

# Zukunft zwischen Immanenz und Transzendenz. Arabisch-islamische Perspektiven (8.–15. Jahrhundert)

*Stefan Leder (Halle a. d. Saale)*

In der philosophisch-essayistischen Literatur und in Ansätzen der Geschichtsphilosophie begegnet Zukunft auch unabhängig von einer Transzendenzperspektive. Sie ist, in dieser Anschauung, in der Gegenwart vorhanden und angelegt. Aus den Einsichten, die der Mensch aus der Vergangenheit gewinnen kann, bezieht er eine Zurüstung, um den Herausforderungen der Gegenwart und der in ihr angelegten Zukunft zu begegnen. Anders stellt sich die Vorstellung von einer gewiss kommenden Zeit dar. Die eschatologische Naherwartung, welche zunächst bestimmend war, öffnete sich nach dem Tod des Propheten zu einer zeitlich offeneren Perspektive. Sie rechtfertigte im Verlauf der Geschichte immer wieder das Versprechen, dass die Zeit für die Erfüllung des Heils und Überwindung des endzeitlichen Unheils herangekommen sei. Dabei lässt die Berufung auf die Tradition, in einem aktualisierenden und auf politische Verhältnisse bezogenen Gebrauch, die Verbundenheit von Vergangenheit und Zukunftsvorstellung stets erkennbar bleiben. Ebenso aber konnte die Aussicht auf die kommende Zeit eine entlastende Vergewisserung schier grenzenlosen, allumfassenden Erbarmens vermitteln.

Diese Wahrnehmungen von Zukunft, die beide mit dem spätantiken Erbe verbunden sind, lassen sich in den gängigen Einstellungen und Praktiken, die auf die Zukunft gerichtet waren, separat und teilweise einander überlagernd wiedererkennen. Zu ihnen gehören die Vorstellung von Vorsehung, das Ideal der verantwortungsvollen, vorausschauenden Lebensführung im Rahmen des Glaubens, die Einschätzung von Entwicklungen und Geschehensverläufen, ob in Analogie zur Vergangenheit begründet oder als Folge unerhörter Ereignisse gehänt, divinatorische und vor allem astrologische Vorhersagen und der rationale Umgang damit. Das politische Denken und die daraus entwickelten praktischen Empfehlungen guten Regierungshandelns waren auf Zukunftsvorsorge ausgerichtet. Das islamische Stiftungswesen trug Einrichtungen, die für viele Generationen Bestand hatten. Hier, wie auch im islamischen Rechtssystem, war die Anpassung von

Statuten und Rechtsnormen an sich verändernde Verhältnisse eine Herausforderung, auf die Antworten gesucht wurden.\*

### I. DISKURSIVE ANNÄHERUNGEN AN DIE ZUKUNFT

Als eine Besonderheit der arabisch-islamischen Tradition darf eine auf den Menschen, sein Potential und seine Schwächen ausgerichtete literarisch-philosophische Strömung gelten, die vor allem vom 8. bis 11. Jahrhundert blühte. Sie wird im Zusammenhang der Ausbildung von Methodenreflexion, Autonomie von Beurteilung und Bewertung sowie im Hinblick auf ihre Zugänge zu Sprache, Literatur und Religion auch als Humanismus bezeichnet<sup>1)</sup>. Die mit der Verwendung dieses Begriffs verbundene Ausweitung seines zeitlichen und räumlichen Horizonts und die damit einhergehende Unschärfe kann von den Ansätzen zu einer vergleichenden Betrachtung aufgewogen und ausgeglichen werden<sup>2)</sup>. Für unser Interesse steht etwas spezieller die fein- und freisinnige Artikulation von Autoren im Vordergrund, die unbeschwert Skepsis und Spekulation Raum geben, ohne zu den eigentlichen Freidenkern zu gehören<sup>3)</sup>.

Die philosophische Aphorismen-Sammlung ›Einblicke und Merkwürdiges‹ des Bagdader Essayisten und Polemikers at-Tauḥīdī (gest. 1023) zitiert eine Diskussion, welche die Bindung der menschlichen Existenz an die Zukunft verhandelt. Der Protagonist, Abū Ḥafṣ al-Ašʿarī, behauptet<sup>4)</sup>,

das Jetzt des momentanen Zustands hat (für sich) keine Bedeutung, vielmehr entstammt es der Vergangenheit und geht über in die Zukunft. Es (für sich) zu ergründen ist unmöglich, und es sich vorzustellen belanglos. Man hat Vergangenheit nicht abgeschlossen, bevor die Zukunft hereinbricht, und

\*) Die Umschrift arabischer Namen und Begriffe erfolgt nach den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Als einfache Lesehilfe kann hier gelten, dass ›ḥ‹ ein [ch] wie in Deutsch »Bach« wiedergibt, ›z‹ in etwa ein stimmhaftes [s] wie »Summe«, ›š‹ das deutsche [sch], ›ġ‹ das englische [j] wie »Jim«, ›ṯ‹ das englische [th] (›thing«), ›ḍ‹ ein stimmhaftes englisches [th] (›though«). Striche über Vokalen (z. B. ›ī‹) dehnen die Vokallänge.

1) Joel L. KRAEMER, *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*, Leiden 1986; George MAKDISI, *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West. With special Reference to Scholasticism*, Edinburgh 1990.

2) Renate WÜRSCH, *Humanism and Mysticism – Inspirations from Islam*, in: *Humanism and Muslim Culture. Historical Heritage and Contemporary Challenges*, hg. von Stefan REICHMUTH/Jörn RÜSEN/Aladdin SARHAN (Reflections on (In)Humanity 2), Göttingen/Taipei 2012, S. 89–100, hier S. 95 f.

3) Sarah STROUMSA, *Freethinkers of Medieval Islam. Ibn al-Rawāndī, Abū Bakr al-Rāzī and their Impact on Islamic Thought (Islamic Philosophy, Theology and Science 35)*, Leiden 1999.

4) at-Tauḥīdī, *al-Baṣāʾir wa-d-ḍaḥāʾir*, 10 Bde., hg. von Wadād AL-QĀḌĪ, Beirut 1984–1988, Bd. 1, S. 175, Nr. 554 (Abū Ḥafṣ al-Ašʿarī). Vgl. Shmuel SAMBURSKY/Shlomo PINES, *The Concept of Time in Late Neoplatonism. Texts with Translation, Introduction and Notes*, Jerusalem 1971, S. 14, 18.

wenn man annimmt, in der Mitte zwischen diesen beiden Zeitdimensionen zu sein, ist man dort nur kraft einer Einbildung<sup>5)</sup>.

Der Verweis auf die Unerfahrbarkeit der Gegenwart<sup>6)</sup> und die Immanenz der Zukunft widerspricht der gewöhnlichen Vorstellung von Temporalität. Aus der Unmittelbarkeit der Zukunft ist zu folgern, dass Sein und Handeln des Menschen der Zukunft verhaftet sind, und es wäre unsinnig, Zukunft als etwas Fernes, später Eintretendes, das auf den Menschen zukommt, zu begreifen. Diese Auffassung birgt, so könnte man interpretieren, die Tendenz, dem menschlichen Handeln Zukunftsgebundenheit zuzugestehen, weil es notwendigerweise in der Zukunft ist. Dies anzuerkennen oder zu wissen bedeutet nicht, Zukunft zu kennen. Im Unterschied zu modernen Diskursen, in denen Zukunft gewollt und von Zukunft viel gewollt ist, ist der Ausgangspunkt hier nicht die Einmaligkeit der Gegenwart<sup>7)</sup>, sondern Zukunft ist dem Menschen eigen als Folge seines Ausgesetztseins in der Zeit. Statt um die Vorstellung der Beherrschbarkeit von Zukunft geht es um ein Wissen davon, dass der Mensch in die Zukunft hinein handelt und »ist«, ohne Genaueres von der Zukunft zu wissen.

Das Paradoxon, dass das Wissen vom Nichtwissen auch ein Wissen und jedenfalls kostbarer als eingebildetes Wissen ist, hat bereits al-Ġāhiz (gest. 868) ausgestaltet. Der außerordentlich vielseitige Literat, der zunächst in Basra, später im Bagdad wirkte, verhöhnt in der Epistel »Eckig und Gerundet« – der Titel erscheint selbst paradox – einen schein gelehrten Adressaten, indem er ihn mit einem breiten Strauß von Fragen konfrontiert. Diese führen eine schier unüberschaubare Fülle von Wissen ohne Gewissheiten vor, weil alles bissig in Zweifel gezogen wird, auch wenn es um »heilige Kühe« geht, wie etwa das Register genealogischen Wissens – eine heute noch gepflegte Disziplin und Arena sozialen Rangstreits – und den damit verbundenen Stolz auf edle Abstammung. Dabei beschwört er aber auch die menschliche Fertigkeit, in gleichsam wunderbarer Weise Vollkommenheit herzustellen, wie er es am Beispiel der einmaligen Damaszener (sakralen) Architektur beschreibt, mit ihrer vollendeten Ausgewogenheit von Detail (Substanz) und Komposition (Ordnung)<sup>8)</sup>. Möglicherweise steckt dahinter ein epistemologischer Ansatz, den zu verfolgen hier zu weit führen würde.

5) Das sprachwissenschaftliche Argument und das Gegenargument der Spontanität von Intention sind hier ausgelassen.

6) Sabine SCHMOLINSKY, *The Production of Future. Chronotope and Agency in the Middle Ages*, in: *Historical Social Research/Historische Sozialforschung* 38/3 (2013), S. 93–104, hier S. 93. Die von ihr verwendete Unterscheidung von Zukunft, die ist, und Zukunft, die kommt, greife ich im Folgenden in stark vereinfachter Form auf.

7) Reinhart KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (suhrkamp taschenbuch wissenschaft 757), Frankfurt am Main 82013, S. 10, 12.

8) al-Ġāhiz, *at-Tarbi' wa-t-tadwīr*, hg. von Charles PELLAT, Damaskus 1955, S. 37, Nr. 41; frz. Übers. von Maurice M. ADAD [in vier Teilen], in: *Arabica* 13 (1976), S. 268–294, und 14 (1977), S. 32–59, 167–190, 298–318, hier Teil 2, S. 34 f., Nr. 41, und Teil 3, S. 171, Nr. 104.

Mit seinem Angriff auf Scheinwissen und eingebildete Gewissheiten redet der Autor der Rationalität das Wort und möchte nicht in Frage stellen, dass Kenntnisse und Erfahrung vorausschauendes Handeln erlauben. Er empfiehlt an anderer Stelle, die elementaren Regungen von Wunsch und Furcht als Grundlagen menschlichen Handelns für sich selbst und für Andere zu berücksichtigen, um rational weitblickend und erfolgreich handeln zu können<sup>9)</sup>. Dabei kommt er auch auf die Risikoeinschätzung von Handlungen zu sprechen und erklärt vernunftgemäßes Abwägen von Folgen im Unterschied zu angstvollen Einschätzungen: Aus den rationalen Optionen richtigen Handelns können sich Normenkonflikte ergeben, wenn sie gegen religiöse Verpflichtungen verstoßen oder moralisch schändliche Handlungen einschließen. Die sich dieser Einsicht anschließende Empfehlung, dauerhaft, das heißt über die eigene Person hinaus, für die Nachkommen rufschädigendes Handeln zu vermeiden, wie es sich aus dem offenen Bruch mit Sitte und Gesetz ergeben würde, ist pragmatisch, nicht moralisch gedacht. Sie unterstellt Moral, im Ansatz auch Religion, dem vernunftbezogenen Kalkül und rechnet mit einer immanenten sozialen Bedeutung des guten Rufs über den Tod des Handelnden hinaus<sup>10)</sup>.

Solche Sichtweisen begegnen häufiger, als man zunächst annehmen könnte. Ibn al-Muqaffa' (gest. ca. 756), Literat und Verwaltungsbeamter iranischen Ursprungs, dessen Übersetzung der Fabelsammlung ›Kalīla und Dimna‹ diesem Werk einen Platz in der Weltliteratur sicherte<sup>11)</sup>, propagierte politisches Handeln als die Kunst, auf der Grundlage von List und Klugheit, nicht unbedingt Tugend, erfolgreich zu sein. Ihm erscheint auch die Vorstellung naheliegend, dass aus der Sicht und mit der Autorität der zentralen Machtinstantz des Herrschers eine Harmonisierung der in den Provinzen unterschiedlich interpretierten Rechtsnormen vorgenommen und damit den Kadis eine vereinheitliche Rechtsauffassung von der politischen Autorität vorgegeben werden könne<sup>12)</sup>. Letztlich war ein solches Projekt im islamischen Kontext allerdings weltfremd. Das religiös fundierte Recht unterstand der Autorität von Religionsgelehrten, und der Prozess der Diversifizierung der von ihnen autorisierten Rechtsprechung in den Provinzen hatte sich bereits etabliert<sup>13)</sup>.

9) al-Ġāhiz, al-Ma'āš wa-l-ma'ād [»Lebensführung und Bestimmung«], in: Rasā'il al-Ġāhiz, 4 Bde., hg. von 'Abdassalām MUḤAMMAD HĀRŪN, Kairo 1979, Bd. 1, S. 91–134, und Bd. 4, S. 69–79, hier Bd. 1, S. 105 f.

10) Ebd., Bd. 1, S. 114.

11) Vgl. Dominique SOURDEL, La biographie d'Ibn al-Muqaffa' d'après les sources anciennes, in: Arabica 1 (1954), S. 307–323; François DE BLOIS, Burzōy's Voyage to India and the Origin of the Book of Kalīlah wa Dimnah (Prize Publication Fund 23), London 1990; Kalīla und Dimna oder die Fabeln Bidpai's, 2 Bde., aus dem Arabischen von Philip WOLFF, Stuttgart 1837; Löwe und Schakal, aus dem Arab. übertr. und bearb. von Gernot ROTTER, Tübingen 1980.

12) Ibn al-Muqaffa', Risāla fī ṣ-Ṣaḥāba [»Conseiller« du Calife], hg. und übers. von Charles PELLAT (Publications du département d'islamologie de l'Université de Paris-Sorbonne 2), Paris 1976, S. 9 f., 40–44.

13) Muhammad Qasim ZAMAN, Religion and Politics under the Early 'Abbāsids. The Emergence of the Proto-Sunnī Elite (Islamic History and Civilization 16), Leiden 1997, S. 82–85; Dominique SOURDEL, Gouvernement et administration dans l'Orient islamique jusqu'au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, in: Regierung und Verwaltung des

Die sich hier abzeichnende Unterscheidung von religiös fundierter, auf Offenbarung und Propheten-tradition fußender, methodisch entwickelter und vom Konsens der Fachgelehrten getragener islamischer Theologie und Rechtslehre einerseits und religionsfernen, rationalen Zugängen zu Moral und Lebensführung, zu den Grundlagen des Gemeinwesens und Prinzipien politischen Handelns andererseits kennt viele Übergänge, Zwischentöne und Lehr-traditionen die nicht einfach zuzuordnen sind. Diese Komplexität spiegelt sich auch im Begriff »Bestimmung« (*ma'ād*) im Titel der genannten Schrift von al-Ġāḥiẓ<sup>14</sup>). In der Bedeutung von »Rückkehr« im metaphysischen Zusammenhang findet sich der Begriff in der aristotelisch-neuplatonisch-arabisch-islamischen Philosophie, die in den Schriften von al-Kindī (gest. 873), Philosoph und Zeitgenosse von al-Ġāḥiẓ, bereits eine erste umfassende Darstellung fand<sup>15</sup>). Dieser Terminus wird im Anschluss besonders von Avicenna (gest. 1037) weiter ausgestaltet und für das Eingehen der unsterblichen Seele in die himmlischen Sphären verwendet<sup>16</sup>). Die islamische Eschatologie bezieht sich ebenfalls auf *ma'ād*, wie gleich noch zu erwähnen ist, gibt dort aber im Hinblick auf die von Gott vorgesehene Bestimmung einer anderen Auffassung von Zukunft Ausdruck.

Auch in der arabischen Geschichtsschreibung lassen Autoren, die gewöhnlich den »Humanisten« zugerechnet werden, implizit und explizit einen Zukunftsbezug erkennen, der sich transzendenzenorientierter Perspektiven enthält. Der Geograph und Historiker al-Mas'ūdī, der in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts unter anderem Indien, Ostindien, Ostafrika, Iran, Armenien und den Kaukasus bereiste, preist die Geschichtswissenschaft (*'ilm al-aḥbār*) als eine unersetzbare Beschäftigung mit dem Lauf der Dinge in der Welt<sup>17</sup>). Ohne sie könne keine Wissenschaft bestehen, weil fast alle Wissenszweige der Kunde von den Dingen, die sind oder waren, bedürfe. Dies gelte gleichermaßen für die praktische Philosophie (*ḥikma*), das Recht, die Ethik, oder Normen politischen Handelns, für welche die Geschichte, so darf man folgern, Anschauung bietet, die unmittelbare Erfahrung ersetzt oder ergänzt. Es gilt zugleich für Verfahren der rationalen Beweisführung im Sinne

Vorderen Orients in islamischer Zeit (Handbuch der Orientalistik 1. Abt., Bd. 6. Abschnitt 5, Teil 2), Leiden 1988, S. 3–70, hier S. 34.

14) Wie Anm. 9.

15) Gerhard ENDRESS, al-Kindī, Arabismus, Hellenismus und die Legitimation der Philosophie im Islam, in: Islamische Grenzen und Grenzübergänge, hg. von Benedikt REINERT/Johannes TOMANN, Bern 2007, S. 35–60.

16) Iyād Karīm aṣ-Ṣalāḥī, Muškilat al-ma'ād fi l-fikr al-falsafī al-islāmī: dirāsa taḥlīlīya, Bagdad 2011, S. 153–159; Robert E. HALL, Intellect, Soul and Body in Ibn Sīnā. Systematic Synthesis and Development of the Aristotelian, Neoplatonic and Galenic theories, in: Interpreting Avicenna. Science and Philosophy in Medieval Islam, hg. von Jon MCGINNIS (Islamic Philosophy, Theology and Science 56), Leiden 2004, S. 62–86.

17) al-Mas'ūdī, Murūğ aḍ-ḍaḥab wa-ma'ādin al-ḡauhar, 7 Bde., hg. von Charles PELLAT, Beirut 1966–1979, Bd. 1, S. 186, § 989; vgl. al-Mas'ūdī, Les Prairies d'or, 9 Bde., hg. und übers. von C. Barbier de MEYNARD, Paris 1861–1877, Bd. 3, S. 135 f.

des Analogons und Arguments, für die Geschichte die nötige Substanz biete<sup>18</sup>). Geschichte zeichne sich aus durch ihren allgemein zugänglichen Charakter, ihr Potential gehe darüber aber hinaus. Das Dargebotene sicher zu erfassen setze voraus, sich der Wissenschaft ganz zu widmen. Diese auf den Menschen, sein Handeln und Denken gerichtete Perspektive empfiehlt Geschichte als eine Disziplin, die den Menschen bildet, seine Urteils- und Handlungsfähigkeit maßgeblich mitbestimmt und auf diese Weise einen unmittelbaren Bezug für die Gestaltung der menschlichen Verhältnisse aufweist.

Explizit bezieht sich fast einhundert Jahre später der Iraner Miskawaih (gest. 1030), Philosoph und Historiker, Kanzleileiter und Bibliothekar, auf Geschichte als Ressource für die Vorbereitung auf erwartbare Ereignisse und Verhältnisse in der Zukunft:

Als ich die Nachrichten über (frühere) Nationen, (andere) Länder und Lebensbeschreibungen der Herrscher studierte und Geschichtsbücher las, fand ich darin einiges, woraus sich Erfahrungen gewinnen lassen in Bezug auf Dinge, die sich fortgesetzt in vergleichbarer Weise wiederholen, so dass sich das Auftreten von Ähnlichem und Artverwandtem erwarten lässt. Das gilt unter anderem für die Darstellung der Anfänge von Dynastien und der Bildung von Königreichen, sowie des späteren Eintretens von Mangelhaftigkeit und ihrer Beseitigung durch diejenigen, die das anpacken und die Dinge wieder in Ordnung so bringen, dass sie in einen einwandfreien Zustand kommen. [Dies gilt auch für Darstellung von] Vernachlässigung durch diejenigen, die sich nicht darum kümmern und (die notwendigen Maßnahmen) soweit links liegenlassen, dass es zum Verschwinden und Vergehen [des Gemeinwesens] führt. [Ebenso aufschlussreich ist] die Darstellung von dem, was mit diesen Erscheinungen an Maßnahmen zu Aufbau und Entwicklung der Länder [*as-siyāsāt fi ‘amārat al-buldān*] verbunden ist [...; es folgt eine Aufzählung von Feldern politischen Handelns und Regierungsressorts, SL].

Für dieser Art von Vorkommnissen [politischen Handelns] gilt, wie ich meine, wenn Beispiele aus der Vergangenheit und Erfahrungen der Vorfahren bekannt sind und dies als eine Richtschnur genommen wird, an der man sich ausrichtet, dass man gewarnt ist vor dem, was Leute heimsucht, und angehalten ist zu tun, was Leute glücklich macht. Die Angelegenheiten der Welt sind einander ähnlich und entsprechen einander, und alles, was der Mensch von dieser Art von Ereignissen im Gedächtnis bewahrt, stellt gleichsam eigene Erfahrungen dar, denen er ausgesetzt war und an denen er gereift ist, als hätte er jene Zeit selbst durchlebt und wäre in jenen Umständen selbst zugegen gewesen. So begegnet<sup>19</sup> er den Angelegenheiten dieser Art wie ein Kenner, und erkennt sie, bevor sie eintreten. Er macht sie zu etwas, das ihm stets vor Augen steht und dem sein Augenmerk fortwährend gilt, und er bereitet dafür Angemessenes vor und begegnet ihnen in entsprechender Form<sup>20</sup>.

Vielleicht darf man annehmen, dass gegenwärtiges Erleben generell, oder zumindest vielfach einer gewissen Zukunftsdimension bedarf, und zielgerichtetes Handeln eine Orientierung durch das Vorgefühl, also zumindest ein intuitives Bewusstsein von Zu-

18) al-Mas‘ūdī, *Murūğ ad-ḡahab wa-ma‘ādin al-ḡauhar* (wie Anm. 17), Bd. 1, S. 186, § 989 [Übers. SL]: »Auf ihr [der Geschichte] baut auf, wer mit Analogieschlüssen arbeitet, und es argumentiert mit ihr, wer Essays (*maqālāt*) verfasst.«

19) Aus dem hier verwendeten Verb *istaqbalā* leitet sich der Begriff »Zukunft« (*mustaqbal*) ab.

20) Abū ‘Alī Miskawaih, *Ṭaḡārib al-umam*, 2 Bde., hg. von Abū l-Qāsim IMĀMĪ, Teheran 1366/1987, Bd. 1, S. 1 f.

kunft voraussetzt<sup>21</sup>). In Anbetracht der Vielgestaltigkeit und Pluralität von Temporalität ist allerdings ein vereinheitlichtes und naturalisiertes Verständnis von Zeit und der Unterscheidung von Zukunft eine unangebrachte und politisch problematische Verkürzung<sup>22</sup>). In unseren Beispielen läuft die diskursive Konzeptualisierung von Zeit in der Verbindung von Vergangenheit und Zukunft, wie bei Miskawaih deutlich wird und bei den anderen Zeugnissen im Hintergrund erkennbar ist, auf Wissen und seine Grenzen, Vorherwissen, Voraussicht und, impliziert, auch Vorkehrung zu. Auch wenn die historische Erfahrung der Gestaltbarkeit von Lebensverhältnissen nicht als verfügbar gedachte und erlebte Dimension des Lebens artikuliert wird, sondern aus dem Kontext zu erschließen ist, bleibt zu fragen, inwieweit Wahrnehmungen von Zukunft mit Erfahrungen der Möglichkeit verbunden sind, Lebensumstände, Machtverhältnisse und möglicherweise sogar die für Entscheidungen geltenden Parameter zu verändern. An dieser Stelle müssen wir uns zunächst mit einer bescheideneren Agenda begnügen. Im Vordergrund dieser Erkundung stehen die unterschiedlichen Vorstellungskomplexe, welche mit dem Begriff Zukunft verbunden sind.

## II. ESCHATOLOGIE, GESCHICHTE UND GERECHTIGKEIT

Für die Entstehungsgeschichte von Zukunft ist Religion mittelbar und unmittelbar initial. Die altarabische (vorislamische) Poesie bietet nur vage Bezugnahmen auf die Zukunft als etwas, das besser sein könnte als die Gegenwart<sup>23</sup>), und betrachtet den Tod als ein abruptes Ende, das sich keiner weiterführenden, transzendenten Sinnggebung fügt, sondern in der Immanenz des Ereignisses für sich gilt. Gelegentlich wurde im Langgedicht (*Qaside*) – und vor allem im Mittelteil der oft dreithematisch angelegten Komposition, wenn es um Aufbruch und Bewährung geht – eine Bezugnahme auf eine sich von der Gegenwart lösende Perspektive gesehen<sup>24</sup>). In der frühislamischen Poesie des 7. und beginnenden 8. Jahrhunderts tritt Zukunft als eigene Dimension deutlicher hervor, mit der Wahrnehmung der Linearität der Zeit und der Vergegenwärtigung der kommenden Zeit. Mögli-

21) Johann GLATZEL, Psychopathologie der Zukunftsbezogenheit, in: Zur Erschließung von Zukunft in Religionen. Zukunftserwartung und Gegenwartsbewältigung in der Religionsgeschichte, hg. von Hans WISSMANN, Würzburg 1991, S. 217–228, hier S. 218.

22) Nils RIECKEN, Periodization and the Political. Abdallah Laroui's Analysis of Temporalities in a Post-colonial Context, in: ZMO (Zentrum Moderner Orient, Berlin). Working papers 6 (2012), S. 1–24, hier S. 11–15.

23) Georges TAMER, Zeit und Gott. Hellenistische Zeitvorstellungen in der altarabischen Dichtung und im Koran (Studien zur Kultur und Geschichte des islamischen Orients N.F. 20), Berlin/New York 2008, S. 49–51.

24) Jaroslav STETKEVYCH, The Zephyrs of Najd. The Poetics of Nostalgia in the Classical Arabic Nasīb, Chicago 1993, S. 26–49, hier v. a. S. 28.

cherweise spiegelt sich auf diese Weise eine gewandelte Orientierung<sup>25)</sup>, stimuliert durch die Entstehung eines religiös legitimierten Gemeinwesens, seine militärisch-administrative Expansion mitsamt der begleitenden Urbanisierungsprozesse und kulturellen Einflüsse, sowie politisch-dogmatischen Differenzierungen bereits im 7. Jahrhundert.

Im Kontrast zu der vorislamischen arabischen Auffassung von Zeit und Schicksal, verweist die islamische Verkündigung der Heimkehr zu Gott (*masīr*) auf eine von Gott verfügte und sicher anbrechende Zukunft. Die lange Geschichte der Beziehung zwischen Gott und Mensch trägt und verbürgt diese Botschaft durch die Ereigniskette der Prophetie, da auch die Propheten der jüdisch-christlichen Tradition und andere einbezogen sind, aufeinander verweisen und die Auferstehung ankündigen<sup>26)</sup>. Mit der Ankündigung des Gerichts, das jeden Einzelnen betrifft, eröffnet sich grundsätzlich und allgemein gesprochen eine Zukunftsperspektive, die Daseinsfürsorge, Vorsorge und Verantwortung nahelegt<sup>27)</sup>. Die Aussagen zur Prädestination, die Teil der islamischen Verkündigung sind, stehen dieser Haltung nicht unbedingt entgegen. In der Auseinandersetzung um eine Orientierung zwischen Freiheit und Vorherbestimmung hat das islamische theologische Denken seit Alters unterschiedliche Antworten gefunden und schließlich Ansätze dafür entwickelt, Freiheit im Rahmen der Vorherbestimmung zu erkennen<sup>28)</sup>.

Die Suren, die man auf Grund ihrer Struktur als die ältesten Teile des Korans annehmen kann, artikulieren die Eschatologie mit der Verkündigung von Weltende, Auferstehung und Gericht besonders eindringlich. Diese Texte weisen im Hinblick auf Inhalt und literarische Form auffällige Ähnlichkeiten zu der christlichen syrisch-aramäischen Tradition der metrischen Homilien (*mimrē*) auf<sup>29)</sup>. Der Koran ordnet sich dabei in diese Tradition aber nicht ein, sondern verweist als gültige Offenbarungsschrift stets auf sich selbst<sup>30)</sup>. Er bietet die Aussicht auf ein auch in der zeitlichen Abfolge strukturiertes und

25) Kirill DMITRIEV, *Das poetische Werk des Abū Ṣaḥl al-Huḍālī. Eine literaturanthropologische Studie* (Diskurse der Arabistik 15), Wiesbaden 2008, S. 147. Abū Ṣaḥl spricht z. B. über die Zukunft seiner Preislieder und betrauert den zukünftigen Tod seines Patrons, s. ebd., S. 155.

26) Sidney GRIFFITH, *The Bible in Arabic. The Scriptures of the »People of the Book« in the Language of Islam (Jews, Christians, and Muslims from the ancient to the modern world)*, Princeton NJ 2013, S. 54–96.

27) Gerhard BÖWERING, *Time*, in: *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 Bde., hg. von Jane Dammen McAULIFFE, Leiden 2001–2006, Bd. 5, S. 278–290, hier S. 288.

28) W. Montgomery WATT/Michael MARMURA, *Der Islam*, Bd. 2 *Politische Entwicklungen und theologische Konzepte* (Die Religionen der Menschheit 25,2), Stuttgart 1985, S. 72–114, hier v. a. S. 85; Maria DE CILLIS, *Free Will and Predestination in Islamic Thought. Theoretical compromises in the works of Avicenna, al-Ghazālī and Ibn ʿArabī* (Culture and Civilization in the Middle East 42), London/New York 2014, S. 229.

29) Nicolai SINAI, *The Eschatological Kerygma of the Early Qurʾān*, in: *Apocalypticism and Eschatology in Late Antiquity. Encounters in the Abrahamic Religions, 6<sup>th</sup>–8<sup>th</sup> Centuries*, hg. von Hagit AMIRAV/Emmanouela GRYPEOU/Guy STOUMSA (Late Antique History and Religion 17), Leuven u. a. 2017, S. 219–266, hier S. 220.

30) Ebd., S. 250.



komplexes Geschehen, das den Aufenthalt der Seelen im Zwischenbereich des *Barzakh*<sup>31)</sup> umfasst (ein Analogon zum Fegefeuer), und die endzeitliche Auferstehung einschließt. Die koranische Eschatologie lässt sich insofern präsentisch verstehen, als sich hier Naherwartung artikuliert, die das Leben auf ein bevorstehendes Ende auszurichten empfiehlt<sup>32)</sup> und, so kann man zugespitzt formulieren, die Endzeit bereits in der Vergangenheit beginnen lässt<sup>33)</sup>.

Die weitere Ausgestaltung der Eschatologie vollzog sich im Hadith, das heißt in den Berichten über Aussagen und Handlungen des Propheten oder anderer Muslime der islamischen Frühzeit. Eschatologische Hadith-Texte finden sich in dem weitverzweigten Korpus von großen und kleineren Sammlungen unterschiedlicher Systematik, die über die Jahrhunderte das Material immer wieder neu zusammengestellt, selektiert und thematisch neu konfiguriert haben. Eschatologisch einschlägige Texte werden auch in der Koranexegese verwendet, spielen in der paränetischen Frömmigkeitsliteratur asketischer Ausrichtung eine herausragende Rolle und sind Gegenstand der eschatologischen Handbuchliteratur. Ein für die islamische Frühzeit besonders bedeutendes Beispiel dieser Literatur gibt die in Syrien im 8. Jahrhundert im Umlauf befindliche apokalyptische Tradition wieder. Das Werk ist eine Sammlung von fast zweitausend Aussagen und kurzer Narrativen. Die Angaben zu Herkunft dieser Texte wie auch Hinweise, die sich aus dem Inhalt ergeben, erlauben eine Einschätzung der sozialen Milieus, aus dem sie stammen, und der zugehörigen politischen Kontexte<sup>34)</sup>. Auch in dieser Literatur zeigt sich der Islam als Erbe der reichen apokalyptischen Tradition des Vorderen Orients<sup>35)</sup>. Dies lässt sich an der Figur des Antichrist beispielhaft verdeutlichen: Der *Dağğāl* – die Bezeichnung ist wohl syrisch-aramäischen Ursprungs – oder *al-Masīh ad-Dağğāl*, der »trügerische Messias«, erscheint nicht im Koran, wohl aber in der apokalyptischen Tradition des Hadith und nimmt eine in der christlichen Tradition seit dem 1. Jahrhundert bekannte Gestalt auf<sup>36)</sup>.

Die Rückkehr der Seele zum wiedererstandenen Körper nach der Auferstehung<sup>37)</sup> bedeutet einen Wiederbeginn der Schöpfung nach dem Ende allen Lebens und dem Ende

31) George ARCHER, *A Place between two Places. The Qur'anic Barzakh (Islamic History and Thought 1)*, Piscataway NJ 2017, S. 407.

32) SINAI, *Eschatological Kerygma* (wie Anm. 29), S. 238; vgl. Uri RUBIN, *al-Sā'a* [im Sinne der »letzten Stunde«; SL], in: *Encyclopaedia of Islam. Second Edition*, 12 Bde., Leiden 1970–2004, Bd. 8, S. 654–657.

33) Stephen J. SHOEMAKER, *The Apocalypse of Empire. Imperial Eschatology in Late Antiquity and Early Islam (Divinations: Rereading Late Ancient Religion)*, Philadelphia 2018, S. 7.

34) David COOK, »The Book of Tribulations«. *The Syrian Muslim Apocalyptic Tradition by Nu'aym b. Hammād al-Marwazī. An annotated Translation (Edinburgh Studies in Islamic Apocalypticism and Eschatology)*, Edinburgh 2017.

35) David COOK, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton NJ 2002 (*Studies in Late Antiquity and Early Islam* 21), S. 2, 110–124.

36) Neal ROBINSON, *Antichrist*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an* (wie Anm. 27), Bd. 1, S. 107–111.

37) Maurice BORMANS, *Resurrection*, in: *Encyclopaedia of the Qur'an* (wie Anm. 27), Bd. 4, S. 434 f.

der Zeit. Dieser Bruch<sup>38)</sup> mit dem diesseitigen Gefüge von Raum und Zeit ist die Voraussetzung der Rückkehr zu Gott<sup>39)</sup>. Das Ende der Welt bildet den Fluchtpunkt einer festgefühten Geschehensabfolge von Unheil, Heilszeit, Untergang und Gericht, die in der apokalyptischen Literatur Darstellung findet. Die Apokalypse greift im Sinne eines immer wieder aktualisierten Nachvollzugs auf historische Momente und Akteure zurück.

Dem Weltende und der Auferstehung gehen unheilvolle Vorzeichen voraus, Naturkatastrophen und Zustände schrecklicher sozialer und politischer Unordnung. Aufreihungen dieser Vorzeichen bieten im Hinblick auf Umfang und Inhalt zahlreiche Varianten, die über die standardmäßig genannte Reihe der zehn Zeichen hinausgehen können<sup>40)</sup>. Die messianische Heilsgestalt, die dem »trügerischen Messias« und dem von ihm gestifteten Chaos Einhalt gebietet, ist zumeist Jesus oder der *Mahdī*. Bereits seit den 7. Jahrhundert werden Anführer religiös-politischer Bewegungen als *Mahdī* bezeichnet und damit als Gestalten ausgewiesen, die dem Islam wieder zu seiner ursprünglichen Reinheit verhelfen<sup>41)</sup>. Zu den wichtigsten Omen des Endes gehört Aufruhr (*fitna*). Da *fitna* im Koran keine apokalyptische Bedeutung hat, stammt diese Sinngabe des Begriffs aus der Zeit der Turbulenzen in den Jahrzehnten nach Muhammads Tod<sup>42)</sup>. Die Ausgestaltung dieses Geschehens in der apokalyptischen Literatur wird auch als eine Geschichte der Zukunft interpretiert<sup>43)</sup>, weil sie sich historisch vertrauter Raum- und Zeitbegriffe bedient und auf historisches Geschehen verweist bzw. dieses nutzt, um Ereignisse der apokalyptischen Zukunft vorzustellen. Das prophetische Futur der apokalyptischen Aussagen ist gewöhnlich *ex post facto* gesetzt. Die Funktion von Vorhersage als normativer Rahmen für soziales und politisches Handeln verdient gewiss Aufmerksamkeit, denn sie leistet eine suggestive Ausrichtung der Wahrnehmung von Geschichte und Zukunft<sup>44)</sup> und entfaltet eine Wirkmächtigkeit, für die auch die Annahme eschatologischer Herrschertitel durch die Abbasiden in Reaktion auf Rebellion im Namen des *Mahdī* spricht<sup>45)</sup>.

38) SCHMOLINSKY, Production (wie Anm. 6), S. 95.

39) Roger ARNALDEZ, al-Ma'ād, in: Encyclopaedia of Islam<sup>2</sup> (wie Anm. 32), Bd. 5, S. 892–894, hier S. 894.

40) Zum Beispiel Muḥammad ibn Aḥmad KAN'AN, Ašrāt as-sā'a wa-umūr al-āhira. Ḥulāṣat nihāyat Ta'riḥ Ibn Kaṭīr [»Die Vorzeichen der letzten Stunde und die Verhältnisse im Jenseits. Aus dem Geschichtswerk des Ibn Kaṭīr« (gest. 1373)], Beirut 1998, S. 45–47. Zu den weithin üblichen Aufzählungen siehe auch BORMANS, Resurrection (wie Anm. 37).

41) Für eine kurze Übersicht siehe Farzana HASSAN, Prophecy and the Fundamentalist Quest. An Integrative Study of Christian and Muslim Apocalyptic Religion, Jefferson NJ/London 2008, S. 45–59.

42) Heyrettin YÜCESOY, Messianic Beliefs and Imperial Politics in Medieval Islam. The 'Abbāsīd Caliphate in the Early Ninth Century (Studies in Comparative Religion), Columbia SC 2009, S. 37 f.

43) Franz ROSENTHAL, A History of Muslim Historiography, Leiden <sup>2</sup>1968, S. 23; COOK, Studies in Muslim Apocalyptic (wie Anm. 35), S. 23.

44) YÜCESOY, Messianic Beliefs (wie Anm. 42), S. 7 f.

45) Christopher MELCHERT, Apocalypticism in Sunni Hadith, in: Apocalypticism and Eschatology (wie Anm. 29), S. 267–289, hier S. 282.

Der Verweis auf Unordnung als Zeichen für das Nahen des Endes artikuliert soziale Kritik und gibt gleichzeitig einer Heilshoffnung Ausdruck. Allerdings ist die Übertragung eschatologischer Vorstellungen auf historische Akteure naturgemäß umstritten, da sie in der Regel Ausdruck bestimmter, nicht von allen geteilten Glaubensrichtungen ist. Im Hinblick auf ihre doxographische Bedeutung fällt auf, dass die sunnitische Ausrichtung dieser Traditionen im 9. Jahrhundert einerseits apokalyptische Tendenzen zu zähmen bestrebt ist, um zeitgenössische Rebellion nicht zu unterstützen, sie andererseits benutzt, um rationalistische und spiritualisierende Tendenzen zu diskreditieren. Die zeitliche Bestimmung des nahen Endes erfordert, die Zeitspanne zwischen dem Tod des Propheten und dem erwarteten Ende der Welt allmählich zu verlängern<sup>46)</sup>. Apokalyptische Literatur ist teilweise eine Reaktion auf die Wahrnehmung von Katastrophen; auch die Wirkung der Eroberungen muslimischer Araber in der islamischen Frühzeit auf die Christen in der Region lässt das erkennen<sup>47)</sup>. Doch muss man gewahr sein, dass es kein regelhaftes Verhältnis zwischen Missständen und ihrer Verarbeitung in der apokalyptischen Literatur gibt<sup>48)</sup>.

Das Streben nach Wiedereinrichtung von Integrität und Reinheit des Glaubens und der sittlichen Verhältnisse der Urgemeinde von Medina äußert sich in der spezifischen Temporalität der Eschatologie darin, dass sie die Geschichte der Vergangenheit mit der Geschichte der Zukunft verbindet in der Perspektive eines Determinismus, der die Immanenz des Endes zunächst nicht benennt<sup>49)</sup>. Die Entflechtung von einer chronometrischen Zeit in der Eschatologie ist nicht die Aufhebung der Geschichte, sondern die Entdeckung ihrer Gleichförmigkeit in der Wiederkehr, die dem Verständnis der im apokalyptischen Zusammenhang wichtigen Zeichen den Weg ebnet. Im eschatologischen Entwurf ist der Impuls der Wiedererweckung angelegt, die in dem Auftreten von charismatischen Gründergestalten und den zugehörigen chiliastisch-mahdistischen Bewegungen zum Ausdruck kommt. Mit der Gründung von Herrscherdynastien schreiben sie politische Geschichte<sup>50)</sup>. An der fatimidischen Lehre – eine Art Staatsdoktrin während der zweihundertjährigen Herrschaft der fatimidischen Kalifen in Ägypten von 973 bis 1171 – lässt sich verdeutlichen, wie die utopischen Aspekte<sup>51)</sup> der Apokalyptik mit der tempo-

46) Ebd., S. 272–282.

47) Emmanouela GRYPEOU, »A People Will Emerge from the Desert«. Apocalyptic Perceptions of the Early Muslim Conquests in Contemporary Eastern Christian Literature, in: Apocalypticism and Eschatology (wie Anm. 29), S. 291–310.

48) Laban KAPTEIN, Apocalypse and the Antichrist Dajjal in Islam. Ahmad Bijan's Eschatology Revisited, Asch 2011, S. 46.

49) Aziz AL-AZMEH, The Times of History. Universal Topics in Islamic Historiography (Pasts Incorporated 4), Budapest 2007, S. 140.

50) Aziz AL-AZMEH, Islam and Modernities, London/New York 1993, S. 89–103.

51) Gedacht ist hier an eine heilsgeschichtlich gerahmte, außerweltliche »Utopie«, die von der Form der fiktiven Narrative zur Darstellung einer idealen Gemeinschaft weitgehend gelöst ist und als philosophisch-anthropologische Konstante gefasst werden kann; vgl. Heiko HARTMANN/Werner RÖCKE, Einleitung. Das

ralen Immanenz auszugleichen sind. Die Lehre, dass die Welt den wahren Vertretern der Einheit Gottes (*tauhīd*) anvertraut ist, begründet, dass das zeitliche Ende der Welt unbestimmt bleiben kann<sup>52</sup>.

Die Vorstellung der zyklischen Erneuerung durch die in Abständen neu erfolgende Wiederbelebung der ursprünglichen Gebräuche und Vorstellungen des Propheten und seiner Gefährten, verkörpert in der Figur des *Muğaddid* (»Erneuerer«), hat in der komplexen Geschichte ihres Wirkens unterschiedliche Einflüsse aufgenommen. Die Figur scheint zu Anfang eigentlich der Rechtfertigung neuen Gedankenguts in der islamischen Rechtslehre und Theologie durch aš-Šāfi‘ī (gest. 820) gedient zu haben. Sie vertrat dann aber im Zusammenhang gemeinsunnitischer Überzeugung vordringlich die Abgrenzung gegenüber illegitimer Neuerung, wobei die Vergabe des Titels *Muğaddid* Ergebnis von nicht formalisierten parteiischen Konsensbildungsprozessen einer zeitgenössischen Öffentlichkeit war und damit offen für Impulse blieb, die nicht einfach vom klerikalen Establishment kontrolliert werden konnten<sup>53</sup>. Darstellungen der Abfolge von Erneuerern unter diesem Titel bis in das 20. Jahrhundert dokumentieren deshalb auch eine dogmatische Standortverhaftung<sup>54</sup>.

Unter den Erneuern werden regelmäßig auch Jesus und der *Mahdī* aufgeführt – und damit Gestalten, deren (Wieder-)Erscheinen mit der apokalyptischen Endzeit in Verbindung zu bringen ist. Das *Muğaddid*-Konzept weist mit der Wiederherstellung der rechten Verhältnisse eine Verbindung zur apokalyptischen Zukunft auf. Diese entfaltet sich in einer Texttradition messianischer Prophetie, in der die Zeichen, welche die Geschichte bereitstellt, das Ende der Zeit ankündigen und gewissermaßen besiegeln, weil die Abfolge von Ereignissen, die unbedarfte Menschen als Geschichte erleben, eben nicht die Zeit der Apokalypse ist, die von Anfang an gegeben ist und Geschichte erst fassbar macht<sup>55</sup>. Die Anziehungskraft und Dynamik des apokalyptischen Schemas lässt sich auch an der Texttradition der *malāhim* (sing. *malḥama*), wörtlich »blutige Schlachten«, erkennen: Ursprünglich verbunden mit den arabisch-byzantinischen Kriegen, die mit der Erwartung der Eroberung Konstantinopels endzeitlich überhöht wurden, haben sich unter diesem Begriff und in dieser Tradition Prophezeiungen zum Ausblick auf das Ende be-

Mittelalter – ein utopiegeschichtliches Vakuum?, in: Das Mittelalter 18/2 (2013) (Themenheft: »Utopie im Mittelalter. Begriff – Formen – Funktionen«, hg. von DENS.), S. 3–9.

52) Jamel A. VELJI, *An Apocalyptic History of the early Fatimid Empire* (Edinburgh Studies in Islamic Apocalypticism and Eschatology), Edinburgh 2016, S. 110, 145.

53) Ella LANDAU-TASSERON, *The »Cyclical Reform«. A Study of the Mujaddid Tradition*, in: *Studia Islamica* 70 (1989), S. 79–117.

54) Zum Beispiel ‘Adnān AL-KARAWĪ, *al-Muğaddidūn fī l-Islām wa-a’immat al-Muslimīn*, Aleppo 1420/2000.

55) Vgl. AL-AZMEH, *Times of History* (wie Anm. 49), S. 150 f.

stimmter Herrschaften oder Dynastien entwickelt und schließlich Handbücher mit astro-meteorologischen Vorhersagen ausgebildet<sup>56</sup>).

In der Erwartung einer endzeitlichen Gerechtigkeit formulieren sich auch ganz handfeste Wünsche. Die messianische Heilsgestalt (*Mahdī*) hat sich auch in der sunnitischen Prophetentradition niedergeschlagen, deren Textgut – überwiegend in der Form von Aussprüchen des Propheten – teilweise bis in das frühe 8. Jahrhundert zurückverfolgt werden kann. Dabei werden auch ganz diesseitig orientierte Ideale transportiert:

Der Prophet sagte: »Es wird in meiner Gemeinschaft den Mahdī geben, für kurze Zeit, vielleicht sieben oder neun Jahre. Meine Gemeinschaft wird sich dann eines Wohlstands erfreuen, wie sie ihn bis dahin noch nicht erlebt hat. Die Erde wird dann ihre Früchte für sie hervorbringen und wird nichts davon vor ihnen zurückhalten. Geld wird es dann in großen Haufen geben. Und wenn immer ein Mann aufsteht und sagt: O Mahdī, gib, wird der sagen: Nimm!<sup>57</sup>«

Während hier der Wunsch nach Verteilungsgerechtigkeit aufscheint, getragen von der Vorstellung nie versiegender Fülle, die sich in einer absolut gewiss kommenden Zeit einstellen wird, ist die apokalyptische Prägung der islamischen Eschatologie ein Theologumenon. Es impliziert mit der zentralen Bedeutung der Mittlergestalten des endzeitlichen Geschehens die besondere Verpflichtung des Gläubigen gegenüber den Verkündern des göttlichen Willens<sup>58</sup>.

Diesen Gesichtspunkt verdeutlicht auch die volkstümliche Apokalyptik, für welche die Fürbitte Muhammads im Mittelpunkt steht, so dass die Folgen des Jüngsten Gerichts reduziert erscheinen und ewige Verdammnis ausgeschlossen bleibt, weil das Heil allen Angehörigen der *Ummat Muḥammad*, der mohammedanischen Gemeinschaft, zugesichert ist. Dass Jesus hier die Christen verflucht, weil sie seine Lehre verfälscht haben<sup>59</sup>, entspricht üblichen Topoi der volkstümlichen Literatur, die seit dem 14. Jahrhundert, teilweise bis in das 20. Jahrhundert verbreitet war, und mit der Dämonisierung von Christen und Franken den äußeren Feind beschwor<sup>60</sup>. Der dem Glauben innewohnende Impuls, auf das Ende und die Erfüllung der Prophezeiung oder Offenbarung hinzuleben,

56) Kristine CHALYAN-DAFFNER, Predictions of »Natural« Disasters in the Astro-Meteorological *malḥama* Handbooks, in: The Occult Sciences in Pre-modern Islamic Cultures, hg. von Nader EL-BIZRI/Eva ORTHMANN, Beirut 2018 (Beiruter Texte und Studien 138), S. 135–150, hier S. 136 f.

57) Peter HEINE, Heilserwartung und Apokalypse im arabisch-islamischen Mittelalter, in: Das Mittelalter 18/2 (2013) (»Utopie im Mittelalter«, wie Anm. 51), S. 40–54, hier S. 43.

58) Eva-Maria GERIGK, Apokalyptisches Wissen im Koran? Eine Untersuchung zum Fortwirken weisheitlichen Denkens in frühislamischer Zeit (Religionswissenschaft 21), Berlin/Münster 2012, S. 191.

59) Katrin BARTH, Auferstehung und Jüngstes Gericht in dem al-Ḥārīṭ b. Asad al-Muḥāsibī zugeschriebenen Kitāb al-Baʿt wa-n-nuṣūr, Halle (Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, unveröff. Abschlussarbeit) 1995, S. 32.

60) Stefan LEDER, Religion, Gesellschaft, Identität – Ideologie und Subversion in der Mythenbildung des arabischen »Volksepos«, in: Mensch – Heros – Gott. Weltentwürfe und Lebensmodelle im Mythos der Vormoderne, hg. von Christine SCHMITZ, Stuttgart 2009, S. 167–180, hier S. 167–170.

trägt die Immanenz der apokalyptischen Zukunft in sich, indem das Erscheinen der tödlichen Feinde des Islams geradezu herbeigewünscht wird<sup>61</sup>). Die Bezugnahme auf die Wiederherstellung von Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit ist Kernthema der apokalyptischen Erzählung und in zahlreichen, weitverbreiteten Traditionen belegt. Es ist islamisches Allgemeingut. Wohl in der Folge der abbasidischen Revolution und Machtergreifung Mitte des 8. Jahrhunderts hat es sich zu einer das sunnitisch-schiitische Schisma übergreifenden Tradition entwickelt, die gleichzeitig politisch benennbaren Darstellungen der inneren, also muslimischen Feinde des Islams Raum gibt<sup>62</sup>).

### III. VORSEHUNG, VORSORGE, VORAHNUNG, PROGNOSTIK

Für die Eschatologie kann allgemein ein »Nebeneinander repressiv-treibender und entlastend aufschiebender Funktionen für die Zukunftsplanung/-vorsorge« gelten<sup>63</sup>). Die weit verbreitete Erzählung über die Freundschaft zwischen dem Todesengel Azra'īl und dem Propheten Salomon (Sulaiman) illustriert die Einsicht, dass der Mensch mit dem, was er vermeintlich für seine Zukunft tut, dem Walten der Vorsehung nicht entgeht. Die Geschichte findet sich unter anderem in der Kosmographie des Qazwīnī (gest. 1283): Azra'īl nimmt an einem Gastmahl Sulaimans teil und erklärt nachträglich sein Erstaunen darüber, einen Gast Sulaimans zu erblicken, den er eigentlich in Indien abholen sollte. Der Gast, wiederum, als er erfuhr, dass der Todesengel ihn angeschaut hatte, bat Sulaiman, den Winden zu befehlen, ihn nach Indien zu bringen, wo ihn der Tod ereilte<sup>64</sup>).

Der übermächtigen Vorsehung und der daraus möglicherweise zu folgernden Einsicht in menschliche Ohnmacht steht jedoch die Verpflichtung zu Vorsorge und Verantwortung gegenüber. Dabei kann die furchterregende Aussicht auf Gottes Gericht, auch wenn mitgedacht, in den Hintergrund treten. Der für seine massenwirksamen Predigten berühmte Universalgelehrte Ibn al-Ġauzī, ein politisch einflussreicher Wortführer des sunnitischen und besonders hanbalitischen, weitgehend am Wortlaut der Überlieferung orientierten Islam in der späten Abbasidenzeit des 12. Jahrhunderts in Bagdad, gibt dieser Haltung in seinen »Einfällen« Ausdruck. Dabei handelt es sich um eine Sammlung von Reflexionen zu theologischen, moraltheologischen und lebenspraktischen Themen in pastoralem Ton. Seine einfache Ethik spricht unter anderem von der Kostbarkeit der

61) COOK, *Studies in Muslim Apocalyptic* (wie Anm. 35), S. 315.

62) Ebd., S. 228 f., 334 f.

63) Gereon UERZ, *ÜberMorgen. Zukunftsvorstellungen als Elemente der gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit*, München/Paderborn 2006 [Elektronische Ressource], S. 14.

64) Hans-Caspar Graf von BOTHMER, *Die Illustrationen des Münchner Qazwini von 1280* (cod. Monac arab. 464). Ein Beitrag zur Kenntnis ihres Stils, München (Univ.-Diss.) 1971, S. 119; Al-Qazwīnī, *Zakariya Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie. Erster Theil: Die Wunder der Schöpfung* ('Aġā'ib al-maḥlūqāt), hg. von Ferdinand WÜSTENFELD, Göttingen 1849, S. 58 f.

vorausliegenden Zeit, die für sinnvolles Tun verbleibt, dringt auf Strebsamkeit und Selbstkontrolle, befasst sich mit der Daseinsfürsorge auch in wirtschaftlicher und medizinischer Hinsicht sowie allgemein im Hinblick auf die rationalen Grundlagen von Planung. Das Augenmerk gilt der Vorsorge für das Heil durch Lebensvorsorge und -gestaltung innerhalb der von der Religion gesetzten Normen. Sie ist getragen von einer tätigen und lebenspraktisch eingestellten Frömmigkeit<sup>65</sup>.

Nicht selten ist die Einsicht, dass unmittelbare oder vermittelte Erfahrung und vernunftgemäße Einsichtsfähigkeit Grundlagen für die zukunftsweisende Gestaltung des Lebens bieten, mit der Einschätzung verbunden, dass die Bemühungen des Menschen in dieser Hinsicht unvollkommen sind. Zu Beginn seiner bekannten Weltgeschichte bietet der in Mosul wirkende Ibn al-Aṭīr (gest. 1243) eine Rechtfertigungsrede, die Sinn und Zweck seines Werkes erklärt:

Ich habe eine Gruppe von Leuten gekannt, die sich etwas auf ihre Kenntnisse und Einsichten einbildeten, und meinten, tief eingedrungen zu sein in die Wissenschaft und die Überlieferung, aber die Geschichte gering achteten und als verächtlich ansahen, sich von ihr abwanden und sie für nichtig erklärten. Sie taten das in der Annahme, dass ihr größter Nutzen in nicht mehr als Märchen und Geschichten bestehen könne, und die Grenzen ihres Wissens mit Erzählungen und Anekdoten erreicht seien. So kommt es, wenn man sich auf die Schale ohne den Kern beschränkt und seine Substanz und das Wesentliche verpasst<sup>66</sup>.

Ibn al-Aṭīr verweist im Weiteren auf die zahlreichen Lehren, die man im Hinblick auf Lebensführung und politisches Handeln aus der Geschichte beziehen kann, um sie sodann als Anschauung dafür darzustellen, dass die Fähnrisse und Unzulänglichkeiten in der Welt unaufhebbar sind und daher den Jenseitsbezug jeder Vorstellung von Vollkommenheit motivieren und die Ausrichtung des Lebens auf diese Perspektive unterstützen. Beide Orientierungen, der Verweis auf eine – begrenzte – Gestaltbarkeit des Lebens und der Hinweis auf ihre Beschränkungen sind markant. Ein diskursives Muster scheint zu sein, Ausgleich zwischen den unterschiedlichen Haltungen zu suchen. Es wird uns in vergleichbarer Weise auch im Zusammenhang von religiös sanktionierten Vorhersagen begegnen.

Die Einschätzung der Bedeutung von Ereignissen ist seit der frühislamischen Zeit mit heilsgeschichtlichen Vorzeichen und ihrer Darstellung schon in der frühen arabisch-islamischen Geschichtsschreibung verbunden<sup>67</sup>. Doch auch die Begegnung mit der anderen,

65) Ibn al-Ǧauzī, Ṣaid al-ḥāṭir, hg. von Muḥammad ‘Abdarrahmān ‘AWAD, Beirut 1987, S. 517, 551.

66) Ibn al-Aṭīr, al-Kāmil fī t-ta’rīḥ, 14 Bde., hg. von Carolus J. TORNBORG, Leiden 1851–76 (ND Beirut 1965–1967), Bd. 1, S. 6 f.

67) Stefan ESDERS, The Prophesied Rule of a ›Circumcised People‹. A Travelling Tradition from the Seventh-Century Mediterranean, in: Barbarians and Jews. Jews and Judaism in the Early Medieval West, hg. von Yitzhak HEN/Thomas F. X. NOBLE (Diaspora 4), Turnhout 2018, S. 119–154; Stefan LEDER, Heraklios erkennt den Propheten. Ein Beispiel für Form und Entstehung narrativer Geschichtskonstruktionen, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 151 (2001), S. 1–42.

eben nicht der bestimmt kommenden, sondern immanenten Zukunft lässt sich beobachten, wenn Zeitzeugen einen Blick auf die weitreichenden Folgen von Ereignissen erkennen lassen. Der Geograph und Literat Yāqūt al-Ḥamawī (gest. 1229) berichtet in seiner geographischen Enzyklopädie vom Eindringen der Mongolen in das von Muslimen bewohnte und kultivierte Zentralasien. Im Jahr 1219 wurde Asfījāb<sup>68)</sup>, eine blühende, im heutigen Kasachstan gelegene Metropole, eingenommen, zerstört, entvölkert und das umliegende Kulturland verwüstet. Yāqūt schildert eine Katastrophe und hadert mit dem Untergang, den rechtschaffende Muslime durch die Hand der Ungläubigen erdulden mussten. Seine Darstellung lässt ein Gefühl für die einschneidende, alles verändernde Bedeutung des Ereignisses erkennen. Eine nachträgliche Beurteilung des Ereignisses, etwa im Wissen um die Einnahme Bagdads durch die Mongolen rund dreißig Jahre später, kann der lange vorher verstorbene Autor nicht vorgenommen haben. Es handelt sich eher um eine Ahnung von den anhaltenden Folgen der Ereignisse<sup>69)</sup>.

Um die Unberechenbarkeit kommender Ereignisse und Entwicklungen auch im Hinblick auf ein vorausschauendes, planendes Handeln zu reduzieren, kamen vielfach divinatorische Mittel zum Einsatz. Verschiedene Praktiken der Divination und Prognostik, methodisch weit aufgefächert, fanden Verwendung<sup>70)</sup>. Geburtshoroskope sowie die hemerologische und memologische Astrologie<sup>71)</sup> waren bekannt und blieben in Gebrauch, auch nachdem die Astronomie um 14. Jahrhundert im mamlukischen Ägypten Aufschwung und Anerkennung erfahren und sich von astrologischen Praktiken weitgehend abgewandt hatte<sup>72)</sup>. Neben der gelehrten Skepsis gegenüber der Astrologie<sup>73)</sup>, die eine lange Tradition hat<sup>74)</sup>, blieb die Beschäftigung mit den astronomischen Grundlagen der Astrologie fortbestehen<sup>75)</sup>.

68) Clifford E. BOSWORTH, Asfījāb, in: *Encyclopaedia Iranica*, Bd. 2, hg. von Ihsan YARSHATER, London 1987, S. 749 f.

69) Yāqūt ar-Rūmī, *Muḡam al-buldān*, 6 Bde., hg. von Ferdinand WÜSTENFELD, Leipzig 1866–1873, Bd. 1, S. 249 f.; vgl. Tarif KHALIDI, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge 1996 [Reprint], S. 185.

70) Toufic FAHD, *La divination arabe: études religieuses, sociologiques et folkloriques sur le milieu natif de l'Islam*, Leiden 1966; s. a. Charles PELLAT, *anwā'*, in: *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup> (wie Anm. 32), Bd. 1, S. 523 f., und Toufic FAHD, *djafr*, in: ebd., Bd. 2, S. 375–377. Zu Physiognomie, Kometen-Theorie, Geomantie, Buchstabensymbolik, Alchemie und Magie s. a. *Occult Sciences* (wie Anm. 56).

71) Toufic FAHD, (aḥkām) al-nudjūm, in: *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup> (wie Anm. 32), Bd. 8, S. 105–108; DERS., *ikhtiyārāt*, in: ebd., Bd. 3, S. 1063; s. a. Edward D. KENNEDY, *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World*, Aldershot 1998, sowie George SALIBA, *The Role of the Astrologer in Medieval Islamic Society*, in: *Magic and Divination in Early Islam*, hg. von Emilie SAVAGE-SMITH, Aldershot 2004, S. 341–370.

72) Yahya J. MICHOT, *Ibn Taymiyya on Astrology. Annotated Translation of three Fatwas*, in: *Journal of Islamic Studies* 11/2 (2000), S. 147–208, hier S. 149.

73) Ebd., S. 151.

74) Vgl. Avicenna (Ibn Sīnā), *Réfutation de l'astrologie*, hg. und übers. von Yahya J. MICHOT, Beirut 2006, S. 15\*–17\*.



Auch Ibn Ḥaldūn (gest. 1406), der für seinen sozialwissenschaftlich-anthropologischen Ansatz bekannte Historiker, hat in seine ›Muqaddima‹ – die umfängliche Einführung zu seiner Weltgeschichte – eine Widerlegung der Astrologie aufgenommen<sup>76</sup>). Den Autor erbost besonders, dass astrologische Vorhersagen – gewollt oder ungewollt – verheerende politische Folgen haben können, wie er selbst erlebt haben will. Daneben gilt der grundsätzliche theologische Vorbehalt, dass Gott das einzige Agens ist und Himmelskörper keinen eigenen, sondern nur von Gott verliehenen Einfluss ausüben können. Gleichzeitig gesteht er der Astrologie zu, natürlicherweise zu Anwendung zu kommen, weil dies den menschlichen Einsichten und Kenntnissen entspricht. Diese Bemerkung ist mit seiner an anderer Stelle vorgebrachten Einschätzung in Verbindung zu bringen, der zufolge es der seelischen Beschaffenheit der Menschen entspreche, nach Einsicht in die Folgen des menschlichen Tuns zu suchen, und nach Kenntnis darüber, ob Tod oder Leben bevorstehen, Gutes oder Unheil<sup>77</sup>). Diese Feststellungen, wie auch der Umstand, dass Ibn Ḥaldūn divinatorische Praktiken eingehend darlegt und kritisch diskutiert, lassen sich dahingehend deuten, dass er, bei allem Vorbehalt, ihre praktische und gesellschaftliche Bedeutung anerkennt.

Diese Haltung, die das islamische Credo und einen rationalen Umgang mit den – in diesem Fall – sozio-kulturellen Gegebenheiten verbindet, kann als eine Erklärung dafür dienen, dass Ibn Ḥaldūn bei der von ihm selbst sehr interessiert betriebenen und dokumentierten Begegnung mit dem Welteneroberer Timur Lenk den Umgang mit der Astrologie nicht ablehnte, als diese für die Planung weiterer Kriegszüge ins Spiel kam. Er musste sich, um das ersehnte Treffen möglich zu machen, im Jahr 1401 bei Nacht in einem Korb von der Stadtmauer des belagerten Damaskus abseilen lassen und sich auf Gedeih und Verderb den gefürchteten Belagerern überlassen. Die dann über Wochen sich hinziehenden Audienzen, beschrieben in seiner Autobiographie<sup>78</sup>), boten auch Anlass zur Beratung, ob die Fortsetzung des Eroberungszugs nach Nordafrika astrologisch unter

75) Edward S. KENNEDY, *Treatise V of Kāshī's Khāqānī Zij: Determination of the Ascendent*, in: *Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften* 10 (1990), S. 123–145, hier S. 123; ND in DERS., *Astronomy and Astrology in the Medieval Islamic World*, Aldershot u. a. 1998, Nr. XVIII.

76) Ibn Khaldūn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, 3 Bde., übers. von Franz ROSENTHAL, London 1967, Bd. 3, S. 258–267.

77) Ibn Ḥaldūn, *Al-Muqaddima, Kitāb al-ʿIbar wa-dīwān al-mubtadaʾ wa-l-ḥabar fī ayyām al-ʿarab wa-l-ʿağam wa-l-barbar wa-man ʿašarahum min dawī s-sulṭān al-akbar*, Bd. 1, hg. von Ibrāhīm ŠABŪḤ/İhsān ʿABBĀS, Tunis 2006, S. 572.

78) Ibn Ḥaldūn, *Kitāb at-Taʿrīf, bi-Ibn-Ḥaldūn wa-riḥlatuhū ġarban wa-šarqan*, hg. von Muḥammad Ibn Tawīt AṬ-ṬANĠĪ, Tunis 2006, S. 383–400; vgl. Walter J. FISCHER, *Ibn Khaldūn and Tamerlane. Their Historic Meeting in Damascus, 1401 A. D. (803 A. H.). A Study Based on Arabic Manuscripts of Ibn Khaldūn's »Autobiography«*, Berkeley 1952; DERS., *Ibn Khaldūn in Egypt. His Public Functions and His Historical Research (1382–1406). A Study in Islamic Historiography*, Berkeley 1967, S. 44–65; Tilman NAGEL, *Timur der Eroberer und die islamische Welt des späten Mittelalters*, München 1993, S. 342 f., 358; Allen James FROMHERZ, *Ibn Khaldun: Life and Times*, Edinburgh 2010, S. 106–109.

guten Auspizien stünde. Die Schrecken der Eroberung Nordafrikas unterblieben aber, obgleich Ibn Ḥaldūn, selbst Nordafrikaner, Kenner der topographischen Gegebenheiten und insbesondere der mobilen Araber- und Berberstämme Nordafrikas, für den Herrscher auf dessen Geheiß eine ausführliche geographische Beschreibung angefertigt hatte, die für den Zweck eines Kriegszugs wahrscheinlich dienlich gewesen wäre. Leider ist sie nicht erhalten. Auch Damaskus wurde nicht mit Gewalt eingenommen und zur Beute gemacht, und der alternde Gelehrte konnte sich dem Drang des Herrschers, nützliche Wissensträger, Handwerker und Artefakte aus allen Weltteilen seiner Eroberungszüge mit sich zurück nach Samarkand zu führen, entziehen. Die Sympathie Ibn Ḥaldūns für den Herrscher, dessen entfesselte Truppen Tod und Zerstörung in schlimmsten Ausmaß bringen konnten, lässt sich, wenn man sie erklären wollte, aus seiner Geschichtstheorie verstehen, welche Herrschaft in der Gründerphase eines politischen Gemeinwesens aus der Dynamik des Gruppenzusammenhalts begründet sieht, deren Stärke über den Erfolg entscheide.

Wie das Verhältnis zwischen Zukunftskonzeption und Prognostik aussehen kann im Zusammenspiel der Rationalität von politischer Vorsorge mit den Vorgaben der Religion, die allein Gottes Schöpferkraft gelten lässt, entnehmen wir einer anderen Autobiographie, die der letzte Ziriden-Herrscher von Granada, ‘Abdallāh Ibn Bulukkīn aus der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts hinterließ<sup>79)</sup>. Astrologie fügt sich bei ihm in andere, der Lebensvorsorge dienliche Praktiken und Wissensgebiete wie Medizin, Diätetik, Sexualität. Sie gebe wahre Auskünfte: das für ihn erstellte Horoskop, notiert Ibn Bulukkīn, habe im Hinblick auf seine Nachkommen und seinen Charakter richtig gelegen<sup>80)</sup>. Zugleich aber bleibt die Bedeutung der Prognostik eingegrenzt auf die Funktion eines dienlichen, wenngleich unentbehrlichen Anhaltspunkts, der keine Vorhersage im engeren Sinn enthalte, sondern lediglich die Aufmerksamkeit auf eine Möglichkeit lenke, die sich bewahrheite oder nicht – ähnlich Regenfällen, die ein Indiz für das Sprießen frischen Grüns böten. Ibn Bulukkīn spricht einer lebenspraktischen Rationalität das Wort, deren letzte Instanz die Empirie und das menschliche Urteil ist, und die nicht zulässt, dass Astrologie Zukunft vorhersagt und bestimmt, sondern die sich der Zukunft mit ihrer Hilfe nähert. Man könne Himmelskörpern keine primäre Wirkkraft zusprechen und (aus der Kenntnis ihrer Bewegungen) das Unbekannte nicht erfahren<sup>81)</sup>. Allerdings besäßen sie eine in der Schöpfung vorgesehene Funktion – vergleichbar der Sonne, die erschaffen ist, um zu scheinen (Licht und Wärme zu spenden) – und damit ein vom Schöpfer eingeräumtes Verfügungsrecht. Seine Überlegungen gehen sodann, sozusagen in logischer Fortsetzung, über in eine Rechtfertigungs- und Ratgeberrede zum Herrscherhandeln,

79) ‘Abdallāh Ibn Bulukkīn (gest. 1090), *Kitāb at-Tibyān*, hg. von ‘Alī ‘UMAR, Kairo 2006, S. 216–232.

80) *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, hg. von Dwight F. REYNOLDS, Berkeley 2001, S. 75–78.

81) Ibn Bulukkīn, *Kitāb at-Tibyān* (wie Anm. 79), S. 224.

wobei er in vorsichtiger, einfacher und voraussetzungsfreier Vernünftigkeit eine pragmatische Gestaltbarkeit von Verantwortung und Angemessenheit der erforderlichen Maßnahmen in den Vordergrund stellt.

#### IV. ZUKUNFTSSICHERUNG UND ZUKUNFTSFÄHIGKEIT

Zukunftsvorsorge ist dem politischen Denken inhärent. Die reichhaltige arabische und persische Literatur zum politischen Denken behandelt die normativen und pragmatischen Grundlagen von Herrschaft, insbesondere Macht, ihre Legitimation und institutionelle Ausgestaltung sowie das politische Ordnungshandeln, seine Aufgaben und Verfahrensweisen<sup>82</sup>. Auch wenn Zukunft nicht eigens erörtert wird, ist sie vielfach diskursiv gegenwärtig in der intendierten Wirkung des Handelns, das die Autoren beschreiben und empfehlen. Zukunft in diesem Sinne zu gestalten ist ein Gebot der politischen Vernunft, insofern Herrschaftssicherung und das durch die politische Administration gesicherte Wohlergehen der Untertanen als einander bedingende Ziele erscheinen. Der Sizilianer Ibn Zafar (gest. 1172) zum Beispiel macht auf diesen Zusammenhang aufmerksam, wenn er hervorhebt, dass sich Bevölkerungen gegen Herrscher erheben, deren Herrschaft ererbt ist. An ein Leben im Überfluss gewohnt, neigten solche Herrscher zu Trägheit, im Gefühl, dass ihnen die Fähigkeit, eine Regentschaft auszuüben von Geburt an mitgegeben sei, und sie deshalb keine Anstrengung nötig hätten<sup>83</sup>. Ein weiteres Beispiel bietet ein im Jahr 1309 in Ägypten fertiggestelltes Werk der politischen Ratgeberliteratur, in dem der Autor wiederholt ausführlich auf die Wirkung und Bedeutung politisch-administrativer Maßnahmen eingeht: »Der Gouverneur des Ortes hat die Pflicht, als Teil (seiner Verantwortung) für das öffentliche Wohl (*maṣāliḥ*), für ständige Verbesserung und Verschönerung Sorge zu tragen und den Wiederaufbau beschädigter oder zerfallener Gebäude zu leiten, denn Zerfall ist Tod und Aufbau Leben«<sup>84</sup>. Der Autor kannte als Bediensteter der Staatsverwaltung das politische Gefüge der mamlukischen Herrschaft in Ägypten in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts und überstand den Konflikt zwischen den rivalisierenden Ordnungsvorstellungen jener Zeit, nämlich dynastische Herrschaftsfolge einerseits und Wahl des Sultans als *primus inter pares* durch die Militärelite der Emire andererseits, obgleich er sich auf die falsche – später unterlegene – Seite geschlagen hatte. Er vertritt selbstbewusst die Bedeutung und die Erfordernisse einer funktionierenden Staatsverwaltung. Seine Verbesserungsvorschläge zeugen von Beobachtungsgabe und

82) Für eine Einführung siehe Patricia CRONE, *Medieval Islamic Political Thought*, Edinburgh 2004.

83) Ibn Zafar, *The Just Prince. A Manual of Leadership, Including an Authoritative English Translation of the »Sulwan al-muta' fi 'udwan al-atba'«* (Consolation for the Ruler During the Hostility of Subjects), übers. von Joseph A. KECHICHIAN/R. Hrair DEKMEJIAN, London 2003, S. 242.

84) al-Ḥasan ibn Abī Muḥammad 'Abdallāh (al-Ṣafadī) al-'Abbāsī, *Aṭār al-uwal fi tartīb ad-duwal*, hg. von 'Abd al-Raḥmān 'UMAIRA, Beirut 1409/1989, S. 128 f.

Klarsicht, zum Beispiel wenn er empfiehlt, die verbreitete Korruption der Staatsbedienten durch Aufsicht und vorbeugende Gegenmaßnahmen, wie angemessene Besoldung, zu bekämpfen<sup>85</sup>).

Die Allgegenwärtigkeit implizierter Zukunftsperspektiven, die im Zusammenhang des planenden politischen Denkens und der Empfehlungen zu vorausschauendem Handeln unverkennbar sind, bedeutet jedoch nicht, dass Zukunft als ein Phänomen der wahrgenommenen Zeitlichkeit reflektiert wird. Ähnliches dürfte vermutlich für andere Diskursfelder gelten, in deren Mittelpunkt Aufgaben mit offensichtlich zukunftsweisender Bedeutung stehen. Erziehung kann dafür ein Beispiel sein. Im weiteren Horizont der Frage nach dem impliziten Ausdruck der Wahrnehmung, dass Zukunft zumindest in einzelnen Aspekten des Lebens gestaltet wird, können Praktiken, Erfahrungen und Rechtsinstitute berücksichtigt werden, die eine deutliche Zukunftsorientierung tragen. Hier wären Testamente, im Sinne vom Erbschaftsregelungen oder letztwilliger, politischer und lebenspraktischer Anweisungen (für beide Bedeutungen: *waṣīya*) wahrscheinlich aufschlussreich. Ob und wie dabei gegen die scheinbare Monotonie des über den Augenblick verlängerbaren Fortschreitens der chronometrischen Zeit gedacht wird, so dass gedanklich ein offener Raum von Ereignis, Erwartung und Gestaltung entsteht, ist eine Frage, der weiter nachzugehen sich lohnt.

Das islamische Stiftungswesen, das nach Ausweis der Tradition von Beginn an mit dem Zweck verbunden war, dem Gemeinwesen zu dienen – durch Armenfürsorge beispielsweise, aber auch Zurüstung zu militärischen Unternehmungen (*ḡibād*) – ist die wohl wichtigste institutionelle Form generationenübergreifenden Handelns. Es war zentraler Bestandteil des islamischen juridischen Ordnungssystems und des religiösen Lebens im Hinblick auf Kultus und Bildung. Öffentliche Stiftungen (*waqf ḥairī*) konnten mit Bau und Unterhalt von Einrichtungen, die dem Gemeinwohl dienten – wie Moscheen, Schulen, Mausoleen, Konvikten, Märkten, Brunnen – den öffentlichen Raum von Städten strukturieren, unter besonderen historischen Umständen umgestalten und ihr wirtschaftliches Gefüge mitbestimmen<sup>86</sup>). Familienstiftungen (*waqf ahli*) trugen zur intergenerationellen Versorgung der Stifterfamilien bei. Stiftungen, insbesondere Einrichtungen

85) Ebd., S. 146. Zu Ibn Zafar und al-‘Abbāsī vgl. Stefan LEDER, *Sultanic Rule in the Mirror of Medieval Political Literature*, in: *Global Medieval. Mirrors for Princes Reconsidered*, hg. von Nequín YAVARI/Regula FORSTER, Cambridge MA 2015, S. 94–111, hier S. 98.

86) Stefan KNOST, *Die Organisation des öffentlichen Raumes in Aleppo (Beiruter Texte und Studien 121)*, Würzburg 2009; Stefan HEIDEMANN, *Frömmigkeit und Wohltätigkeit für die städtische Erneuerung. Abgaben- und Stiftungspolitik in der Mitte des 12. Jahrhunderts*, in: *Islamische Stiftungen zwischen juristischer Norm und sozialer Praxis*, hg. von Astrid MEIER/Johannes PAHLITZSCH/Lucian REINFANDT (*Stiftungsgeschichten* 5), Berlin 2009, S. 61–78; DERS., *Charity and Piety for the Transformation of the Cities. The new Direction in Taxation and Waqf Policy in Mid-Twelfth-Century Syria and Northern Mesopotamia*, in: *Charity and Giving in Monotheistic Religions*, hg. von Miriam FRENKEL/Yaacov LEV (*Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients* N.F. 22), Berlin/New York 2009, S. 153–174, hier S. 168.

mit zugehörigen Grabstätten und Mitteln zur Durchführung kultischer Handlungen, wie zum Beispiel Koranlesungen, sind verknüpft mit der Memorialkultur des Totengedenkens und auch auf diese Weise mit der überzeitlichen Perspektive des Glaubens verbunden. Da Stiftungen zugleich große Vermögenswerte immobilisierten und im Prinzip dem gestaltenden Zugriff kommender Generationen entzogen, stellte sich im Zeitalter moderner Reformen seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Frage, ob sie der Dynamik von Entwicklungen Rechnung tragen konnten, die für die Stifter weit in der Zukunft lagen und nicht vorhersehbar waren. Insgesamt überwog die Einschätzung, dass die Vorgaben des Stiftungsrechts den Handlungsspielraum der nachkommenden Generationen unzulässig einschränkten<sup>87</sup>. Neu scheint dabei, dass die Debatte vom Phänomen des Wandels ausgeht und dabei der Eigenwertigkeit von Zukunft und Entwicklung, die von Vorgaben der Vergangenheit befreit werden müssen, das Wort redet. Eine mittelalterliche Praxis der Rechtsanomalität bei der Umgehung hinderlicher Statuten von Stiftungen durch das Stiftungsrecht ist allerdings durchaus bekannt<sup>88</sup>.

Als ein erster Ansatz für die Annäherung an die mittelalterlichen Wahrnehmungen von Zukunft wurden hier zwei Zukunftsverständnisse unterschieden. Doch die Unterscheidung ist nicht durchgehend sinnvoll, weil immanente Zukunft und die kommende Zeit auch miteinander verknüpft erscheinen können. Der kreuzzugszeitliche Historiker der Zengiden und Ayyubiden Syriens und Ägyptens, Abū Šāma (gest. 1256), bewahrt in seinem Ausblick auf die himmlische Zeit, die außerhalb des irdischen Zeitgefüges existiert, das Interesse an der Vergangenheit und dem Zeitfluss der Geschichte, der in der Verbindung von historischer Zukunftsperspektive und Rückblick der Nachgeborenen erfahrbar ist. Er stellt sich einen Ort vor, der erlaubt, mit den verehrten Altvorderen, den bekannten historischen Gestalten, im Lichte der Berichte und des Wissens der Nachgeborenen in einen Austausch zu treten<sup>89</sup>. Die Vorstellung impliziert nicht nur, dass fehlendes Wissen über die Vergangenheit ergänzt und falsche Annahmen korrigiert werden könnten. Die Inversion der Zukunft – was vormals in der Zukunft lag, erscheint nun als Geschehen im Fluss der Zeit – kann auch die einstmals auf die Zukunft gerichteten Erwartungen und Einschätzungen erhellen.

Im Zusammenhang des – vermeintlichen oder tatsächlichen – Konflikts zwischen der Verfasstheit religiös sanktionierter Rechtsinstitute und veränderten gesellschaftlichen Verhältnissen und Erfordernissen stellt sich die Frage nach der historischen Zukunfts Offenheit im Sinne der Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit des islamische Rechtssys-

87) Astrid MEIER/Johannes PAHLITZSCH/Lucian REINFANDT, Einleitung, in: *Islamische Stiftungen* (wie Anm. 86), S. 11–18, hier S. 12.

88) FISCHEL, *Ibn Khaldūn in Egypt* (wie Anm. 78), S. 32.

89) Abū Šāma, *Kitāb ar-Rauḍatāin fī aḥbār ad-daulatāin*, ND der Ausg. Kairo 1870–1871, 2 Bde., zusammen mit *Tarāḡim riḡāl al-qarnain as-sādis wa-s-sābi‘ al-ma‘rūf bi-d-dail ‘alā r-Rauḍatāin*, Beirut o. J., Bd. 1, S. 3; vgl. KHALIDI, *Arabic Historical Thought* (wie Anm. 69), S. 186.

tems, der Scharia<sup>90)</sup>. Die Frage, ob das islamische Recht auch vor Beginn eines Prozesses der Revitalisierung und Erneuerung im frühen 19. Jahrhundert<sup>91)</sup> über Methoden und Ansätze verfügte, die Eigendynamik und in der Interaktion mit der Gesellschaft Fortentwicklung erlaubten, ist, so gestellt, modernen Ursprungs. Sie ist sachlich mit der Lehre von der selbständigen, nicht an die Nachahmung der Tradition gebundenen Urteilsfindung und Grundlageninterpretation im Recht (*iğtibād*) verknüpft. Die methodischen Grundlagen des *iğtibād* wurden im Laufe der Geschichte weiterentwickelt. Der andalusische Rechtsgelehrte aš-Šāṭibī (gest. 1388) zum Beispiel rang um eine Unterscheidung unterschiedlicher Arten der Rechtsfindung mit jeweils eigenen Spielräumen der Interpretation<sup>92)</sup>. Das Vorhandensein von Ansätzen für eine Wandlungsfähigkeit des Rechts oder von Rechtsbereichen, in einem Rechtssystem, dessen Grundlagen nicht ohne die Offenbarung und ihren eigenen Zukunftshorizont zu denken sind, bietet wiederum der Beobachtung Raum, dass beide hier skizzierten Wahrnehmungen von Zukunft kohabitierten.

Arabische Autoren haben sich in den letzten Jahrzehnten vermehrt mit der Frage nach der Verankerung von Zukunftsdiskursen in der arabischen Tradition bzw. der Vereinbarkeit von islamischer Tradition und Zukunftsorientierung befasst. Dafür hat sich zu Anfang des 21. Jahrhunderts ein eigenes Forum gebildet<sup>93)</sup>. Auch hier spielt das Konzept von *iğtibād* eine wesentliche Rolle<sup>94)</sup>. Das Interesse an »autochthonen« arabischen und islamischen Zukunftsperspektiven entspringt einem modernen ideologischen Kontext. Es geht darum, den Eindruck (oder Vorwurf) zu entkräften, dass islamischer Traditionsbezug von einer Übermacht der Vergangenheit geprägt ist. Gegenpositionen erschienen zunächst im Rahmen des arabischen Nationalismus und wurden dann von einem islamischen Diskurs aufgegriffen, der identitäre, religiöse sowie soziopolitische Aspekte und

90) Zur Entwicklung des Schariarechts als institutionalisierte Rechtspraxis s. Christian MÜLLER, *Islamische Jurisprudenz als Gottesrecht. Die schariatische Wende des 12. Jahrhunderts*, in: *Islamische und westliche Jurisprudenz des Mittelalters im Vergleich*, hg. von Christian R. LANGE/Wolfgang P. MÜLLER/Christoph K. NEUMANN, Tübingen 2018, S. 57–83.

91) Bernard HAYKEL, *Revival and Reform. The Legacy of Muḥammad al-Shawkānī* (Cambridge Studies in Islamic Civilization), Cambridge 2003.

92) Felicitas OPWIS, *Mašlaḥa and the Purpose of the Law. Islamic Discourse on Legal Change from the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> to 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> Century* (Studies in Islamic Law and Society 31), Leiden 2010, S. 339–352. Vgl. Mohammed NEKROUMI, *Tugend und Gemeinwohl. Grundzüge hermeneutischen Denkens in der postklassischen koranischen Ethik am Beispiel der maqāṣid-Theorie von aš-Šāṭibī* (Diskurse der Arabistik 25), Wiesbaden 2018.

93) Vgl. die Zeitschrift *al-Mustaqbalīya: faṣlīya mutaḥaṣṣiṣa ta'nī bi-'d-dirāsāt al-mustaqbalīya wa-qaḍāyā al-fikr*, 2000–2005.

94) Fu'ād BALMŪDAN, *ad-Dirāsāt al-mustaqbalīya. al-Usas aš-šar'īya wa-l-ma'rīfiya wal-minḥağīya li-stiṣrāf al-mustaqbal*, Casablanca 2013, S. 56.

Impulse der *futures studies* aufnimmt<sup>95</sup>). Eine erste Erkundung dieser Debatte gibt allerdings zu erkennen, dass sie für mittelalterliche Perspektiven weit weniger aufschlussreich ist als für die Geltungsansprüche, welche, so darf man vielleicht verallgemeinern, auf dem Weg zu einer globalen, polyzentrischen Moderne oftmals mit Nachdruck, wenn nicht polemisch vorgebracht werden, um etablierte kulturelle Machtverhältnisse herauszufordern. Der Nachweis historischer Zukunftsperspektiven ist auf diese Weise mit einer modernen Zukunftsfrage verbunden, welche zunächst, im Zuge einer einfachen Vergegenwärtigung, den Möglichkeiten und Grenzen der kulturellen Selbstbehauptung gilt.

SUMMARY: FUTURE BETWEEN IMMANENCE AND TRANSCENDENCE.  
ARABIC-ISLAMIC PERSPECTIVES (8<sup>TH</sup>–15<sup>TH</sup> CENTURIES)

For an initial approach to conceptions of future in the premodern Islamic world, two ways can be distinguished, in which the future could be perceived. Both types intersect at certain instances, but they can be characterised by specific discursive contexts and traditions: Essayistic-philosophical literature and philosophical approaches to history tend to consider the future as »immanent«. In this perspective, the future acquires a more concrete and clearly conceivable status than the present, since the latter is described as an unseizable, fluid moment. While the entire body of established knowledge appears to be questionable on rational grounds, the potential insight that can be gained from reading the past is highly pertinent for an anticipation of what may come. Rational and pragmatic, but not necessarily conventional arrangements in private or public affairs have the potential of giving shape to desirable settings, which in turn have a bearing on what follows. In contrast to this approach, eschatology describes a forthcoming future that appears predetermined. Its finality may, however, urge the individual to acknowledge his or her responsibility. At the same time, the rupture in temporality, which is implied in the eschatological events, may prompt the hope for universal redemption. When the early Islamic expectation of an imminent eschaton was gradually deferred, the circular dynamics of apocalyptic imagination unfolded as a »history of the future«. The promise of salvation, which would surmount the turmoil at the end of time, inspired revolutionary visions of justice and a perfect secular order.

A rapid review of what seem to be prolific practices in respect of the future demonstrates that multifarious aspects are relevant for an assessment of what future meant: The pastoral discourse of religious authorities that recommended a self-relying, provident

95) QUŞTANFİN ZURAIQ [1909–2000], *Naḥnu wa-l-mustaqbal*. *Maḥālib al-mustaqbal al-‘arabī*, in: *al-A‘māl al-fikrīya*, 4 Bde., Beirut 1994, hier Bd. 3. Ibrāhīm SA‘D AD-DĪN und Naṣṣār ‘ALĪ, *Şuwar al-mustaqbal al-‘arabī*, Beirut 1982. ‘Āşim Muḥammad ḤASAN, *Istişrāf al-mustaqbal min manzūr islāmī*. *Madāḥil asāsiya*, Alexandria 2015.

lifestyle; the historians' intellectual processing of catastrophes, contingency, and the need to take provisions; the use of astrology (and other methods of foretelling), in spite of outspoken criticism – all of these reveal, how the attitudes and approaches to the future balance contradicting norms and differing outlooks. Measures taken or recommended in the framework of governance, the immense social and economic impact of long-lasting pious foundations as well as other institutions, and the elaboration of the methodological foundation of Islamic law in order to accommodate change also demonstrate the awareness of the need to prepare systematically for what lies ahead.