begriff *ittiğāh* eine „umfassende Orientierung“, die sich aus der Verbindung der Naturen der Propheten mit den Gesetzen des Universums ergibt und die die Menschen rechtleiten soll. Für ihn ist dies keine Unterkategorie der Sunan. Aṣ-Ṣadr schreibt seinerseits von *taṣawwurāt* (Konzeptionen), die der Koran auf dem Gebiet menschlicher Geschichte anbieten müsse. Dies ähnelt Quṭbs Konzept von *taṣawwur* (Weltsicht), hat allerdings bei aṣ-Ṣadr nicht die gleiche zentrale Rolle. Die Verknüpfung von *sunna* und *naṣr*, also Unterstützung Gottes, ist bei Quṭb und aṣ-Ṣadr vorhanden. Auch die Schlachten von Badr und 'Uḥud spielen in diesem Zusammenhang bei beiden eine Rolle.³

Mit Blick auf die Frage der Kausalität sind einige Unterschiede hervorzuheben, die auch konfessionell begründet sind. Wir haben gesehen, dass sich beide Autoren mit dem Spannungsfeld zwischen Allmacht Gottes und Willensfreiheit des Menschen einerseits und einem durch Sunan geordneten Universum andererseits befassen. In Quṭbs Argumentation finden wir deutlich mehr Verweise auf transzendente Elemente, zum Beispiel *ğayb* bzw. *ğaybiya* oder ein „Geheimnis der Harmonie“ (*sirr at-tanāsuq*).⁴ Zudem finden wir bei ihm oft formelhafte Verweise auf die Allmacht Gottes, wie sie auch zahlreiche andere sunnitische Autoren verwenden. Diese stellen 'aṣ'aristische Reflexe zur Verteidigung eines okkasionalistischen Weltbilds dar.⁵ Bei dem schiitischen Gelehrten aṣ-Ṣadr stehen solche Elemente im Hintergrund. Sein erklärtes Ziel ist die wissenschaftlich objektive Exegese der Geschichte, die er als Gegenmodell zu einer göttlichen Geschichtsexegese sieht. In dieser wissenschaftlich objektiven Exegese stehen das Ereignis und damit zusammenhängende Kausalketten im Vordergrund. Transzendente Elemente spielen nur eine untergeordnete Rolle.⁶ Diese unterschiedlichen Standpunkte mit Blick auf die Kausalität und damit zusammenhängende Aspekte sind auch das Ergebnis unterschiedlicher religiöser Hintergründe. Sayyid Quṭb war Sunnit und sein Verständnis des Begriffs *sunnat Allāh* stand in

¹ Vgl. Ebd., 95–97; Quṭb, *Fī ḫilāl al-Qur'ān*, 2003, 545 (Sure 3:190–200).

² Vgl. aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur'āniya*, 85; Quṭb, *al-'Adāla al-iğtimā'iya*, 23; Quṭb, *Fī ḫilāl al-Qur'ān*, 2003, 513.

³ Vgl. Quṭb, *Fī ḫilāl al-Qur'ān*, 2003, 281; aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur'āniya*, 37–39 und 49.

⁴ Vgl. Quṭb, *Fī ḫilāl al-Qur'ān*, 2003, 278 und 1113–14 (Sure 6:59).

⁵ Vgl. Ebd., 503 (Zeile 19–21).

⁶ Vgl. aṣ-Ṣadr, *al-Madrasa al-Qur'āniya*, 61.

Zusammenhang mit den Überlegungen anderer sunnitischer Gelehrter wie 'Abduh und Riḍā. Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr hingegen hatte als Schiit ein anderes Verhältnis zur Philosophie und hing keinem okkasionalistischen Weltbild an. Deterministischen Kausalketten stand er daher nicht ablehnend gegenüber.¹

6.3.6 Fazit zu Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr

In *al-Madrasa al-qur'ānīya* beschäftigt sich aṣ-Ṣadr mit dem Konzept der Sunna Gottes, wobei für ihn die Sunan auf dem Feld der Geschichte die wichtigste Rolle spielen.² Dabei greift er erkennbar auf seine Auseinandersetzung mit dem Marxismus zurück. In seinem 1959 erschienen Werk *Falsafatunā*³ beschäftigt er sich beispielsweise mit der Dialektik und schreibt vom „Gesetz der dialektischen Bewegung“ (*qānūn al-ḥaraka ad-diyālīktīyā*), welches der Marxismus als „ewiges Gesetz für die Welt“ (*an-nāmūs al-'abadī li-l-'ālam*) betrachte.⁴ Das Denken in und die Suche nach universellen Gesetzen, wie wir es oben gesehen haben, waren aṣ-Ṣadr also vertraut. Zudem hat er sich in anderen Werken mit wirtschaftswissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten befasst, z. B. dem Zusammenhang zwischen Preis und Nachfrage, die er als „Naturgesetze“ (*qawānīn ṭabī'īyā*) bezeichnet.⁵

Man sollte *al-Madrasa al-qur'ānīya* als ein Lehrwerk verstehen, mit dem sich aṣ-Ṣadr an Mitarbeiter und Studenten seines Seminars richtete. Die Vorlesungen überschnitten sich zeitlich mit der Revolution im Iran. Er will den Koran thematisch lesen, oder um es mit El-Mesawis Bild auszudrücken: der Exeget steigt mit seinen Problemen und Lösungen hinauf, um den Koran zu konsultieren, und kehrt mit Rechtleitung zurück.⁶ Für aṣ-Ṣadr ist der Koran ein Buch zur Überwindung der bestehenden Unrechtsverhältnisse im Irak und anderswo auf der Welt. Dieser Prozess sei an objektive Bedingungen gebunden, welche der Mensch teilweise beeinflussen könne.

Die Sunan der Geschichte seien dabei genauso real wie Gesetzmäßigkeiten in der Physik, Biologie und Chemie. Der Koran ist für aṣ-Ṣadr das Lehrbuch für die Geschichte schlechthin. Gesellschaften und ihr Auf- und Abstieg seien ein wesentliches Thema des Korans, durch dessen Analyse man die Sunan der Geschichte herauslesen könne. Aṣ-Ṣadr nutzt marxistische Terminologie und bemüht sich um eine Operationalisierung dieses „Lehrbuchs“ im Dienste der von ihm angestrebten Transformation der bestehenden Verhältnisse. Ziel all dieser theoretischen Überlegungen ist für ihn die Subjektwerdung des Muslims und die Überwindung gefühlter Ohnmacht durch das Studium der Sunan auf dem Feld der Geschichte. Diese seien unveränderlich, göttlich und kompatibel mit der menschlichen Willensfreiheit. Zielgerichtetes menschliches Handeln, getrieben von einem Ideal,

¹ Vgl. meine Ausführungen oben zu Mullā Ṣadrā und Rizvi, „Isfahan School of Philosophy“.

² In seinem zweiten wichtigen Werk *Risālatunā* (1959-1961) finden wir den Begriff der Sunan mit der Bedeutung von Traditionen, Sitten und Bräuche, also ohne einen systemtheoretischen Bedeutungsgehalt. Siehe aṣ-Ṣadr, *Risālatunā*, 67 und 187-89.

³ Mit diesem Werk wollte er zeigen, dass der dialektische Materialismus und der Kommunismus, der auf ihm aufbaute, die gesellschaftlichen Probleme weder im Irak noch weltweit beantworten konnte. Vgl. Aziz, „The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir al-Sadr“, 28-29.

⁴ aṣ-Ṣadr, *Falsafatunā*, 275.

⁵ aṣ-Ṣadr, *al-ʿInsān al-muʿāṣir wa-l-muškila al-iğtimāʿīyā*, 38.

⁶ El-Mesawi, „The Methodology of al-Tafsīr al-Mawḍūʿī“, 16.

korrekterweise dem Ideal Gottes, könne eine Wirkung haben, die über das Individuum hinausgeht. Ob und wann diese Wirkung eintritt, sei dabei schwer vorherzusehen. Die Bestrafung einer Gesellschaft vollziehe sich in göttlichen Zeiträumen, welche sich dem menschlichen Horizont entziehen. Während dieser Vorlesungen präsentierte aṣ-Ṣadr Gedanken, die in weiten Teilen theoretischer Natur waren und dennoch auf die politische Gegenwart Bezug nahmen. Er sah in den Sunan eine intellektuelle Grundlage für eine revolutionäre islamische Theorie, um Veränderungen herbeizuführen.

Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr genoss auch unter vielen iranischen Revolutionären ein hohes Ansehen. Möglicherweise sah er selbst in der iranischen Revolution die Verwirklichung seiner eigenen Ambitionen.¹ Dabei ist zu bedenken, dass aṣ-Ṣadr und sein Verhältnis zur Revolution im Iran und der im Anschluss errichteten Staatsform selbst zum Politikum wurde, vor allem durch seinen Status als Märtyrer.² Der postrevolutionäre iranische Staat bemühte sich um eine Vereinnahmung aṣ-Ṣadrs, was durch dessen Tod und die damit genommene Möglichkeit der Abgrenzung seinerseits erleichtert wurde. Klar ist, dass er ein Unterstützer der Revolutionäre im Iran war und ethnische Araber dort dazu aufrief, sich für die Revolution einzusetzen. Seine Schriften beeinflussten auch die Autoren der Verfassung der Islamischen Republik Iran.³ In Texten iranischer (und arabischer⁴) Schüler aṣ-Ṣadrs finden sich ebenfalls Bezugnahmen auf die Sunna Gottes, so zum Beispiel bei Ajatollah Morteṣā Moṭahharī (1920-1979). Dieser beschäftigt sich in seinem Buch „Göttliche Gerechtigkeit“ (*ʿAdl-i ilāhī*) in einem Kapitel mit der Sunna Gottes und schreibt: „Was in der philosophischen Terminologie ‚System der Welt‘ (*niẓām-i ʿāhān*) und ‚Gesetz der Ursachen‘ (*qānūn-i asbāb*) genannt wird, wird in der Sprache der Religion ‚göttliche Tradition‘ (*sunnat-i ilāhī*) genannt.“⁵ Bezüglich Koranvers 13:11 (Gott ändert nichts an einem Volk...) schreibt Moṭahharī:

Dieser edle Vers enthüllt das Geheimnis des Fort- und Rückschritts von Nationen. Kein Volk kann vom Elend zum Glück gelangen, wenn es nicht selbst die Ursachen des Elends beseitigt. [...] Wir beklagen, dass Gott zulässt, dass eine Handvoll Juden [...] siebenhundert Millionen Muslime auf verschiedene militärische, politische, intellektuelle und wirtschaftliche Weise beherrschen. Warum wurden im Krieg vom 5. Juni [Sechstagekrieg] 100 Millionen Araber besiegt? [...] Warum beugt er die Naturgesetze nicht zum Vorteil der Muslime? [...] Gott ändert sein Gesetz (*qānūn*) nicht. Wir müssen uns ändern. Wir ertrinken in Unwissenheit [...] und gleichzeitig erwarten wir von Gott, dass er uns beisteht und hilft! [...] Wir haben Lüge und Falschheit zu unserer Lebensweise gemacht [...] und gleichzeitig wollen wir die Herrschaft und Souveränität über die Welt haben! Das ist unmöglich.⁶

Das Beispiel zeigt, das auch führende iranische Intellektuelle in ihren Werken auf den Begriff der Sunna Gottes Bezug nahmen. Aṣ-Ṣadr konnte mit seinen Überlegungen zur Sunna Gottes also auch bei iranischen Zuhörern mit Verständnis rechnen.⁷

¹ Aziz, „The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Political Activism in Iraq“, 217.

² Vgl. hierzu Mallat, *The renewal of Islamic law*, 51; Bernhardt, *Hiṣb ad-Da'wa al-Islāmīya*, 245–51.

³ Aziz, „The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi'i Political Activism in Iraq“, 214–16.

⁴ Siehe zum Beispiel Faḍl Allāh, *al-Islām wa-mantiq al-quwwa*, 44.

⁵ Moṭahharī, *ʿAdl-i ilāhī*, 111.

⁶ Ebd., 112.

⁷ Eine weitere Analyse iranischer Autoren liegt außerhalb des Rahmens dieser Arbeit.

6.4 Ausblick auf Entwicklungen im sunnitischen Islamismus nach 1980

Im Folgenden gebe ich einen Ausblick zur Entwicklung der Sunna Gottes im sunnitischen Islamismus nach 1980. Die Begriffsgeschichte der *sunnat Allāh* endet weder bei Sayyid Quṭb noch bei Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr. Vielmehr spielt der Begriff bei einer Vielzahl muslimischer Autoren bis heute eine wichtige Rolle. Mit dem folgenden Abschnitt strebe ich zweierlei an. Zum einen schließe ich so die Lücke zwischen Sayyid Quṭb und Autoren wie Lewis 'Aṭiyat Allāh und zeige, dass sich das Konzept im sunnitischen Islamismus verbreitet und Anklang gefunden hat. Auf der anderen Seite verdeutlicht dieser Ausblick, dass sich der Begriff *sunnat Allāh* in den Schriften zahlreicher Gruppierungen und Einzelpersonen findet. Zunächst knüpfe ich bei Mitgliedern der Muslimbruderschaft in Ägypten an.¹ Dabei gehe ich kurz auf drei Autoren ein: Muḥammad Quṭb, Yūsuf al-Qaraḍāwī und Ṭāriq Ramaḍān. Anschließend gehe ich auf drei Figuren aus dem salafistisch-dschihadistischen Spektrum ein: Muḥammad 'Abd as-Salām Faraḡ, Sayyid Imām aṣ-Ṣarīf und Osama bin Laden.

6.4.1 Muḥammad Quṭb, Yūsuf al-Qaraḍāwī und Ṭāriq Ramaḍān

Muḥammad Quṭb wurde 1919 in Ägypten geboren. Nach der Hinrichtung seines Bruders Sayyid Quṭb und einer Haftstrafe ging er 1971 ins Exil nach Saudi Arabien. Dort unterrichtete er islamische Studien an der König 'Abd al-'Azīz-Universität in Dschidda. Zu seinen Studenten sollen Osama bin Laden (1958-2011)², 'Ayman az-Zawāhirī (1951-2022) und Safar al-Ḥawālī (geb. 1950) gezählt haben.³ Muḥammad Quṭb verantwortete die Veröffentlichung von Schriften seines Bruders. So editierte er dessen Korankommentar und das Werk *Muqawwimāt at-taṣawwur al-islāmī*, für das er ein Vorwort verfasste.⁴ Ich befasse mich im Folgenden mit seinem eigenen Werk *Ru'ya islāmīya li-'aḥwāl al-'ālam al-mu'āṣir* aus dem Jahr 1991. Zu dessen Lesern gehörte auch Osama bin Laden: Das Werk findet sich unter den in Abbottabad gefundenen Dokumenten.⁵ In diesem Werk nimmt Muḥammad Quṭb oft Bezug auf die Sunna Gottes, die er an vielen Stellen als *sunan rabbāniya* bezeichnet. Der Begriff ist auffällig. Möglicherweise hat Muḥammad Quṭb hier terminologisch Rücksicht auf das saudi-arabische Umfeld genommen, in dem er lebte.⁶ Ein inhaltlicher Unterschied zu *sunnat Allāh* ist nicht erkennbar. Die folgende Passage belegt, dass Muḥammad Quṭb sein Verständnis zur Sunna Gottes auch über eigene Werke vermittelte:

¹ Dies bedeutet nicht, dass sich sunnitische Islamisten in anderen Regionen nicht auch zeitgleich mit dem Konzept befasst haben.

² Der Sachverhalt ist umstritten, vgl. Atwan, *The secret History of al Qaeda*, 43; Euben und Zaman, „Usama bin Laden“, 427 (Fn.5). Zu Muḥammad Quṭb vgl. auch Lacroix, *Awakening Islam*, 53–56.

³ Vgl. Lacroix, *Awakening Islam*, 147. Al-Ḥawālī gilt als wichtiges Mitglieder der sogenannten *Ṣaḥwa*-Bewegung (Erwachen). Diese Bewegung entstand in den 1960er und -70er Jahren in Saudi Arabien. Viele Schlüsselfiguren waren Mitglieder der Muslimbruderschaft, die aus anderen arabischen Ländern nach Saudi Arabien emigriert waren. Vgl. Ebd., 37–51.

⁴ Vgl. Nishino, „Muhammad Qutb's Islamist Thought“, 115.

⁵ Das Buch ist unter den „Abbottabad Documents“ aus dem November 2017 (DOC-011479).

⁶ Der Begriff *tawḥīd ar-rubūbiya* bezeichnet eine Unterkategorie des Monotheismus (*tawḥīd*). Möglicherweise besteht hier ein Zusammenhang zum Begriff *sunan rabbāniya*. Zu den Unterkategorien des *tawḥīd* gab es in der Vergangenheit auch Meinungsverschiedenheiten unter saudi-arabischen Salafisten. Vgl. Barclay, „Tawhid al-Hakimiyah - A Jihadi Achilles Heel?“

Ich sage nur, dass die islamische Sicht auf die Zustände der modernen Welt kein privater Wunsch ist [...]. Es ist der Versuch, die **göttlichen Sunan** (*as-sunan ar-rabbānīya*) in Erfahrung zu bringen, die die Wirklichkeit der Welt heute regeln, und der Versuch, die stattfindenden Ereignisse im Lichte jener göttlichen Sunan zu interpretieren, um sowohl die Bedeutung jener Ereignisse zu erfahren, als auch wohin sie führen. Es ist also **eine rein objektive und wissenschaftliche Studie, allerdings mit den richtigen Maßstäben für Wissenschaftlichkeit und Objektivität, die sich aus dem Buch Gottes und der Sunna seines Gesandten ableiten und nicht aus den Wünschen und Begierden des Menschen**.¹

Biographische Ähnlichkeiten gibt es zwischen Muḥammad Quṭb und dem ägyptischen Religionsgelehrten Yūsuf al-Qaraḍāwī. Dieser genoss in der Muslimbruderschaft und darüber hinaus hohes Ansehen. Er wurde 1926 in Ägypten geboren und trat 1942-3 der Muslimbruderschaft bei. Nach diversen Festnahmen und einem Studium an der al-Azhar-Universität arbeitete er ab 1961 in Qatar, wo er 2022 auch starb.² Sein Text „Islamisches Erwachen zwischen Ablehnung und Extremismus“ (*aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya bayna al-ḡumūd wa-t-taṭarruf*) erschien 1982.³ Darin finden wir folgende Passage:

Es ist sicher, dass dieser Extremismus nicht willkürlich oder durch Zufall entstanden ist. Dafür gibt es Ursachen und Gründe. Ereignisse und Handlungen sind wie Lebewesen, die nicht aus dem Nichts geboren werden oder ohne Samen wachsen. Ergebnisse gehen aus Voraussetzungen hervor und Wirkungen folgen Ursachen, [so ist es] gemäß der Sunna Gottes in seiner Schöpfung (*sunnat Allāh fī ḥalqihī*).⁴

Al-Qaraḍāwī identifiziert fehlende Kenntnis über die Sunan im Universum und Leben als eine Ursache für Extremismus. Dies führe dazu, dass Leute unmögliche Erwartungshaltungen entwickeln und Forderungen auf der Grundlage von Illusionen aufstellen, die in keiner Weise den Sunan Gottes (*sunan Allāh fī ḥalqihī*) oder dem Wesen des islamischen Rechts entsprächen. Er verweist auf den Propheten, der sich der militärischen Schwäche der Muslime in Mekka bewusst war und seine Bestrebungen daher auf die Köpfe und Herzen der Mekkaner richtete. Erst nachdem Gott die Erlaubnis gegeben hatte, hätten die Muslime den bewaffneten Kampf aufgenommen.⁵ Al-Qaraḍāwī übt Kritik an (aus seiner Sicht) extremistischen Muslimen wie *Ġamāʿat at-takfīr wa-l-hiğra*⁶, weil diese die Geschichte und ihr Studium vernachlässigen würden:

Šukrī [der Gründer der Gruppe] hielt sie [die islamische Geschichte] für Ereignisse unklarer Gewissheit. Für ihn ist die beste Geschichte die Erzählungen im Koran, daher verbot er das Studium der Zeit des islamischen Kalifats [...]. Schaut euch diese oberflächliche und engstirnige Position an, die das Studium der Geschichte der Muslime als religiös verboten erklärt. Dabei ist die Geschichte ein Lager voller Erfahrungen [...]. Die Geschichte ist der

¹ Quṭb, *Ruʿya islāmīya li-ʾaḥwāl al-ʾālam al-muʾāṣir*, 9 (Hervorhebungen von Quṭb).

² Vgl. Krämer, „Drawing Boundaries“, 184–90; Gräf, „Yusuf al-Qaradawi“, 222–24.

³ Vgl. Gräf, „Yusuf al-Qaradawi“, 224. Eine Übersetzung ins Englische folgte 1987 und erschien im International Institute of Islamic Thought.

⁴ al-Qaraḍāwī, *aṣ-Ṣaḥwa al-islāmīya*, 49.

⁵ Ebd., 78. Al-Qaraḍāwī verweist hier auf die Offenbarung von Sure 22:39-40.

⁶ Bei der Gruppe handelt es sich um einen isolationistischen Ableger der ägyptischen Muslimbruderschaft. Ihr erster Führer Šukrī Muṣṭafā (1942-1978) orientierte sich an Sayyid Quṭbs Lehren. Die Gruppe bezeichnete sich selbst als *Ġamāʿat al-Muslimīn* oder *Ġamāʿat al-Hiğra*. Vgl. Cozzens, „al-Takfir wa'l Hijra“, 492–93.

Spiegel, in dem die Sunan Gottes für das Universum im Allgemeinen und für die menschliche Gesellschaft im Besonderen klar werden. Daher befasst sich der Koran besonders (damit) und lenkt die Blicke und den Verstand auf diese Sunan, damit (der Mensch) davon profitiert und praktische Lektionen daraus zieht.¹

Für al-Qaraḍāwī geht es dabei nicht nur um islamische Geschichte: Wer Geschichte und die Wirkungsweise der Sunan Gottes darin beherzige, könne aus den Fehlern früherer Völker lernen.² Für al-Qaraḍāwī ist die Ablehnung des Studiums der islamischen Geschichte durch *Ġamāʿat at-takfīr wa-l-hiğra* eine Ursache für deren übertriebene und - aus seiner Sicht - falsche Positionen. Er identifiziert zwei göttliche Sunan, die andere häufig übersehen würden: *sunnat at-tadarruğ*³ und *sunnat al-ʾağal al-musammā*. Das Wort *tadarruğ* bedeutet stufenweises Voranschreiten. Al-Qaraḍāwī verweist hier auf die göttliche Schöpfung der Welt in sechs Tagen oder die Schöpfung von Mensch, Tieren und Pflanzen, die schrittweisen Fortschritt gemacht habe (*tatadarrağā fī marāḥil*). In rechtlicher Hinsicht habe der Islam seine Verordnungen Schritt für Schritt in der Gesellschaft durchgesetzt: Zuerst wurden Pflichten vorgeschrieben, anschließend nach und nach sündhafte Handlungen unterbunden.⁴ Das Wort *ʾağal* ist uns oben schon begegnet und bedeutet Zeitpunkt oder Frist. Für al-Qaraḍāwī ist es Gott, der den richtigen Zeitpunkt einer Sache bestimmt: Die Bemühungen einer Generation würden erst zwei oder drei Generationen später Früchte tragen. Alles folge einem bekannten und vorgegebenen Kurs.⁵ Für Yūsuf al-Qaraḍāwī spielt das Konzept der Sunna Gottes also eine wichtige Rolle. Er konnte sich weit über Kreise der Muslimbruderschaft hinaus als religiöse Autorität im sunnitischen Islam etablieren und erreichte durch ein Netzwerk von Institutionen, Medienhäusern und Websites ein Millionenpublikum.⁶ Gleichzeitig verfügte er über Verbindungen zur Islamischen Erwachens-Bewegung (*aş-Şaḥwa al-islāmīya*) und zur Muslimbruderschaft, die ihm zwei Mal das Amt des Obersten Führers (*al-murşid al-ʾāmm*) anbot.⁷

Ṭāriq Ramaḍān (geboren 1962), ein in Europa wirkender Autor ägyptischer Herkunft und Enkel des Gründers der Muslimbruderschaft Ḥasan al-Bannā, geht in seinem 2008 erschienenem Buch *Radical Reform* ebenfalls auf die Sunna Gottes ein. Der Koran verweise auf wichtige Grundsätze („primary principles“), die man in den Sozialwissenschaften berücksichtigen solle. Dabei bezeichnet er den Konflikt zwischen reichen und armen Menschen als Konstante in allen Erzählungen der Offenbarung.⁸

The observer and "reader" of the book of the world must study those realities, interpret them, and strive as best he or she can to establish laws and rules of observable behavior of individuals and human communities. This is what the Revelation refers to when it

¹ al-Qaraḍāwī, *aş-Şaḥwa al-islāmīya*, 80.

² al-Qaraḍāwī, *aş-Şaḥwa al-islāmīya*, 82–83.

³ Bei al-Ġazālī gibt es auch eine Sunna der schrittweisen Entwicklung (*tadrīğ*), vgl. *ʾIḥyā*, 4:425.

⁴ al-Qaraḍāwī, *aş-Şaḥwa al-islāmīya*, 83.

⁵ Ebd., 85; al-Qaraḍāwī, *Islamic Awakening*, 71.

⁶ Vgl. Gräf, „Yusuf al-Qaradawi“, 225–27.

⁷ Vgl. Ebd., 225.

⁸ Ramadan, *Radical Reform*, 95–96.

mentions "God's way" (*sunnat Allāh*: literally "God's tradition") expressing the constants of history, which are repeated and verified in a variety of ages and contexts [...].¹

Ṭāriq Ramaḍān verweist auch auf Ibn Ḥaldūn und sein Werk *al-Muqaddima*. Die „constants of history“ setzt er mit den *sunan Allāh* gleich, die „natural laws and physical principles“ bezeichnet er als *as-sunan al-kawnīya*. Die Analyse beider Bereiche sei eine Aufgabe für den menschlichen Verstand, um das Universum und die Ordnung der Menschheit zu verstehen.² Dieses Beispiel verdeutlicht, dass der Muslimbruderschaft nahestehende Denker auch in der Gegenwart auf die Sunna Gottes Bezug nehmen.

6.4.2 ‘Abd as-Salām Faraġ, Sayyid Imām aš-Šarīf und Osama bin Laden

Im Jahr 1981 ermordeten Mitglieder der Gruppierung *al-Ġihād* den ägyptischen Präsidenten ‘Anwar as-Sādāt. Theoretiker dieser Gruppe war Muḥammad ‘Abd as-Salām Faraġ (1954-1982).³ In seinem Traktat „Die vernachlässigte Pflicht“ (*al-Farīḍa al-ġā’iba*) weist er die Behauptung zurück, man könne einen Islamischen Staat auf Basis von gewaltfreier Propaganda bzw. Werbung (*da’wa*) und einer Massenbewegung aufbauen.⁴ Er argumentiert: „Die Wahrheit ist, dass es die glaubende Minderheit ist, die den Staat errichten wird. Die, die dem geraden Weg des Befehls Gottes und der Sunna seines Gesandten folgen, sind immer eine Minderheit [...].“ Darin sieht Faraġ eine „Sunna Gottes auf seiner Erde (*sunnat Allāh fi ‘arḍihī*).“⁵ Mit dieser Argumentation richtet er sich gegen Massenbewegungen wie die Muslimbruderschaft. Eine zweite Passage ist ebenfalls wichtig, da Faraġ hier einen für den dschihadistischen Salafismus wichtigen Aspekt anbringt. Ausgangspunkt ist die Frage, wie sich der Kampf (*qitāl*) der muslimischen Gemeinschaft vom Kampf anderer Gemeinschaften unterscheide.

Gott hat klar dargelegt, dass sich diese Gemeinschaft (*‘umma*) von anderen Gemeinschaften unterscheidet, was den Kampf (*qitāl*) betrifft. Bei den vorherigen Gemeinschaften (*al-‘umam as-sābiqa*) pflegte Gott seine Strafe auf die Ungläubigen [...] durch die kosmischen Sunan von Verfinsterung, Ertrinken, Schreien und Stürmen herabzusenden. Dies ist bei der Gemeinschaft Muḥammads anders, denn Gott spricht zu ihnen: „Wenn ihr gegen sie kämpft, wird Gott sie durch euch bestrafen [...]“ (9:114) Das heißt, dass der Muslim zuerst den Befehl ausführt, mit seiner eigenen Hand zu kämpfen. Danach greift Gott durch die kosmischen Sunan ein (*bi-s-sunan al-kawnīya*) und hierdurch realisiert sich der Sieg durch die Hände der Gläubigen durch Gott.⁶

In beiden Passagen kommt zum Ausdruck, wie die Sunna Gottes im innerislamistischen Diskurs über die richtige Vorgehensweise argumentativ eingebunden wird: 1) Die Muslimbruderschaft sei gescheitert, weil ihr Vorgehen nicht der Sunna Gottes entsprochen habe. Eine kleine entschlossene Elite sei nötig, um einen islamischen Staat zu errichten. 2) Es sei die Sunna Gottes, dass er den Muslimen erst hilft, nachdem sie den bewaffneten Kampf gegen die Feinde begonnen haben. Dann aber würde er den Sieg auf übernatürliche Art und

¹ Ebd., 96.

² Ramadan, *Radical Reform*, 97.

³ Euben und Zaman, „Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj“.

⁴ Ein Überblick zu dieser Schrift findet sich bei Jansen, *The neglected duty*.

⁵ Faraġ, *al-Farīḍa al-ġā’iba*, 22–23.

⁶ Ebd., 26.

Weise, aber eben durch die Hände der Gläubigen, herbeiführen. Die entschlossene Elite müsse den bewaffneten Kampf daher beginnen. Die Tatsache, dass Farağ in seiner Schrift auf die Sunna Gottes verweist, ist wichtig. Die Schrift stellt das zentrale Dokument der Gruppierung *al-Ğihād al-Islāmī* dar, die für den Islamismus eine wichtige Rolle spielte. Er zieht eine negative Bilanz zu den Bemühungen bisheriger islamistischer Bewegungen und will aufzeigen, wie sich deren Schwächen überwinden lassen.¹ Die Sunna Gottes nimmt in der Begründung der Notwendigkeit einer neuen Strategie des bewaffneten Kampfes eine zentrale Rolle ein: Sie soll das vorbestimmte Scheitern aller Alternativen untermauern, die andere Islamisten und Vordenker in Ägypten propagieren.²

Nach dem Attentat auf den ägyptischen Präsidenten Sadat im Jahr 1981 kam es zu Verhaftungswellen, denen sich der ägyptische Islamist Sayyid Imām aš-Šarīf (bekannt als Dr. Faḍl oder ‘Abd al-Qādir b. ‘Abd al-‘Azīz) entzog, indem er emigrierte. Sein Weg führte ihn nach Pakistan, wo er mit Aymān az-Ẓawāhirī zusammenarbeitete. 1988 veröffentlichte er das Buch „Der essenzielle Leitfaden für die Vorbereitung des Dschihads auf dem Weg Gottes“ (*al-‘Umda fī ‘īdād al-‘udda li-l-ğihād fī sabīl Allāh*), das zu den wichtigsten dschihadistischen Publikationen der 1980-er Jahre zählt.³ Darin nimmt er mehrfach auf die Sunna Gottes Bezug. Eine Passage lautet:

Islamische Lager im Allgemeinen und Ausbildungslager im Besonderen sind ein fruchtbarer Boden für die religiöse Erziehung durch das, was sie den Brüdern an gegenseitiger Anleitung und Korrektur sowie Einüben von kollektivem Verhalten bieten. Die Glaubensvorbereitung (*al-‘īdād al-‘imānī*) ist eine der notwendigen Voraussetzungen (*šurūṭ*) für die Verwirklichung von Gottes Sunna der Verwirklichung der Vorherbestimmung durch die Unterstützung der Gläubigen (*taḥqīq sunnat Allāh li-taḥqīq al-qadarīya bi-naṣr al-mu‘minīn*).⁴

Der Autor misst der religiösen Erziehung einen hohen Stellenwert bei, welche eine Voraussetzung dafür sei, dass Gott den Muslimen in ihrem Dschihad zum Sieg verhilft. Darin kann man auch ein Mittel zur Stärkung der Moral sehen, schließlich wird einer militärischen Unterlegenheit der Kämpfer gegen ihre Feinde die religiöse Ausbildung und die Verwirklichung einer Vorherbestimmung gegenübergestellt.

Mit Osama bin Laden (1957-2011) kehre ich an den Anfang dieser Arbeit zurück.⁵ Bei einer Militäroperation im Jahr 2011 wurde er in Abbottabad in Pakistan getötet. Unter den Dokumenten aus Abbottabad, die die CIA veröffentlicht hat, findet sich ein Schreiben, das als Brief Bin Ladens an Abū Baṣīr bezeichnet wird. Abū Baṣīr ist die Kunya von Nāṣir ‘Abd al-Karīm al-Waḥīšī (1976-2015), einem jemenitischen Islamisten, der dem Ableger al-Qaidas auf der arabischen Halbinsel vorstand.⁶ In dem Brief schreibt Bin Laden:

¹ Kepel, *Der Prophet und der Pharao*, 210.

² Vgl. Kepel, *Der Prophet und der Pharao*, 210; Jansen, *The neglected duty*, 31.

³ Vgl. Fuchs, *Proper Signposts for the Camp*, 25–28.

⁴ Imām al-Šarīf, *al-‘Umda fī ‘īdād al-‘udda li-l-ğihād fī sabīl Allāh*, 213.

⁵ Auf eine Darstellung seiner Person verzichte ich hier. Eine Darstellung seiner Verbindungen zur Ṣaḥwa-Bewegung in Saudi Arabien findet sich bei Lacroix, *Awakening Islam*, z. B. 194-200.

⁶ Vgl. „Letter to Nasir al-Wuhayshi“; Chakravorty, „al-Qaeda in the Arabian Peninsula“. Der Name wird alternativ auch mit al-Waḥayšī und al-Wuḥayšī wiedergegeben.

Der Jemen ist das arabische Land, das am meisten für die Errichtung eines islamischen Staats (*dawla 'islāmīya*) vorbereitet ist. Das bedeutet aber nicht notwendigerweise, dass die Zeit gekommen ist und die grundlegenden notwendigen Bestandteile für den Erfolg dieses Projekts bereits vollständig vorliegen. Ausgehend davon sollten wir unsere Sorgfalt steigern, diese [Bestandteile] zu bewahren [...]. Die Bedeutung des Werks, das wir verrichten wollen, ändert die Sunan nicht, die Gott auf dieser Erde erlassen hat. Er hat uns aufgetragen, dass wir uns an die Ursachen (*'asbāb*) halten und gleichzeitig Gottvertrauen (*tawakkul*) haben.¹

Bin Laden verweist als Analogie auf eine Brücke, für deren Bau man sich in der Vorbereitung Gedanken über die notwendigen Materialien machen müsse. Wenn die Muğāhidūn sich darüber keine Gedanken machten, würden sie Rückschläge erleiden. Wenn sie sich hingegen angemessen vorbereiteten, würden sie bei der Umsetzung ihres Projekts Zeit sparen.² Bin Ladens Ausführungen zur Vereinbarkeit von *tawakkul* und der Berücksichtigung von *'asbāb*, also Vertrauen auf Gott und Sekundärursachen, passt in die Argumentationsstrukturen muslimischer Denker, die wir in dieser Arbeit beschrieben haben. Für Bin Laden ist der Dschihad ein Unterfangen, das den Gesetzmäßigkeiten der Welt unterliegt und dessen Erfolg davon abhängig ist, inwiefern die Sunan Gottes berücksichtigt werden. Man kann abschließend feststellen, dass sich auch in weiteren Dokumenten, die man bei Bin Laden gefunden hat (in Teilen ein Spiegel der salafistisch-dschihadistischen Literatur der frühen 2000er Jahre), zahlreiche Okkurrenzen der Sunna Gottes finden.³

6.5 Fazit zu Kapitel 6

Ausgangspunkt dieses Kapitels war der ägyptische Reformator und Gelehrte Muḥammad 'Abduh. Die Verwendung von *sunnat Allāh* in der Zeitschrift *al-'Urwa al-wuṭqā* zeigt, dass er und sein früher Wegbegleiter al-'Afgānī ein gemeinsames Verständnis des Begriffs hatten. 'Abduh spielte für die theoretische Ausarbeitung des Konzepts der *sunnat Allāh* im Vergleich zu al-'Afgānī allerdings die wichtigere Rolle. In Publikationen wie *Risālat at-Tawḥīd* und Beiträgen zu öffentlichen Debatten griff er argumentativ auf die Sunna Gottes zurück. Das Konzept floss auch in seinen Korankommentar Tafsīr *al-Manār* ein, den sein Schüler Rašīd Riḍā herausgab und nach 'Abduhs Tod fortführte. 'Abduh hatte neben Riḍā auch andere Schüler. Doch dessen Schlüsselposition beeinflusste die Art und Weise, wie sich 'Abduhs Verständnis der *sunnat Allāh* zum Beispiel unter Lesern der Zeitschrift *al-Manār* verbreitete. Punktuell haben wir an Beispielen gesehen, welche Rolle die *sunnat Allāh* bzw. verwandte Ausdrücke für Riḍā und andere Autoren in *al-Manār* spielten. Dass die Diskussionen über die *sunnat Allāh* in Ägypten sich auch in den Überlegungen anderer politischer Akteure niederschlugen, zeigt das Beispiel von Ḥasan al-Bannā. Obwohl der Gründer der Muslimbruderschaft selbst kein großer Theoretiker war, verwies er in seinem 1947 an den ägyptischen König gerichteten Text *Naḥwa an-nūr* auf die Sunna Gottes. In Ägypten fand das Konzept nach dem Zweiten Weltkrieg auch bei Sayyid Quṭb Anklang. In seinem 1949 erstmals erschienen Werk „Soziale Gerechtigkeit im Islam“ nimmt die *sunnat Allāh* eine wichtige Rolle

¹ Letter to Abu Basir (Arabic), 8.

² Ebd., 9.

³ Die PDF-Dokumente, die die CIA bzw. das Office of the Director of National Intelligence veröffentlicht haben, sind elektronisch durchsuchbar. Vgl. „November 2017 Release of Abbottabad Compound Material“; „Bin Laden's Bookshelf“.

ein. In seinem Korankommentar habe ich anhand dreier Themenkomplexe gezeigt, wie sich Quṭb mit der Sunna Gottes auseinandergesetzt hat: im Rahmen einer kritischen Beschäftigung mit 'Abduh und dessen Koranexegese, im Zusammenhang mit dem Verhältnis von Erkenntnis, Offenbarung und modernen Naturwissenschaften sowie im Kontext der Sunna der Unterstützung (*sunnat an-naṣr*). Quṭb, der Kenntnis vom islamischen Diskurs zur Sunna Gottes hatte, prägte mit seinen Überlegungen nachfolgende Generationen muslimischer Autoren.

Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr ist der letzte Autor, den ich mir in diesem Kapitel angeschaut habe. In seinem Werk *al-Madrasa al-Qur'ānīya* spielt die Sunna Gottes eine zentrale Rolle, insbesondere in den Abschnitten zu den geschichtlichen Sunan. Aṣ-Ṣadr befasst sich in diesem Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen historischen Gesetzmäßigkeiten auf der einen und dem freien Willen des einzelnen Menschen auf der anderen Seite. Der Koran ist für aṣ-Ṣadr ein Lehrbuch über die Sunan der Geschichte. Erfolge und Misserfolge der Muslime im Diesseits seien die Konsequenzen für die Befolgung bzw. Vernachlässigung dieser Sunan. Aṣ-Ṣadr unterteilt die Sunan in verschiedene Gruppen, je nach dem, ob der Mensch auf das Eintreten der Konsequenzen einer Sunna Einfluss nehmen könne und ob das Eintreten der Konsequenzen unmittelbar oder verzögert erfolge. Im Fall der konditionalen Sunan könne der Mensch mittels Herstellung der Bedingungen die sich daraus ergebende Konsequenz unmittelbar und ohne Ausnahme hervorrufen. Die zweite Gruppe sind die Sunan, die der Mensch nicht beeinflussen könne, beispielsweise das Eintreten bzw. Ausbleiben von Naturkatastrophen. Die Sunan der dritten Gruppe bestimmen die Richtung der Geschichte. Der Mensch könne sich ihnen langfristig nicht entziehen. Um zu erklären, warum man in der Gegenwart Umstände vorfindet, die im Widerspruch zu den Sunan der Geschichte stehen (z. B. das atheistische Regime im Irak), klassifiziert aṣ-Ṣadr diese Sunan als Leitlinien, das heißt die Wirkung einer Sunna könne sich verzögern und eine temporäre Abweichung sei möglich.

In dem Ausblick zur Verwendung des Begriffs *sunnat Allāh* im sunnitischen Islamismus nach 1980 habe ich gezeigt, dass islamistische Akteure verschiedener Strömungen und Zeiten auf den Begriff Bezug genommen haben. Darin ging es um Fragen zur politischen Ausrichtung, beispielsweise ob eine islamistische Bewegung eine breite Basis in Form einer Massenbewegung benötige, oder ob eine entschlossene Elite auch ohne eine solche Basis erfolgreich handeln könne. Der Begriff *sunnat Allāh* spielt auch im dschihadistischen Islamismus eine Rolle: Osama bin Laden verweist in einem Brief an einen Vertrauten auf das Konzept, um die Notwendigkeit des besonnenen Handelns zu verdeutlichen. Man dürfe also, obwohl man für die „richtige“ Sache kämpfe, seine Handlungen nicht an der Hoffnung auf eine Intervention Gottes ausrichten.

Kapitel 7: Schluss

Ich habe mich in den vorherigen Kapiteln chronologisch durch verschiedene historische Epochen von der vorislamischen Zeit bis in die 80er-Jahre des 20. Jahrhunderts vorangearbeitet. Das nun folgende Schlusskapitel gliedert sich in zwei Abschnitte: Einen Rückblick auf die oben herausgearbeiteten Inhalte und abschließend eine Erörterung einiger weiterführender Forschungsfragen.

7.1 Rückblick

Bevor ich auf einzelne Schwerpunkte und mögliche Folgefragen eingehe, fasse ich die Ergebnisse dieser Arbeit zusammen. In Kapitel 1 ging es um die vor- und frühislamische Verwendung des Begriffs *sunnat Allāh*. Das Konzept der *sunna* gab es bereits in vorislamischer Zeit und stellte eine Art Gewohnheitsrecht dar. Die Vorstellung einer göttlichen *sunna* scheint es erstmals im Koran gegeben zu haben. Darin finden sich zwei Formen der Sunna Gottes, als seine Gewohnheit bezüglich des Umgangs mit den Feinden seiner Gesandten und als Gesetz für seine Diener. Frühislamische Quellen zeigen, dass Muslime beide Konzepte rezipierten und in Debatten miteinbezogen. Dies beinhaltete auch theologische Fragestellungen. Juden auf der Arabischen Halbinsel verwendeten den Begriff *sunna* ebenfalls mindestens seit der Mitte des 9. Jahrhunderts, um zwei Ideen auszudrücken: Zum einen war dies die Idee der rechtlichen Interpretation naturgesetzlicher Zusammenhänge (beispielsweise astronomische Beobachtungen). Zum anderen waren es Rechtsvorstellungen, die teilweise auf den persischen Ausdruck *dāta* zurückgingen.

Kapitel 3 behandelt die Entwicklungen vom 9. Jahrhundert bis zu al-Ġazālī. Ausgangspunkt waren ismailitische Autoren, für die die Sunna Gottes ein wesentlicher Bestandteil ihres Weltbilds war. Zunächst bezogen sie sich auf den Konflikt zwischen den Ismailiten als wahren Muslimen auf der einen Seite und den tyrannischen Dynastien der Umayyaden und Abbasiden auf der anderen Seite. Später vermischte sich dies mit Elementen der neuplatonischen Philosophie zu einer spezifisch ismailitischen, auf Hierarchien basierenden Kosmologie. In der sunnitischen Theologie spielte die Sunna Gottes eine zunehmend wichtige Rolle für ein okkasionalistisches Weltbild. Zunächst verwendeten 'aš'aritische Theologen den Begriff *'āda*, um einen scheinbar regelmäßigen Ablauf von Phänomenen zu beschreiben. Spätere Theologen der gleichen Schule wie al-Qušayrī und al-Ġuwaynī artikulierten dann die Vorstellung, dass diese Gewohnheit eine Gewohnheit Gottes (*'ādat Allāh*) sei. Al-Ġazālī verknüpfte nun diese Vorstellungen einer Gewohnheit Gottes mit einem Verständnis der Sunna Gottes, das auf sufische Überlegungen zur *sunnat Allāh* zurückging. Dabei verwendete er eine philosophisch-wissenschaftliche Sprache, in der es eine göttliche Sunna (*sunna 'ilāhīya*) ebenfalls gab. Er warb für eine Kosmologie, in der die Sunna Gottes für die wahrnehmbare Regelmäßigkeit in der Welt verantwortlich sei. Indem er den koranischen Begriff *sunnat Allāh* verwendete, vermied er Konflikte mit 'aš'aritischen Vorbehalten gegen die Vorstellung, Gott könne eine *'āda* haben.

In Kapitel 4 ging es um Entwicklungen vom 12. bis 18. Jahrhundert. Die Sunna Gottes spielte nach al-Ġazālīs Tod eine Rolle in Debatten zwischen Anhängern der 'aš'aritischen Theologie und Anhängern der Philosophie Ibn Sīnās. In der Illuminationsphilosophie habe ich as-Suhrawardī und seine Verwendung des Begriffs *sunnat Allāh* vorgestellt. Bekannte Werke wie ar-Rūmīs *Maṭnawī* trugen zur Verbreitung des Begriffs bei. Der sunnitische Gelehrte Ibn Taymīya sticht durch seine Systematisierung der Sunna Gottes hervor. Diese war auch eine Erwiderung auf die Vorstellungen von Philosophen wie as-Suhrawardī. Ein wichtiger Bestandteil dieser Systematisierung ist die Unterscheidung der Sunna Gottes in einen gleichbleibenden und einen sich verändernden Teil. Ibn Rušds Zurückweisung von al-Ġazālīs Konzept der Sunna Gottes zeigt, dass diese Entwicklungen auch im Westen der islamischen Welt diskutiert wurden. Der Gelehrte Ibn Ḥaldūn hingegen war ein überzeugter Anhänger der 'aš'aritischen Theologie. In seinem Werk *al-Muqaddima* greift er auf das Konzept der Sunna Gottes zurück, um die Kausalverhältnisse zwischen historischen Phänomenen zu beschreiben. So sei der Verlust des sozialen Zusammenhalts, der *ʿaṣabīya*, ein Ergebnis der degenerierenden Wirkung von Luxus. Zusammenhänge wie diese stellen für ihn einen Ausdruck der Sunna Gottes dar. Muslimische Gelehrte setzten die Überlegungen zur Sunna Gottes in den folgenden Jahrhunderten fort. Beispiele hierfür sind aš-Ša'rānī, Mullā Ṣadrā und Šāh Walī Allāh. Diese nahmen dabei auch auf naturwissenschaftliche Zusammenhänge wie den Lauf der Sonne Bezug.

In Kapitel 5 lag der zeitliche Schwerpunkt auf dem 19. Jahrhundert. Dieses war vor allem durch den zunehmenden Kontakt mit westlichen Ländern und technologischen und naturwissenschaftlichen Fortschritt geprägt. Europäische Literatur wurde in größerem Ausmaß von Lesern in der arabischen Welt rezipiert, sowohl in ihren Originalsprachen als auch in Übersetzungen. Der Libanon sticht durch seinen großen christlichen Bevölkerungsanteil und die Präsenz von Missionaren hervor. Arabischsprachige Christen kannten den Begriff *sunna* aus arabischen Bibelübersetzungen. Mehrere Okkurenzen belegen, dass „Naturgesetze“ im Libanon mit arabischen Ausdrücken wie *sunnat at-ṭabī'a* wiedergegeben wurden. Das Wissenschaftsjournal *al-Muqataṭaf* wurde von Absolventen des Syrian Protestant College gegründet. Durch Beiträge über wissenschaftliche Erkenntnisse und deren Vereinbarkeit mit religiösen Vorstellungen trugen sie zur Verbreitung des Begriffs *sunna* bei. Dabei spielten Überlegungen des britischen Philosophen Herbert Spencer eine wichtige Rolle. Diese waren auch eine Quelle für den libanesischen Arzt Šiblī Šumayyil, der den Ausdruck *sunan al-kawn* prägte. Muslimische Gelehrte rezipierten diese Debatten. Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī verwendete den Ausdruck *sunnat-i ilāhiya* in Zusammenhang mit Fortschritt in verschiedenen Schichten einer Gesellschaft. Darin spiegelt sich eine antikonoloniale, auf politische Reformen gerichtete Interpretation.

In Kapitel 6 lag der Schwerpunkt auf dem Ende des 19. und dem 20. Jahrhundert. Al-'Afgānīs Schüler Muḥammad 'Abduh verwendete in seinen Beiträgen immer wieder den Begriff der Sunna Gottes und trug damit zu dessen Popularisierung bei. Ein Ziel für ihn war es, die Kompatibilität von Islam und modernen Naturwissenschaften aufzuzeigen. Sein Schüler Rašīd Riḍā knüpfte daran an. Für ihn gab es Gesetzmäßigkeiten in der materiellen Welt (*sunan al-kawn*) und in der geistigen Welt (*sunan rūḥīya*). Über Publikationen wie die

Zeitschrift *al-Manār* verbreiteten sich diese Ideen in Ägypten und darüber hinaus. Auch in Kreisen der Muslimbruderschaft fand das Konzept der Sunna Gottes Anklang. Für Sayyid Quṭb spielte es eine wichtige Rolle, beispielsweise für Fragen nach dem Verhältnis zwischen Offenbarung und naturwissenschaftlichen Erkenntnissen oder den Bedingungen für die Realisierung einer islamischen Gesellschaftsordnung. Als Beispiel für einen schiitischen Gelehrten habe ich mich mit dem Iraker Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr befasst. Für aṣ-Ṣadr und seine thematische Koranexegese war insbesondere das Konzept der „Sunan der Geschichte“ zentral. Der historische und künftige Erfolg von Gesellschaften ließe sich auf die Befolgung oder Vernachlässigung dieser Sunan zurückführen. Eine Neuerung ist bei ihm das Konzept der Leitlinie (*ittiḡāh*): Einer solchen könne sich der Mensch kurzfristig widersetzen, langfristig würden die Konsequenzen ihn aber einholen. Als Beispiel hierfür nennt aṣ-Ṣadr die politisch geförderte Partizipation von Frauen. Echter historischer Wandel sei nur möglich, wenn Muslime diese Sunan berücksichtigten. In meinem Ausblick auf die Verwendung des Begriffs *sunnat Allāh* im sunnitischen Islamismus nach 1980 konnte ich zeigen, dass dieser bis in die Gegenwart von verschiedenen Gruppierungen verwendet wird. Deren Vertreter nehmen auf die Sunna Gottes Bezug, um beispielsweise für die Notwendigkeit des bewaffneten Kampfes oder - im Gegenteil - eines graduellen Vorgehens zu argumentieren.

Ich gehe im Folgenden auf einzelne Schwerpunkte ein. Dies ist zum einen die Analyse der Relationen zwischen Begriff und Vorstellungsgehalt. Anschließend gehe ich auf den grenzüberschreitenden Charakter der hier untersuchten Ideen und Begriffe ein. Damit meine ich, dass sich diese einerseits in unterschiedlichen religiösen und sprachlichen Kontexten, andererseits aber auch in Texten unterschiedlicher Disziplinen wie beispielsweise Theologie, Philosophie oder Soziologie finden lassen. Ein weiterer Schwerpunkt ist die Frage des Wunders und die unterschiedlichen Positionen der hier untersuchten Autoren. Im letzten Schwerpunkt befasse ich mich mit der Sonderrolle von Gesetzmäßigkeiten auf dem Feld der Geschichte. Dabei geht es darum, dass Autoren zwischen Gesetzmäßigkeiten unterscheiden, die für das Gebiet der Geschichte oder die Naturwissenschaften gelten.

7.1.1 Relationen zwischen Begriff und Vorstellungsgehalt

In Kapitel 1 habe ich dargestellt, dass man vier Relationen zwischen einem Begriff und dessen Vorstellungsgehalt, also dem, was der Begriff bezeichnet, unterscheiden kann: (1) Begriff und Vorstellungsgehalt bleiben identisch, (2) der Begriff bleibt gleich und der Vorstellungsgehalt verändert sich, (3) der Begriff ändert sich und der Vorstellungsgehalt bleibt gleich sowie (4) die Diskontinuität von Begriff und Vorstellungsgehalt. Diese Relationen lassen sich auch auf den Gegenstand dieser Arbeit anwenden. Ein Beispiel verdeutlicht dies: Im Koran erscheint der Begriff *sunnat Allāh* insbesondere im Zusammenhang mit dem strafenden Handeln Gottes gegenüber den Feinden seiner Propheten. Der frühe Exeget Muqātil b. Sulaymān hingegen bezeichnet die Strafe der Steinigung bei Ehebruch als *sunnat Allāh*. Gott hatte Propheten zu den Völkern gesendet, weil sie vom rechten Weg abgekommen und gesündigt hatten. Insofern besteht in beiden Fällen ein Bezug zu Verstößen gegen die göttliche Ordnung. Dennoch zeigt sich eine Verschiebung im Vorstellungsgehalt. Während im Koran von einer unmittelbar von Gott ausgehenden Strafe die Rede ist, die sich gegen Gruppen von Menschen in der Vergangenheit richtet, beschreibt

Muqātil eine von Menschen in der Gegenwart vollzogene Strafe. Wir haben es somit mit einer Kontinuität des Begriffs bei gleichzeitiger partieller Veränderung seines Vorstellungsgehalts zu tun.

Dieses Beispiel lässt sich fortführen. Wir haben oben gesehen, dass Sufis wie al-Quṣayrī das Verhalten Gottes ihnen gegenüber als Sunna Gottes bezeichnen. Schwinde die Willenskraft eines Freundes Gottes, so zeige Gott ihm gegenüber Freundlichkeiten (*ʿalṭāf*) und Huldwunder (*karāmāt*), um ihn zu stärken. Der verwendete Begriff *sunnat Allāh* ist identisch mit dem im Koran und bei Muqātil b. Sulaymān. Was al-Quṣayrī jedoch damit bezeichnet, ist etwas anderes: Es ist weder die Bestrafung einer Gemeinschaft durch Gott in der Vergangenheit, noch die Strafe für das Vergehen des Ehebruchs. Eine diachrone Analyse dieser drei Okkurenzen (Koran, Muqātil b. Sulaymān und al-Quṣayrī) des Begriffs *sunnat Allāh* zeigt, welche Veränderungen in der Bedeutung des Begriffs im Laufe der Zeit erfolgt sind.

Die Feststellung, dass sich sowohl Begriffe als auch deren Vorstellungsgehalte im Zeitverlauf verändern, mag selbstverständlich anmuten, sie ist allerdings Grundlage für weiterführende Überlegungen. Dies zeigt sich in folgendem Beispiel. Wir haben oben gesehen, dass der Begriff *ʿāda* in der islamischen Theologie schon früh eine Rolle spielte, insbesondere bei den ʿAṣʿariten. Bei den frühen Vertretern dieser Schule drückte er die Wahrnehmung von Regelmäßigkeiten aus, die sich im einzelnen Menschen formt. Es ging also zunächst nicht (!) um eine tatsächlich in der Welt existierende Gewohnheit oder gar eine Gewohnheit Gottes. Diese wahrgenommene Gewohnheit war „eine Erklärung für die, die daran gewöhnt sind, auf rein subjektiver Basis, aber keine Aussage über den objektiven inneren Sachverhalt der Naturvorgänge.“¹ Frühe ʿaṣʿaritische Theologen wie al-Bāqillānī lehnten die Vorstellung ab, Gott könne eine *ʿāda* haben. Es ist auffällig, dass spätere ʿaṣʿaritische Theologen wie al-Ġuwaynī den Begriff *ʿāda* in Verbindungen wie *ʿādat al-Malik* nutzten, um das Vorhandensein einer Gewohnheit Gottes anzudeuten. Diese Verwendung stand in Konflikt mit früh-ʿaṣʿaritischen Aussagen zur Rechtmäßigkeit der Verknüpfung von *ʿāda* und *Allāh*. Die Verwendung solcher Andeutungen weist darauf hin, dass spätere ʿaṣʿaritische Theologen wie al-Ġuwaynī, obwohl sie den Begriff *ʿāda* verwendeten, darunter in einigen Fällen etwas anderes verstanden als frühe ʿaṣʿaritische Theologen wie al-Bāqillānī. Für Erstere konnte der Begriff einen objektiven inneren Sachverhalt der Vorgänge in der Natur bezeichnen und war keine rein subjektive Empfindung des daran gewöhnten Menschen. Man kann also die Hypothese formulieren, dass der Begriff *ʿāda* gleich blieb, während sich das, was damit ausgedrückt wurde, unterschied.

Eine deutliche Veränderung findet sich dann bei dem sufischen Gelehrten al-Quṣayrī, der sich ebenfalls als ʿaṣʿaritischer Theologe verstand. Er verwendet die Begriffe *ʿādat Allāh* und *ʿādatuhu*, um Gottes gleichbleibendes Verhalten bezüglich der Gunsterweisung (*ʿinʿām*) zum Ausdruck zu bringen. Dies stellt sowohl hinsichtlich des Begriffs als auch des Vorstellungsgehalts eine deutliche Unterscheidung gegenüber der früh-ʿaṣʿaritischen Verwendung von *ʿāda* dar. Al-Quṣayrī verwendet den Begriff *ʿādat Allāh* an vielen Stellen parallel zum Begriff *sunnat Allāh*. Inhaltlich verknüpft er die Sunna Gottes als Verhalten gegenüber seinen Freunden mit Naturphänomenen. Es sei normal, dass sich die spirituellen

¹ Antes, Prophetenwunder in der Aṣʿarīya, 42.

Zustände eines Sufis abwechseln und er dies akzeptieren müsse. Der Sufi könne diese Wechsel nicht beeinflussen, so wie ein Tag im Frühling zwischen Klarheit und Bewölkung wechsele. In den Texten al-Quṣayrī lassen sich verschiedene Zusammenhänge zwischen Begriff und Vorstellungsgehalt identifizieren. Im Gegensatz zu dem früh-ʿaṣʿarītischen Verständnis von *ʿāda* bezeichnet al-Quṣayrī die Gewohnheit Gottes als *ʿadat Allāh*. Gleichzeitig vergleicht er die Sunna Gottes als Verhalten Gottes gegenüber den Sufis auch mit den Phänomenen in der Natur und setzt damit einen Impuls für weitere Veränderungen des Vorstellungsgehalts.

An diesen Impuls knüpfte der ʿaṣʿarītische Theologe al-Ġazālī an. Die Regelmäßigkeit der Vorgänge in der Natur sei Ergebnis einer im Allgemeinen gleichbleibenden Sunna Gottes. Vergleicht man diese Verwendung mit dem Koran, so stellt dies eine Veränderung des Vorstellungsgehalts bei einem gleichbleibenden Begriff dar. Diese Entwicklung des Begriffs *sunnat Allāh* lässt sich besser nachvollziehen, wenn man die Begriffe *ʿāda* und *ʿadat Allāh* berücksichtigt. So ist es möglich, die Entwicklung in einen erweiterten Kontext einzuordnen, bei der Autoren Begriffe veränderten und neu entdeckten, um neue oder bereits bestehende Vorstellungen auszudrücken. Nicht jeder dieser neu geschöpften oder neu besetzten Begriffe hatte Bestand.

Der stetige Wandel von Begriffen und Vorstellungsgehalten ist ein fortlaufender Prozess und findet auch in der Gegenwart statt. Versteht man den Islam als eine „discursive Tradition“, wie Talal Asad es beschreibt, dann ist der stetige erneute Bezug auf die zentralen islamischen Texte (und die darin enthaltenen Begriffe) sogar eines seiner wesentlichen Merkmale.¹ Prägnante Beispiele für diese Bezugnahme und die Neubesetzung bestehender islamischer Ausdrücke finden sich bei Raṣīd Riḍā und Sayyid Quṭb. Raṣīd Riḍā verwendet den Begriff *sunnat Allāh* synonym zu *sunnat aṭ-ṭabīʿa* und *ṣarīʿat aṭ-ṭabīʿa*, um ein modernes Verständnis von Naturgesetzen zum Ausdruck zu bringen. Quṭb auf der anderen Seite verwendet sowohl *sunan* als auch *nawāmīs*, um das Vorhandensein fester Regeln in der Schöpfung Gottes zu beschreiben.

7.1.2 Grenzüberschreitende Vorstellungen

Für diese Arbeit habe ich zahlreiche Okkurrenzen identifiziert, in denen es um die Vorstellung der Existenz göttlicher Gesetzmäßigkeiten geht. Diese Okkurrenzen lassen sich unterschiedlich kategorisieren, so zum Beispiel anhand der Lebensdaten des jeweiligen Autors. Darüber hinaus gibt es weitere äußerliche und inhaltliche Attribute, zum Beispiel die Sprache des Texts, die religiöse Zugehörigkeit des Autors oder die wissenschaftliche(n) Disziplin(en), der/denen wir Autor, Text oder einzelne Okkurrenzen zuordnen können. So lässt sich die Sprache der hier untersuchten Texte bestimmen und beispielsweise sagen, dass man *sunnat Allāh* in einem arabischen, judäo-arabischen oder persischen Text findet. Komplexer wird es schon bei religiösen Grenzen, da man hier neben der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft auch diverse dogmatische Positionen oder aber andere Aspekte berücksichtigen muss. Ebenfalls schwierig ist die Kategorisierung gemäß wissenschaftlicher Disziplinen, die als Produkte menschlicher Überlegungen einem ständigen Wandel

¹ Asad, „The Idea of an Anthropology of Islam“.

unterzogen sind. Hinzu kommt, dass einzelne Okkurrenzen einen Bezug zu mehreren Disziplinen haben können. So kann der Begriff *sunnat Allāh* in einem juristischen Werk auch auf kosmologische und metaphysische Anschauungen des Autors hinweisen, da Kausalität und Logik in den Rechtswissenschaften eine wichtige Rolle spielen.

7.1.2.1 Sprachliche Grenzen

Wir haben gesehen, dass der Begriff *sunnat Allāh* aus dem Arabischen in weitere Sprachen eingegangen ist, z. B. in das Osmanische Türkisch, Persisch und Urdu.¹ In die Sprachen muslimischer Gemeinschaften hat der Begriff Einzug gehalten, um die jeweils dahinter stehende religiöse Vorstellung auszudrücken. Der Begriff *sunnat Allāh* in Übersetzungen aus anderen Sprachen ins Arabische ist vor allem in zweierlei Hinsicht in dieser Arbeit vorgekommen: Einmal im Zusammenhang mit Bibelübersetzungen und das andere Mal im Kontext der Übersetzung europäischer religiöser und naturwissenschaftlicher Texte. Durch den Vergleich von Ausgangstext und arabischer Übersetzung lässt sich der Begriff im Arabischen besser fassen. Es lässt sich relativ präzise bestimmen, welcher Bestandteil des Ausgangstexts dem arabischen Begriff der *sunnat Allāh* entspricht.

Schon in der Übersetzung der Tora ins Judäo-Arabische von Sa'adya Gaon findet sich der arabische Begriff *sunna*, um den hebräischen Begriff *dāt* wiederzugeben. In anderen Übersetzungen wie der Version des Buchs Hiob, die Fatyūn ibn 'Ayyūb (Pethion) zugeschrieben wird, findet sich der Ausdruck *sunnat as-samā'* für das hebräische *ḥuqqōt šamaym* (Gesetz des Himmels). Diese frühen Übersetzungen etablierten bzw. verfestigten die Verwendung von *sunna* bzw. *sunan* in arabischen Bibelübersetzungen. Diese Verwendungen zeichnen sich durch Langlebigkeit aus, was im Status biblischer Texte als sakrale Texte bzw. „Klassiker“ begründet ist. Die Verwendung des Begriffs *sunna* in spezifisch religiösen und theologischen Kontexten lässt sich in Texten libanesischer christlicher Autoren des 19. Jahrhunderts nachweisen, sowohl innerhalb als auch außerhalb eines missionarischen Kontexts. Dieses levantinisch-christliche Umfeld wiederum spielte für die wissenschaftliche arabische Terminologie des 19. und 20. Jahrhunderts eine wichtige Rolle.

Es wäre allerdings falsch, die Verwendung dieser Termini zu dieser Zeit ausschließlich auf arabische Übersetzungen der Bibel zurückzuführen. Sowohl muslimische als auch christliche Autoren bemühten sich, auf frühere arabische Autoren und deren Texte inhaltlich und terminologisch Bezug zu nehmen. Am Beispiel des Begriffs *as-sunan aṭ-ṭabī'ya* (natürliche Sunan) zeigt sich dies deutlich. Wir finden diesen Begriff in der Übersetzung eines freimaurerischen Texts aus dem Französischen für die Formulierung „lois de la nature“. Darüber hinaus findet sich der Begriff *sunnat aṭ-ṭabī'a* in der durch einen Missionar angefertigten arabischen Übersetzung theologischer Literatur. Dort entspricht er dem englischen Ausdruck „law of nature“. Ferner finden wir *'an sanan aṭ-ṭabī'a* in einer arabischen Übersetzung der Summa theologica von Thomas von Aquin und die Ausdrücke *sanan aṭ-ṭabī'a* und *sanan ṭabī'i* in einem Text des indischen Theologen Šāh Walī Allāh. Die früheste mir bekannte unmittelbare Verknüpfung von *sunna* und *ṭabī'a* findet sich bei Mullā Šadrā (*as-sunan aṭ-ṭabī'ya*). Noch früher findet sich bei Ibn Taymīya die Aussage, dass einige „Sunan

¹ Auch in islamischen Publikationen in europäischen Sprachen findet sich der Begriff *sunnat Allāh*.

die religiösen Dinge betreffen und nicht die natürlichen“ (*as-sunan dīnīyat lā ṭabīʿīyat*). Mit Blick auf die Zusammenhänge zwischen diesen Okkurrenzen lassen sich theoretisch zwei extreme Positionen einnehmen. Dies wäre zum einen die Konvergenz, bei der Autoren unabhängig voneinander die beiden Begriffe *sunan* und *ṭabīʿa* (oder entsprechende Derivate) miteinander verknüpfen. Das andere Extrem wäre das Bestreben, alle Okkurrenzen auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen, also zum Beispiel auf Mullā Ṣadrā. Es ist denkbar, dass Šāh Walī Allāh unabhängig von anderen Autoren auf die Idee kam, die Ausdrücke *sanan aṭ-ṭabīʿa* und *sanan ṭabīʿī* zu schaffen. Der Beweis hierfür ist unmöglich, der eindeutige Beweis für das Gegenteil sehr schwer zu erbringen (denkbar wäre hier z. B. eine Passage, in der Šāh Walī Allāh eindeutig auf Mullā Ṣadrā Bezug nimmt). In Ermangelung solcher eindeutigen Beweise habe ich in dieser Arbeit oft mit Indizien gearbeitet. Mit diesen stütze ich das Vorliegen einer Abhängigkeit bei der Verwendung bestimmter Begriffe bei verschiedenen Autoren bzw. in unterschiedlichen Texten. So gehe ich bei christlichen Gelehrten im Libanon im 19. Jahrhundert davon aus, dass sie mit der Verwendung von *sunna* in arabischen Übersetzungen der Bibel vertraut waren.

Hier ist der Vergleich von Übersetzungen mit ihren Vorlagen wertvoll, da er Einblicke in einzelne spezifische Verbindungen zwischen Autor und Übersetzer ermöglicht. Nehmen wir beispielsweise die Übersetzung von Demolins Werk „*À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*“ durch den Ägypter Faṭḥī Zaḡlūl. In dessen recht freier Übersetzung finden wir an einer Stelle den Satz „Jenes ist eine Sunna der Nationen (*sunnat al-ʿumam*), von der es kein Abweichen gibt (*lā yuṣaḍḍu ʿanhā*).“ Mit diesem Satz umschreibt Zaḡlūl das französische Adverb „naturellement“. Der Vergleich ermöglicht uns, Mutmaßungen über Zaḡlūls Beweggründe anzustellen. So könnte man zu dem Schluss kommen, dass er seinen Lesern das arabische Wort *ṭabīʿa* und dessen theologisch-philosophische Implikationen an dieser Stelle nicht zumuten will. Man könnte ferner spekulieren, ob er mit dem Ausdruck *sunnat al-ʿumam* an Ibn Ḥaldūn oder nationalistische Ideen anknüpfen möchte. Unabhängig von solchen Mutmaßungen lässt sich durch solche Vergleiche feststellen, wie durch Übersetzungen neue Impulse für die Verwendung des Begriffs *sunna* ins Arabische gelangt sein könnten.

7.1.2.2 Religiöse Grenzen

Den zweiten Aspekt, auf den ich näher eingehe, ist der Austausch über religiöse Grenzen hinweg. Mit Grenzen ist dabei nicht zwangsläufig eine aktive, exklusive Abgrenzung verbunden: Autoren können durchaus mehreren Gruppen angehören, so zum Beispiel im Fall von ʿašʿarītischen Sufis. In dieser Arbeit habe ich mich mit Autoren und Texten auseinandergesetzt, die man in religiöser Hinsicht unterschiedlich gruppieren kann. Die Zugehörigkeit zu Judentum, Christentum und Islam stellt die oberste Ebene dar. Hierzu zählt auch der Glaube der Sabier von Ḥarrārān sowie atheistische oder agnostische Ansichten. Auf einer zweiten Ebene können wir zwischen verschiedenen Gruppierungen innerhalb einer Religionsgemeinschaft wie Sunniten, Zwölferschiiten und Ismailiten im Islam und Maroniten, Katholiken und Protestanten im Christentum unterscheiden. Insbesondere innerhalb des Sunnitentums habe ich mich einerseits mit Vertretern verschiedener Rechtsschulen wie den Schafiiten und Malikiten befasst. Andererseits habe ich mich auch mit Gelehrten

verschiedener islamischer theologischer Strömungen auseinandergesetzt. Eine weitere Unterscheidung habe ich bezüglich der Mystik getroffen. Diese Kategorisierungen sind in verschiedener Hinsicht diskutabel. Zum Teil handelt es sich um Fremdbezeichnungen (Sabier von Ḥarrān) oder betroffene Personen verstanden sich selbst nicht als solche (Sunniten, die sich selbst nur als Muslime bezeichnen). Manche Personen lassen sich nicht eindeutig zuordnen, man denke an Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī und die Frage, ob er als Schiit oder Sunnit zu beurteilen ist, oder Muḥammad aš-Šahrastānī, dem bisweilen eine Zugehörigkeit zu den Ismailiten unterstellt wird.¹

Es lässt sich konstatieren, dass der Begriff *sunnat Allāh* und verwandte Begriffe über viele der oben genannten Gruppierungen hinweg Verwendung fanden. Nehmen wir als Beispiele die Sabier von Ḥarrān, Ismailiten und 'aš'aritische Theologen wie al-Ġazālī. In dem Werk *Muntaḥab* aus dem Umfeld as-Siġistānīs findet sich ein Beitrag über das Verhältnis zwischen den Eigenschaften von Materie und Form (*ṣūra*). Butter sei immer weich, Gestein immer hart. Diesen Zusammenhang bezeichnet der im *Muntaḥab* wiedergegebene Sabier Abū Ishāq als *mustatibb 'alā sanan mā tarā*. Die verschiedenen Eigenschaften von Materie seien in den ihnen zu Grunde liegenden Formen bereits angelegt. Diese Okkurrenz können wir der neuplatonischen Philosophie zuordnen. Der Ausdruck *'alā sanan wāḥid* findet sich im Zusammenhang mit der Beschreibung von Naturphänomenen bei dem sunnitischen Theologen al-Māturīdī (gest. 944). Ein Jahrtausend später findet sich dieser Ausdruck dann bei den libanesischen christlichen Wissenschaftsjournalisten Ya'qūb Ṣarrūf und Fāris Nimr. Der Begriff *sunnat Allāh* spielt bei ismailitischen Autoren wie Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman und späteren Autoren wie Ḥamīd ad-Dīn al-Kirmānī eine wichtige Rolle. Für die ismailitische Kosmologie und Theologie ist ein neuplatonischer Einfluss deutlich erkennbar, was einen indirekten Zusammenhang zum Ausdruck *'alā sanan wāḥid* herstellt. In theologischen und philosophischen Debatten waren Derivate der Wurzel *s-n-n* also bereits präsent. Als 'aš'aritische Theologen wie al-Ġazālī in diesem Kontext den Begriff *sunnat Allāh* verwendeten, geschah dies auch vor diesem Hintergrund.

Die Einbeziehung von Belegen aus nicht sunnitischen Quellen erlaubt, den Bestand der im Zeitverlauf zur Verfügung stehenden Okkurrenzen zu verdichten. Die Aussage von Albert Hourani, „polemics have their danger: in defending oneself, one may draw closer to one's adversary than one thinks“², hat einen wahren Kern: Wir können religiöse Positionen und Argumente, die sich zu einem signifikanten Anteil im Disput und in der Auseinandersetzung mit anderen Gruppierungen formen, besser verstehen, wenn wir beide Seiten in unsere Betrachtung miteinbeziehen. Die Relevanz des Begriffs *sunnat Allāh* für eine Gruppierung kann sich dabei voneinander und im Zeitverlauf unterscheiden. Für einen frühen islamischen Philosophen wie al-Kindī oder die „Brüder der Reinheit“ scheint der Begriff keine große Relevanz gehabt zu haben. Bei den Texten der ismailitischen Autoren lässt sich dies anders bewerten. Für die Schilderung der Situation der 'Umma und die Rechtfertigung der ismailitischen Sache spielt die Sunna Gottes bei Ġa'far b. Maṣṣūr al-Yaman eine wichtige Rolle. Auch bei al-Kirmānī sind göttliche Sunan für die Emanation in seiner kosmologischen

¹ Vgl. Steigerwald, „al-Shahrastānī (d. 1153 C.E.)“.

² Hourani, *Arabic thought in the liberal age*, 144.

Weltsicht, aus der sich letztlich auch die Rechtfertigung des ismailitischen Imamats begründet, ein wichtiges Element. Sunnitische Theologen mussten sich bei der Auseinandersetzung mit dieser Gemeinschaft und ihren Ideen auch mit dem Begriff der *sunnat Allāh* befassen. Dies drängte sich aus der Verwendung im Koran und den Interpretationen der Ismailiten gewissermaßen auf. Auch an dieser Stelle gelten die oben dargelegten Einschränkungen zur (Nicht-)Beweisbarkeit solcher Mutmaßungen. Eine „Smoking Gun“, also beispielsweise ein Zitat al-Ġazālī, in dem dieser sich explizit mit dem „falschen“ Verständnis der Sunna Gottes bei den Ismailiten auseinandersetzt, wird man in den seltensten Fällen finden. Auch hier ist zumindest theoretisch eine konvergente Entwicklung denkbar, bei der sunnitische und ismailitische Autoren unabhängig voneinander zu ihrem jeweiligen Verständnis der *sunnat Allāh* gekommen sind.

Im Bereich der 'aš'aritischen Theologie sieht man im Raum Nischapur, wie Autoren bei der Formulierung ihrer Überlegungen zum Wesen Gottes sukzessive auf Ausdrücke wie *sunnat Allāh* und *ādat Allāh* zurückgreifen. Bei al-Ġazālī schließlich spielt der Begriff *sunnat Allāh* eine wichtige Rolle, insbesondere auf dem Gebiet der Kosmologie. Schaut man vom sunnitischen Gelehrten al-Ġazālī aus auf den schiitischen Gelehrten Mullā Ṣadrā, kann man feststellen, dass die *sunnat Allāh* auch bei diesem eine zentrale Stellung einnimmt. Demgegenüber haben wir gesehen, dass der sunnitische Theologe Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī den Begriff der *sunnat Allāh* und al-Ġazālīs Verständnis davon kannte. Er scheint aber bei ihm keine zentrale Rolle gespielt zu haben. Welche Relevanz der Begriff hat, scheint also stark vom individuellen Autor abhängig gewesen zu sein.

Nehmen wir als zweites Beispiel für den Austausch über religiöse Grenzen hinweg die Rezeption der Schriften christlicher Autoren durch Muslime. Dies sieht man bei Muḥammad 'Abduh und Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī und deren Auseinandersetzung mit dem Wissenschaftsmagazin von Ya'qūb Ṣarrūf und Fāris Nimr. Die beiden Christen beschrieben mit dem Begriff *sunan* das Ergebnis der schöpferischen Tätigkeit Gottes, der das Universum und dessen Entwicklung durch Gesetze strukturiert hat. Diese Gesetze waren für sie Untersuchungsgegenstand der Naturwissenschaften. Ich habe in dieser Arbeit auf diverse biographische Berührungspunkte zwischen Christen um das Magazin *al-Muqataṭaf* und muslimischen Reformern hingewiesen, wobei zum Beispiel freimaurerische Verbindungen eine Rolle spielten. Dies stützt die Hypothese, dass das jeweilige Verständnis der *sunnat Allāh* bzw. die Vorstellung eines durch Gesetze und Regelmäßigkeiten wirkenden Gottes (etwas, was beide Seiten zuvor schon hatten) ein Teil der Diskurse war, die Vertreter beider Gruppen mit- und untereinander führten. Ein Ergebnis war, dass das muslimische Verständnis der *sunnat Allāh* neue Impulse erhielt und stärker mit Empirismus, modernen Naturwissenschaften und der Entwicklung von Gesellschaften verknüpft wurde.

7.1.3 Die Frage des Wunders

Das Thema des religiösen Wunders hat diese Arbeit von Anfang an begleitet. Im Koran geht es im Zusammenhang mit der Sunna Gottes oft um Strafwunder gegen Völker, die seine Gesandten nicht anerkannten. In den mekkanischen Koranversen finden sich diverse Mahnungen an die Gläubigen, sich diese Geschichten vor Augen zu halten, da Muḥammad als Gesandter Gottes ebenfalls mit dessen Unterstützung würde rechnen können. Im Koran

und in der frühen Exegese wird diese Sunna (Gottes) gegenüber den Früheren (*sunnat al-ʿawwalīn*) historisch mit dem Sieg in der Schlacht von Badr und dem weiteren bewaffneten - und letztlich erfolgreichen - Kampf der Muslime gegen ihre Feinde verknüpft. Der Sieg Muḥammads und der Muslime wird so selbst zu einem Wunder und stellt z. B. bei Ibn Ḥaldūn ein weiteres Beispiel für die Sunna Gottes dar.

Die Erzählungen über Wunder begegnen uns in theologischen Debatten des 9. und frühen 10. Jahrhunderts. Ausgehend von der wahrgenommenen Regelmäßigkeit der Welt und der Allmacht Gottes entwickeln muslimische Theologen das Konzept der Gewohnheit (*ʿāda*), wobei Wunder Abweichungen von dieser Gewohnheit darstellen. Innerhalb der frühen ʿašʿaritischen Theologie lässt Gott dieser Gewohnheit freien Lauf. Dies ist ein Bestandteil des okkasionalistischen Weltbilds, in dem es keine kausal determinierten Zusammenhänge gibt. Dabei ist es frühen ʿašʿaritischen Theologen wie al-Bāqillānī wichtig, dass diese wahrgenommene Gewohnheit nicht die Gewohnheit Gottes ist, da ein transzendenter Schöpfergott keine Gewohnheit entwickeln oder ablegen könne. Diese Position war unter Muslimen und auch Anhängern des ʿašʿaritischen Dogmas keineswegs unumstritten. Die Okkurrenz einer Verknüpfung von *ʿāda* und *Allāh* findet sich zum Beispiel im Korankommentar des Mystikers al-Quṣayrī. Die ausdrückliche Zurückweisung dieser Verknüpfung durch al-Bāqillānī weist darauf hin, dass sie schon zu dessen Lebzeiten existierte und kontrovers diskutiert wurde.

Sufis haben im Islam ein besonderes Verhältnis zu Wundern. Das hat auch mit der speziellen Kategorie des Huldwunders (*karāmāt*) für Gottesfreunde zu tun, als die sich Sufis sehen. Es unterscheidet sich vom Machtwunder (*muʿǧiza*), das Gott für Propheten vollführt, weil es eine Geste Gottes gegenüber seinen Freunden ist, die diese geheim halten sollen. Während muʿtazilitische Theologen den Wahrheitsgehalt von Erzählungen über diese Huldwunder negierten und das Wunder als etwas betrachteten, was den Gesandten Gottes vorbehalten war, bejahte der Großteil der ʿašʿaritischen Theologen diese. Ein wichtiger argumentativer Baustein war hier der freie Wille Gottes, den man hinsichtlich der Möglichkeit eines Huldwunders nicht einschränken wollte.¹ Ein weiterer Aspekt in der Beziehung zwischen Sufi und Wunder war die Frage des Gottvertrauens (*tawakkul*). Übertriebenes Gottvertrauen, bei der ein Sufi im Rahmen der Askese beispielsweise auf die Nahrungsaufnahme verzichtet und auf Sättigung durch göttliches Zutun wartet, stellt eine Form der Erwartung eines Wunders dar. Die Sunna Gottes mit Bezug auf ein besonderes Verhältnis zwischen Gott und Sufis spielt in sufischen Kreisen mindestens seit at-Tustarī eine Rolle. Die Okkurrenzen verdichten sich insbesondere gegen Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts bei Sufis wie al-Makkī und as-Sulamī. Die Stadt Nischapur im heutigen Iran entwickelte sich hier zu einem wichtigen Zentrum der Debatten über Wunder, *ʿāda* und die Sunna Gottes, wobei sufisches Gedankengut und ʿašʿaritische Theologie einander beeinflussten. In al-Quṣayrīs Korankommentar haben wir eine ganze Reihe von Okkurrenzen gesehen, die von Überlegungen über das Wesen Gottes und sein Verhältnis und Verhalten gegenüber seinen Freunden zeugen. Es sei eine Sunna Gottes, dass er seinen Freunden in Momenten des

¹ Gardet, „Karāma“. Auch bei den Schiiten existierte die Vorstellung von Huldwundern insbesondere im Zusammenhang mit den Imamen. Vgl. ebd.

schwachen Willens Huldwunder (*karāmāt*) entgegenbringe.¹ Auch Erleichterungen für den Novizen seien Teil der Sunna Gottes. Ich habe in diesem Zusammenhang oben argumentiert, dass die Sunna Gottes für den sufischen Lehrbetrieb eine wichtige Rolle gespielt haben könnte. Der Novize konnte durch Hinweise auf eine Sunna Gottes Erwartungen für Gottes Verhalten ihm gegenüber bilden: Ähnliche Zustände von Sufis würden durch ähnliche Verhaltensweisen Gottes „beantwortet“. Eine solche Betrachtungsweise wertet auch das Selbstverständnis der „Freunde Gottes“ gegenüber anderen Muslimen auf. Der Sunna Gottes für seine Propheten und deren Feinden wird so nämlich eine Sunna für seine Freunde zur Seite gestellt, aus der *sunnat al-’awwalīn* wird so gewissermaßen die *sunnat al-’awliyā’*.

Wie oben erwähnt, finden wir in Nischapur bei al-Quṣayrī und später bei al-Ġuwaynī die Verknüpfung von *’āda* und *Allāh*. In den Texten von al-Ġazālī, der al-Ġuwaynīs Schüler war, spielt das Wunder eine wichtige Rolle. Den Philosophen wirft er in seinem Werk vor, sie würden die Möglichkeit negieren, Wirkung ohne Ursache und Ursache ohne Wirkung zu erschaffen. Islamische Wundererzählungen würden die Philosophen fälschlicherweise allegorisch interpretieren. Al-Ġazālī steht hier vor der Herausforderung, dass er einerseits die Erklärkraft der Philosophie für die Phänomene in der Welt, also insbesondere Kausalzusammenhänge, in der Natur anerkennen muss. Andererseits möchte er aufzeigen, dass sich Wunder auch rational erklären lassen, ohne die Existenz zwingend notwendiger Kausalbeziehungen zu bejahen. Für al-Ġazālī ist die praktische Konsequenz daraus, dass der Muslim seine Erwartungshaltung am gewöhnlichen Gang der Dinge (*’āda*) ausrichten soll. Diese *’āda* ändere sich nicht, schließlich habe Gott im Koran auf seine unveränderliche Sunna hingewiesen. Wunder werden so zu etwas, was in der Vergangenheit in der islamischen Geschichte stattgefunden hat (z. B. Machtwunder für die Propheten), oder in einer fernen Zukunft stattfinden wird (z. B. Auferstehung der Toten am Tag des jüngsten Gerichts). Für den Alltag des einzelnen Muslims spielen sie keine Rolle.

Es lässt sich nun die Frage stellen, ob das Wunder Bestandteil der Sunna Gottes ist oder ein Abweichen Gottes von dieser Sunna. Al-Ġazālī selbst vertritt hier grundsätzlich die Position, dass sich die Sunna Gottes nicht verändert hat und nicht verändern wird. Die Sunna Gottes zu Zeiten des Propheten, in der Gegenwart und am bzw. nach dem Tag des jüngsten Gerichts sei dieselbe. Vergangene oder künftige Wunder, von denen islamische Quellen berichten, seien Teil dieser Sunna Gottes. Andere, spätere Autoren vertreten hier abweichende Auffassungen, wie eine Passage aus ar-Rūmīs *Maṭnawī* zeigt. Dort heißt es in einem Vers, dass die göttliche Allmacht manchmal gegen die Sunna verstößt (*ḥāriq-i sunnat šawad*). Die Differenz ist auf eine zunehmende Verknüpfung von *’āda* und *Allāh* einerseits und die inhaltliche Nähe von *sunna* und *’āda* andererseits zurückzuführen. In dem darauffolgenden Vers heißt es, dass Gott eine Sunna und eine Gewohnheit (*’āda*) erlassen hat. Die inhaltliche Überlagerung der Begriffe *’āda* und *sunna* führt dazu, dass der *sunnat Allāh* Bedeutungen von *’āda* übernimmt und das Wunder nun nicht mehr nur als Bruch der wahrgenommenen Gewohnheit, sondern auch der Sunna Gottes gesehen wird. Ibn Taymīya spricht explizit davon, dass Gott die Sunna bei Machtwundern durchbricht, wenn er es will (*yanquḍuhā ’iḏā šā’a*).

¹ Vgl. Quṣayrī, *Laṭā’if al-’iṣārāt*, 1:275 (Absatz 3-4).

Al-Ġazālī wirft den Philosophen vor, ihre Kosmologie würde Änderungen an der Sunna Gottes voraussetzen (also eine vergangene Sunna vor der Erschaffung der Welt, eine andere, gegenwärtige Sunna nach ihrer Schöpfung und eine weitere, künftige Sunna nach ihrem Ende). Ibn Taymīya hingegen kritisiert den Philosophen as-Suhrawardī, weil dieser an einer unveränderlichen Sunna Gottes festhält. Für Ibn Taymīya geht ein Wunder Gottes, das die Gewohnheit durchbricht, also zwingend mit einem Bruch der *sunnat Allāh* einher. Er knüpft hier zunächst an al-Ġazālī an, der zuvor argumentiert hat, dass der Gläubige nicht fürchten müsse, Gott würde das Schreibrohr in seiner Hand in einen Löwen verwandeln, weil es die unveränderliche Sunna Gottes sei, dies nicht zu tun.¹ Das Attribut einer Sunna, an der der Gläubige keinen Wandel feststellen wird, bezieht Ibn Taymīya nur auf Gottes Unterstützung (*naṣr*) für seine Freunde im Kampf gegen Feinde. Ibn Taymīya schränkt das Verhalten Gottes insofern ein, als dass Gott in ähnlichen Sachverhalten ähnlich agiert: Ein Wunder trete nicht unerwartet gemäß einem unvorhersehbaren Willen Gottes ein, sondern nur in vergleichbaren Situationen.

Für Ibn Ḥaldūn ist das Wunder etwas, das außerhalb des gewöhnlichen Ablaufs der Dinge steht. Für ihn ist es kein Widerspruch, einerseits daran zu glauben, dass Gott Wunder vollbringen kann und in der Vergangenheit vollbracht hat, und andererseits davon auszugehen, dass es einen regelmäßigen Gang der Dinge gibt, an dem man sich orientieren kann. Das Wunder stellt für ihn eine Abweichung der Gewohnheit (*ʿāda*) dar, er bezeichnet es allerdings nicht als eine Durchbrechung der Sunna Gottes. Das Machtwunder ist für Ibn Ḥaldūn, ebenso wie für Ibn Taymīya, eng mit der Mission eines Gesandten Gottes verbunden. Dies deckt sich mit islamischen Vorstellungen, dass man wahrhaftige Gesandte Gottes an Wundern erkennen könne. Wenn man nun davon ausgeht, dass Gott seit Muḥammad keine weiteren Gesandten auf die Erde geschickt hat und auch in der näheren Zukunft nicht senden wird², so erklärt dies das Nichtauftreten von Wundern in der Gegenwart. So kann man Wundererzählungen argumentativ entgegentreten. In Ibn Ḥaldūns Beispiel der Aufhebung traditioneller Loyalitätsbeziehungen des arabischen Stamms der Muḍar führt er dies auf göttliche Intervention in Form der Offenbarung und dem Auftreten von Engeln zurück. Nach Abschluss der Mission des Propheten seien die Muḍar zu ihrem Zustand der Loyalität gegenüber den Qurayš und damit den Umayyaden zurückgekehrt. Zwischen der Unveränderlichkeit der Sunna Gottes und einer solchen Unterbrechung sieht Ibn Ḥaldūn keinen Widerspruch.³

Mullā Ṣadrā verweist im Zusammenhang mit den Wundern der Propheten auf deren besondere Naturen (*ṭabāʾī*). Den ʿAṣʿariten wirft er vor, sie würden durch ihre Argumentation die rationale Verbindung (*ar-rābiṭa al-ʿaqliyya*) zwischen den Elementen der Schöpfung zerstören. Dies stelle einen unzulässigen Austausch der Sunna Gottes bezüglich des Laufs der Dinge (*tabdīl sunnat Allāh fī ḡarayān al-ʿašyā*) dar.

¹ Ibn Taymīya, *Ġāmiʿ ar-rasāʾil*, 1:54.

² In dem Koranvers 33:40 wird Muḥammad als Siegel (*ḥātam*) der Propheten bezeichnet. Die Auslegung, Muḥammad sei der letzte Prophet, ist allerdings nicht zwingend. Vgl. Bobzin, „Das Siegel der Propheten“, 289–91; Rubin, „The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy“, 74–76.

³ Die Möglichkeit des Huldwunders (*karāma*) bejaht Ibn Ḥaldūn, siehe oben.

Muḥammad ‘Abduh vertritt ähnlich wie al-Ġazālī die Position, dass man als Muslim nicht mit einer Abweichung von der Sunna Gottes rechnen soll. Im *Tafsīr al-Manār* unterscheiden ‘Abduh und Riḍā zwischen bekannten und unbekannten Sunan. Ein Wunder sei durch unbekannte Sunan zu erklären, über die der Mensch (noch) kein wissenschaftlich fundiertes Wissen habe. Vor dem Hintergrund schnell wachsender naturwissenschaftlicher Erkenntnisse bietet diese Argumentation den Vorteil, dass man hinsichtlich neuer Entdeckungen anschlussfähig bleibt. ‘Abduh und Riḍā argumentieren, dass die Sunan Gottes sowohl in der Welt der Körper (*al-‘aḡsām*) als auch der Geister (*al-‘arwāḥ*) allgemein gültig seien.¹ Wenn wir die *sunan al-kawn* als die Sunan in der Welt der Körper identifizieren, verbleiben Sunan in der Welt der Geister als die Sunan, die transzendent und für den Menschen nicht erfassbar sind. Dies erklärt, warum Riḍā an einer Stelle schreibt, dass die Zeichenwunder Gottes (*‘āyāt Allāh*) keine Ursachen haben, die zu den Sunan des Universums (*sunan al-kawn*) - also zu den naturwissenschaftlich erfassbaren Sunan - gehören. Solche Wunder würden nach allgemeinen unkörperlichen bzw. spirituellen Sunan ablaufen (*sunan rūḥīya ‘amma*). ‘Abduh und Riḍā erreichen hierdurch dreierlei: Die Welt ist geordnet und Wunder folgen Regeln. Gleichzeitig verteidigen sie das Wunder und seine Möglichkeit gegen Kritik, indem sie die für das Wunder geltende Kausalität in den Bereich des Transzendenten verschieben. Zu guter Letzt argumentieren sie damit gegen Praktiken wie die Heiligenverehrung, da man damit unzulässigerweise und vor allem zwecklos Nutzen und die Abwehr von Schaden durch Handlungen sucht, denn dies würde ein Abweichen von den Sunan Gottes darstellen.²

Für Sayyid Quṭb sind Wunder eine Realität, die gemäß einer Sunna eintreten, die vom üblichen Verfahren abweicht. Quṭbs Vorwurf an ‘Abduh und seine Anhänger ist, dass man sich bei der Interpretation einiger Aussagen des Korans über Wunder zu sehr in Richtung der „wissenschaftlichen Koranexegese“ (*tafsīr ‘ilmī*) bewegt habe. Er plädiert stattdessen für eine Anerkennung der Grenzen dessen, was der Mensch wissen und durch Beobachtung und Versuch erfahren könne. Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr geht in seinem Werk *al-Madrasa al-Qur’ānīya* nur spärlich auf Wunder ein.³ Für ihn ist hinsichtlich der Bestrafung früherer Völker das physische Zustandekommen der Strafe nicht relevant. Stattdessen betrachtet er diese als den Abschluss eines Prozesses, bei dem Gott Propheten zu einem Volk sendet, das er für sündhaftes Verhalten bestrafen will.

7.1.4 Die Sonderrolle von Gesetzmäßigkeiten auf dem Gebiet der Geschichte

Bei der Frage nach einer Sonderrolle von Gesetzmäßigkeiten auf dem Gebiet der Geschichte wird untersucht, ob historische Entwicklungen Gesetzmäßigkeiten aufweisen, die mit denen in der Natur bzw. übrigen materiellen Welt vergleichbar sind. Ein Gradmesser ist dabei die kollektive Entwicklung von Religionsgruppen, Gesellschaften und Dynastien. Die islamische Botschaft verspricht denen, die Zwietracht säen und sich den Gesandten Gottes widersetzen, die Zerstörung, also eine Form kollektiver Bestrafung im Diesseits. Dies entspricht der *sunnat*

¹ Riḍā und ‘Abduh, *Tafsīr al-Manār* (a), 11:241.

² Riḍā, *al-Waḥy al-Muḥammadī*, 164–71.

³ Ich behaupte nicht, dass ich Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr’s Position zu Wundern umfassend erfasst habe, schließlich stützt sich meine Analyse in weiten Teilen nur auf ein einzelnes Werk.

Allāh. Umgekehrt kann man zu dem Schluss kommen, dass (kollektiver) Gehorsam gegenüber Gott und seinem Gesandten sowie eine Lebensführung in Einklang mit islamischen Geboten und Moralvorstellungen diese Strafe abwehren oder sogar zu Prosperität führen.¹

Gemäß der ismailitischen Sichtweise, die sich im „Buch des Lehrmeisters und Schülers“ findet, hat Gott nach Muḥammad weitere Gesandte (die ismailitischen Imame) zu den Menschen geschickt. Die Notwendigkeit, dass die Ismailiten und ihre Imame lange Zeit im Verborgenen agieren mussten, sei ein Teil der Sunna Gottes, schließlich hätten auch andere Propheten zuvor schon im Verborgenen agieren müssen. Referenzpunkt sind hier also frühere Propheten und die Völker, zu denen Gott sie gesandt hat. Die vermeintlich schlechte Situation der wahren Gläubigen, also der Ismailiten, sei keineswegs außergewöhnlich, sondern decke sich mit der Sunna Gottes in der Vergangenheit.

Ibn Taymīya hebt eine Sunna Gottes hervor, die in der Geschichte wirkt: Gott verhilft seinen Gesandten und denen, die an ihn glauben, zum Sieg. An dieser Sunna wird man keine Änderung feststellen.² Um die historische Situation der Muslime zu verstehen, in der sie sich befinden, müsse man darüber hinaus berücksichtigen, dass Gott ähnliche Sachverhalte ähnlich beurteilt. Für Ibn Taymīya stellt dieser Grundsatz eine Sunna Gottes dar.³ Die Ursache für einen vermeintlichen Niedergang der Muslime und ein Ausbleiben der Hilfe Gottes müsse man daher bei den Muslimen selbst suchen.

Bei Ibn Ḥaldūn steht das Wirken der Sunna Gottes in der Geschichte im Mittelpunkt. Ähnlich wie Ibn Taymīya erkennt dieser grundsätzlich an, dass Gott intervenieren kann bzw. in der Vergangenheit interveniert hat, zum Beispiel im Falle der Mission des Propheten Muḥammad. Dass Gott in ähnlichen Sachverhalten ähnlich agiert, liegt Ibn Ḥaldūns Gedanken implizit zu Grunde, allerdings argumentiert er im Einklang mit Vorstellungen der 'aš'aritischen Theologie. Er gibt zahlreiche Beispiele für die Sunna Gottes, die in der Geschichte wirkt: Nomadische Stämme hätten eine stärkere *'aṣabīya* und seien sesshaften Stämmen daher überlegen, Mitglieder nomadischer Stämme seien gesünder, weil sie sich mehr bewegen und besser ernähren, und Luxus würde die *'aṣabīya* einer Dynastie schwächen und so zu ihrem Niedergang beitragen. Viele der Mechanismen, die Ibn Ḥaldūn beschreibt, haben ein Element gemeinsam: Dynastien gingen einerseits zu Grunde, weil das sesshafte Leben und der Luxus sie korrumpiere und ihre *'aṣabīya* schwäche. Damit gehe jedoch gleichzeitig ein moralischer Verfall einher, der Gottes Strafe auf sich ziehe. Der Niedergang einer Dynastie lässt sich so auf zwei Wirkmechanismen zurückführen, einen soziologisch-wissenschaftlichen und einen moralisch-religiösen. Ibn Ḥaldūns Leistung, rationale Prinzipien für den Aufstieg und Niedergang von Dynastien zu benennen, kann nicht

¹ „Despite the range of opinion about its political content, the Qur'ān is clear about the connection between socio-political prosperity and obedience to the message of God [...]“ Siehe Heck, „Politics and the Qur'ān“, 126. Ein Ansatzpunkt hierfür kann Sure 16:97 sein, allerdings gehen Interpretationen hierzu auseinander, vgl. Khoury, KAD, 9:95.

² Ibn Taymīya, *Ġāmi' ar-rasā'il*, 1:51. Vgl. Ibn Taymīya, *ar-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn*, 2:128.

³ Ibn Taymīya, *ar-Radd 'alā l-manṭiqiyyīn*, 2:128–29.

darüber hinwegtäuschen, dass er die theologische Frage der Kausalität weitestgehend vermeidet und seine Erklärungen oft auf moralische Vorstellungen bauen.¹

Im 19. und 20. Jahrhundert rezipierten Autoren wie al-'Afgānī, 'Abduh und Riḍā die Werke Ibn Ḥaldūns. Moralische Vorstellungen spielten weiterhin eine wichtige Rolle, gleichzeitig hatte die Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert eine veränderte Funktion im Vergleich zu Ibn Ḥaldūns Zeit. Kolonialismus und der Machtverlust der islamischen Welt stellten Krisenerfahrungen dar, denen man durch eine wissenschaftliche Beschäftigung mit Geschichte begegnen wollte. Eine „objektive“ Analyse sollte dabei, ähnlich wie in den Naturwissenschaften, Kausalzusammenhänge offenlegen, aus denen sich Maßnahmen und Reformen ableiten ließen. In diesem Kontext stellt die Nutzung des Konzepts der *sunnat Allāh* ein kreativ aneignendes Element dar. Statt sich auf die bloße Rezeption westlicher Literatur zu beschränken, konnten die Autoren anhand der „Offenlegung“ der Sunan Gottes zeigen, wie historische Veränderungen aus eigenen Kräften möglich gewesen waren und wie sie wieder möglich sein könnten.

Autoren wie al-'Afgānī, 'Abduh und Riḍā argumentieren, dass der Erfolg der Europäer nur zum Teil auf ein besseres Verständnis der Sunan Gottes zurückzuführen sei. Er ruhe nicht nur auf einem besseren Verständnis der Naturgesetze, die in der *'ālam al-aḡsām* wirken. Das Bildungswesen in den europäischen Nationalstaaten führe zwar zu Fortschritt in den Naturwissenschaften, darüber hinaus aber beeinflusse es den Menschen auch zum Guten. Die Unterlegenheit der Muslime könne man daher nicht nur auf eine technologische oder wirtschaftliche Rückständigkeit zurückführen, schließlich sei dies nur das Symptom. In *al-'Urwa al-wuṭqā* formuliert 'Abduh klar, dass Gott für den Aufstieg und Niedergang von Nationen Sunan errichtet hat, die für Muslime und Nicht-Muslime gleichermaßen gelten. 'Abduh (und al-'Afgānī) schränken das Versprechen ein, welches sich bei Ibn Taymīya findet: „Eine Gemeinschaft, die Gott hilft und in seiner Sunna Rechtleitung sucht (*istaršadū*), denen gewährt er seinerseits Unterstützung (*naṣr*).“² Das heißt, dass der Mensch sich von Gottes Sunna rechtleiten lassen soll. Dies stellt eine wichtige Änderung gegenüber Ibn Taymīya dar, bei dem alleine der Glaube an Gott Bedingung für seine Hilfe ist. Diese Einschränkung ist in zweierlei Hinsicht notwendig: Man konnte die europäische Überlegenheit kaum auf einen ausgeprägten islamischen Glauben zurückführen. Allerdings konnte man die Ursache für ihren Erfolg darin sehen, dass sie in der von Gott erlassenen - universellen - Sunna Rechtleitung suchten. Umgekehrt konnte man die eigene Unterlegenheit nur schwer auf einen mangelnden Glauben zurückführen, wohl aber auf eine mangelnde Berücksichtigung seiner Sunna. Diese moralische Dimension ist ein Grund dafür, dass Reformen wie 'Abduh und Riḍā viel Wert auf Bildung legten. Für 'Abduh ist der richtige Geist (*rūḥ*) einer Nation Grundlage für ihr Leben. Gehe dieser Geist verloren, sei der Niedergang die Folge.³

Quṭb betont in seinen Überlegungen, dass nur die richtig verstandene islamische Offenbarung den Menschen zu einem Zustand führen kann, der in völliger Übereinstimmung

¹ Siehe oben und vgl. Irwin, Ibn Khaldun, 19.

² al-'Afgānī und 'Abduh, *al-'Urwa al-wuṭqā*, 196.

³ 'Abduh, *al-'A'māl al-kāmila*, 3:464–65.

mit der Sunna Gottes bezüglich Gerechtigkeit und Gleichheit ist.¹ Für ihn ist allerdings nicht der Nationalstaat oder die Gesellschaft, sondern die Menschheit insgesamt Gegenstand seiner Überlegungen. Die Sunan Gottes könne man durch naturwissenschaftliche Methoden nur unzureichend erfassen, daher führe zur Erreichung dieses Endzustands kein Weg an der durch den Propheten Muḥammad offenbarten Botschaft des Islams vorbei. Quṭb erkennt allerdings an, dass Ideen, Glaubensvorstellungen, Persönlichkeiten und Organisationen über eine Kraft verfügen, die sich nach dem Grad ihrer Kongruenz mit der von Gott geschaffenen Ordnung richtet.² Hinsichtlich der Frage, ob Auf- und Abstieg der Muslime nun durch göttliche Vorherbestimmung oder kausale Ursachen bestimmt würden, sieht Quṭb keinen Widerspruch zwischen beiden, entzieht sich aber auch einer tieferen Debatte. Die Muslime hätten keine Abweichung (*ḥarq*) von den Sunan zu erwarten, vielmehr sollten sie ihre innere Natur (*fiṭra*) nach diesen ausrichten. Diese Ausrichtung, der richtige Glaube, Handlungsbereitschaft und entsprechende Anstrengungen seien ausreichend, um Gottes Hilfe zu erlangen.³ Indem Quṭb keine Definition dessen gibt, was Erfolg bedeutet, bleibt seine Vorstellung in dieser Hinsicht nicht greifbar. Eine militärische Niederlage kann so beispielsweise in einen Erfolg umgedeutet werden, weil sie zu einer moralischen und spirituellen Stärkung führt.

Für Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr stellt der Koran ein Lehrbuch der Geschichtswissenschaft dar. Die Aussagekraft des Korans zu Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte, den *sunan tāriḥīya*, sei deutlich größer als in den Naturwissenschaften. Die Muslime seien ebenso wie Nichtmuslime auf dem Gebiet der Geschichte den darin wirkenden Gesetzmäßigkeiten ausgeliefert. Erfolg sei kein göttliches Recht, das man aus der Zugehörigkeit zu einer Religion ableiten könne, vielmehr sei er ein natürliches Recht, dessen Erfüllung an objektive Bedingungen geknüpft ist. Aṣ-Ṣadr nimmt hier, anders als zuvor Quṭb, nicht Bezug auf eine göttliche Vorsehung, sondern argumentiert mit Blick auf das Diesseits mit uneingeschränkter Kausalität.

7.2 Weiterführende Forschungsfragen

In dieser Arbeit habe ich verschiedene Themen und Autoren angeschnitten. Auf mögliche zu vertiefende Aspekte habe ich dabei im Text oder in Fußnoten hingewiesen. Einige dieser Fragestellungen liegen teilweise außerhalb der Islamwissenschaft, so zum Beispiel weiterführende Untersuchungen zur Wurzel *s-n-n* im Sabäischen und anderen semitischen Sprachen. Ich gehe an dieser Stelle auf drei Aspekte genauer ein. Der erste Aspekt ist eine begriffsgeschichtliche Untersuchung von *‘ādat Allāh*. Der zweite Aspekt sind jüdische und christliche Beiträge zur Idee einer Gewohnheit Gottes und wie diese in Verbindung zu muslimischen Überlegungen stehen. Der letzte Aspekt ist die Frage nach der Bedeutung der Sunan Gottes als Gesetze einer islamistischen Ideologie.

7.2.1 Begriffsgeschichtliche Untersuchung von *‘ādat Allāh*

Der Begriff *‘āda* spielt für den Okkasionalismus eine Schlüsselrolle. In der islamwissenschaftlichen Literatur sind Okkasionalismus und der Begriff *‘āda* bereits

¹ Quṭb, *al-‘Adāla al-iḡtimā’īya*, 25–26.

² Vgl. Quṭb, *Fi ṣilāl al-Qur’ān*, 2003, 492 (Sure 3:151).

³ Vgl. Ebd., 513.

untersucht worden. Der spezielle Aspekt der *‘ādat Allāh* hingegen und insbesondere der Übergang von *‘āda* zu *‘ādat Allāh* ist bislang nicht systematisch analysiert worden. Ich habe in Kapitel 3 dieser Arbeit aufgezeigt, dass der Wechsel von *‘āda* zu *‘ādat Allāh* bzw. die zunehmende Verwendung von *‘ādat Allāh* durch ‘aš‘aristische Autoren wichtige Implikationen hat, da dies der Position zuwiderläuft, Gott könne keine Gewohnheit haben (vgl. al-Bāqillānī). Man kann in dem Begriff *‘ādat Allāh* eine Art Zwischenform zwischen *‘āda* und *sunnat Allāh* sehen, bei der *‘ādat Allāh* einer neuen Interpretation von *sunnat Allāh* im Rahmen der ‘aš‘aristischen Theologie vorausging. Bislang fehlt eine begriffsgeschichtliche Untersuchung von *‘āda*, die gezielt auch Kontexte außerhalb der sunnitischen Theologie in den Blick nimmt. Eine solche Untersuchung sollte dabei auch weitere muslimische Strömungen wie die Ismailiten, andere Religionen wie etwa Juden- und Christentum, aber auch die islamische Philosophie miteinbeziehen. Im Zusammenhang mit letzterer habe ich oben auf Ibn Rušds Argumentation hingewiesen, Gott könne keine Gewohnheit haben (*muḥāl ‘an yakūn li-llāh ta‘ālā ‘āda*). Das Beispiel des jüdischen Gelehrten Mōše ben-Nāḥmān (ca. 590-668/1194-1270)¹, der in Girona im heutigen Katalonien geboren wurde, zeigt, dass auch Vertreter anderer monotheistischer Religionen mit Blick auf Wunder das Konzept einer Gewohnheit aufgriffen. In seinem hebräischen Kommentar zur Tora schreibt er von einer Gewohnheit der Welt und Natur (*minhag šel ‘olam w-ṭib‘o*). Ein Wunder zeige, dass es in der Welt einen Gott gebe, der den regelmäßigen Gang der Dinge verändern könne.² Diese beiden Beispiele machen das Potenzial deutlich, das eine gezielte Untersuchung des Begriffs *‘āda* birgt.

7.2.2 Jüdische und christliche Zugänge zur Gewohnheit Gottes

In Kapitel 3 bin ich auf das Motiv des Zorns Gottes (Englisch: *wrath of God*) eingegangen. Dieses Motiv hat auch eine kausale Dimension, schließlich stellt sich die Frage, was diesen Zorn hervorbringt und wie er sich abwenden lässt. Dies führt zu Überlegungen über das Wesen Gottes und wirft beispielsweise die Frage auf, ob es eine Gewohnheit Gottes gibt. Eine Untersuchung zu möglichen Beziehungen zwischen jüdischen und muslimischen Theologen mit Blick auf dieses Thema könnte hier ansetzen und mit der Frage beginnen, ob im arabischen Sprachraum jüdische und christliche Debatten über die Gewohnheit Gottes stattfanden. Gab es vergleichbare Vorbehalte, Gott eine Gewohnheit zuzuschreiben? In dieser Arbeit bin ich auf einige Aspekte eingegangen, so zum Beispiel das Buch Hiob und das dort beschriebene Gesetz des Himmels sowie den persischen Begriff *dāta*. Letzterer bezeichnete im Persischen königliche und göttliche Gesetze. Mesopotamien war ein Ort, an dem sich Menschen intensiv mit der Gesetzmäßigkeit von Naturvorgängen am Himmel auseinandersetzten. Die Erkenntnis dieser Regelmäßigkeiten hatte Einfluss auf die religiösen Vorstellungen der Menschen und beförderte möglicherweise auch den Glauben an eine einzige Macht im Kosmos und damit monotheistische Tendenzen.³

Im 19. Jahrhundert finden wir den Begriff *sunna* bei den libanesischen Schriftstellern Ya‘qūb Šarrūf und Fāris Nimr. Ich habe in dieser Arbeit ein wenig Licht auf die Verwendung von

¹ Pedaya, „Naḥmanides“.

² Ramban (Nachmanides), Ramban on Exodus 13:16; engl. Übersetzung in Ramban (Nachmanides), Commentary on the Torah: Exodus, 172.

³ Vgl. Albani, „Astronomie versus Anomie in der frühjüdischen Henoch-Tradition“, 123.

sunna bei libanesischen Christen in diesem Zeitraum geworfen. Wir haben gesehen, dass der Begriff *sunna* in christlichen Texten eine Rolle spielt, so zum Beispiel in einer arabischen Übersetzung der Summa Theologica von Thomas von Aquin. Am Syrian Protestant College wurde der Begriff *sunnat at-ṭabīʿa* verwendet, um den englischen Ausdruck „law of nature“ zu übersetzen. Bei Yaʿqūb Ṣarrūf und Fāris Nimr finden sich dann in ihrem Wissenschaftsjournal *al-Muqataṭaf* verschiedene Verwendungen der Wurzel *s-n-n* (*sanna*, *sanān* oder *sunna* bzw. *sunan*). Diese sind thematisch mit der Vorstellung verknüpft, dass es einen Gott gibt, der sowohl den Zustand des Kosmos als auch die Veränderungen dieses Zustands durch Regeln ordnet. An dieser Stelle lohnte sich die Beschäftigung mit der Frage, welche christlichen Vorstellungen hier im Detail eine Rolle gespielt haben könnten.

7.2.3 Die Sunan Gottes als Gesetze einer islamistischen Ideologie

Im Zusammenhang mit Sayyid Quṭb habe ich auf die „immunisierende“ Wirkung der Sunna Gottes für seine Gedankenwelt hingewiesen. Der deutsche Soziologe Hans Albert beschreibt damit das Phänomen, dass die Herrschaft in einer Sozialordnung durch die Autorität kosmisch-religiöser Mächte gegen Kritik „weitgehend immun“ wird, die von den Unterworfenen ausgeht. Wenn er darauf hinweist, „daß es in den zur Rechtfertigung sozialer Ordnungen dienenden Ideologien sehr oft Elemente gibt, die geeignet sind, in ganz anderer Weise verwendet zu werden, nämlich zur Legitimierung sozialer Massenbewegungen, die sich die Revolutionierung der bestehenden Verhältnisse zum Ziel gesetzt haben“¹, dann dachte er primär an Kommunismus und Faschismus. Albert argumentiert, dass sich die „politische Theologie“ in Zusammenhang mit einer Weltauffassung gebildet hat, bei der der Mensch den Kosmos als einen „Sinnzusammenhang“ zu verstehen sucht. Bei der Rechtfertigung sozialer Ordnungen und politischer Entscheidungen habe der Mensch auf Offenbarungen einer göttlichen Autorität zurückgegriffen. Hierdurch war die sich daraus ergebende Ordnung „im allgemeinen einer kritischen Analyse entzogen.“²

Es ist möglich, diese Überlegungen auf Denker wie Sayyid Quṭb und Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr zu übertragen. Beide waren Monotheisten, die den Kosmos für geordnet und strukturiert hielten. Die soziale Ordnung, die sie jeweils als legitim betrachteten, führten sie auf Gott zurück. Die Ordnungen, die Quṭb und aṣ-Ṣadr jeweils vorschwebten, mögen sich inhaltlich unterschieden haben. Ihnen ist jedoch gemein, dass sie diese Ordnung als einen in der Gegenwart erreichbaren, aber eben noch nicht erreichten Zustand verstanden. Die Sunna bzw. Sunan Gottes stellten dabei Gesetzmäßigkeiten dar, deren Verständnis als Voraussetzung für eine erfolgreiche Etablierung der gewünschten Ordnung verstanden wurde. Es ist legitim, hier im Zusammenhang mit der Sunna Gottes von „hermeneutischen Praktiken“ zu sprechen: „Wo es darum geht, den Willen irgendwelcher göttlichen Mächte zu erkunden, ist es notwendig, die Zeichen zu deuten, in denen sich dieser Wille offenbart.“³ Die Auslegung von religiösen Texten wie dem Koran lässt sich dabei als Mittel interpretieren, um in den Besitz von Wissen zu gelangen, mit dem man Entscheidungen und Situationen rechtfertigen und begründen konnte. Die Auseinandersetzung mit Quellen der Erkenntnis

¹ Albert, Traktat über kritische Vernunft, 161.

² Ebd., 158–59.

³ Ebd., 159.

abseits offener Texte hat eine lange Tradition. Schon die Babylonier versuchten über die Astrologie in den Besitz solchen Wissens zu gelangen. Man kann die Auseinandersetzung mit den modernen Natur- und Geisteswissenschaften durch Quṭb und aṣ-Ṣadr als einen ähnlichen Versuch verstehen, die Sunna Gottes zu ergründen.

Die Sunna Gottes beschreibt bei Denkern wie Quṭb und aṣ-Ṣadr mehr als nur beobachtete Tendenzen in der Geschichte. Ihre verschiedenen Ausprägungen fungieren als Gesetze, die insbesondere auf das Gebiet der Geschichte angewendet werden können. Gesellschaftliche Zustände lassen sich auf die Befolgung oder Missachtung dieser Gesetze zurückführen. Aufgrund ihres transzendenten Charakters entziehen sie sich gleichsam jeder Kritik, sie sind „immun“. Hierin lassen sich Ähnlichkeiten zu Elementen der marxistischen Ideologie sehen. Die „Prophezeiungen“, die man aus der Sunna Gottes ableitet, sind nicht „falsifizierbar“. Was immer auch geschieht, es wird als Bestätigung der Theorie ausgelegt. Haben muslimische Revolutionäre Erfolg wie im Iran, so ist dies ein Zeichen für Gottes Billigung. Werden sie verfolgt, wie in Ägypten, so ist dies eine göttliche Prüfung. Wenn der Sieg ausbleibt, dann ist der von Gott vorgegebene Zeitpunkt nicht erreicht oder die Muslime erfüllen die dafür notwendigen Bedingungen nicht. Es lässt sich diskutieren, ob man hier von „Pseudorationalismus“ sprechen kann. Dabei kann man sich an Karl Popper orientieren: „Der Pseudorationalismus ist der unbescheidene Glaube an die Überlegenheit der eigenen intellektuellen Gaben; er erhebt den Anspruch, eingeweiht zu sein und mit Sicherheit und mit Autorität zu wissen. [...] [D]ieser Glaube an den Besitz eines unfehlbaren Instruments für Entdeckungen oder einer unfehlbaren Methode [...] tritt oft unter dem Namen des ‚Rationalismus‘ auf; er ist aber das glatte Gegenteil von dem, was wir so nennen.“¹

Ich glaube, dass der Versuch, mittels einer Theorie der Sunna Gottes Prognosen auf dem Gebiet der menschlichen Geschichte zu bilden, innerhalb der Begriffsgeschichte von *sunnat Allāh* eine Zäsur darstellt. Diese Versuche lassen sich bei ‘Abduh und al-‘Aḡḡānī deutlich erkennen. Eine solche „Interpretation“ der Geschichte ist für sich nichts Ungewöhnliches. Menschen versuchen, durch Interpretationen herauszufinden, in welcher Beziehung aktuelle Schwierigkeiten zur Vergangenheit stehen und wie sich dafür Lösungen finden lassen.

Bei der Auseinandersetzung mit Quṭb und aṣ-Ṣadr wird deutlich, dass sie historische Geschehnisse zumindest teilweise durch Gesetzmäßigkeiten für vorhersagbar halten.² Die Geschichte besäße Gesetze, die die Entwicklung der Menschheit bestimmen. Durch die Betrachtung der Geschichte wollen sie das „Geheimnis“ und „das Wesen des menschlichen Schicksals entdecken.“³ Bei Sayyid Quṭb zeigt sich dies besonders deutlich, wenn er vom Stellvertreterauftrag des Menschen auf Erden spricht. Während bei ‘Abduh und al-‘Aḡḡānī der Fokus auf der Überwindung der kolonialen Fremdherrschaft und der ökonomischen und politischen Weiterentwicklung muslimischer Gesellschaften lag, strebte Quṭb die Errichtung einer - in letzter Konsequenz - weltumfassenden - islamischen Ordnung an. Dies sei der Auftrag Gottes für die Menschheit. Bewegungen, die auf dieses Ziel hinarbeiten, würden letztlich von Erfolg gekrönt werden, weil sie mit den Sunan in Einklang stünden.

¹ Popper, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde: Falsche Propheten, 2:426.

² Vgl. Ebd., 2:506–7.

³ Ebd., 2:507–8.

Islamistische Autoren wie Quṭb, aṣ-Ṣadr, aber auch ‘Abduh und Riḍā, verstehen die Analyse der Sunna Gottes nicht nur als Beschreibung der Wirklichkeit, sondern auch als Handlungsgrundlage. Für ‘Abduh stellt die Orientierung an der Sunna Gottes eine „erprobte Medizin“ für die Behandlung menschlicher Gesellschaften dar. Riḍā leitet aus ihnen die Notwendigkeit ab, gegen Praktiken der Heiligenverehrung vorzugehen. Aus der Sunna Gottes im Universum heraus legitimiert Sayyid Quṭb den Zwang, um Menschen auf den richtigen Pfad zurückzuführen. Für aṣ-Ṣadr beschreibt der Koran einen Änderungsprozess, der die Menschheit aus der Dunkelheit zum Licht führt. Dieser Prozess stütze sich nicht nur auf die Scharia Gottes, sondern auch auf menschliche Anstrengungen in der Geschichte. Der Mensch könne durch sein bewusstes Handeln im Rahmen der Sunna der Geschichte wirken und so am Änderungsprozess teilhaben. Gerade in diesem letzten Punkt zeigt sich, wie aṣ-Ṣadr ein Bewusstsein schaffen will, aktiv an der Veränderung der Geschichte mitzuwirken. Dass solche intellektuell-theoretisch anmutenden Überlegungen nicht ohne Wirkung bleiben, zeigt sich in den Diskussionen innerhalb des sunnitischen Islamismus gegen Ende des 20. Jahrhunderts. Die Frage der richtigen Interpretation dieser Sunna Gottes ist Teil konkreter ideologischer Richtungsstreitigkeiten über zum Beispiel die Organisationsform (Massenbewegung vs. Avantgarde¹).

Meine Aussagen oben verdeutlichen, welche Relevanz die Interpretation der Sunna Gottes für islamistische Vordenker seit dem 20. Jahrhundert hat. Es lassen sich Ähnlichkeiten zu totalitären Ideologien wie dem Marxismus erkennen. Eine nähere Untersuchung könnte sich mit den folgenden Fragestellungen befassen: Inwieweit sind die Sunna Gottes vergleichbar mit Gesetzmäßigkeiten, die zum Beispiel marxistische Denker identifizieren? Lassen sich hier inhaltliche Gemeinsamkeiten herausarbeiten? Welche unterschiedlichen hermeneutischen Ansätze haben sich bei der Identifikation und Interpretation dieser Sunna herausgebildet? Auf welche Quellen stützen sich diese?

Ein möglicher Ansatz für künftige Forschung ist die Frage, wie sich Berufungen auf den Begriff der Sunna Gottes im Lichte konkreter historischer Zäsuren und Entwicklungen verändert haben. Eine solche Analyse könnte aufzeigen, wie das Konzept in direkter Reaktion auf Umbrüche neu ausgerichtet wurde. Solche Zäsuren könnten zum Beispiel der Zerfall des Kalifats (1924), die Gründung des Staats Israel (1948), die islamische Revolution im Iran (1979), der Kampf und Sieg der muslimischen Kämpfer gegen die Sowjetunion in Afghanistan (1979–1989), die Anschläge vom 11. September und die darauffolgende Invasion Afghanistans (2001) und des Irak (2003) sowie schließlich die Ausrufung des Islamischen Staates (2014) sein. Aber auch längerfristige Entwicklungen wie der ökonomische Aufstieg der Erdöl exportierenden Golfstaaten und der Erfolg der AKP in der Türkei könnten Impulse für ein verändertes Verständnis der Sunna Gottes geliefert haben.

Es scheint, dass das Interesse muslimischer Gelehrter an der Sunna Gottes heute etwas geringer ist als noch im 20. Jahrhundert. In Relation zu der langen Geschichte des Begriffs stellt dies allerdings nur einen kurzen Zeitraum dar. Es ist davon auszugehen, dass der Begriff im Islam in seinen verschiedenen bestehenden und neu hinzukommenden Ausprägungen weiterhin eine Rolle spielen wird.

¹ Vgl. die Aussagen von Farağ in Kapitel 6.4.2.

Kapitel 8: Literaturverzeichnis

Abkürzungen für zitierte Quellen:

BEIP	Biographical Encyclopaedia of Islamic Philosophy
BHt	Biblia Hebraica Transcripta
CHAL	The Cambridge History of Arabic Literature
NCHI	The New Cambridge History of Islam
EI ²	The Encyclopedia of Islam, New Edition
EI ³	Encyclopaedia of Islam Three Online
EIr	Encyclopaedia Iranica
EJIW	Encyclopedia of Jews in the Islamic World
EQ	Encyclopaedia of the Qurʾān
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JE	Jewish Encyclopedia (1906)
KAD	Der Koran: Arabisch Deutsch, Khoury
SEP	Stanford Encyclopedia of Philosophy
TuG	Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, van Ess

8.1 Primärquellen

- Abcarius, John. *English and Arabic Dictionary: Qāmūs inkilzī wa-‘arabī*. Beirut: s. n., 1882.
- ‘Abd ar-Razzāq. *Tafsīr ‘Abd ar-Razzāq*, hg. von Maḥmūd M. ‘Abduh. Beirut: *Dār al-Kutub al-‘ilmīya*, 1999.
- ‘Abduh, Muḥammad. *al-‘Aimāl al-kāmila li-l-‘imām Muḥammad ‘Abduh*, hg. von Muḥammad ‘Amāra. Bd. 3. Beirut: *Dār aš-Šurūq*, 1993.
- . *Tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm: ġuz’ amma*. 3. Aufl. Kairo: *al-Ġam‘iyat al-ḥayr al-islāmīya*, 1341 [AH].
- Abū Bakr b. al-‘Arabī. *Aḥkām al-Qur‘ān*, hg. von Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā. Bd. 2. Beirut: *Dār al-Kutub al-‘ilmīya*, 2003.
- ad-Dustūr al-Māsūnī ma’a as-sunan wa-l-qawānīn al-‘umūmiya wa-‘aḥkām al-qaḍā’ bi-ḥasab at-tarīqa al-faransawīya: turġimat ilā al-‘Arabīya sanat 1881 ‘an an-nuṣṣa al-maṭbū’a fī Bārīz*. Beirut: s. n., 1882.
- ‘Afgānī, Ġamāl ad-Dīn al-. *Maġmū’ah-yi Rasā’il wa-Maqālāt*, hg. von Sayyid Hādī Ḥusrawšāhī. s. l.: *Šurūq*, 2000.
- ‘Afgānī, Ġamāl ad-Dīn al-, und Muḥammad ‘Abduh. *al-‘Urwa al-wuṭqā*, hg. von Sayyid Hādī Ḥusrawšāhī. Teheran: *Wizārat-i farhang wa-iršād-i islāmī*, 1417 [AH].
- Alexander, Archibald. *Dalīl aš-ṣawāb ilā ṣidq al-kitāb*, übers. von John Wortabet. 2. Aufl. Beirut: *al-Ġam‘īya al-Briṭānīya*, 1876.
- ‘Alī b. ‘Anġab (Ibn as-Sāṭ). *ad-Dār at-ṭamīn fī asmā’ al-muṣannifīn*, hg. von Aḥmad Šawqī Bīnbīn und M. Sa’īd Ḥanašī. Tunis: *Dār al-Ġarb al-islāmī*, 2009.
- Anṭūn, Farāḥ. *Ibn Ruṣd wa-falsafatuhu*. Beirut: *Dār al-Fārābī*, 1988 [Erstveröffentlichung 1903].
- . „*Tārīḥ Ibn Ruṣd wa-falsafatuhu*“. *al-Ġamī’a* 3, Nr. 8: 517–41, 1902.
- ‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd al-. *ad-Dimūqrāṭīya fī al-Islām*. 3. Aufl. Kairo: *Dār al-Ma’ārif bi-Miṣr*, 1952.
- Aquin, Thomas von. *Die deutsche Thomas-Ausgabe: Das Gesetz*, hg. von Otto Hermann Pesch. Bd. 13. Heidelberg: F. H. Kerle, Verlag Styria, 1977.
- . *K. al-Ḥulāṣa al-lāhūtīya*, übers. von Būlus ‘Auwād. Beirut: *al-Maṭba’a al-‘Adabīya*, 1887–1908.
- . *Summa Theologica*. 5. Aufl. Bd. 2. Taurini: Marietti, 1927.
- ‘Āšūr, Maġdī M. M. *as-Sunan al-‘ilāhīya fī al-‘umam wa-l-‘afrād fī al-Qur‘ān al-karīm: ‘uṣūl wa-ḍawābiṭ*. 2. Aufl. Kairo: *Dār as-Salām li-ṭ-ṭibā’a wa-n-naṣr wa-t-tawzī’ wa-t-tarġama*, 2007.
- ‘Aṭīyat Allāh, Luwīs. *Maqālāt Luwīs ‘Aṭīyat Allāh (PDF-018095)*. CIA (November 2017 Release of Abbottabad Compound Material - Converted Material), 2017. <https://cia.gov/library/abbottabad-compound/11/113A89141236FFB9CC87F17D676EF326%D9%85%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA%D9%84%D9%88%D9%8A%D8%B3%D8%B9%D8%B7%D9%8A%D8%A9%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87.doc.pdf> (letzter Zugriff 12. Februar 2024).
- ‘Awn, ‘Ayyūb ‘Afandī. „*Riwāyat Samīr aš-Šaḥbī fī waqā’i’ Marwān al-Ġabīy*“. in: *al-Ġinān* 16, 599–600, 1885.
- Badawī, ‘Abd ar-Raḥmān. *‘Aristū ‘inda al-‘Arab*. 2. Aufl. Kuwait: *Wikālat al-maṭbū’āt*, 1978.
- Bāġūrī, Ibrāhīm al-. *Ḥāšiyat al-imām al-Bāġūrī ‘alā ġawharat at-tawḥīd*, hg. von ‘Alī Ġum’a Muḥammad aš-Šāfi’ī. Kairo: *Dār as-Salām li-ṭ-ṭibā’a wa-n-naṣr wa-t-tawzī’ wa-t-tarġama*, 2002.

- Bannā, Ḥasan al-. „*Naḥwa an-nūr*“. in *Mağmu'at rasā'il al-'imām aš-šahīd Ḥasan al-Bannā*, 63–78. Alexandria: *Dār ad-Da'wa li-ṭ-ṭab' wa-n-našr wa-t-tawzī'*, 2002.
- Bāqillānī, Abū Bakr M. b. aṭ-Ṭayyib b. al-. *K. al-Bayān 'an al-farq bayna al-mu'ğizāt wa-l-karāmāt*, hg. von Richard Joseph McCarthy. Beirut: *al-Maktaba aš-Šarqīya*, 1958.
- Barrādī, Abū al-Qāsim b. Ibrāhīm al-. *K. al-Ğawāhir*, hg. von Aḥmad b. Sa'ūd as-Siyābī. London: *Dār al-Ḥikma*, 2014.
- Biblia Sacra Arabica: al-Kutub al-muqaddasa bi-l-lisān al-'arabī*. Roma: Sacra Congregatio de Propaganda Fide, 1671.
- Bin Laden, Osama. Letter to Abu Basir (Arabic). Office of the Director of National Intelligence, 2017. [https://odni.gov/files/documents/ubl2017/arabic/Letter%20to%20Abu%20Basir%20\(Arabic\).pdf](https://odni.gov/files/documents/ubl2017/arabic/Letter%20to%20Abu%20Basir%20(Arabic).pdf) (letzter Zugriff 14. Februar 2024).
- Buḥārī, M.b. Ismā'īl al-. *Le recueil des traditions mahométanes (Kitāb al-Ğāmi' aš-šahīḥ)*. hg. von Ludolf Krehl und Theodorus Willem Juynboll. 4 Bände. Leiden: Brill, 1862-1908.
- Bustānī, Buṭrus al-. „*Ğādat aṭ-ṭalğ*“. in: *al-Ğinān* 16, 505–8, 1885.
- Calcott, Wellins. *A Candid Disquisition of the Principles and Practices of the Most Ancient and Honourable Society of Free and Accepted Masons Together with some Structures on the Origin, Nature, and Design of that Institution*. New York: American Masonic Agency, 1855.
- Cheikhô, Louis. *as-Sirr al-Mašūn fī šī'at al-Farmasūn wa-huwa naẓar ta'rīḥī wa-'adabī wa-ğtimā'ī*. Beirut: *al-Maṭba'a al-Kāṭūlikīya li-l-'ābā' al-Yasū'iyīn*, 1910.
- Demolins, Edmond. *Sabab taqaddum al-'Inkilīz as-Saksūnīn*, übers. von Aḥmad Faṭḥī Zağlūl. Mišr: *Maṭba'at al-Ğamālīya*, 1899.
- Dibs, Yūsuf ad-. *Mawā'iz*. Beirut: *al-Maṭba'a al-'umūmiya*, 1875.
- Dieterici, Friedrich. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles: aus arabischen Handschriften zum ersten Mal herausgegeben*. Leipzig: J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1882.
- Dihlawī, Šāh Walī Allāh ad-. *Ḥuğğat Allāh al-bāliğā*, hg. von as-Sayyid Sābiq. Beirut: *Dār al-Ğīl*, 2005.
- . *Ta'wīl al-'aḥādīṭ fī rumūz qīšaš al-'anbiyā'*. Hyderabad: *al-Maṭba' al-Ḥaydarī*, 1966.
- Dyck, Cornelius Alen van, Übers. *al-Kutub al-muqaddasa*. 2. Aufl. s. l.: s. n., 1890.
- Faḍl Allāh, M. Ḥusayn. *al-Islām wa-mantiq al-quwwa*. Beirut: *ad-Dār al-Islāmīya*, 1986.
- Farağ, M. 'Abd as-Salām. *al-Farīḍa al-ğā'iba*. s. l.: s. n., s. d. <https://noor-book.com/fdext6> (letzter Zugriff 14. Februar 2024).
- Farrā', Yaḥyā b. Ziyād al-. *Ma'ānī al-Qur'ān*, hg. von M. 'Alī an-Nağğār und Aḥmad Yūsuf Nağātī. Bd. 2. Kairo: *Maṭba'at Dār al-kutub al-mišriyya*, 1955.
- Ğabr, Muğāhid b. *Tafsīr al-Imām Muğāhid b. Ğabr*, hg. von M. 'Abd as-Salām Abū an-Nīl. Kairo: *Dār al-fikr al-Islāmi al-ḥadīṭa*, 1989.
- Ğāḥiẓ, 'Amr b. Baḥr al-. *K. al-Ḥayawān*, hg. von 'Abd as-Salām M. Hārūn. 2. Aufl. Bd. 1. Mišr: *Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī*, 1965.
- Ğāmidī, Sa'īd b. Nāšir al-. „*al-Mawqī' ar-rasmī li-Sa'īd b. Nāšir al-Ğāmidī*“. <https://saeedbinaser.net/portal/> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- . „*Ḥaḍafat al-Maktaba aš-Šāmila 'iddat kutub*“, 22. November 2020. <https://x.com/saiedibnnasser/status/1330490760236589057> (letzter Zugriff 16. November 2024).
- Gaon, Sa'adya. *Version arabe du livre de Job de R. Saadia ben Iosef al-Fayyūmī*, hg. von W. Bacher, J. Derenbourg, und H. Derenbourg. Paris: Ernest Leroux, Libraire de la Societé Asiatique de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes, 1899.

- Ğawharī, Tanṭawī. *al-Ğawāhir fī tafsīr al-Qurʾān*. 2. Aufl. Bd. 11. Mişr: Muşṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa-ʿawlāduhu, 1347 [AH].
- Ğazālī, Abū Ḥamid M. b. M. al-. *al-Iqtisād fī al-ʿitiqād*, hg. von Ḥusayn ʿĀtāy und Ibrāhīm ʿĀkāh Čübūqçu. Ankara: Nur Matbaası, 1962.
- . *al-Munqid min ad-ḍalāl wa-l-muwaşşil ʿilā dī al-ʿizza wa-l-ğalāl*, hg. von M. Abū Layla und Nūr Šīf ʿAbd ar-Raḥīm Rifat. Washington: Ğamʿiyat al-baḥṭ fī al-qiyam wa-l-falsafa, 2001.
- . *Maʿāriğ al-quḍus fī madāriğ maʿrifat an-naḥs*. 2. Aufl. Beirut: Dār al-ʿĀfāq al-ğadīda, 1975 [Erstveröffentlichung 1927].
- . *Miʿyār al-ʿilm fī fann al-mantiq*, hg. von ʿAlī Bū Milḥim. Beirut: Dār wa-Maktabat al-Hilāl, 1993.
- . *ʿIḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*, hg. von Abū Ḥaḥṣ Sayyid b. Ibrāhīm b. Şādiq b. ʿImrān. Kairo: Dār al-Ḥadīṭ, 1994.
- Ğaʿfar b. Maṣṣur al-Yaman. K. *al-Kaşf: Taʾwīl ʿIsmāʿīlī li-ʾāyāt al-Qurʾān*, hg. von Rudolf Strothmann. Paris: Dar Byblion, 2008.
- Ğisr, Ḥusayn al-. *ar-Risāla al-Ḥamīdiyya*. Beirut: s. n., 1887.
- Guizot, François. *Histoire de la Civilization en Europe*. Paris: Didier, 1870.
- . K. *at-Tuḥfa al-adabiyya fī tāriḥ tamaddun al-mamālik al-ʾUrubāwīya*, übers. von Ḥunayn Niʿmat Allāh Ḥūrī. Alexandria: Maṭbaʿat al-ʾAhrām, 1877.
- . K. *at-Tuḥfa al-ʾadabiyya fī tāriḥ tamaddun al-mamālik al-ʾUrubāwīya*, übers. von Ḥunayn Niʿmat Allāh Ḥūrī. 2. Aufl. Beirut: Dār al-Ḥamrāʾ, 1990.
- Ğuwaynī, Abū al-Maʿālī ʿAbd al-Malik b. ʿAbd Allāh b. Yūsuf al-. *al-ʾIrşād ilā qawāʿiʾ al-ʾadilla fī ʾuṣūl al-ʾitiqād*, hg. von Zakariyā ʿUmayrāt. Beirut: Dār al-Kutub al-ʾilmīya, 1995.
- Ḥağğāğ, Muslim b. al-. *Şaḥīḥ Muslim*, hg. von Muḥammad Fuʾād ʿAbd al-Bāqī. Kairo: Dār ʿIḥyāʾ al-kutub al-ʾarabiyya, 1955.
- Ḥamid Allāh, M., Hg. *Mağmūʿat al-Waṭāʾiq as-siyāsīya li-l-ʾahd an-nabawī wa-l-ḥilāfa ar-rāşida*. 6. Aufl. Beirut: Dār an-Naḥāʾis, 1987.
- Ḥān, Aḥmad. *Maqālāt-i Sir Syed*, hg. von Mohammed Ismaeel Pani Pati. Bd. 2. Lahore: Mağlis-i Taraqqī-yi ʿAdab, 1962.
- Harrās, M. Ḥalīl und Ibn Qayyim al-Ğawzīya. *Şarḥ al-qaşida an-nūniyya*. 2. Aufl. Bd. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-ʾilmīya, 1995.
- Ḥaṭīb, Şāliḥ Aḥmad al-. *as-Sunan al-ʾilāhiyya fī al-ḥayāḥ al-ʾinsāniyya wa-ʾaṭar al-ʾimān biḥā fī al-ʾaqida wa-s-sulūk*. Bd. 1. Riad: Maktabat ar-Ruşd li-n-naşr wa-t-tawzīʾ, 2004.
- Hawwārī, Hūd b. Muḥkim al-. *Tafsīr Kitāb Allāh al-ʾazīz*, hg. von Balḥāğğ b. Saʿīd Şarīfī. Beirut: Dār al-Ğarb al-islāmī, 1990.
- Ḥazrağī, Māğid ʿAbd Zayd Aḥmad al-. „Naşş risālat ʿAbd Allāh ibn ʾIbād li-ʾAbd al-Malik ibn Marwān: Dirāsa fī mağānīḥa wa-ʾabʿādiḥā“. in: *Journal of University of Babylon for Humanities* 28, 223–56, 2020.
- Huğwīrī, ʿAlī b. ʿUṭmān al-Ğullābī al-. *Kaşf al-Maḥğūb*, hg. von Valentin Zhukovski. Teheran: Ṭahūrī, 1375 [AHSh].
- Ibn Abī ad-Dunyā, Abū Bakr ʿAbd Allāh b. M. b. ʿUbayd al-Quraşī. K. *at-Tawakkul ʿalā Allāh*. Beirut: Dār al-Başāʾir al-islāmīya, 1987.
- Ibn Ḥabīb, Abū Ğaʿfar M. K. *al-Muḥabbar*, hg. von Ilse Lichtenstädter. Beirut: Dār al-ʿĀfāq al-ğadīda, s. d.
- Ibn Ḥaldūn, Abū Zayd ʿAbd ar-Raḥmān. *Tāriḥ Ibn Ḥaldūn*, hg. von Suhayl Zakkār und Ḥalīl Şahāda. 2. Aufl. Bd. 1. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad *al-Musnad*. Reprint der Cairo Edition 1895. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.

- Ibn Kaṭīr, 'Imād ad-Dīn Ismā'īl b. 'Umar *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, hg. von M. Ḥusayn Šams ad-Dīn. Beirut: *Dār al-Kutub al-'ilmīya*, 1998.
- . *al-Bidāya wa-n-nihāya*, hg. von 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī. Gizeh: *Dār Hağr li-ṭ-ṭibā'a wa-n-naşr wa-t-tawzī' wa-l-i'lān*, 1997-99.
- Ibn Māğā, Muḥammad Ibn Yazīd. *Sunan Ibn Māğā*, hg. von M. Fu'ād 'Abd al-Bāqī. Kairo: *Dār al-Ḥadīṭ*, 1994.
- Ibn Qayyim al-Ğawzīya. *al-Qaṣīda an-Nūnīya*. Mişr: *Maṭba'at at-taqaddum al-'ilmīya*, 1344 [AH].
- . *Şifā' al-'alīl fī masā'il al-qaḍā' wa-l-qadar wa-l-ḥikma wa-t-ta'līl*, hg. von M. Ibrāhīm Zağlā und 'Aşşām Fāris Ḥarastānī. Beirut: *Dār al-Ğīl*, 1997.
- Ibn Ruşd, Abū al-Walīd M. b. Aḥmad. *Commentaire moyen à la Rhétorique d'Aristote: Édition et traduction*, übers. von Maroun Aouad. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2002.
- . *Tahafot at-Tahafot: L'incohérence de l'incohérence*, hg. von Maurice Bouyges. Beirut: *Dār al-Maşriq*, 1987.
- Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh. „*ar-Risāla al-'Arşīya*“. in *Mağmū' Rasā'il aş-şayḥ ar-ra'īs*. Hyderabad: *Maṭba'at Dā'irat al-ma'ārif al-'Uṭmānīya*, 1353 [AH].
- . *Lettre au vizir Abū Sa'd: editio princeps d'après le manuscrit de Bursa*, übers. von Yahya Michot. Beirut: Les Éditions al-Bouraq, 2000.
- . *Manṭiq al-maşriqīyīn wa-l-qaṣīda al-muzdawīğā fī al-manṭiq*. 2. Aufl. Bd. 1. Qum: *Maktabe 'Āyat Allāh an-Nağafī al-Mar'aşī*, 1985.
- . *The metaphysics of The healing: a parallel English-Arabic text = al-Ilāhīyāt min al-Şifā'*, übers. von Michael E. Marmura. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2004.
- Ibn Taymīya, Taqī ad-Dīn Aḥmad. *al-Ğawāb aş-şahīḥ li-man baddala dīn al-Masīḥ*, hg. von 'Alī b. Ḥasan b. Nāşir al-'Alma'ī, 'Abd al-'Azīz b. Ibrāhīm al-'Askar, und Ḥamdān b. M. al-Ḥamdān. 2. Aufl. Bd. 1. Riad: *Dār al-Faḍīla li-n-naşr wa-t-tawzī'*, 2010.
- . *ar-Radd 'alā al-manṭiqīyīn*, hg. von Rafīq al-'Ağam. Bd. 2. Beirut: *Dār al-Fikr al-lubnānī*, 1993.
- . *Ğāmi' ar-rasā'il li-Ibn Taymīya*, hg. von M. Raşād Sālim. Bd. 1. Ğidda: *Dār al-Madanī*, 1984.
- . *Şarḥ al-'aqīda al-'İşfahānīya*, hg. von M. b. Riyāḍ al-Aḥmad. Beirut: *al-Maktaba al-'Aşriya*, 2005.
- Ibn Yūsuf al-Qiftī, Ğamāl ad-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī. *Ta'rīḥ al-ḥukamā'*, hg. von Julius Lippert. Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung (Theodor Weicher), 1903.
- Ibn 'Arabī, M. b. 'Alī. *al-Futūḥāt al-Makkīya*. Bd. 2. Beirut: *Dār 'Iḥyā' at-turāṭ al-'arabī*, s. d.
- Imām aş-Şarīf. *al-'Umda fī 'īdād al-'udda li-l-ğihād fī sabīl Allāh. (Silsilat Da'wat at-tawḥīd 3)*. s. l.: s. n., s. d.
- 'Iyāḍ, al-Qāḍī. *K. 'İkmāl al-mu'lim bi-fawā'id Muslim*, hg. von Yaḥyā Ismā'īl. Bd. 1. Al-Manşūra: *Dār al-Wafā' li-ṭ-ṭabā'a wa-n-naşr wa-t-tawzī'*, 1998.
- Jeans, James. *al-Kawn al-ğāmiḍ*, übers. von 'Abd al-Ḥamīd Ḥamdī Mursī. Kairo: *al-Maṭba'a al-'Amīriya bi-Būlāq*, 1942.
- . *The Mysterious Universe*. Reprint. Harmondsworth: Penguin Books Limited, 1938 [Erstveröffentlichung 1930].
- Kāşifī, Kamāl ad-Dīn Ḥusayn b. 'Alī. *Anvār-i Suhelī Or Lights of Canopus, Bring the Persian Version of the Fables of Bīdpāi*, hg. von Joseph Walker Jasper Ouseley. Hertford: Stephen Austin, 1851.
- Kirmānī, Ḥamīd ad-Dīn Abū al-Ḥasan Aḥmad b. 'Abd Allāh al-. *Master of the Age: An Islamic Treatise on the Necessity of the Imamate*, übers. von Paul E. Walker. London: I.B. Tauris Publishers, 2007.

- . *Rāḥat al-ʿaql*, hg. von Muṣṭafā Ġālib. Beirut: *Dār al-ʿAndalus*, 1983.
- Lee, Samuel, und Aḥmad Fāris aš-Šidyāq, Übers. *al-Kutub al-muqaddasa*. Ṭarābulus: *Maktabat as-Sāʾih*, 1983. Erstausgabe: London: William Watts, 1857.
- Lukrez. *De rerum natura*: Liber V. texte latin, hg. von E. Benoist und H. Lantoine. 2. Aufl. Bd. 5. Paris: Librairie Hachette, 1891.
- Lyall, Charles James, Hg. *The Mufaḍḍalīyāt*. Bd. 1. Oxford: Oxford at the Clarendon Press, *Maṭbaʿat al-ʿābāʾ al-Yasūʿīyīn*, 1921.
- Makkī, Abū Ṭālib M. b. ʿAlī al-. *Qūt al-Qulūb fī muʿāmalat al-maḥbūb wa-waṣf ṭarīq al-murīd ʾilā maqām at-tawḥīd*, hg. von M. Bāsil ʿUyūn as-Sūd. Bd. 1. Beirut: *Dār al-Kutub al-ʿilmīya*, 1997.
- Māturīdī, Abū Manṣūr al-. *K. at-Tawḥīd*, hg. von ʿĀsim Ibrāhīm al-Kayālī. Beirut: *Dār al-Kutub al-ʿilmīya*, 2006.
- . *K. at-Tawḥīd*, hg. von Bekir Topaloğlu und Muhammed Aruçi. Beirut: *Dār Şādir, Maktabat al-ʾIrşād*, 2007.
- . „*K. at-Tawḥīd* (MS Add. 3651)“. Cambridge University Library, 17.-18. Jh. <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-ADD-03651> (letzter Zugriff 8. März 2024).
- . *Tafsīr al-Māturīdī*, hg. von Mağdī Bāsallūm. Beirut: *Dār al-Kutub al-ʿilmīya*, 2005.
- Mawdūdī, Abul Ala. *Mabādiʾ al-Islām (a)*, übers. von M. ʿĀsim al-Ḥarār. 3. Aufl. Damaskus: *Maktabat aš-Šabāb al-Muslim*, 1961.
- . *Mabādiʾ al-Islām (b)*, übers. von s. n. s. l.: *Minbar at-tawḥīd wa-l-ğihād*, s. d. <https://n2t.net/ark:/13960/t45q9zf9v> (letzter Zugriff 8. März 2024).
- Moṭahharī, Morteżā. *ʿAdl-i ilāhī*. Tehran: *Intiṣārāt-i Şadrā*, 1402.
- Muqāṭil b. Sulaymān. *Tafsīr Muqāṭil ibn Sulaymān*, hg. von ʿAbd Allāh Maḥmūd Şihāta. Beirut: *Dār ʾIḥyāʾ at-turāṭ*, 2002.
- Muṭannā, Abū ʿUbayda Maʿmar b. al-. *Mağāz al-Qurʾān*, hg. von Fuat Sezgin. Kairo: *Maktabat al-Ḥanğī*, 1954.
- Nasāʾī, Aḥmad b. ʿAlī an-. *K. al-Muğtabā al-maʾrūf bi-s-sunan aš-ṣuğrā*. Bd. 3. Beirut: *Dār at-Taʾšīl*, 2012.
- Naʾīmā, Muṣṭafā. *Tārīḥ-i Naʾīmā*. Bd. 1. Istanbul: *Maṭbaʿa-i ʿĀmira*, 1281 [AH].
- North Rice, William. „Scientific Thought in the Nineteenth Century“. in: *Science* 10, 945–51, 1899.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah: Bir Kurʾan ifadesinin kavramlaşması*. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Paley, William. *Natural Theology: Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*. London: Wilks and Taylor, 1802.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *aš-Şaḥwa al-islāmīya bayna al-ğumūd wa-t-taṭarruf*. *Dār aš-Şurūq*, 2001.
- Qāsimī, Ġamāl ad-Dīn al-. *Tafsīr al-Qāsimī*. Bd. 6. Beirut: *Dār al-Kutub al-ʿilmīya*, 2003.
- Qummī, ʿAlī b. Ibrāhīm al-. *Tafsīr al-Qummī*, hg. von Ṭayyib al-Ğazāʾirī. 3. Aufl. Bd. 1. Qum: *Dār al-Kitāb*, 1983.
- Qurṭubī, Şams ad-Dīn al-. *K. Tafsīr al-Qurṭubī: al-ğāmiʿ li-ʾaḥkām al-Qurʾān*, hg. von Aḥmad al-Baradūnī und Ibrāhīm ʾAṭfayaš. 3. Aufl. Kairo: *al-Hayʾa al-Miṣrīya al-ʿamma li-l-kitāb*, 1987.
- Quṣayrī, Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm b. Hawāzin al-. *ar-Risāla al-Quṣayrīya*, hg. von ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd und Ibn Şarīf Maḥmūd. Iranische Reproduktion der *Dār aš-Şāʾb* Edition (Kairo). *Bidār*, 2004.
- . *Die Responsensammlung Abū l-Qāsim al-Quṣayrīʾs über das Sufitum: Kritische Edition der ʿUyūn al-ağwiba fī funūn al-asʾila*, hg. von Florian Sobieroj. Wiesbaden: Harrassowitz, 2012.

- . *Laṭāʾif al-ʾiṣārāt*, hg. von Ibrāhīm al-Basyūnī. 3. Aufl. Kairo: *al-Hayʾa al-Miṣrīya al-ʾamma li-l-kitāb*, s. d.
- Quṭb, Muḥammad. *Ruʾya islāmīya li-ʾaḥwāl al-ʾalam al-muʾāṣir*. Riad: *Dār al-Waṭan li-n-naṣr*, 1991.
- Quṭb, Sayyid. *al-ʾAdāla al-iğtimāʾīya fī al-Islām*. Kairo: *Dār aš-Šurūq*, 1995.
- . *Fī zīlāl al-Qurʾān*. 32. Aufl. Kairo: *Dār aš-Šurūq*, 2003.
- . *Fī zīlāl al-Qurʾān*. 1. Aufl. s. l.: *Dār ʾIhyāʾ al-kutub al-ʾarabīya*, s. d. <https://n2t.net/ark:/13960/t10q14j4f> (letzter Zugriff 8. März 2024).
- . *Ḥaṣāʾiṣ at-taṣawwur al-islāmī wa-muqawwimātuhu*. 15. Aufl. Kairo: *Dār aš-Šurūq*, 2002.
- Ragep, F. Jamil, und Tarō Mimura. *Epistles of the Brethren of purity: an Arabic critical edition and English translation of Epistles 3*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Ragon, Jean-Marie. *Cours philosophique et interprétatif des initiations anciennes et modernes*. Paris: Berlandier, 1840.
- Ramadan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Ramban (Nachmanides). *Ramban on Exodus 13:16*. Vocalized Edition. sefaria.org. [https://sefaria.org/Ramban on Exodus](https://sefaria.org/Ramban_on_Exodus) (letzter Zugriff 14. Februar 2024).
- Rāzī, Faḥr ad-Dīn ar-. *at-Tafsīr al-kabīr (Mafātīḥ al-ğayb)*. 4. Aufl. Beirut: *Dār ʾIhyāʾ at-turāt al-ʾarabī*, 2001.
- Richter, Wolfgang, Hg. *Biblia Hebraica Transcripta*. St. Ottilien: EOS Verlag, 1993.
- Riḍā, M. Rašīd. *al-Waḥy al-Muḥammadī*. Beirut: *Dār al-Kutub al-ʾilmīya*, 2005.
- . „*Iṣṭilāḥāt kuttāb al-ʾaṣr*“. in *al-Manār*, 2. Aufl., 1:14–19. Miṣr: *Maṭbaʾat al-Manār*, 1327 [AH] [Erstveröffentlichung 1315–16].
- . *Šubuhāt an-Naṣārā wa-ḥuğāğ al-Islām*. 2. Aufl. Kairo: *Dār al-Manār*, 1367 [AH].
- . „*Sunan al-iğtimāʾ*“. in *al-Manār*, 10.1:107–11. Miṣr: *Maṭbaʾat al-Manār*, 1907.
- Riḍā, M. Rašīd, und M. ʾAbduh. *Tafsīr al-Manār (a)*. Kairo: *Maṭbaʾat al-Manār*, 1328-1353 [AH].
- . *Tafsīr al-Manār (b)*. 2. Aufl. Kairo: *Maṭbaʾat al-Manār*, 1366-1368 [AH].
- Rūmī, Ġalāl ad-Dīn M. *Maṭnawī-yi maʾnawī*, hg. von Tawfīq Subḥānī. Teheran: *Wizārat-i Farhang wa-irṣād-i islāmī*, 1994.
- Šabībī, M. Riḍā aš-. „*al-ʾAḥlāq wa-n-naṣīḥa*“. in: *al-ʾIrfān* 1, 276–77, 19. Juni 1909.
- Šābūnī, Nūr ad-Dīn aš-. K. *al-Bidāya min al-kifāya fī al-hidāya fī ʾuṣūl ad-dīn*, hg. von Faṭḥ Allāh Ḥulayf. Kairo: *Dār al-Maʾarif bi-Miṣr*, 1969.
- Sabzawārī, Hādī b. Maḥdī. *Asrār al-ḥukm fī al-muftataḥ wa-l-muḥtatam*, hg. von Karīm Fīḍā. Qum: *Maṭbūʾāt dīnī*, 1383 [AHSh].
- Šadr, M. Bāqir aš-. *al-Madrassa al-Qurʾānīya*. 2. Aufl. s. l.: *Dār al-Kitāb al-islāmī*, 2013.
- . *al-ʾInsān al-muʾāṣir wa-l-muškila al-iğtimāʾīya*. Nağaf: *Maṭbaʾat an-Nuʾmān*, 1384 [AH].
- . *Falsafatunā: Dirāsa mawḍūʾīya fī muʾtarak aš-širāʾ al-fikrī al-qāʾim bayn muḥtalif at-tayyārāt al-falsafīya wa-ḥāṣṣatan al-falsafa al-islāmīya wa-l-māddīya ad-diyālīktīkiya (al-Mārksīya)*. 12. Aufl. Beirut: *Dār at-Taʾaruf wa-l-maṭbūʾāt*, 1982.
- . *Risālatunā*, hg. von *Lağnat at-taḥqīq at-tābiʾa li-l-muʾtamar al-ʾālimī li-l-imām aš-šahīd Muḥammad Bāqir as-Šadr*. 4. Aufl. Qum: *Markaz al-ʾabḥāṭ wa-d-dirāsāt at-taḥaṣṣuṣīya li-š-šahīd as-Šadr (Intiṣārāt Dār aš-Šadr)*, 1429 [AH].
- Šāfiʾī, M. b. ʾIdrīs aš-. K. *al-ʾUmm*, hg. von Rifāt Fawzī ʾAbd al-Muṭṭalib. Bd. 3. al-Manṣūra: *Dār al-Wafāʾ*, 2001.
- Šahrastānī, Abū al-Faṭḥ M. b. ʾAbd al-Karīm aš-. K. *al-Milal wa-n-niḥal*, hg. von ʾAlī Ḥasan Fāʾūr und ʾAmīr ʾAlī Mihannā. Beirut: *Dār al-Maʾrifā*, 1995.

- Sallām, Yahya b. *Tafsīr Yahya b. Sallām*, hg. von Hind Šalabī. Beirut: *Dār al-Kutub al-ilmīya*, 2004.
- Šanʿānī, ʿAbd ar-Razzāq aš-. *al-Mušannaḥ wa-maʿahu al-Ġāmīʿ li-l-imām Maʿmar Ibn Rāšid al-ʿAzdī*, hg. von Ḥabīb ar-Raḥmān al-ʿAẓamī. 2. Aufl. Bd. 11. Johannesburg: *al-Mağlis al-ilmī*, 1983.
- Šarīf Pascha, M. „*Risālat Dawlatlū Šarīf Bāšā*“. in: *al-Muqtaṭaf* 9, 321–22, 1884.
- Šarrūf, Yaʿqūb, und Fāris Nimr. „*al-Ḥarāra*“. in: *al-Muqtaṭaf* 1, 34–38, 1876–77.
- . „*aš-Šarāʾiʿ ad-dīniya ʿam an-nizāmāt al-ʿaqliya*“. in: *al-Muqtaṭaf* 6, 235–36, 1881.
- . „*Inqilāb al-ʿarḍ wa-tağayyur hayʾatihā*“. in: *al-Muqtaṭaf* 8, 129–36, 1883.
- . „*Iṭlāl ʿumr al-ʿinsān*“. in: *al-Muqtaṭaf* 2, 158, 1877–78.
- . „*ʿĀmālīn ṭabīʿiya* (Teil 1)“. in: *al-Muqtaṭaf* 4, 132–34, 1879–80.
- Šāṭibī, Ibrāhīm b. Mūsā b. M. aš-. *al-ʾIṭisām*, hg. von M. b. ʿAbd ar-Raḥmān aš-Šuqayr. Bd. 1. ad-Dammām: *Dār Ibn al-Ġawzī*, 2008.
- Šarānī, ʿAbd al-Wahhāb b. M. *al-Yawāqīt wa-l-ġawāhir fī bayān ʿaqāʾid al-ʿakābir*. Beirut: *Dār ʾIhyāʾ at-turāt al-ʿarabī, Muʾassasat at-tārīḥ al-ʿarabī*, s. d.
- . *al-ʿAnwār al-quḍsiya fī maʾrifat qawāʾid aš-šūfiya*, hg. von Ṭāhā ʿAbd al-Bāqī Surūr und M. ʿId aš-Šāfiʿī. Bd. 2. Beirut: *al-Maktaba al-ilmīya*, 1988.
- . *aṭ-Ṭabaqāt al-kubrā*, hg. von Aḥmad ʿAbd ar-Raḥīm as-Sāyih und Tawfiq Allāh Wahba. Bd. 1. Kairo: *Maktabat aṭ-Ṭaqāfa ad-dīniya*, 2005.
- . *Lawāqih al-ʿanwār al-quḍsiya fī bayān al-ʿuhūd al-Muḥammadiya*, hg. von M. ʿAbd as-Salām Ibrāhīm. 2. Aufl. Beirut: *Dār al-Kutub al-ilmīya*, 2005.
- Šarānī, ʿAbd al-Wahhāb b. M., und Aḥmad ʿIzzū Ġanāya. *Laṭāʾif al-minan wa-l-aḥlāq fī wuğūb at-taḥadduṭ bi-niʿmat Allāh ʿalā al-ʾiṭlāq*. Damaskus: *Dār at-Taqwā*, 2004.
- Šidqī, M. Tawfiq. „*Durūs sunan al-kāʾināt*“. in: *al-Manār* 17, 853–67, 1914.
- Siğistānī, Abū Sulaymān as-. *The Muntakhab Siwan al-Hikmah of Abu Sulaiman as-Sijistani*, hg. von Douglas Morton Dunlop. De Gruyter Mouton, 1979.
- Širāzī, Mollā Šadrā. *al-Ḥikma al-mutaʾāliya fī al-ʿasfār al-ʿaqliya al-ʿarbaʿa*. 2. Aufl. Qum: *Maktabat al-Muṣṭafawī*, 1368 [AHSh].
- . *Kasr ʿašnām al-ġāhiliya fī ar-radd ʿalā aš-šūfiya*, hg. von Ḥusayn aṭ-Taqš. Beirut: *Maʿhad al-Maʾārif al-ḥikmiya*, 2004.
- . *Mafātih al-ġayb*. Teheran: *Muʾassase-yi muṭalaʾāt wa-taḥqīqāt-i farhangī - Anġuman-i islāmī-yi ḥikmāt wa-falsafa-yi Irān*, 1363 [AHSh].
- . *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*, hg. von M. Ḥawāğwī. 2. Aufl. Qum: *Intiṣārāt-i Bīdār*, 1366–69 AHSh (1987–90).
- Širāzī, Quṭb ad-Dīn aš-. *Ḥikmat al-ʾiṣrāq: Sahrawardī ba-šarḥ Quṭb ad-Dīn Širāzī*, hg. von Nağafqulī Ḥabībī. Bd. 3. Teheran: *Bunyād-i ḥikmat-i islāmī-yi Šadrā*, 1972.
- Spencer, Herbert. *First Principles*. 4. Aufl. New York: D. Appleton and Company, 1898 [Erstveröffentlichung 1864].
- . *Illustrations of Universal Progress: A Series of Discussions*. New York: D. Appleton and Company, 1875.
- Suhrawardī, Šihāb ad-Dīn. *Mağmūʾah-yi muṣannaḥāt-i šayḥ-i iṣrāq*, hg. von Ḥusayn Našr und Henry Corbin. Nachdruck der zweiten Auflagen. Bd. 3.2: *Rasāʾil-i falsafī*. Tehran: *Muʾassase-yi muṭalaʾāt wa-taḥqīqāt-i farhangī*, 1993.
- Sulamī, ʿAbd al-Raḥmān al-. *Ḥaqāʾiq at-tafsīr*, hg. von Sayyid ʿUmrān. Beirut: *Dār al-Kutub al-ilmīya*, 2001.
- Šumayyil, Šiblī. „*Tārīḥ al-iğtimāʾ aṭ-ṭabīʿī*“. in: *al-Muqtaṭaf* 10, 17–21, 1885.

- Šuqayr, Na'ūm. „*Ta'ālaw wa-nzurū mimman ibtalānī: Iddī'ā' šāhib ,dawarān al-'aflāk'*“. in: *al-Muqataṭaf* 7, 297–301, 1882.
- Ṭabarī, Abū Ġa'far M. b. Ġarīr aṭ-. *Annales quos scripsit Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir at-Tabari*, hg. von M. J. De Goeje. Leiden: E. J. Brill, 1879-1901.
- . *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: Ġāmi' al-bayān 'an ta'wīl 'āy al-Qur'ān*, hg. von 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin at-Turkī. Kairo: *Markaz al-Buḥūt ad-dirāsāt al-'arabīya wa-l-islāmīya*, 2001.
- Tawḥīdī, Abū Ḥayyān at-. *al-Muqābasāt*, hg. von Ḥasan as-Sandūbī. 2. Aufl. Kuwait: *Dār Su'ād aṣ-Ṣabāḥ*, 1992.
- The Saturday Review of Politics, Literature, Science and Art. „Professor Thomson and Tait on Natural Philosophy“. London: 1868.
- Tite, William. „On the Comparative Rates of Mortality in Paris and London“. in: *British Association for the Advancement of Science: Report of the Annual Meeting* 34, 177–79, 1865.
- Ṭūsī, Abū Naṣr 'Abd Allāh b. 'Alī as-Sarrāġ aṭ-. *K. al-Luma' fī at-taṣawwuf*, hg. von Reynold Alleyne Nicholson. London: Brill, 1914.
- Ṭūsī, M. b. Ḥasan. *at-Tibyān fī tafsīr al-Qur'ān*, hg. von Aġā Bozorg aṭ-Ṭahrānī. Bd. 6. Beirut: *Dār 'Iḥyā' at-turāt al-'arabī*, s. d.
- Tustarī, Sahl b. 'Abd Allāh at-. *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm*, hg. von Ṭāḥā 'Abd ar-Ra'ūf Sa'd und Ḥasan M. 'Alī Sa'd. Kairo: *Dār al-Ḥaram li-t-turāt*, 2004.
- Walton, Brian, Hg. *London Polyglot Bible*. London: s. n., 1654.
- Wright, Owen, Übers. *Epistles of the Brethren of purity: an Arabic critical edition and English translation of Epistle 5*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Yaman, Ġa'far b. Maṣṣūr al-. *The master and the disciple: an early islamic spiritual dialogue*, übers. von James Winston Morris. London: I. B. Tauris, 2001.

8.2 Sekundärquellen

- Abdellah, Antar S. „Foreign Language Learning Recounts by Two Muslim Religious Scholars: A Narrative Education Discourse Analysis“. in: *Theory and Practice in Language Studies* 4, 1814–24, 2014.
- Abdul-Jabar, Falah. „The Genesis and Development of Marja'ism versus the State“. in *Ayatollahs, Sufis and Ideologues: State, religion, and Social Movements in Iraq*, 61–89. London: Saqi Books, 2002.
- Adams, Charles C. *Islam and Modernism in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated By Muḥammad 'Abduh*. Reissued Edition. New York: Russel and Russel, 1968 [Erstveröffentlichung 1933].
- Adamson, Peter. „al-Kindī“. in *ETP Online*. Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_35609.
- . *The Arabic Plotinus: A Philosophical Study of the Theology of Aristotle*. London: Duckworth, 2002.
- . „The Theology of Aristotle“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/theology-aristotle>.
- Adamson, Peter, und Fedor Benevich. „Fakhr al-Din al-Ra'zī“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/al-din-al-razi>.
- Adamson, Peter, und Peter E. Pormann. *The Philosophical Works of al-Kindī*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Adnan Demircan, Rifat Atay. „Sunna“. in *The Qur'an: an encyclopedia*, 606–13. Oxon: Routledge, 2006.
- Ahmad, Imtiaz. „The Significance of Sunna and Ḥadīṭ and their early Documentation“. Doktorarbeit, University of Edinburgh, 1974.
- Akbaş, Muhsin. „al-Tawhidi“. in *BEIP*, 2:303–6. London: Thoemmes Continuum, 2006.
- Al Ghouz, Abdelkader. „Introduction“. in *Islamic Philosophy from the 12th to 14th century*, 9–18. Göttingen: Bonn University Press, 2018.
- Alaaldin, Ranj. „The Islamic Da'wa Party and the Mobilization of Iraq's Shi'i Community, 1958–1965“. *Middle East Journal* 71, Nr. 1 (2017): 45–65.
- Albani, Matthias. „Beobachtet alle Werke am Himmel, wie sie nicht ihre Wege ändern ...“. *Astronomie versus Anomie in der frühjüdischen Henoch-Tradition*. in *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World*, 123–46. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Albert, Hans. *Traktat über kritische Vernunft*. 2. Aufl. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1969.
- Alexander, Archibald. *Evidences of the Authenticity, Inspiration and Canonical Authority of the holy Scriptures*. 7. Aufl. Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1836.
- Algar, Hamid. „Iran ix. Religions in Iran (2) Islam in Iran (2.2) Mongol and Timurid Periods“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/iran-ix22-mongol-and-timurid-periods> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 13/5:449–56, 2006.
- Ali, Nabil Hage. „Islamic Ecumenism in the Early Political Thought of Muḥammad Ḥusayn Faḍlallāh“. *Die Welt des Islam* 59, Nr. 3/4 (2019): 339–59.
- al-Rasheed, Madawi. *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- Ambros, Arne Amadeus, und Stephan Procházka. *A concise dictionary of Koranic Arabic*. Wiesbaden: Reichert, 2004.
- Amir-Moezzi, Mohammad Ali. „Alī b. Ibrāhīm al-Qummī“. in *EI³ Online*. Brill, 2008. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0323.
- Amitai-Preiss, R. „Ġāzān Khan, Maḥmūd“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/gazan-khan-mahmud> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 10/4:381–83, 2001.
- Anawati, Georges C. „Shiblī Shumayyil: Medical Philosopher and Scientist“. in *The Islamic world from classical to modern times: Essays in honor of Bernard Lewis*, 3. Aufl., 637–50. Princeton: Darwin Press, 1991.
- Angelika Neuwirth. *Der Koran: Band 2/1 Frühmittelmekkanische Suren*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2017.
- Antes, Peter. *Prophetenwunder in der Aš'arīya bis al-Ġazālī (Algazel)*. Freiburg im Breisgau: Klaus Schwarz Verlag, 1970.
- Anthony, Sean W. „Ma'mar b. Rāshid“. in *EI³ Online*. Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_36131.
- Antonius, George. *The Arab Awakening*. Philadelphia: J. B. Lippincott Company, 1939.
- Arnaldez, Roger. „al-Ḳurṭubī“. in *EI²*, 5:512–13. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- . „Ibn Rušd“. in *EI²*, 3:909–20. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Arnold, Lisa R. „The Worst Part of the Dead Past': Language Attitudes, Policies, and Pedagogies at Syrian Protestant College, 1866-1902“. in *College Composition and Communication* 66, 276–300, 2014.

- Asad, Talal. „The Idea of an Anthropology of Islam“. *Qui Parle* 17, Nr. 2 (2009) [Erstveröffentlichung 1986]: 1–30.
- Atwan, Abdel Bari. *The secret History of al Qaeda*. Berkeley: University of California Press; Saqi Books, 2006.
- ‘Azami, Basim al-. „The Muslim Brotherhood: Genesis and Development“. in *Ayatollahs, Sufis and Ideologues: State, religion, and Social Movements in Iraq*, 162–76. London: Saqi Books, 2002.
- Azinfar, Hasan, M.-T. Eskandari, und Edward Joseph. „Freemasonry: i Introduction“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/freemasonry-i-intro> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 10/2:205–8, 2001.
- Aziz, T. M. „The Islamic Political Theory of Muhammad Baqir al-Sadr of Iraq“. Doktorarbeit, University of Utah, 1991.
- . „The role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shi‘i Political Activism in Iraq from 1958 till 1980“. *International Journal of Middle East Studies* 25, Nr. 2 (1993): 207–22.
- Baalbaki, Ramzi. *The Arabic Lexicographical Tradition: From the 2nd/8th to the 12th/18th Century*. Leiden: Brill, 2014.
- Baali, Fuad. „Agrarian Reform in Iraq: Some Socioeconomic Aspects“. *The American Journal of Economics and Sociology* 28, Nr. 1 (1969): 61–76.
- Badawī, al-Sa‘īd M., und Muhammad Abdel Haleem. *Arabic-English dictionary of Qur’anic usage*. Leiden: Brill, 2008.
- Baloian, Bruce Edward. *Anger in the Old Testament*. New York: Peter Lang, 1992.
- Barclay, Jack. „Tawhid al-Hakimiyah - A Jihadi Achilles Heel?“ *Terrorism Monitor (The Jamestown Foundation)* 8, Nr. 29 (2010): 6–9.
- Bashkin, Orit. „The Iraqi Afghanis and ‘Abduhs: Debate over Reform among Shi‘ite and Sunni ‘Ulama’ in Interwar Iraq“. in *Guardians of Faith in Modern Times: ‘Ulama’ in the Middle East*, 141–69. Leiden: Brill, 2008.
- Beeston, Alfred Felix Landon. „Background Topics“. in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 1–26. (CHAL). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Beetz, Michael. „Das unliebsame System: Herbert Spencers Werk als Prototyp einer Universaltheorie“. in: *Zeitschrift für Soziologie* 39, 22–37, 2010.
- Bellver, José. „Platonism and Neoplatonism“. in *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, 2:128–36. New York: Oxford University Press, 2014.
- Ben-Ari, Shosh. „The Stories about Abraham in Islam. A Geographical Approach“. *Arabica* 54, Nr. 4 (2007): 526–53.
- Ben-Shammai, Haggai. „Sa‘adya Gaon“. in *EJIW*, 4:197–204. Leiden: Brill, 2010.
- Berger, Lutz. *Islamische Theologie*. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG, 2010.
- Bernhardt, Florian. *Hizb ad-Da‘wa al-Islāmīya: Selbstverständnis, Strategien und Ziele einer irakisch-islamistischen Partei zwischen Kontinuität und Wandel (1957-2003)*. Würzburg: Ergon Verlag, 2012.
- Bernheim, Alain. „Les règlements généraux de 1743 et les statuts de 1755“. in: *Annales historiques de la Révolution française* 197, 379–92, 1969.
- „Bin Laden’s Bookshelf“. Office of the Director of National Intelligence. <https://dni.gov/index.php/features/bin-laden-s-bookshelf> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Blackburn, Steven P. „The early Arabic versions of Job (first millennium C.E.)“. Doktorarbeit, University of St. Andrews, 1998.
- Bloom, Jonathan M., und Sheila S. Blair, Hg. „Maqsura [Maqṣūra]“. in *The Grove Encyclopedia of Islamic Art and Architecture*, 2:461–62. Oxford: Oxford University Press, 2009.

- Bobzin, Hartmut. „Das Siegel der Propheten'. Maimonides und das Verständnis von Mohammeds Prophetentum". in *Die Trias des Maimonides: Jüdische, arabische und antike Wissenskultur*, 289–306. Berlin: De Gruyter, 2005.
- Bonner, Michael. „The waning of empire, 861-945". in *NCHI*, 1:305–59. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Bosworth, Clifford Edmund. „al-Ṭabarī, Abū Ḍja'far Muḥammad b. Ḍjarīr b. Yazīd". in *EI²*, 10:11–15. Leiden: Brill, 2000.
- . „Harrān". in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/harran> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 12/1:13–14, 2004.
- Bosworth, Edmund. „The steppe peoples in the Islamic world". in *NCHI*, 3:21–77. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Böwering, Gerhard. „al-Sulamī". in *EI²*, 9:811–12. Leiden: E. J. Brill, 1997.
- . „Hojviri, Abu'l-Ḥasan 'Alī". in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/hojviri-abul-hasan-ali> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 12/4:429–30, 2004.
- . „The Search for Truth: al-Ġazālī in the Light of His Mysticism". in *900 Jahre al-Ġazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften*, 103–16. Göttingen: Universitätsverlag Osnabrück, 2015.
- Brague, Rémi. „Das gegenseitige Verhältnis von Philosophie und Islam". in *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch*, 67–95. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- Bravmann, Max Meir. *The Spiritual Background of Early Islam: Studies in Ancient Arab Concepts*. Leiden: E. J. Brill, 1972.
- Brentjes, Sonja. „Between doubts and certainties: on the place of history of science in Islamic societies within the field of history of science". *NTM International Journal of History and Ethics of Natural Sciences, Technology and Medicine* 11, Nr. 2 (Juni 2003): 65–79.
- Brockelmann, Carl. *Geschichte der Arabischen Literatur: Erster Supplementband*. Leiden: E. J. Brill, 1937.
- Brown, Daniel W. *Rethinking Tradition in modern Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Bruijn, Johannes Thomas Pieter de. „al-Kirmānī". in *EI²*, 5:166–67, 1986.
- Brunner, Rainer. *Annäherung und Distanz: Schia, Azhar und die islamische Ökumene im 20. Jahrhundert*. Berlin: Schwarz, 1996.
- Burton, John. „Abrogation". in *EQ*, 1:11–19. Leiden: Brill, 2001.
- . „Quranic exegesis". in *Religion, Learning and Science in the 'Abbasid Period*, 40–55. Cambridge University Press, 1990.
- . „Law and exegesis: The penalty for adultery in Islam". in *Approaches to the Qur'an*, 269–84. London: Routledge, 1993.
- Busse, Heribert. „Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raums". in *Der Islam in der Gegenwart*, 17–53. München: Beck, 1984.
- Büssow, Johann. „Muḥammad 'Abduh: The Theology of Unity (Egypt, 1898)". in *Religious Dynamics under the Impact of Imperialism and Colonialism*, 141–59. Leiden: Brill, 2017.
- Cachia, Pierre. „Literary criticism, modern". in *Encyclopedia of Arabic Literature*, 2:474–75. London: Routledge, 1998.
- Callatāy, Godefroid De. „Brethren of Purity". in *EI³ Online*. Brill, 2013. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25372.
- Calmaid, J. „Mardja'-i Taḳlīd". in *EI²*, 6:548–56. Leiden: E. J. Brill, 1991.

- Calvert, John. *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Carré, Olivier, und Liv Tønnessen. „Bannā, Ḥasan al-“. in *OEIW*, übers. von Elizabeth Keller, 1:306–10. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Carter, Michael G. „Language and Law in the ‚Ṣāhibī‘ of Ibn Fāris“. in: *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 25, 139–47, 1993.
- Caspar, R. „Un aspect de la pensée musulmane moderne: le renouveau du mo‘tazilisme“. in: *Mélanges de l’institut dominicain d’études orientales du Caire* 4, 141–202, 1957.
- Chabbi, J. „Abū ‘Alī Daqqāq“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/abu-ali-daqqaq-hasana-b> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 1/3:255–57, 1985.
- Chakravorty, Dipanwita. „al-Qaeda in the Arabian Peninsula“. in *West Asia in Transition*, 2:113–29. New Delhi: Institute for Defence Studies & Analyses New Delhi, 2018.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002 [Erstveröffentlichung 1994].
- Chaumont, Eric. „al-Ṣhāfi‘“. in *EI²*, 9:181–85. Leiden: Brill, 1997.
- Cheddai, Abdesselam. „Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān“. in *EI³ Online*. Brill, 2018. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30943.
- Chittick, William. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.
- Cobb, Paul M. „The empire in Syria, 705-763“. in *History of Islam*, 1:226–68. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Cook, Michael. *Early Muslim dogma: a source-critical study*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Cook, Stephen L. „Innerbiblical Interpretation in Ezekiel 44 and the History of Israel’s Priesthood“. in: *Journal of Biblical Literature* 114, 193–208, 1995.
- Cornill, Karl Heinrich, und Emil G. Hirsch. „Ezekiel, Book of“. in *JE*, 5:316–18, 1906.
- Cottart, Nicole. „Mālikiyya“. in *EI²*, 6:278–83. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Cottrell, Emily J. „Abū Sulaymān al-Sijistānī al-Mantīqī“. in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 17–20. Springer, 2011.
- . „al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān“. in *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1841–45. Dordrecht: Springer, 2020.
- Cozzens, Jeffrey B. „al-Takfir wa’l Hijra: Unpacking an Enigma“. *Studies in Conflict & Terrorism* 32, Nr. 6 (2009): 489–510.
- Crone, Patricia. „Jewish Christianity and the Qur’ān (Part One)“. *Journal of Near Eastern Studies* 74, Nr. 2 (2015): 225–53.
- . „Jewish Christianity and the Qur’ān (Part Two)“. *Journal of Near Eastern Studies* 75, Nr. 1 (2015): 1–21.
- . „‘Nothing but Time Destroys Us’: The Deniers of Resurrection in the Qur’ān“. *Journal of the International Qur’anic Studies Association* 1, (2016): 127–47.
- Cuno, Kenneth M. „Egypt to c. 1919“. in *NCHI*, 5:79–133. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Cuno, Kenneth M., und Aaron Spevack. „al-Bājūrī, Ibrāhīm b. Muḥammad“. in *EI³ Online*. Brill, 2009. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22822.
- Daftary, Farhad. „Ḥamīd-al-Dīn Kermānī“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/hamid-al-din-kermani> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 11/6:639–41, 2003.

- . „Ismaʿilism iii. Ismaʿili History“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/ismailism-iii-ismaili-history> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 14/2:178–95, 2008.
- . *The Ismāʿīlīs: Their History and Doctrines*. 2. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press, 2007 [Erstveröffentlichung 1990].
- Daiber, Hans. „Der Šiwān al-Ḥikma und Abū Sulaimān al-Mantiqī as-Siğistānī in der Forschung“. in: *Arabica* 31, 36–68, 1984.
- Dallal, Ahmad. „Review: Ghazali and the Perils of Interpretation“. in: *JAOS* 122, 773–87, 2002.
- Daneshgar, Majid. *Ṭaṭṭāwī Jawharī and the Qurʾān: Tafsīr and Social Concerns in the Twentieth Century*. Oxon: Routledge, 2018.
- Daniel, Elton L. „al-Manšūr, Abū Jaʿfar“. in *EI³ Online*. Brill, 2018. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_36174.
- Darmesteter, James, Übers. *The Zend-Avesta: The Vendīdād*. Bd. 4. Oxford: Clarendon Press, 1880.
- De Smet, Daniel. „al-Kirmānī, Ḥamīd al-Dīn“. in *EI³ Online*. Brill, 2017. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30261.
- Delanoue, Gilbert. „L'Épître des huit mots« du cheikh Ḥusayn al-Marṣafī“. *Annales islamologiques* 5 (1963): 1–29.
- Demichelis, Marco. „The historical debate on secularisation between F. Antun and M. Abduh: God's absolutism and Islam's irrationality as cornerstones of orientalist islamic-christian dispute during the Nahda“. in: *ARAM* 25, 329–42, 2013.
- Demolins, Edmond. *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons*. Paris: Firmin-Didot, s. d. [Erstveröffentlichung 1897]. <https://n2t.net/ark:/12148/bpt6k75268s> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Dieterici, Friedrich. *Die sogenannte Theologie des Aristoteles: aus dem Arabischen übers. und mit Anmerk. versehen von Fr. Dieterici*. Leipzig: J. C. Heinrichs'sche Buchhandlung, 1883.
- Dihlawī, Šāh Walī Allāh ad-. *The Conclusive Argument from God: Shāh Walī Allāh of Delhi's Ḥujjat Allāh al-Bāligha*, übers. von Marcia K. Hermansen. Leiden: Brill, 2021.
- Dorschel, Andreas. *Ideengeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010.
- Doru, Constantin Doroftei, und Thomas Eich. *Adam und der Embryo: Ein Beitrag zur Erforschung der Adamsgeschichte in jüdischen, christlichen und islamischen Texten bis zum Ende des ersten Jahrtausends*. Baden-Baden: Ergon Verlag, 2023.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Supplément aux dictionnaires Arabes*. Leiden: E. J. Brill, 1881.
- Ebert, Johannes. *Religion und Reform in der arabischen Provinz: Ḥusayn al-Ġisr aṭ-Ṭarābulusī (1845-1909) - Ein islamischer Gelehrter zwischen Tradition und Reform*. Frankfurt (Main): Peter Lang, 1991.
- Egli, Jodoc, Übers. *Das heilige allgültige und allgemeine Concilium von Trient, Beschlüsse und heil. Canones nebst den betreffenden Bullen*. Gratz: Verlag der Herausgeber der neuen wohlfeilen Bibliothek für katholische Seelenforscher und Religionsfreunde, 1827.
- Eich, Thomas. „The Term nasama in Ḥadīth with a Focus on Material about Predestination and the Unborn“. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 108 (2018): 21–48.
- Eichner, Heidrun. „Die Avicenna-Rezeption. Das Phänomen der enzyklopädischen Darstellungen“. in *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch*, 50–95. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- Eisenstein, Herbert. „Animal Life“. in *EQ*, 1:93–101. Leiden: Brill, 2001.
- El Hibri, Tayeb. „The empire in Iraq, 763-861“. in *NCHI*, 1:269–304. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- El Tayib, Abdulla. „Pre-Islamic poetry“. in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 27–113. (CHAL). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Elberfelder Studienbibel. 8 (Textstand Nr. 30). Witten: Brockhaus, 2021.
- El-Mesawi, Mohamed El-Tahir. „The Methodology of al-Tafsīr al-Mawḍūʿī: A Comparative Analysis“. *Intellectual Discourse* 13, Nr. 1 (2005): 1–30.
- Elshakry, Marwa. „Muslim Hermeneutics and Arabic Views of Evolution“. *Zygon* 46, Nr. 2 (2011): 330–44.
- . *Reading Darwin in Arabic: 1860-1950*. Chicago: The University of Chicago Press, 2016.
- . „Spencer’s Arabic readers“. in *Global Spencerism: The Communication and Appropriation of a British Evolutionist*, 35–55. Leiden: Brill, 2016.
- . „The Gospel of Science and American Evangelism in Late Ottoman Beirut“. in: *Past & Present* 173–214, 2007.
- El-Tobgui, Carl Sharif. *Ibn Taymiyya on reason and revelation: a study of Dar’ ta’arud al-‘aql wa-l-naql*. Leiden: Brill, 2020.
- Ende, W. „Raṣḥīd Riḍā“. in *EI²*, 8:446–48. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Ess, Josef van. „Abu’l Qāsem Ka’bī“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/abul-qasem-al-balki-al-kabi-abdallah> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, I/4:359–62, 1985.
- . „al- Jāḥiẓ and Early Mu’tazila Theology“. in *al-Jāḥiẓ: a Muslim humanist for our time*, 3–15. Würzburg: Ergon Verlag, 2009.
- . „al-Nazzām“. in *EI²*, 7:1057–58. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- . „Arabischer Neuplatonismus und islamische Theologie: Eine Skizze“. in *Kleine Schriften*, 3:2126–43. Leiden: Brill, 2018. Ursprünglich erschienen in *Platonismus im Orient und Okzident. Neuplatonische Denkstrukturen im Judentum, Christentum und Islam*, 103–117. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2005.
- . „Religion und Gesellschaft, dargestellt am Beispiel des (sunnitischen) Islams“. in *Kleine Schriften*, 1:522–40. Leiden: Brill, 2018.
- . *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra: eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin: Walter de Gruyter, 1991.
- Euben, Roxanne L., und Muhammad Qasim Zaman, Hg. „Muhammad ‘Abd al-Salam Faraj“. in *Princeton Readings in Islamist Thought*, 321–43. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- , Hg. „Usama bin Laden“. in *Princeton Readings in Islamist Thought*, 425–59. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen & Unwin, 1958.
- Farag, Nadia. „The Lewis Affair and the Fortunes of al-Muqtataf“. in: *Middle Eastern Studies* 8, 73–83, 1972.
- Faroqhi, Suraiya. *Geschichte des Osmanischen Reiches*. Princeton: C. H. Beck, 2000.
- Faruqui, Munis D. „Awrangzīb“. in *EI³ Online*. Brill, 2011. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23859.
- Fawaz, Leila Tarazi. *An Occasion for War: Civil Conflict in Lebanon and Damascus in 1860*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- Findley, Carter Vaughn. „The Ottoman lands to the post First World War settlement“. in *NCHI*, 5:31–78. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Fleisch, Henri. „Ibn Fāris“. in *EI²*, 3:764–65. Leiden: E. J. Brill, 1971.

- Forcada, Miquel. „al-Andalus, religious and rational sciences“. in *EI³ Online*. Brill, 2022. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_36507.
- Forster, Regula. *Wissensvermittlung im Gespräch: Eine Studie zu klassisch-arabischen Dialogen*. Leiden: Brill, 2017.
- Fouad, Ben Ahmed, und Robert Pasnau. „Ibn Rushd [Averroes]“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/ibn-rushd>.
- Fox, Michael V. „God’s Answer and Job’s Response“. in: *Biblica* 94, 1–23, 2013.
- Frank, Richard M. *al-Ghazālī and the Ash‘arite School*. Durham: Duke University Press, 1994.
- Freidenreich, David M. „The Use of Islamic Sources in Saadia Gaon’s ‚Tafsīr‘ of the Torah“. in: *The Jewish Quarterly Review* 93, 353–95, 2003.
- Fromherz, Allen J. „Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr“. in *EI³ Online*. Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0182.
- Fuchs, Simon Wolfgang. *Proper Signposts for the Camp: The Reception of Classical Authorities in the Ġihādī Manual of al-‘Umda fī I‘dād al-‘Udda*. Würzburg: Ergon Verlag, 2011.
- Fuhs, Hans Ferdinand. *Ezechiel II: 25-48*. (Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung 22). Würzburg: Echter Verlag, 1988.
- Gaiser, Adam R. „Ibāḍiyya“. in *EI³ Online*. Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30614.
- Gardet, Louis. „Ḥāl“. in *EI²*, 3:83–85. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- . „Ḥisāb“. in *EI²*, 3:465–66. Leiden: Brill, 1971.
- . „Karāma“. in *EI²*, 4:615–16. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Ġazālī, Abū Ḥāmid M. b. M. al-. *Erlaubtes und Verbotenes Gut*, übers. von Hans Bauer. Halle (Saale): Verlag von Max Niemeyer, 1922.
- . *Moderation in Belief*, übers. von Aladdin M. Yaqub. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.
- . *Muḥammad al-Ġazālīs Lehre von den Stufen zur Gottesliebe*, übers. von Richard Gramlich. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984.
- . *The Incoherence of the Philosophers*, übers. von Michael E. Marmura. Provo (Utah): Brigham Young University Press, 2000.
- . *Über Intention, Reine Absicht und Wahrhaftigkeit*, übers. von Hans Bauer. Halle (Saale): Verlag von Max Niemeyer, 1916.
- Ġa‘far b. Manṣūr al-Yaman. *The Book of Unveiling: Early Fatimid Ismaili Doctrine in the Kitāb al-Kashf, attributed to Ja‘far b. Manṣūr al-Yaman*, übers. von Fārès Gillon. I.B. Tauris, 2024.
- Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. „Pre-Islamic Monotheism in Arabia“. in: *The Harvard Theological Review* 55, 1962.
- Gilliot, Claude. „Exegesis of the Qur‘ān: Classical and Medieval“. in *EQ*, 2:99–124. Leiden: Brill, 2002.
- Gimaret, D. „Ru‘yat Allāh“. in *EI²*, 8:649. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Glaß, Dagmar. *Der Muqata‘af und seine Öffentlichkeit: Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitschriftenkommunikation*. Würzburg: Ergon Verlag, 2004.
- Gökkır, Bilal, und Oliver Leaman. „Ibn Faris“. in *BEIP*, 1:243–44. London: Thoemmes Continuum, 2006.
- Goldschmidt, Arthur Jr. „Zaghlul, Ahmad Fathi“. in *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, 233–34. Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2000.

- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*. Leiden: Brill, 1920.
- . *Muhammedanische Studien*. Bd. 2. Halle (Saale): Max Niemeyer, 1890.
- „Google Books History“. <https://google.com/intl/en/googlebooks/about/history.html> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Gordon, Joel. „Egypt from 1919“. in *NCHI*, 5:372–401. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Görke, Andreas. „al-‘Abbās b. ‘Abd al-Muṭṭalib“. in *EI³ Online*. Brill, 2009. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22582.
- . „Die Spaltung des Mondes in der modernen Koranexegese und im Internet“. in: *Die Welt des Islams* 50, 60–116, 2010.
- Gottheil, Richard, und A. V. W. Jackson. „Media“. in *JE*, 8:406, 1906.
- Gräf, Bettina. „Yusuf al-Qaradawi“. in *The Oxford handbook of Islam and Politics*, 222–236. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Gramlich, Richard. *Die Wunder der Freunde Gottes*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1987.
- . „Weisungen islamischer Mystiker über das rechte Handeln“. in *Mystische Erfahrung: Die Grenze menschlichen Erlebens*, 75–97. Freiburg: Herder, 1976.
- Grant, Robert M. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought*. Amsterdam: North-Holland Publishing Company, 1952.
- Griffel, Frank. „al-Ġazālī als Kritiker“. in *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch*, 289–313. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- . „al-Ġazālī's Umgang mit der wissenschaftlichen Kosmologie seiner Zeit und was man heute daraus lernen könnte“. in *900 Jahre al-Ġazālī im Spiegel der islamischen Wissenschaften*, 89–102. Göttingen: Universitätsverlag Osnabrück, 2015.
- . „al-Ghazali“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/al-ghazali>.
- . *al-Ghazālī's philosophical theology*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- . *Apostasie und Toleranz im Islam: die Entwicklung zu al-Ġazālī's Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen*. Leiden: Brill, 2000.
- . „On the Authenticity of the Throne Epistle (al-Risāla al-‘Arshiyya) ascribed to Avicenna“. in *Penser avec Avicenne: De l'héritage grec à la réception latine, en hommage à Jules Janssens*, 193–229. Leuven: Peeters, 2022.
- Griffith, Sydney Harrison. *The Bible in Arabic: The Scriptures of the „People of the Book“ in the Language of Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Gutas, Dmitri. „Avicenna and After: The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach“. in *Islamic Philosophy from the 12th to 14th century*, 19–72. Göttingen: Bonn University Press, 2018.
- . „Avicennas Erbe: Das ‚Goldene Zeitalter‘ der arabischen Philosophie (ca. 1000 -1350)“. in *Islamische Philosophie im Mittelalter: Ein Handbuch*, 96–114. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- . „Ibn Sina [Avicenna]“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/ibn-sina/>.
- Gutas, Dmitri, und Kevin van Bladel. „Bayt al-Ḥikma“. in *EI³ Online*. Brill, 2009. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22882.
- Gwynne, Rosalind Ward. *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur‘ān*. London: RoutledgeCurzon, 2004.
- . „The Neglected Sunnah: Sunnat Allāh (The Sunnah of God)“. *The American Journal of Islamic Social Sciences* 10, Nr. 4 (1993): 455–63.

- Haddad, Yvonne. „Muhammad Abduh: Pioneer of Islamic Reform“. in *Pioneers of Islamic Revival*, 30–63. London: Zed Books Ltd, 1994.
- Haider, Najam. *Shi'i Islam: An Introduction*. New York: Cambridge University Press, 2014.
- . *The Origins of the Shi'a: Identity, Ritual, and Sacred Space in 8th century Kufa*. New York: Cambridge University Press, 2011.
- Haji, Hamid. „Ja'far b. Manšūr al-Yaman“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/jafar-b-mansur-al-yaman> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 14/4:349, 2008.
- Hall, Isaac H. „The Arabic Bible of Drs. Eli Smith and Cornelius V. A. Van Dyck“. in: *JAOS* 11, 276–86, 1885.
- Halm, Heinz. *Das Reich des Mahdi: Der Aufstieg der Fatimiden (875-973)*. München: C. H. Beck, 1991.
- . *Die Schia*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988.
- Hamarneh, Walid. „Antūn, Farah“. in *EI³ Online*. Brill, 2010. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23789.
- Hardy, Peter. „Islam in South Asia“. in *The religious traditions of Asia: Religion, History, and Culture*, 143–64. London: RoutledgeCurzon, 2002.
- Harrington, Hannah K. „Persian Law“. in *The Oxford encyclopedia of the Bible and Law*, 2:159–66. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- „HathiTrust Digital Library“. <https://hathitrust.org/about/mission-history/> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Hawting, Gerald R. „Tradition and Custom“. in *EQ*, 5:316–18. Leiden: Brill, 2006.
- Heck, Paul L. „Jovayni, Emām al-Ḥaramayn“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/jovayni-emam-al-haramayn> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 15/1:68–71, 2011.
- . „Politics and the Qur'ān“. in *EQ*, 4:125–51. Leiden: Brill, 2004.
- Heern, Zackery Mirza. „Bāqir al-Ṣadr, Muḥammad“. in *EI³ Online*. Brill, 2021. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25214.
- Heinen, A. „Aṣ'arīya“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/ashariya/> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 2/7:703–5, 1987.
- Helsing, Daniel. „James Jeans and the Mysterious Universe“. in: *Physics Today* 73, 36–42, 2020.
- Herman, Denis. „Shaykhism“. in *EIr online edition*, 2017. <https://iranicaonline.org/articles/shaykhism> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Herzog, Christoph. „Zum Niedergangsdiskurs im Osmanischen Reich“. in *Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit*, 69–90. Hamburg: EB-Verlag, 1999.
- Hildebrandt, Thomas. „Waren Ġamāl ad-Dīn al-Afġānī und Muḥammad 'Abduh Neo-Mu'taziliten?“ in: *Die Welt des Islams* 42, 2002.
- Hirsch, Emil G., John Dyneley Prince, und Solomon Schechter. „Esther“. in *JE*, 5:232–37, 1906.
- Hjälms, Miriam L. „Scriptures beyond Words: "Islamic" Vocabulary in Early Christian Arabic Bible Translations“. in: *Collectanea Christiana Orientalia* 15, 49–69, 2018.
- . „The Major Prophets in Arabic: The Authorship of Pethiōn Revisited in Light of New Findings“. in *Senses of Scripture, Treasures of Tradition*. Leiden: Brill, 2017.
- Holmes, Andrew R. „Professor James Thomson Sr. and Lord Kelvin: Religion, Science, and Liberal Unionism in Ulster and Scotland“. in: *Journal of British Studies* 50, 100–124, 2011.

- Holt, Nils R. „Ernst Haeckel's Monistic Religion“. in: *Journal of the History of Ideas* 32, 265–80, 1971.
- Holtzman, Livnat. „Islamic Theology“. in *De Gruyter Handbook of Medieval Studies: Terms – Methods – Trends*, 56–68. Berlin: De Gruyter, 2010.
- Hooker, M.B. „*ṣharīʿa*“. in *EI²*, 9:321–26. Leiden: Brill, 1997.
- Hopwood, D. „*ʿUrābī Paṣḥa*“. in *EI²*, 10:872–73. Leiden: Brill, 2000.
- Hourani, Albert Habib. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- . „Rashid Rida and the Sufi Orders: A Footnote to Laoust“. in: *Bulletin d'études orientales (Institut Français du Proche-Orient)* 29, 231–41, 1977.
- Hourani, George F. „The Chronology of Ghazālī's Writings“. in: *JAOS* 79, 225–33, 1959.
- Huǧwīrī, ʿAlī b. ʿUṭmān al-ǧullābī al-. *The Kashf al-Maḥǧūb: The oldest Persian Treatise on Ṣūfiism*, übers. von Reynold A. Nicholson. Leiden: E. J. Brill, Luzac & Co., 1911.
- Hussaini, S. Sh. Kh. „Abū ʿAbd al-Raḥmān Solamī“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/abu-abd-al-rahman-solami-mohammad-b> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 1/3:249–50, 1985.
- Ibn Ḥaldūn, Abū Zayd ʿAbd ar-Raḥmān. *Buch der Beispiele*, übers. von Mathias Pätzold. Leipzig: Reclam, 1992.
- Irwin, Robert. *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton University Press, 2019.
- Issa, Rana. *The Modern Arabic Bible: Translation, Dissemination and Literary Impact*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2023.
- Issawi, Charles, und Oliver Leaman. „Ibn Khaldun, ʿAbd al-Rahman (1332–1406)“. in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge, 2016.
- Ivanyi, Katharina A. „God's custom concerning the rise and fall of nations: the Tafsir al-Manar on Q 8:53 and Q 13:11“. in: *The Maghreb Review* 32, 91–103, 2008.
- Jackson, Roy. *Mawlana Mawdudi & Political Islam: Authority and the Islamic State*. Abingdon: Routledge, 2011.
- Jaffer, Tariq. *Rāzī: Master of Qurʾānic Interpretation and Theological Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Janos, Damien, und Muhammad Fariduddin Attar. *A comprehensive, annotated, and indexed bibliography of the modern scholarship on Fakhr al-Dīn al-Rāzī (544/1150-606/1210)*. Leiden: Brill, 2023.
- Jansen, Johannes J. G. *The neglected duty: the creed of Sadat's assassins and Islamic resurgence in the Middle East*. New York: MacMillan Publishing Company, 1986.
- Jastrow, Marcus, und Samuel Mendelsohn. „Capital Punishment“. in *JE*, 3:554–58, 1906.
- Jones, Alan. *Early Arabic Poetry: Select Odes*. Bd. 2. (Oxford Oriental Institute monographs 15). Ithaca Press Reading, 1996.
- Jung, Dietrich. „Islamic Reform and the Global Public Sphere“. in *The Middle East and Globalization: Encounters and Horizons*, 153–69. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- Kalin, Ibrahim. „al-Sijistānī“. in *BEIP*, 2:273–77. London: Thoemmes Continuum, 2006.
- . *Mullā Ṣadrā*. New Delhi: Oxford University Press, 2014.
- . „Sijistānī, Abū Sulaymān al-“. in *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. Oxford University Press, 2014. <https://oxfordreference.com/display/10.1093/acref:oiso/9780199812578.001.0001/acref-9780199812578-e-215> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).

- . „Will, necessity and creation as monistic theophany in the Islamic philosophical tradition“. in *Creation and the God of Abraham*, 107–32. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Kāšifī, Kamāl ad-Dīn Ḥusayn ibn ‘Alī. *Anvār-i Suhelī or The lights of Canopus*, übers. von Edward Blackhouse Eastwick. Hertford: Allahabad National Press, 1854.
- Kateman, Ammeke. „Shared questions, diverging answers: Muḥammad ‘Abduh and his interlocutors on ‘religion’ in a globalizing world“. Doktorarbeit, University of Amsterdam, 2016.
- Kearney, Jonathan F. „The Torah of Israel in the Tongue of Ishmael: Saadia Gaon And His Arabic Translation Of The Pentateuch“. in: *Proceedings of the Irish Biblical Association* 33–34, 55–75, 2011.
- Keddie, Nikki R. „Afgānī, Jamāl-al-dīn“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/afgani-jamal-al-din> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 1/5:481–86, 1985.
- . *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn ‘al-Afghānī*. 2. Aufl. University of California Press, 1983.
- . „Sayyid Jamal al-Din ‘al-Afghani“. in *Pioneers of Islamic Revival*, 11–29. London: Zed Books Ltd, 1994.
- Kennedy-Day, Kiki. „Ibn Sina“. in *BEIP*, 1:304–10. London: Thoemmes Continuum, 2006.
- Kent, Roland G. *Old Persian*. New Raven: American Oriental Society, 1950.
- Kepel, Gilles. *Der Prophet und der Pharao*, übers. von Gabriele Deja. München: Piper, 1995 [Erstveröffentlichung 1993].
- Kerr, Malcolm H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muḥammad ‘Abduh and Rashīd Riḍā*. Berkeley: University of California Press, 1966.
- Kerszberg, Pierre. „The Cosmological Question in Newton’s Science“. in: *Osiris* 2, 69–106, 1986.
- Kesrouany, Maya. *Prophetic Translation: The Making of Modern Egyptian Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Khadduri, Majid. „Maṣlaḥa“. in *EI²*, 6:738–40. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Khalidi, Halid, und Basma Ahmad Sedki Dajani. „Facets from the Translation Movement in Classic Arab Culture“. *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 205 (2015): 569–76.
- Khalil, Atif. „Hāl in Ṣūfism“. in *EI³ Online*. Brill, 2022. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30219.
- Khoury, Adel Theodor. *Der Koran: Arabisch-Deutsch*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1990-2001.
- Kindermann, H. „Rabī’a and Muḍar“. in *EI²*, 8:352–54. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Kiraz, Celil. „Outlook on Miracles in *Tafseer al-Manar*“. in: *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39, 141–67, 2017.
- Kiraz, George A. „al-Dibs, Yūsuf“. in *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*. Gorgias Press, The Syriac Institute, 2011. <https://gedsh.bethmardutho.org/al-Dibs-Yusuf> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Klein-Franke, Felix. *Vorlesungen über die Medizin im Islam*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1982.
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism*. Leiden: Brill, 2000.
- Koç, Mehmet Akif. „On the Allegedly Overstated Importance of aṭ-Ṭabarī“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 173, Nr. 2 (2023): 343–58.

- Kogan, Berry S. *Averroes and the metaphysics of causation*. Albany: State University of New York Press, 1985.
- Körner, Felix. *Revisionist Koran Hermeneutics in Contemporary Turkish University Theology*. Würzburg: Ergon Verlag, 2005.
- Kornrumpf, Hans-Jürgen. „Naimâ, Mustafa“. in *Biographisches Lexikon zur Geschichte Südosteuropas*, Onlineausgabe. Bd. 3. München, 1979. <https://biolex.ios-regensburg.de/BioLexViewview.php?ID=1433> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Koselleck, Reinhart. *Begriffsgeschichten*. 5. Aufl. Frankfurt (Main): Suhrkamp Verlag, 2021.
- . „Hinweis auf die temporalen Strukturen begriffsgeschichtlichen Wandels“. in *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, 29–47. Göttingen: Wallsteiner-Verlag, 2002.
- Kraemer, Joel L. *Philosophy in the Renaissance of Islam: Abū Sulaymān al-Sijistānī and His Circle*. Leiden: Brill, 1986.
- . „The Jihād of the Falāsifa“. in: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 10, 288–324, 1987.
- Krämer, Gudrun. *Der Architekt des Islamismus: Hasan al-Banna und die Muslimbrüder: eine Biographie*. München: C. H. Beck, 2022.
- . „Drawing Boundaries: Yūsuf al-Qaraḏāwī on Apostasy“. in *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, 181–217. Leiden: Brill, 2006.
- Krawietz, Birgit. „Ibn Qayyim al-Jawzīyah: His Life and Works“. in: *Mamlūk Studies Review* 10, 19–64, 2006.
- . „Ibn Taymiyya, Vater des islamischen Fundamentalismus? Zur westlichen Rezeption eines mittelalterlichen Schariatsgelehrten“. in *Salafismus in Deutschland*, 67–88. Bielefeld: transcript Verlag, 2014.
- Kudsi-Zadeh, A. Albert. „Afghānī and Freemasonry in Egypt“. in: *JAOS* 92, 25–35, 1972.
- Kügelgen, Anke von. „A Call for Rationalism: ‚Arab Averroists‘ in the Twentieth Century“. *Alif: Journal of Comparative Poetics* 16 (1996): 97–132.
- . „Konflikt, Harmonie oder Autonomie“. in *Wissenschaft, Philosophie und Religion: Religionskritische Positionen um 1900*, 30–120. Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2017.
- . „The Poison of Philosophy: Ibn Taymiyya’s Struggle For and Against Reason“. in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim Al-Jawziyya*, 253–328. Berlin: De Gruyter, 2013.
- . „‘Abduh, Muḥammad“. in *EI³ Online*. Brill, 2007. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_0103.
- Kurzman, Charles. „Modern Thought“. in *Encyclopedia of Islam and the Muslim World*, 2:467–72. New York: Thomson Gale, 2004.
- Labīd b. Rabīʿa. „Labīd ibn Rabīʿa“. in *Muʿallaqāt für Millenials*, übers. von Thomas Bauer, 132–59. az-Ḍahrān: König Abdulaziz-Zentrum für Weltkultur (Ithra), 2023.
- Lacroix, Stéphane. *Awakening Islam: The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*, übers. von George Holoch. Cambridge: Harvard University Press, 2011.
- Landau-Tasseran, Ella. „Dū Qār“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/du-qar> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 7/6:574–75, 1996.
- Lane, Edward William. *Arabic-English Lexicon*. Reproduktion der Ausgabe von 1863. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1984.
- Lange, Christian. „Capital punishment“. in *EI³ Online*. Brill, 2011. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25344.
- . „Ḥadd punishments“. in *EI³ Online*. Brill, 2018. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30159.

- Laoust, H. „Ibn Taymiyya“. in *EI*², 3:951–55. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Lauzière, Henri. *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*. New York: Columbia University Press, 2016.
- Leaman, Oliver. „Introduction“. in *History of Islamic Philosophy*, 1:1–10. London: Routledge, 1996.
- Leinweber, Adolph. *Gibt es ein Naturrecht? Beiträge zur Grundlagenforschung der Rechtsphilosophie*. 3. Aufl. Berlin: De Gruyter, 1972 [Erstveröffentlichung 1965].
- „Letter to Nasir al-Wuhayshi“. Combating Terrorism Center at West Point, s. d. <https://ctc.westpoint.edu/harmony-program/letter-to-nasir-al-wuhayshi-original-language-2/> (letzter Zugriff 15. März 2025).
- Lev, Yaacov. „The Fāṭimid caliphate (358-576/969-1171) and the Ayyūbids in Egypt (567-648/1171-1250)“. in *NCHI*, 2:201–36. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Lewental, D. Gershon. „Qādesiya, Battle of“. in *EIr online edition*, 2014. <https://iranicaonline.org/articles/qadesiya-battle> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Lewis, B., und Ch. Pellat. „Djārīda“. in *EI*², 2:464–66. Leiden: E. J. Brill, 1965.
- Litvak, Meir. „Iraq xi Shiite Seminaries“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/iraq-xi-shiite-seminaries> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 13/6:588–99, 2006.
- Livingston, John W. *In the Shadows of the Glories Past: Jihad for Modern Science in Muslim Societies, 1850 to the Arab Spring*. Oxon: Routledge, 2018.
- Lyall, Charles James, Hg. *The Mufaḍḍaliyāt: Translation and Notes*. Bd. 2. Leiden: E. J. Brill, 1918.
- Madelung, Wilferd. „al-Mahdī“. in *EI*², 5:1230–38. Leiden: E. J. Brill, 1986.
- . „al-Māturīdī“. in *EI*², 6:846–47. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- . „Cosmogony and Cosmology vi. In Ismaʿilism“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/cosmogony-vi> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 6/3:322–26, 1993.
- . „Ismāʿīliyya“. in *EI*², 4:198–206. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Maevskaia, L. B. „Development of Ibn Taymiyyah’s Ideas in the Works of Sayyid Qutb (1906-1966)“. *Linguistics and Culture Review* 5, Nr. 2 (2021): 58–67.
- Mahlmann-Bauer, Barbara. „Martin Luther und die Reformation in der Kritik der Islamreformer“. in *Visionen und Praktiken religiöser Toleranz: Die Reformation als Epochenschwelle*, 467–530. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023.
- Makdisi, Ussama Samir. *Artillery of heaven: American missionaries and the failed conversion of the Middle East*. Ithaca: Cornell University Press, 2008.
- Makhlouf, Ahmed Gad. „Tarǧīḥ und maḍhab: Zur Rolle des tarǧīḥ-Verfahrens bei der Entwicklung der traditionellen islamischen Rechtsschulen“. in: *Zeitschrift für Recht und Islam* 11, 13–38, 2019.
- Makkī, Abū Ṭālib M. b. ʿAlī al-. *Die Nahrung der Herzen: Abū Ṭālib al-Makkīs Qūt al-qulūb*, übers. von Richard Gramlich. Bd. 1. Stuttgart: F. Steiner, 1992.
- Malamud, Margaret. „Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Nishapur“. in: *Journal of Middle Eastern Studies* 26, 427–42, 1994.
- Malik, Hafeez. „Sir Sayyid Ahmad Khan’s Doctrines of Muslim Nationalism and National Progress“. in: *Modern Asian Studies* 2, 221–44, 1968.
- Malik, Jamal. *Islam in South Asia*. Noida: Orient BlackSwan, 2012.
- Mallat, Chibli. *The renewal of Islamic law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Manz, Beatrice Forbes. „The rule of the infidels: The Mongols and the Islamic world“. in *NCHI*, 3:128–68. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

- Marcotte, Roxanne. „Suhrawardī“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/suhrawardi/>.
- Mardin, Şerif. *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton University Press, 1962.
- Marín, Manuela. „The ‘ulamā“. in *NCHI*, 2:679–704. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Masud, Muhammad Khalid. „al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh“. in *EI³ Online*. Brill, 2015. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26023.
- Matroudi, Abdul-Hakim al-. „Ibn Taymiyyah’s Evaluation of Istiḥsān in the Ḥanbalī School of Law“. in: *Islamic Studies* 47, 155–72, 2008.
- Mawdūdī, Abul Ala. *The Meaning of the Qurān*, hg. von A. A. Kamal, übers. von Muhammad Akbar. 2. Aufl. Bd. 1. Lahore: Islamic Publications, 2000.
- McGinnis, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- Melamed, Abraham. „Dat: From Law to Religion“. in *Law as Religion, Religion as Law*, 83–112. Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- MENALIB: The Middle East Virtual Library. „Noorlib“. <https://menalib.de/vifa/fid-lizenzen/noorlib/> (letzter Zugriff 26. November 2024).
- Mitha, Farouk. *al-Ghazālī and the Ismailis: a debate on reason and authority in medieval Islam*. London: I.B. Tauris, 2001.
- Moreh, Shmuel. *Modern Arabic poetry 1800 - 1970: The development of its forms and themes under the influence of Western literature*. Leiden: Brill, 1976.
- Motadel, David. „Islam and the European Empires“. in: *The Historical Journal* 55, 831–56, 2012.
- Motzki, Harald. „‘Abd al-Razzāq al-Ṣan‘ānī“. in *EI³ Online*. Brill, 2007. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0083.
- Mourad, Suleiman A. „al-Ḥasan al-Baṣrī“. in *EI³ Online*. Brill, 2017. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_30346.
- Muhanna, Elias. „Islamic and Middle East Studies and the Digital Turn“. in *The Digital Humanities and Islamic & Middle East Studies*, 1–10. Berlin: De Gruyter, 2016.
- Mujahid, Sharif al-. „Arab Nationalism: A Historical Analysis“. in: *Pakistan Horizon* 16, 37–46, 1963.
- Musallam, Adnan A. *From Secularism to Jihad: Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*. Westport: Praeger, 2005.
- Musharraf, Maryam, und Leonard Lewisohn. „Sahl Tustarī’s (d. 283/896) Esoteric Qur’ānic Commentary and Rūmī’s ‚Mathnawī‘: Part 1“. *Mawlana Rumi Review* 5 (2014): 180–203.
- Nasr, Seyyed Hossein. „Hādī Sabzavārī“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/hadi-sabzavari> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 11/4:437–41, 2003.
- . „The Quranic commentaries of Mullā Ṣadrā“. in *Consciousness & Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, 45–58. Leiden: Brill, 1998.
- Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.
- Newby, Gordon Darnell. „The Emergence of Islam“. in *A History of Jewish-Muslim Relations*, 39–74. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Newton, Isaac. *Mathematical Principles of Natural Philosophy and His System of the World*, übers. von Andrew Motte und Florian Cajori. 6. Aufl. Berkele: University of California Press, 1966 [Erstveröffentlichung 1934].

- Nguyen, Martin. *Sufi master and Qur'an scholar: Abū'l-Qāsim al-Qushayrī and the Lata'if al-ishārāt*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Niğm, M. Yūsuf. „al-'Awāmil al-fa'āla fī takwīn al-fikr al-'arabī al-ḥadīṡ". in *al-Fikr al-'arabī fī mi'at sana*. Beirut: AUB Press, 1966.
- Nishino, Masami. „Muhammad Qutb's Islamist Thought: A Missing Link between Sayyid Qutb and al-Qaeda?" *National Institute for Defense Studies - Journal of Defense and Security* 16 (2015): 113–46.
- Nispen tot Sevenaer, Christian van. *Activité Humaine et Agir de Dieu: Le concept de „Sunan de Dieu" dans le commentaire coranique du Manār*. Beirut: *Dār al-Mašriq*, 1996.
- Nizami, Khaliq Ahmad. *Sayyid Ahmad Khan*. Nachdruck der 2. Auflage. Naraina: Shivam Offset Press, 2002 [Erstveröffentlichung 1966].
- „November 2017 Release of Abbottabad Compound Material". Central Intelligence Agency. <https://cia.gov/library/abbottabad-compound/index.html> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Ohlander, Erik S. „Abū Ṭālib al-Makkī". in *EI³ Online*. Brill, 2010. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23649.
- Opwis, Felicitas. „Maṣlaḥa in Contemporary Islamic Legal Theory". *Islamic Law and Society* 12, Nr. 2 (2005): 182–223.
- Özervarli, M. Sait. „Divine Wisdom, Human Agency and the fiṭra in Ibn Taymiyya's Thought". in *Islamic Theology, Philosophy and Law*. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Ozkan, Abdullah. „al-Ghazālī and *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*: Their Influence on His Thought". Doktorarbeit, University of California, 2016.
- Paret, Rudi. *Der Koran, deutsche Übersetzung*. 2. Aufl. Stuttgart, 1979.
- . „Istiḥsān and Istiṣlāḥ". in *EI²*, 4:255–59. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- . „The Qur'ān - I". in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 186–227. (CHAL). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Paulus, Michael J. „Archibald Alexander and the use of books: Theological education and print culture in the early republic". in: *Journal of the Early Republic* 31, 639–69, 2011.
- Pedaya, Haviva. „Naḥmanides (Moses b. Naḥman)". in *Encyclopaedia Judaica*, 14:739–48. Farmington Hills: Thomson Gale, 2007.
- Perler, Dominik, und Ulrich Rudolph. *Occasionalismus: Theorien der Kausalität im arabisch-islamischen und im europäischen Denken*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000.
- Pernau, Margrit. „Fluid Temporalities. Saiyid Ahmad Khan and the Concept of Modernity." in: *History and Theory* 58, 107–31, 2019.
- Peters, Rudolph. „Zinā or Zinā". in *EI²*, 11:509–10. Leiden: Brill, 2002.
- Philipp, Thomas. „Progress and liberal thought in al-Hilāl, al-Manār, and al-Muqtaṭaf before World War I". in *Nationalism and Liberal Thought in the Arab East: Ideology and Practice*, 132–44. Abingdon: Routledge, 2010.
- Pingree, David. „The Ṣābiyans of Ḥarrān and the Classical Tradition". *International Journal of the Classical Tradition* 9, Nr. 1 (2002): 8–35.
- Pingree, David, und S. Nomanul Haq. „Ṭabī'a". in *EI²*, 10:25–28. Leiden: Brill, 2000.
- Pink, Johanna. „Riḍā, Rashīd". in *Encyclopaedia of the Qur'ān Online*. Brill, 2016. https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_050503.
- . *Sunnitischer Tafsīr in der modernen islamischen Welt: Akademische Traditionen, Popularisierung und nationalstaatliche Interessen*. Leiden: Brill, 2011.
- . „'Abduh, Muḥammad". in *Encyclopaedia of the Qur'ān Online*. Brill, 2015. https://doi.org/10.1163/1875-3922_q3_EQCOM_050483.

- Pistor-Hatam, Anja. „Ursachenforschung und Sinngebung. Die mongolische Eroberung Bagdads in Ibn Ḥaldūns zyklischem Geschichtsmodell“. in *Die Mamlūken: Studien zu ihrer Geschichte und Kultur zum Gedenken an Ulrich Haarmann (1942-1999)*. Schenefeld: EB-Verlag, 2003.
- Plessner, Martin, und Andrew Rippin. „Muḳātil b. Sulaymān“. in *EI²*, 7:508–9. Brill, 1993.
- Poli, Barbara de. *Freemasonry and the Orient: Esotericisms between the East and the West*. Venezia: Edizioni Ca' Foscari, 2019.
- Polliack, Meira. „Bible Translation 1: Judeo Arabic (Ninth to Thirteenth Century)“. in *EJIW*, 1:464–69. Leiden: Brill, 2010.
- Popper, Karl R. *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde: Falsche Propheten*. 6. Aufl. Bd. 2. München: Francke Verlag, 1980 [Erstveröffentlichung 1958].
- Portillo, Rocío Daga. „Ibn Ḥaldūn“. in *Islamische Philosophie im Mittelalter: ein Handbuch*, 365–400. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2013.
- Post, Arjan. „A Glimpse of Sufism from the Circle of Ibn Taymiyya: An Edition and Translation of al-Ba‘labakkī’s (d. 734/1333) Epistle on the Spiritual Way (Risālat al-Sulūk)“. in: *Journal of Sufi Studies* 5, 156–87, 2016.
- Powers, David Stephan. „Sinless, Sonless and Seal of Prophets: Muḥammad and Kor 33, 36–40, Revisited“. in: *Arabica* 67, 333–408, 2020.
- Qaraḍāwī, Yūsuf al-. *Islamic Awakening between Rejection and Extremism*, hg. von Nancy Roberts. 2. Aufl. London: The International Institute for Islamic Thought, 1991 [Erstveröffentlichung 1987].
- Quinn, Sholeh A. „Iran under Safavid rule“. in *NCHI*, 3:203–38. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Quṣayrī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin al-. *Das Sendschreiben al-Quṣayrīs über das Sufitum*, übers. von Richard Gramlich. Stuttgart: F. Steiner Verlag Wiesbaden, 1989.
- . *Die Responsensammlung über das Sufitum: al-Quṣayrīs ‘Uyūn al-aḡwiba fī funūn al-as‘ila*, übers. von Florian Sobieroj. Wiesbaden: Harrassowitz, 2017.
- . *Laṭā‘if al-Ishārāt (Subtle Allusions): Sūras 1– 4*, übers. von Kristin Zahra Sands. Louisville: Fons Vitae, 2017.
- Qutb, Sayyid. *In the Shade of the Qur’ān: Fī Zilāl al-Qur’ān (Surah 1-2)*, übers. von Adil Salahi und Ashur Shamis. Revised edition. Bd. 1. Leicester: The Islamic Foundation & Islamonline.Net, 2003 [Erstveröffentlichung 1999].
- Radtke, Bernd. „Der sunnitische Islam“. in *Der Islam in der Gegenwart*, 54–69. München: Beck, 1984.
- . „Walī: General Survey“. in *EI²*, 11:109–112. Leiden: Brill, 2002.
- Rahman, Axraf Hj. A. B., und Nooraihan Ali. „The Influence of al-Mawdudi and The Jama‘at Al Islami Movement On Sayyid Qutb Writings“. *World Journal of Islamic History and Civilization* 2, Nr. 4 (2012): 232–36.
- Rahman, Fazlur. „Asfār al-Arba‘a“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/asfar-al-arbaa> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 2/7:744–47, 1987.
- . „Islam and Health/Medicine: A Historical Perspective“. in *Healing and Restoring*, 149–72. New York: MacMillan Publishing Company, 1989.
- Rahman, Wayudi. „Muhammad Abduh’s Criticism of Gabriel Hanotaux’s Thought in the Book Islam Baina Ilmi Wal Madaniyah“. in: *Islamic Thought Review* 1, 2023.
- Ramban (Nachmanides). *Commentary on the Torah: Exodus*, übers. von Charles B. Chavel. New York: Shilo Publishing House, 1973.
- Raven, Wim. „Reward and Punishment“. in *EQ*, 4:451–61. Leiden: Brill, 2004.

- Razavi, Mehdi Amin. *Suhrawardi and the School of Illumination*. Richmond: Curzon Press, 1997.
- Reckendorf, Hermann. *Arabische Syntax*. 2. Aufl. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1977.
- Reid, Anthony, und David O. Morgan. „Introduction: Islam in a plural Asia“. in *NCHI*, 3:1–20. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Reid, Donald M. „The Syrian Christians and Early Socialism in the Arab World“. in: *International Journal of Middle East Studies* 5, 177–93, 1974.
- Reif, Stefan. „Cairo Geniza 1. General Survey and History of Discovery“. in *EJIW*, 1:534–39. Leiden: Brill, 2010.
- Reinert, Benedikt. *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*. Berlin: De Gruyter, 1968.
- Reisman, David C. „Review: A New Standard for Avicenna Studies“. in: *JAOS* 122, 562–77, 2002.
- Rekaya, Mohamed. „al-Ma'mūn“. in *EI²*, 6:331–39. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- Richardson, Kara. „Causation in Arabic and Islamic Thought“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2020. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/arabic-islamic-causation/>.
- Riḍā, M. Rašīd. *The Muhammadan Revelation*, übers. von Yusuf Talal DeLorenzo. Alexandria: al-Saadawi Publications, 1996.
- Riis, Thomas. „Frankreichs Schutz der orientalischen Christen“. in *Mythen, Geschichte(n), Identitäten: Der Kampf um die Vergangenheit*, 295–302. Hamburg: EB-Verlag, 1999.
- Rippin, Andrew. „Muḍjāhid b. Ḍjābr al-Makkī“. in *EI²*, 7:293. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Ritter, Hellmut. „Studien zur Geschichte der islamischen Frömmigkeit“. in: *Der Islam* 21, 1–83, 1933.
- Riyāḍ, 'Umar. Islamic reformism and Christianity: A critical reading of the works of Muḥammad Rashīd Riḍā and his associates (1898 - 1935). Leiden: Brill, 2009.
- Rizvi, Sajjad H. „Isfahan School of Philosophy“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/isfahan-school-of-philosophy> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 14/2:119–25, 2008.
- . „Mollā Ṣadrā Šīrāzī“. in *EIr online edition*, 2005. <https://iranicaonline.org/articles/molla-sadra-sirazi> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- . *Mullā Ṣadrā Shīrāzī: His Life and Works and the Sources for Safavid Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Roberts, Alexandre M. „Being a Sabian at Court in Tenth-Century Baghdad“. in: *JAOS* 137, 253–77, 2017.
- Robinson, Francis. „Aḥmad Khān, Sayyid“. in *EI³ Online*. Brill, 2010. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_23098.
- . „Madrasa in South Asia“. in *EI³ Online*. Brill, 2019. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_35956.
- . „Mawḍūdī“. in *EI²*, 6:872–74. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- . „South Asia to 1919“. in *NCHI*, 5:212–39. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Robinson, Neil. *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. 2. Aufl. Washington: Georgetown University Press, 2003.
- Rohde, Achim. *State-Society Relations in Ba'thist Iraq: Facing Dictatorship*. Oxon: Routledge, 2010.
- Rubin, Uri. „Abraha“. in *EI³ Online*. Brill, 2009. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22605.

- . *Between Bible and the Qurʾān: The Children of Israel and the Islamic Self-Image*. Princeton: The Darwin Press Inc., 1999.
- . „The Seal of the Prophets and the Finality of Prophecy. On the Interpretation of the Qurʾānic Sūrat al-Aḥzāb (33)“. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 164, Nr. 1 (2014): 65–96.
- Rudolph, Ulrich. „Abū Ḥāmid al-Ġazālī“. in *Philosophie in der islamischen Welt*, 253–345. Schwabe Verlag, 2021.
- . *al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*, übers. von Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.
- Ruhaimi, Abdul-Halim al-. „The Daʿwa Islamic Party: Origins, Actors and Ideology“. in *Ayatollahs, Sufis and Ideologues: State, religion, and Social Movements in Iraq*, 149–61. London: Saqi Books, 2002.
- Rūmī, Ḡalāl ad-Dīn M. *The Mathnawī of Jalāluʿddīn Rūmī*, übers. von Reynold A. Nicholson. Bd. 6. London: Messrs Luzac & Co., 1934.
- Ruse, Michael. „The Relationship between Science and Religion in Britain, 1830-1870“. in: *Church History* 44, 505–22, 1975.
- Rustom, Mohammed. „Approaches to Proximity and Distance in Early Sufism“. in: *Mystics Quarterly* 33, 1–25, 2007.
- Ryad, Umar. „A Printed Muslim ‚Lighthouse‘ in Cairo: *al-Manār* ’s Early Years, Religious Aspiration and Reception (1898-1903)“. in: *Arabica* 56, 27–60, 2009.
- Ryad, Umar, und Emad Mohamed. „A Topic Modelling of Muslim Religious Reform in the Colonial Age: A Computational and Digital Study of *al-Manār* (1898-1935)“. *Journal of Cultural Analytics* 9, Nr. 3 (2024): 1–29.
- Sadgrove, Philip C. „Khūrī, Ḥunayn Nīʿmat Allāh“. in *Encyclopedia of Arabic Literature*, 2:446. London: Routledge, 1998.
- . „*Ṣhumayyil, Ṣhiblī*“. in *EI²*, 9:501–2. Brill, 1997.
- Saʿdī, Luṭfī M., George Sarton, und W. T. Van Dyck. „al-Hakīm Cornelius Van Alen Van Dyck (1818-1895)“. in: *Isis* 27, 20–45, 1937.
- Saflo, Mohammad Moslem Adel. *al-Juwaynī’s thought and methodology: with a translation and commentary on Luma’ al-Adillah*. Berlin: K. Schwarz, 2000.
- Šahrastānī, Abū al-Faṭḥ M. b. ʿAbd al-Karīm aš-. *Religionspartheien und Philosophen-Schulen*, übers. von Theodor Haarbrücker. Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Halle 1850-1851. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1969.
- Sakei, Keiko. „Modernity and Tradition in the Islamic Movements in Iraq: Continuity and Discontinuity in the Role of the Ulama“. *Arab Studies Quarterly* 23, Nr. 1 (2001): 37–53.
- Saleh, Walid A. „Rereading aṭ-Ṭabarī through al-Māturīdī: New Light on Third Century Hijrī“. in: *Journal of Qurʾānic Studies* 18, 180–209, 2016.
- Saleh, Walid Ahmad. „Exegesis viii. Nishapuri School of Quranic Exegesis“. in *EI online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/exegesis-viii-nishapuri-school-quranic-exegesis> (letzter Zugriff 12. Juli 2024).
- Sariyannis, Marinos. „Ottoman Ibn Khaldunism Revisited: The Pre-Tanzimat Reception of the Muqaddima, from Kinalızade to Şanizade“. in *Political Thought and Practice in the Ottoman Empire*, 251–86. Rethymno: Crete University Press, 2019.
- Sayyid, Afaf Luṭfī al-. *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations*. London: John Murray, 1968.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. 4. Aufl. Oxford: Oxford University Press, 1967 [Erstveröffentlichung 1950].

- Scharbrodt, Oliver. „Divine Sovereignty and Clerical Authority in Early Shi'i Islamism: Bāqir al-Ṣadr (1935–80) and Taqī al-Mudarrisī (b. 1945) on the Islamic State“. *Journal of the Royal Asiatic Society* 32, Nr. Special Issue 2: Divine Sovereignty, Morality and the State: Maududi and His Influence (2022): 311–32.
- . Islam and the Baha'i Faith: A comparative Study of Muhammad 'Abduh and 'Abdul-Baha 'Abbas. London: Routledge, 2008.
- . „The Salafiyya and Sufism: Muḥammad 'Abduh and his *Risālat al-Wāridāt* (Treatise on Mystical Inspirations)“. *Bulletin of SOAS* 70, Nr. 1 (2007): 89–115.
- Schimmel, Annemarie. *Mystische Dimensionen des Islam: die Geschichte des Sufismus*. Frankfurt (Main): Insel, 1995.
- Schmid, Konrad. „Der vergessene Orient. Forschungsgeschichtliche Bestimmungen der antiken Ursprünge von ‚Naturgesetzen‘“. in *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World*, 1–20. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Schmid, Konrad, und Christoph Uehlinger. „Vorwort“. in *Laws of Heaven - Laws of Nature: Legal Interpretations of Cosmic Phenomena in the Ancient World*, vii–ix. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016.
- Schmitt, Rüdiger. „Dāta“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/data> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 14/2:119–25, 2008.
- Scholtz, Gunter. „Vom Nutzen und Nachteil des Computers für die Begriffsgeschichte“. in *Begriffsgeschichte im Umbruch?*, 185–94. Hamburg: Meiner, 2005.
- Schultz, Heiner. „Begriffsgeschichte und Argumentationsgeschichte“. in *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, 43–74. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.
- Schwarz, Michael. „The Letter of al-Ḥasan al-Baṣrī“. in *Islamic Theological Discourses and the Legacy of Kalām: Gestation, Movements, Controversies*, Bd. 1. Berlin: Gerlach Press, 2020.
- Seligsohn, M., Emil G. Hirsch, und Carl Siegfried. „Job, the Book of“. in *JE*, 7:195–200, 1906.
- Serjeant, Robert Bertram. „Early Arabic Prose“. in *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*, 114–53. (CHAL). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Sezgin, Fuat. *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. 1. Leiden: E. J. Brill, 1967.
- . *Geschichte des arabischen Schrifttums: Poesie bis ca. 430 H*. Bd. 2. Leiden: E. J. Brill, 1975.
- Shahîd, Irfan. „Ṭhamūd“. in *ET²*, 10:436. Leiden: Brill, 2000.
- Shahin, Emad Eldin. *Through Muslim eyes: M. Rashîd Riḍā and the West*. Herndon: The International Institute for Islamic Thought, 1993.
- Shahrani, Nazif M. „Afghanistan to 1919“. in *NCHI*, 5:203–11. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Shepard, William E. *Sayyid Qutb (1906-1966)*. Internet Encyclopedia of Philosophy, s. d. <https://iep.utm.edu/qutb/> (letzter Zugriff 27. September 2025).
- Shepard, William, und Sayyid Quṭb. *Sayyid Quṭb and Islamic Activism: A Translation and Critical Analysis of Social Justice in Islam*. Leiden: Brill, 1996.
- Siddiqi, Mazheruddin. „Religious Thought of Sir Sayyid Ahmad Khan“. in: *Islamic Studies* 6, 289–308, 1967.
- Sinai, Nicolai. *Key terms of the Qur'an: a critical dictionary*. Princeton Oxford: Princeton University Press, 2023.
- Sirry, Mun'im. „Muqātil b. Sulaymān and Anthropomorphism“. in: *Studia Islamica* 107, 38–64, 2012.
- „š-n-n“. in *Sabäisches Belegwörterbuch*. Jena: Friedrich-Schiller-Universität Jena. <https://sabaweb.uni-jena.de> (letzter Zugriff 19. Oktober 2023).

- Soage, Ana Belén. „Rashid Rida's Legacy“. in: *The Muslim World* 98, 1–23, 2008.
- Sobieroj, Florian. „Ibn Khafif's Kitab al-Iqtisad and Abu al-Najib al-Suhrawardi's Adab Al-Muridin. A comparison between two works on the training of novices“. in: *Journal of Semitic Studies* 43, 327–45, 1998.
- . „Literary Perspectives in Qushayrī's Meditations on Sufi Ethics: The 'Uyūn al-ajwiba fī funūn al-as'ila“. in *Ethics and Spirituality in Islam*, 142–64. Leiden: Brill, 2017.
- Soldato, Eva Del. „Natural Philosophy in the Renaissance“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/natphil-ren/>.
- Sommer, Dorothe. *Freemasonry in the Ottoman Empire: A history of the fraternity and its influence in Syria and the Levant*. London: I.B. Tauris, 2016.
- Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- Staalduine-Sulman, Eveline van. *Justifying Christian Aramaism: Editions and Latin Translations of the Targums from the Complutensian to the London Polyglot Bible (1517–1657)*. Leiden: Brill, 2018.
- Stack, George J. „Materialism“. in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Taylor and Francis, 1998. <https://doi.org/10.4324/9780415249126-DC098-1> (letzter Zugriff 27. November 2024).
- Steigerwald, Diana. „al-Shahrastānī (d. 1153 C.E.)“. in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, 2004. <https://iep.utm.edu/shahras> (letzter Zugriff 15. Februar 2025).
- Stein, Peter. *Untersuchungen zur Phonologie und Morphologie des Sabäischen*. Rahden: Verlag Marie Leidorf GmbH, 2003.
- Stillman, Norman A. „Judeo-Arabic - History and Linguistic Description“. in *EJIW*, 3:53–58. Leiden: Brill, 2010.
- Stolz, Daniel A. „'By virtue of your knowledge': Scientific materialism and the fatwās of Rashīd Riḍā“. in: *Bulletin of SOAS* 75, 223–47, 2012.
- Stowasser, Barbara Freyer. „Wives of the Prophet“. in *EQ*, 5:506–21, 2006.
- Subtelny, Maria E. „Kāṣefī, Kamāl-al-Din Ḥosayn Wā'ez“. in *EIr online edition*, https://iranicaonline.org/articles/kasefi_kamal (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 15/6:658–61, 2011.
- Suleiman, Farid. *Ibn Taymiyya und die Attribute Gottes*. Berlin: De Gruyter, 2019.
- Ṭabarī, Abū Ḡafar M. b. Ḡarīr aṭ-. *The History of al-Ṭabarī: Prophets and Patriarchs*, übers. von William M. Brinner. Bd. 2. Albany: State University of New York Press, 1987.
- . *The History of al-Ṭabarī: The Last Years of the Prophet*, übers. von Ismail K. Poonawala. Bd. 9. Albany: State University of New York Press, 1990.
- Talbi, M. „Iyāḍ b. Mūsā“. in *EI²*, 4:289–90. Leiden: E. J. Brill, 1978.
- Tamer, Georges. „The Curse of Philosophy: Ibn Taymiyya as a Philosopher in Contemporary Islamic Thought“. in *Islamic Theology, Philosophy and Law: Debating Ibn Taymiyya and Ibn Qayyim al-Jawziyya*, 329–74. Berlin: De Gruyter, 2013.
- Tayyara, Abed el-Rahman. „Ibn Ḥabīb's Kitāb al-Muḥabbar and its Place in Early Islamic Historical Writing“. in: *Journal of Islamic Studies* 29, 392–416, 2018.
- Thomas, Lewis V., und Norman Itzkowitz. *A Study of Naima*. New York: New York University Press, 1972.
- Tibawi, A. L. „The Genesis and Early History of the Syrian Protestant College“. in: *Middle East Journal* 21, 199–212, 1967.

- Tibi, Bassam. *Die Krise des modernen Islams: eine vorindustrielle Kultur im wissenschaftlich-technischen Zeitalter*. München: Beck, 1981.
- Tohe, Achmad. „Muqātil Ibn Sulaymān: A neglected figure in the early history of qur'ānic commentary“. Doktorarbeit, Boston University, 2015.
- Toledano, E. R. „Muḥammad ‘Alī Paṣḥa“. in *EI*², 7:423–31. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Tomiche, N. „Nahḍa“. in *EI*², 7:900–903. Leiden: E. J. Brill, 1993.
- Tornau, Christian. „Augustine of Hippo“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/augustine/> (letzter Zugriff 8. März 2024).
- Toth, James. *Sayyid Qutb: the life and legacy of a radical Islamic intellectual*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Toynbee, Arnold Joseph. „The Ottoman Empire in World History“. in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 99, 119–26, 1955.
- Traboulsi, Fawwaz. *A History of Modern Lebanon*. 2. Aufl. London: Pluto Press, 2012.
- Trad, Khaoula. *The Concept of Prenatal Life in the Medieval Islamic West: The Hermeneutics of Abū Bakr Ibn al-‘Arabī and Qāḍī ‘Iyāḍ*. Baden-Baden: Ergon, 2024.
- Treiger, Alexander. *Inspired knowledge in Islamic thought: al-Ghazālī's theory of mystical cognition and its Avicennian foundation*. London: Routledge, 2012.
- Tripp, Charles. *A History of Iraq*. 3. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- van Ess, Josef: siehe Ess, Josef van
- Vatikiotis, P. J. „Muḥammad ‘Abduh and the quest for a Muslim Humanism“. in: *Arabica* 4, 55–72, 1957.
- Verga, Marcello. „European civilization and the “emulation of the nations”: Histories of Europe from the Enlightenment to Guizot“. in: *History of European Ideas* 34, 353–60, 2008.
- Verkinderen, Peter. „al-Maktaba al-Shāmila: A short History“, 12. März 2020. <https://kitab-project.org/al-Maktaba-al-Sh%C4%81mila-a-short-history/> (letzter Zugriff 15. März 2025).
- Vollandt, Ronny. *Arabic versions of the Pentateuch: A comparative study of Jewish, Christian, and Muslim sources*. Leiden: Brill, 2015.
- . „Saadia Gaon and the Transmission of His Tafsīr“. *manuscript cultures*, Nr. 1 (2024): 141–93.
- . „Some Historiographical Remarks on Medieval and Early-Modern Scholarship of Biblical Versions in Arabic: A Status Quo“. in: *Intellectual History of the Islamicate World* 1, 25–42, 2013.
- Walbridge, John. *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardī and Platonic Orientalism*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- Wälchli, Stefan. „Elath, Eloth“. in *Encyclopedia of the Bible and Its Reception*, 7:578. Berlin: Walter de Gruyter, 2017.
- Walker, Paul E. „The Universal Soul and the Particular Soul in Ismā‘ilī Neoplatonism“. in *Neoplatonism and Islamic Thought*, 149–66. Albany: State University of New York Press, 1992.
- Watt, William Montgomery. „Ġazālī, Abū Ḥāmed Moḥammad: The Ehyā’ ‘olum al-dīn“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/gazali-ii-the-ehya-olum-al-din> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 10/4:363–69, 2001.
- . *Muhammad at Mecca*. Oxford: Clarendon Press, 1960.

- Wechsler, Michael G. „An Early Karaite Commentary on the Book of Esther“. in: *Hebrew Union College Annual* 72, 101–37, 2001.
- Wedin, Michael V. „Aristotle“. in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. Aufl. Cambridge: Cambridge University Press, 1999 [Erstveröffentlichung 1995].
- Weinstein, David. „Herbert Spencer“. in *SEP*. Metaphysics Research Lab (Stanford University), 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/spencer>.
- Weipert, Reinhard. „Abū ‘Ubayda“. in *EI³ Online*. Brill, 2007. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_SIM_0020.
- . „al-Farrā“. in *EI³ Online*. Brill, 2012. https://doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_26991.
- Weismann, Itzhak. *Taste of Modernity: Sufism, Salafiyya, and Arabism in Late Ottoman Damascus*. Leiden: Brill, 2001.
- Wensinck, Arent Jan, Hg. *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane*. Leiden: E. J. Brill, 1992.
- . „Witr“. in *EI²*, 11:213. Leiden: Brill, 2002.
- Wensinck, Arent Jan, B. Lewis, und J. Jomier. „Ḥaḍḡḍj“. in *EI²*, 3:31–38. Leiden: E. J. Brill, 1971.
- Wickens, George Michael. „Anwār-e Sohaylī“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/anwar-e-sohayli> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 2/2:140–41, 1987.
- Wielandt, Rotraud. „Exegesis of the Qurʾān: Early and Modern Contemporary“. in *EQ*, 2:124–42. Leiden: Brill, 2002.
- . „Main Trends of Islamic Theological Thought from the Late Nineteenth Century to Present Times“. in *The Oxford handbook of Islamic theology*, 707–64. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Winter, M. „al-Ṣhaʿrānī“. in *EI²*, 9:316. Leiden: Brill, 1997.
- Wisnovsky, Robert. „One Aspect of the Avicennan Turn in Sunnī Theology“. *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 65–100.
- Wolfson, Harry Austryn. *The Philosophy of the Kalam*. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Wood, Simon A. *Christian Criticisms, Islamic Proofs: Rashīd Riḍā’s Modernist Defense of Islam*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.
- Wright, William. *A Grammar of the Arabic Language*. 3. Aufl. London: C. J. Clay and Sons (Cambridge University Press Warehouse), 1896-1898.
- Yasushi, Kosugi. „al-Manār revisited: the ‘lighthouse’ of the Islamic revival“. in *Intellectuals in the Modern Islamic World: Transmission, transformation, communication*, 3–39. Abingdon: Routledge, 2006.
- Yosef, Saadiah ben. *The Book of conviviality in exile: the Judaeo-Arabic translation and commentary of Saadia Gaon on the Book of Esther*, übers. von Michael G. Wechsler. Leiden: Brill, 2015.
- Zarrīnkūb, ‘Abd-al-Ḥosayn. „Evolution“. in *EIr online edition*, <https://iranicaonline.org/articles/evolution> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 9/1:86–87, 1999.
- Zemmin, Florian. *Modernity in Islamic tradition: the concept of ‘society’ in the journal al-Manar (Cairo, 1898-1940)*. Berlin: De Gruyter, 2018.
- Zeuge-Buberl, Uta. *Die Mission des American Board in Syrien im 19. Jahrhundert: Implikationen eines transkulturellen Dialogs*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2016.

- Ziadat, Adel A. *Western science in the Arab world: The impact of Darwinism, 1860-1930*. Basingstoke: Macmillan, 1986.
- Ziadeh, Susan Laila. „A radical in his time: The thought of Shibli Shumayyil and Arab intellectual discourse (1882-1917)“. Doktorarbeit, The University of Michigan, 1991.
- Ziai, Hossein. „al-Suhrawardī“. in *EI²*, 9:778–84, 1997.
- . „Illuminationism“. in *EIr* online edition, <https://iranicaonline.org/articles/illuminationism> (letzter Zugriff 12. Juli 2024). Ursprünglich erschienen in *EIr*, 12/6:670–72, 2004.
- . *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq*. (Brown Judaic Studies 97). Atlanta: Scholars Press, 1990.
- Ziriklī, Ḥayr ad-Dīn az-. *al-'Ālām qāmūs tarāğim li-'ašhur ar-riğāl wa-n-nisā' min al-'Arab wa-l-musta'ribīn wa-l-mustašriqīn*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-malāyīn, 2002.

Anhang: Zusammenfassung der Ergebnisse in deutscher und englischer Sprache

Zusammenfassung der Ergebnisse: Die Sunna Gottes: Eine Studie über den Begriff *sunnat Allāh* im Arabischen mit einem Schwerpunkt auf der Moderne

In der vorliegenden Dissertation habe ich den Begriff *sunnat Allāh* untersucht und mich insbesondere aus einer begriffsgeschichtlichen Perspektive mit ihm auseinandergesetzt. Durch eine diachrone Untersuchung seiner Verwendung im Arabischen und die Berücksichtigung von einigen Texten in anderen Sprachen konnte ich zeigen, dass es mehrere Entwicklungen gibt, die man im zeitlichen Verlauf identifizieren kann. Diese Arbeit ist die erste systematische und epochenübergreifende Untersuchung des Begriffs *sunnat Allāh* und schließt damit eine Lücke in der islamwissenschaftlichen Literatur.

Im Koran findet sich der Begriff *sunnat Allāh* vor allem im Zusammenhang mit der Gewohnheit Gottes bezüglich des Umgangs mit den Feinden seiner Gesandten. Muslime rezipierten diese koranische Vorstellung und verwendeten den Begriff auch in theologischen Debatten und im Zusammenhang mit Rechtsvorschriften. Vorstellungen in anderen monotheistischen Religionen, die es im Entstehungsumfeld des Islams auf der arabischen Halbinsel gegeben hat, haben für das muslimische Verständnis des Begriffs vermutlich eine wichtige Rolle gespielt. Der Begriff *sunna* findet sich in christlichen und jüdischen Texten im Zusammenhang mit der Frage naturgesetzlicher Zusammenhänge am Himmel.

Ismailitische Autoren griffen die Idee der Sunna Gottes und den dazugehörigen Begriff *sunnat Allāh* auf und verknüpften sie mit der Vorstellung einer sich durch Kontinuität auszeichnenden göttlichen Ordnung. Diese Kontinuität war wichtig, weil sie auch in Beziehung zum ismailitischen Verständnis des Imamats stand. Es gebe eine kontinuierliche Abfolge von Imamen bis in die Gegenwart, worin sich eben auch die Sunna Gottes zeige. In der sunnitischen Theologie wurden verschiedene Begriffe mit der Wurzel *s-n-n* bereits früh verwendet, auch, weil diese sich in philosophischen Texten fanden. Im Zusammenhang mit der Vorstellung des Okkasionalismus verwendeten 'aš'aritische Theologen den Ausdruck *'āda*, um eine in der Umwelt wahrnehmbare Regelmäßigkeit zum Ausdruck zu bringen. Es entstanden bereits früh Debatten über die Zulässigkeit der attributiven Verknüpfung dieser Gewohnheit mit Gott, was sich in dem Begriff *'ādat Allāh* spiegelt. Sufisch-'aš'aritische Kreise, die insbesondere in Nischapur wirkten, verwendeten diesen Begriff zunehmend ab der Mitte des 10. Jahrhunderts. Der Gelehrte al-Ġazālī (gest. 520/1111) griff diese Überlegungen auf, setzte aber stärker auf den Begriff *sunnat Allāh*. In seinen Werken lässt sich eine sukzessiv zunehmende Relevanz dieses Begriffs feststellen, bis dieser in seinem Werk *'Ihyā'* dann eine zentrale Rolle einnimmt. Die begriffliche Veränderung wurde durch eine inhaltliche Veränderung insbesondere im Bereich der Kausalität begleitet: Die von al-Ġazālī beschriebene Kosmologie unterschied sich im Ergebnis nicht von der durch deterministische Kausalität gekennzeichneten Vorstellung hellenistisch beeinflusster Philosophen wie Ibn Sīnā. Gleichzeitig bot der Begriff *sunnat Allāh*, der immerhin koranisch verankert war, eine 'aš'aristisch-theologisch abgesicherte Alternative.

Ab dem 12. Jahrhundert verbreitete sich der Begriff *sunnat Allāh* in verschiedenen Kreisen und wurde beispielsweise auch von Anhängern der Illuminationsphilosophie aufgegriffen. As-Suhrawardī, ein Vertreter dieser Schule, interpretierte koranische Verweise auf die Sunna Gottes als Belege für die Stabilität der Schöpfung. Sufische Werke wie *Maṭnawī-yi ma'nawī* von

ar-Rūmī (gest. 672/1273) zeugen ebenfalls von der breiten Rezeption dieses Begriffs. Ibn Taymīya (gest. 728/1328) war einer der ersten sunnitischen Gelehrten, der sich gezielt mit der Systematisierung der Sunna Gottes befasste und diese auch für seine Zurückweisung der Lehren von Philosophen wie as-Suhrawardī (gest. 587/1191) und Ibn Sīnā (gest. 428/1037) aufgriff. Dabei unterschied er zwischen einer gleichbleibenden und einer sich verändernden Sunna Gottes. Beiträge des Gelehrten Ibn Rušd (gest. 595/1198) zeigen, dass Debatten über den Begriff der Sunna Gottes und al-Ġazālīs Kosmologie auch im Westen der islamischen Welt eine Rolle spielten. Bei Ibn Ḥaldūn (gest. 808/1406), selbst Anhänger der 'aš'aritischen Schule, spielt der Begriff *sunnat Allāh* eine wichtige Rolle bei seiner Beschreibung der Kausalzusammenhänge zwischen historischen Phänomenen. Ab dem 15. Jahrhundert lässt sich eine zunehmende Verknüpfung von naturwissenschaftlichen Themen und der Sunna Gottes feststellen. Beispiele hierfür sind aš-Ša'rānī (gest. 973/1565) und der schiitische Gelehrte Mullā Ṣadra (gest. ca. 1050/1640), die die Sunna Gottes zum Beispiel im Zusammenhang mit dem Lauf der Sonne aufgreifen.

Im 19. Jahrhundert nahmen Berührungspunkte zwischen europäischen Mächten und der islamischen Welt zu. Bei Christen im Libanon war der Begriff *sunna*, frei von einer islamischen Konnotation, aufgrund seiner Relevanz in christlichen arabischen Texten Teil des Vokabulars. Im Rahmen der *nahḍa* wurde dieser Begriff neu belebt und nicht nur in freimaurerischen, sondern auch in naturwissenschaftlichen Zusammenhängen verwendet. Der Ausdruck *sunnat aṭ-ṭabī'a* fand am Syrian Protestant College, einer modernen Hochschule, die von amerikanischen Missionaren betrieben wurde, Verwendung. In Beiträgen im Wissenschaftsjournal *al-Muqataṭaf*, das von Absolventen dieser Hochschule 1878 gegründet wurde, verwendeten unterschiedliche Autoren die Begriffe *sunna* und *sanan* ebenfalls. Die Gründer und Herausgeber, Ya'qūb Ṣarrūf (1852-1927) und Fāris Nimr (1855-1951) brachten durch den Begriff *sunan* eine Weltanschauung zum Ausdruck, bei der Gott die Richtlinien bzw. Sunan für eine Welt erlassen hatte, gemäß derer eine durch naturwissenschaftliche Methodik erkennbare Evolution stattfindet. Der Autor Šiblī Šumayyil (1850-1917) prägte in diesem Zusammenhang, inspiriert durch Ideen des britischen Philosophen Herbert Spencer (1820-1903), den Ausdruck *sunan al-kawn*. *Al-Muqataṭaf* genoss auch unter vielen muslimischen Arabern hohes Ansehen. Ġamāl ad-Dīn al-'Afgānī (1839-1897) kannte Šiblī Šumayyil, war aber sicherlich auch schon durch seine islamische Ausbildung mit dem Begriff *sunnat Allāh* in Kontakt gekommen. In seinem persischen Text *Tafsīr-i Mufasssīr* verwendete er den Begriff *sunnat-i ilāhiya* im Zusammenhang mit Fortschritt in verschiedenen sozialen Schichten. Šumayyils und al-'Afgānīs Verwendung von *sunna* verdeutlicht, dass der Begriff Ende des 19. Jahrhunderts Teil eines modernen, fortschrittsorientierten Wortschatzes geworden war, wobei die islamische Dimension des Begriffs zunächst nur eine nachgelagerte Rolle spielte.

Der ägyptische Reformator Muḥammad 'Abduh (1849-1905) spielt für die theoretische Ausarbeitung des modernen muslimischen Verständnisses des Begriffs *sunnat Allāh* im Kontext von Kolonialismus und Imperialismus eine wichtige Rolle. Im Verständnis der Sunna Gottes sah er einen Schlüssel, um eine muslimische Unterlegenheit gegenüber vor allem europäischen Mächten langfristig zu überwinden. Sein Schüler Rašīd Riḍā (1865-1935) trug durch die Zeitschrift *al-Manār* und den *Tafsīr al-Manār*, in denen die Sunna Gottes eine wichtige Rolle spielte, zur Popularisierung des Konzepts bei. In der vorliegenden Arbeit zeige ich, wie der Begriff *sunnat Allāh* im Kontext der Muslimbruderschaft bei al-Bannā (1906-1949)

und schließlich auch bei Sayyid Quṭb (1906-1966) aufgegriffen wird. Quṭb setzte sich kritisch mit 'Abduh auseinander und argumentierte, es gebe Sunan, die der Mensch nicht naturwissenschaftlich, sondern nur durch die göttliche Offenbarung erkennen könne. Eine solche Sunna sei zum Beispiel die Sunna der Unterstützung Gottes (*sunnat an-naṣr*), also dass Gott seinen Gläubigen also unter den richtigen Bedingungen zur Hilfe eilt. Der irakische Gelehrte Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr (1935-1980) kannte Quṭbs Überlegungen zur Sunna Gottes sicherlich in Teilen. In seinem Werk *al-Madrasa al-Qur'ānīya* spielen die Sunan der Geschichte (*sunan tāriḥīya*) eine wichtige Rolle. Für aṣ-Ṣadr ist der Koran ein Lehrbuch dieser Sunan: Erfolg und Misserfolg der Muslime im Diesseits sei eine Konsequenz der Befolgung oder Vernachlässigung dieser Sunan. Für aṣ-Ṣadr und seine Opposition gegen das Ba'ṭ-Regime im Irak spielen vor allem die Sunan auf der Ebene von Richtlinien (*ittiḡāhāt*) eine wichtige Rolle. Der Mensch könne sich diesen temporär widersetzen, zum Beispiel wenn das Ba'ṭ-Regime durch Änderungen im Familienrecht den Eintritt von Frauen ins Berufsleben fördert. Langfristig habe eine Gesellschaft hierfür aber Konsequenzen im Diesseits zu erwarten. Im Islamismus spielt der Begriff *sunnat Allāh* und die damit zusammenhängende Vorstellung, es gebe Sunan Gottes in der Welt, an denen man sich orientieren könne, bis in die Gegenwart eine wichtige Rolle. Das umfasst dschihadistische Gruppierungen wie al-Qaida aber auch Massenorganisationen wie die Muslimbruderschaft.

In dieser Dissertation stelle ich den Begriff *sunnat Allāh* umfassend und epochenübergreifend dar. Ich zeige, wie der Begriff mit anderen Begriffen wie *sunna* und *'āda* bzw. *'ādat Allāh* zusammenhängt und bei verschiedenen religiösen und ideengeschichtlichen Strömungen wie zum Beispiel arabischsprachigen Christen und Juden, hellenistisch beeinflussten muslimischen Philosophen und Ismailiten Verwendung fand. In der diachronen Betrachtung zeige ich, wie sich die Beziehung zwischen Vorstellungsgehalt und Begriff entwickelt. Am eindrücklichsten zeigt sich dies in der Substitution des Begriffs *'ādat Allāh* durch *sunnat Allāh* durch al-Ġazālī, bei der der Vorstellungsgehalt unverändert blieb. Es lässt sich auch konstatieren, dass die muslimische Konnotation des Begriffs *sunna*, die heute in den Islamwissenschaften vorherrscht, je nach Kontext sehr unterschiedlich stark ausgeprägt und bisweilen nicht vorhanden war. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Verwendung des Begriffs *sunnat as-samā'* als Übersetzung für das hebräische *huqqot šamaym*. Diese Verwendung von *sunna* in einem arabisch-christlichen Kontext blieb bis ins 19. und 20. Jahrhundert bestehen und war Grundlage für die Verwendung des Begriffs in einem naturwissenschaftlichen Kontext wie dem des Syrian Protestant College oder al-Muqtaṭaf.

Die Auseinandersetzung mit der Frage des religiösen Wunders und der Entwicklung einer Kosmologie, die sowohl die Möglichkeit des religiösen Wunders als auch der Erfahrung von Wissen durch naturwissenschaftliche Methoden und Beobachtung bejahte, war eine wesentliche Triebkraft für die Auseinandersetzung mit der Frage der Kausalität. Bei diesen Auseinandersetzungen griffen Gelehrte immer wieder auf den Begriff *sunnat Allāh* zurück. Auf dem Gebiet der Geschichte waren es insbesondere Krisen- und Niedergangserfahrungen, die zu einer Beschäftigung mit ihren Ursachen und theologischen Implikationen führten. Angelehnt an Debatten im Zusammenhang mit Wundern, griffen Autoren wie Ibn Ḥaldūn auf die Sunna Gottes zurück. Ab dem ausgehenden 19. Jahrhundert griffen Reforme wie al-'Aḡānī, 'Abduh und Riḍā diese Überlegungen auf und

argumentierten für die Universalität von Sunan, die für den Aufstieg und Niedergang von Völkern relevant seien. Muslime seien von diesen Sunan nicht ausgenommen und müssten sich daher mit diesen Sunan befassen, um die Ursachen für ihre Unterlegenheit zu beseitigen.

Hinweis: Aus dieser Dissertation sind bislang keine Veröffentlichungen hervorgegangen. Die Arbeit baut in Teilen auf meiner im Jahr 2021 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena eingereichten und unpublizierten Masterarbeit auf.

Summary of the Results: The Sunan of God: A Study of the Concept of *Sunnat Allāh* in Arabic with a Focus on Modernity

In this dissertation, I examined the concept of *sunnat Allāh*, particularly from a conceptual history perspective. Through a diachronic study of its use in Arabic and the consideration of some texts in other languages, I was able to demonstrate that there are several developments that can be identified over time. This work is the first systematic and cross-epochal study of the concept of *sunnat Allāh* and thus closes a gap in the literature on Islamic studies.

In the Quran, the term *sunnat Allāh* is found primarily in connection with God's custom regarding dealing with the enemies of his messengers. Muslims adopted this Quranic concept and also used the term in theological debates and in connection with legal regulations. Concepts in other monotheistic religions that existed in the context of Islam's emergence on the Arabian Peninsula likely played an important role in the Muslim understanding of the term. The term *sunna* is found in Christian and Jewish texts in connection with the question of natural laws in the heavens.

Ismaili authors took up the idea of the Sunnah of God and the associated term *sunnat Allāh* and linked them with the notion of a divine order characterized by continuity. This continuity was important because it also related to the Ismaili understanding of the Imamate. There is a continuous succession of Imams up to the present day, which also reflects the Sunnah of God. In Sunni theology, various terms with the root *s-n-n* were used early on, partly because they were found in philosophical texts. In connection with the idea of occasionalism, Asharite theologians used the term *ʿāda* to express a regularity perceptible in the environment. Early debates arose about the permissibility of attributing this custom to God, which is reflected in the term *ʿādat Allāh*. Sufi-Asharite circles, particularly active in Nishapur, increasingly used this term from the middle of the 10th century onwards. The scholar al-Ghazālī (d. 520/1111) took up these ideas but placed greater emphasis on the term *sunnat Allāh*. In his works, a successively increasing relevance of this term can be observed, until it assumed a central role in his work *Iḥyāʾ*. The conceptual shift was accompanied by a change in content, particularly in the area of causality: The cosmology described by al-Ghazālī ultimately did not differ from the conception of Hellenistically influenced philosophers such as Ibn Sīnā, which was characterized by deterministic causality. At the same time, the term *sunnat Allāh*, which was at least anchored in the Quran, offered an alternative secured by ʿAṣʿarī theological foundations.

From the 12th century onward, the term *sunnat Allāh* spread in various circles and was also adopted, for example, by followers of the Illumination philosophy. Al-Suhrawardī, a representative of this school, interpreted Quranic references to the Sunnah of God as evidence of the stability of creation. Sufic works such as *Maṭnawī-yi maʿnawī* by al-Rūmī (d. 672/1273) also testify to the broad reception of this term. Ibn Taymīya (d. 728/1328) was one of the first Sunni scholars to specifically address the systematization of God's Sunnah, which he also used to reject the teachings of philosophers such as al-Suhrawardī (d. 587/1191) and Ibn Sīnā (d. 428/1037). In doing so, he distinguished between a constant and a changing Sunnah of God. Contributions by the scholar Ibn Ruṣd (d. 595/1198) demonstrate that debates about the concept of God's Sunnah and al-Ghazālī's cosmology

also played a role in the western Islamic world. For Ibn Khaldūn (d 808/1406), himself a follower of the Asharite school, the term *sunnat Allāh* plays an important role in his description of the causal relationships between historical phenomena. From the 15th century onwards, an increasing connection between scientific topics and the Sunnah of God can be observed. Examples of this are al-Sha'ranī (d. 973/1565) and the Shiite scholar Mullā Sadra (d. c. 1050/1640), who, for example, take up the Sunnah of God in connection with the course of the sun.

In the 19th century, points of contact between European powers and the Islamic world increased. Among Christians in Lebanon, the term *sunna*, free of any Islamic connotation, was part of the vocabulary due to its relevance in Christian Arabic texts. Within the framework of the *nahḍa*, this term was revived and used not only in Masonic but also in scientific contexts. The expression *sunnat aṭ-ṭabī'a* was used at the Syrian Protestant College, a modern university run by American missionaries. In articles in the scientific journal *al-Muqataṭaf*, which was founded by graduates of this college in 1878, various authors also used the terms *sunna* and *sanān*. The founders and editors, Ya'qūb Ṣarrūf (1852-1927) and Fāris Nimr (1855-1951), used the term *sunan* to express a worldview in which God had issued the guidelines or *sunan* for a world according to which evolution takes place that is discernible through scientific methodology. In this context, the author Shiblī Shumayyil (1850-1917), inspired by the ideas of the British philosopher Herbert Spencer (1820-1903), coined the term "*sunan al-kawn*." *Al-Muqataṭaf* also enjoyed high esteem among many Muslim Arabs. Jamal ad-Din al-Afghani (1839-1897) knew Shiblī Shumayyil, but had certainly also come into contact with the term *sunnat Allāh* through his Islamic education. In his Persian text, *Tafsīr-i Mufasssīr*, he used the term "*sunnat-i ilāhiya*" in connection with progress in various social classes. Shumayyil's and al-Afghani's use of *sunna* makes it clear that by the end of the 19th century, the term had become part of a modern, progressive vocabulary, with the Islamic dimension of the term initially playing only a secondary role.

The Egyptian reformer Muhammad 'Abduh (1849-1905) played an important role in the theoretical elaboration of the modern Muslim understanding of the concept of the Sunnah of God in the context of colonialism and imperialism. He saw the understanding of God's Sunnah as a key to overcoming Muslim inferiority, especially vis-à-vis European powers, in the long term. His student Rasīd Riḍā (1865-1935) contributed to the popularization of the concept through the journal *al-Manār* and the *Tafsīr al-Manār*, in which God's Sunnah played an important role. In this paper, I demonstrate how the concept of *sunnat Allāh* was taken up in the context of the Muslim Brotherhood by al-Bannā (1906-1949) and ultimately by Sayyid Quṭb (1906-1966). Quṭb critically examined 'Abduh and argued that there are sunnahs that humans cannot recognize scientifically, but only through divine revelation. One such sunnah is, for example, the sunnah of victory or the help of God (*sunnat an-naṣr*), meaning that God rushes to the aid of his believers under the right conditions. The Iraqi scholar Muḥammad Bāqir aṣ-Ṣadr (1935-1980) was certainly familiar with parts of Quṭb's reflections on the Sunnah of God. In his work, *al-Madrasa al-Qur'āniya*, the Sunan of history (*sunan tāriḥiyya*) play an important role. For al-Sadr, the Quran is a textbook of these Sunan: the success and failure of Muslims in this world is a consequence of their adherence or neglect. For al-Sadr and his opposition to the Ba'ṭ regime in Iraq, the Sunan at the level of guidelines (*ittiḡāhāt*) play a particularly important role. People can temporarily resist these guidelines, for

example, when the Bat'th regime encourages women to enter the workforce through changes in family law. In the long term, however, a society can expect consequences for this in this world. In Islamism, the concept of *sunnat Allāh* and the related idea that there are Sunan of God in the world by which one can orient oneself plays an important role to this day. This includes jihadist groups like al-Qaeda as well as mass organizations like the Muslim Brotherhood.

In this dissertation, I present the concept of *sunnat Allāh* comprehensively and across epochs. I show how the concept is connected to other concepts such as *sunna* and *ʿāda* or *ʿādat Allāh*, and how it has been used by various religious and intellectual movements, such as Arabic-speaking Christians and Jews, Hellenistically influenced Muslim philosophers, and Ismailis. In a diachronic perspective, I demonstrate how the relationship between conceptual content and concept evolves. This is most strikingly evident in the substitution of the term *ʿādat Allāh* with *sunnat Allāh* and al-Ghazālī, in which the conceptual content remained unchanged. It can also be stated that the Muslim connotation of the term *sunna*, which prevails today in Islamic studies, has varied greatly depending on the context and has sometimes been nonexistent. This is most clearly evident in the use of the term *sunnat as-samāʾ* as a translation for the Hebrew *huqqot šamaym*. This use of *sunna* in an Arab-Christian context persisted into the 19th and 20th centuries and served as the basis for the term's use in a scientific context, such as that of the Syrian Protestant College or *al-Muqataṭaf*.

The debate on the question of religious miracles and the development of a cosmology that affirmed both the possibility of religious miracles and the experience of knowledge through scientific methods and observation was a key driving force for the debate on the question of causality. In these debates, scholars repeatedly returned to the term *sunnat Allāh*. In the field of history, it was experiences of crisis and decline in particular that led to a consideration of their causes and theological implications. Inspired by debates related to miracles, authors such as Ibn Khaldūn drew on the Sunnah of God. From the late 19th century onward, reformers such as al-Afghani, Abduh, and Ridā took up these considerations and argued for the universality of Sunan, which are relevant to the rise and fall of nations. Muslims, they argued, are not exempt from these Sunan and must therefore engage with them to eliminate the causes of their inferiority.

Note: This dissertation has resulted in no publications to date. This work builds in part on my unpublished master's thesis, submitted to Friedrich Schiller University Jena in 2021.