



**Abb. 16:** Ferrer Bassa (ca. 1285-1348): Eine Seite aus dem Manuskript »Führer der Un-  
 schlüssigen« (Dalālat al-ḥā'irīn) von Maimonides, illustriert von Ferrer Bassa im Jahr 1348  
 in Barcelona. Von der auf dem Stuhl mit Davidsternen sitzenden Figur wird angenommen,  
 dass sie Aristoteles darstellt. In: Eban, Abba (1984): Heritage: Civilisation and the Jews.  
 New York. S. 149 (Credit: The Royal Library, Copenhagen).

# Maimonides' Erben

Der jüdische Sufismus und die philosophisch-mystischen Denkräume des Islam

---

DIRK HARTWIG

Die Gesamtdarstellungen der islamischen und jüdischen Erfahrungswelt – Glaube, Ritus, Gesetz und Spiritualität – tendieren dazu, Überschneidungspunkte mit der jeweils anderen Religionstradition weitgehend auszublenken. Das lässt sich in dieser Zuspitzung insbesondere in Bezug auf die mystischen Erfahrungswelten der jüdischen und islamischen esoterisch-mystischen Strömungen behaupten.<sup>1</sup> Narrative Welten, rituelle Praktiken und Rechtstraditionen sind hingegen bereits in ihren vielseitigen Wechselwirkungen in den Blick genommen. Dieser Negativbefund in Bezug auf die innere religiöse Erfahrungswelt ist umso überraschender, da es gerade die mystischen Erfahrungen der verschiedenen Religionstraditionen sind, die aufgrund ihrer »universalistischen« Grundausrichtungen zu religionsphänomenologischen Vergleichen einladen.<sup>2</sup> Wenn überhaupt, werden Entwicklungen, wenn sie über die jeweilige Kultur hinausragen, nur als »oberflächliche« Zugabe zur Darstellung der eigenen Erfahrungswelt erfasst. Phänomenologische Ähnlichkeiten zwischen islamischer und jüdischer Mystik und Vorstellungswelt, deren Überschneidungen, Gemeinsamkeiten und Unterschiede, sind bisher nur durch verstreute Einzeluntersuchungen erschlossen worden,<sup>3</sup> die mehr an allgemeinen Konzepten orientiert sind als an der Erfahrung eines »absolut Seienden«, des »Urgrunds der

---

1 Vgl. zur islamischen Mystik z. B. Schimmel 1985; Knysh 2000. Zur jüdischen Mystik vgl. Scholem 1957; Scholem 1962.

2 Vgl. Schimmel 1996. Gegen dieses Modell gibt es zurecht erheblichen Widerstand, da doch immer jede Form der Mystik an ihren jeweiligen religiösen Kontext gebunden eigentlich nur in ihm möglich ist. Zwar mag die Erfahrung vergleichbar sein, so sind aber die mystologischen Texte weitgehend gefärbt durch die traditionellen Bilder des jeweiligen Religionssystems. Vgl. Haas 2004; vgl. ebenfalls Wolfson 2002, S. 103-156.

3 Vgl. etwa Michael McGaha 1997, S. 20-57; Hames 2006, S. 153-172.

Existenz« an sich. Diese mystologischen Texte, die aus der Erfahrung und Erkenntnis des Numinosen kommen, laden ein zu einer Betrachtung von mystisch orientierten Texten – behutsame, aus dem Schweigen kommende Zeugnisse spiritueller Erfahrung, oszillierend zwischen *tremendum* und *fascinosum* – in ihren größeren kulturellen Kontexten. Über reine phänomenologische Ähnlichkeiten hinausgehend,<sup>4</sup> wenngleich bedeutsam im Rahmen der vergleichenden Religionswissenschaft, lassen sich nämlich zu bestimmten Zeiten auch grenzüberschreitende Synergien verzeichnen, die in der bisherigen Forschung nur unzureichend wahrgenommen worden sind. Einzeluntersuchungen zu transkulturellen oder religiösen Phänomenen, soweit sie überhaupt existieren, sind im Hinblick auf eine umfangreiche Erfassung eben jener Synergien nur ein erster Schritt,<sup>5</sup> die weitreichende hermeneutische Verflechtung der Traditionen bleibt in ihrer Signifikanz weitgehend unerkannt.

Im Folgenden soll einer geistesgeschichtlich relevanten Strömung nachgegangen werden, die Judentum und Islam auf das Engste verbindet. Sie lässt sich zeitlich in der neoklassischen Epoche der jüdisch-arabischen Literaturgeschichte lokalisieren und stellt neben der späteren *Dönme*-Bewegung,<sup>6</sup> die sich aus der messianischen Bewegung des »falschen Messias« Shabbetai Ševi (gest. 1676) gebildet hat,<sup>7</sup> wohl die weitreichendste Fusion jüdischer und islamischer Glaubenslehren dar. Diese Form der jüdischen Erfahrungswelt ist von einigen Forschern als »jüdischer Sufismus« bezeichnet worden.<sup>8</sup> So problematisch diese Zuweisung auf den ersten Blick erscheinen mag, sie ergibt sich zwangsläufig aus einer philologischen Auseinandersetzung, welche die überlieferten Texte der jüdischen Tradition in den Blick nimmt und in das Relief philosophisch-mystischer Auseinandersetzungen zu ihrer Zeit einfügt. Herausgebildet hat sich der »jüdische Sufismus« im 13. Jahrhundert in Kairo, strahlte aber bald weit über seine lokale Verankerung hinaus aus und erreichte auch Südfrankreich und die levantinische Küste, ohne jedoch dort größeren Einfluss auszuüben.<sup>9</sup>

4 Vgl. z. B. Schimmel 1994, S. 90-111.

5 Vgl. Russ-Fishbane 2009; Labaton 2012.

6 Vgl. Baer 2010.

7 Vgl. Scholem 1992.

8 Vgl. Fenton 2003, S. 129-142.

9 Auch wenn die Bewegung des jüdischen Sufismus nur kurzlebig war, so hat sich eine mystische Lektüre des Maimonides – insbesondere im Jemen – erhalten. In welchem Maße sich hier evtl. Teile der Gedankenwelt der sufisch-orientierten Pietisten finden, wird sich erst in der Zukunft erweisen. Vgl. etwa Langermann 2009, S. 155-176.

Diese Form rational orientierter asketischer Spiritualität entsteht quasi organisch aus dem religionsphilosophischen »Rationalismus« des Moses Maimonides (gest. 1204),<sup>10</sup> der von der jüdischen Tradition als größter Denker der klassischen Zeit jüdischer Gelehrsamkeit bezeichnet wird.<sup>11</sup> Neben Persönlichkeiten wie Sa'adyah ibn Yūsuf al-Fayyūmī (gest. 942),<sup>12</sup> Baḥyā ibn Paqūda (gest. ca. 1070)<sup>13</sup> und Abū l-Ḥassan Yehūdāh ha-Levī (gest. ca. 1140)<sup>14</sup> gehört Maimonides zu den bedeutendsten Vertretern der vielfach gefeierten jüdisch-arabischen Kultur.



**Abb. 17:** Brenda Putnam (1890-1975): Maimonides. Basrelief aus Marmor. Durchmesser 72,12 cm. 1950. Eines von 23 Reliefs großer historischer und gesetzgebender Persönlichkeiten in der Kammer des US-Repräsentantenhauses im Kapitol der Vereinigten Staaten, Washington, D. C. (Foto: Architekt des Kapitols).

<sup>10</sup> Vgl. Steinschneider 1902, S. 199-221; vgl. auch die einfühlsame Darstellung von Heschel 1991.

<sup>11</sup> Zu Maimonides vgl. Davidson 2005; Kraemer 2008; Stroumsa 2009; Halbertal 2014.

<sup>12</sup> Vgl. Steinschneider 1902, S. 46-69.

<sup>13</sup> Vgl. Steinschneider 1902, S. 132-135.

<sup>14</sup> Vgl. Steinschneider 1902, S. 152-154.

In seinem philosophischen Opus magnum, dem »Führer der Unschlüssigen« (arab. *Dalālat al-ḥāʾirīn*; hebr. *Moreh Nevokhim*), das sich der Sprache der arabisch-islamischen Philosophie bedient (und in der es sich auch explizit und selbstbewusst positioniert),<sup>15</sup> findet sich auf den letzten Seiten ein Kapitel (*Dalālat al-ḥāʾirīn*, III:51) über die »Perfektion des menschlichen Wesens«.<sup>16</sup> Für Maimonides existieren vier abgestufte Grade von Perfektion – eine Typologie, die sich aus der philosophischen Auseinandersetzung mit dem aristotelischen Denken des Ibn Bāḡḡa (lat. Avempace, gest. 1138) ergab –,<sup>17</sup> die in Übereinstimmung mit dem intellektuellen Potential des Individuums korrespondieren.<sup>18</sup> Die »wahre« Perfektion, die vierte in der Vorstellung von Maimonides, wird erst erreicht, wenn Gesetz (arab. *aš-šarīʿa*) und das Verständnis (arab. *al-ʿaql*) darüber in Einklang sind.<sup>19</sup> Beide Aspekte des Lebens hängen für Maimonides auf das Engste zusammen, wobei der Aspekt des »wahren« Verstehens nur einigen Auserwählten, die für abstraktes rationales Wissen prädestiniert sind, zugestanden wird.<sup>20</sup> Exemplarisch wird diese Perfektion in der biblischen Gestalt des Moses vorgefunden,<sup>21</sup> der, obgleich Gesetzgeber (oder gerade deshalb), als perfekter Mensch gilt.<sup>22</sup> Das wahrhaft göttliche Gesetz (arab. *aš-šarīʿa al-ḥāqqa*) wird gerade daher im Denken von Maimonides also keineswegs obsolet – Maimonides versteht sich sogar als »Mose redivivus«, als Erretter seines Volkes –,<sup>23</sup> sondern bildet die Grundvoraussetzung für die zu erreichende (und angestrebte) Vollkommenheit der Gabe des Menschseins selbst.<sup>24</sup>

Das erklärt auch die doppelte literarische Produktivität von Maimonides, der unter anderem mit dem *Kitāb as-Sirāḡ* (hebr. *Sefer ha-Maʿor*, dt. »Buch des Lichtes«) einen Kommentar zur Mischna und den umfangreichen Gesetzeskodex *Mishneh Torah* (dt. »Wiederholung der Torah«)

<sup>15</sup> Vgl. Ivry 2016.

<sup>16</sup> Vgl. Maimonides 1931, S. 454–463 in der von S. Munk und I. Joel herausgegebenen Textedition sowie Maimonides 1963, Bd. 2, S. 618–628 in der englischen Übersetzung von Shlomo Pines. Vgl. auch Goodman 2005, S. 123–135.

<sup>17</sup> Vgl. Blaustein 1986, S. 202–212.

<sup>18</sup> Vgl. Altmann 1972, S. 15–24; Rawidowicz 1974, S. 282–298; Leaman 1997, S. 110–114.

<sup>19</sup> In dieser Hinsicht gleicht Maimonides seinem islamischen Zeitgenossen Ibn Rušd (lat. Averroes, gest. 1198). Vgl. Ibn Rušd 2010.

<sup>20</sup> Vgl. Seeskin 2000; vgl. auch Hartmann 2009.

<sup>21</sup> Vgl. z. B. Kap. I:54 in Maimonides 1963, Bd. 1, S. 123–128 und Kap. II:45 in Maimonides 1963, Bd. 2, S. 395–403.

<sup>22</sup> Vgl. Rudavsky 2010, S. 122–123. Zur Bedeutung des Propheten Mose in der Vorstellung von Maimonides vgl. Niewöhner 2005, S. 307–321.

<sup>23</sup> Vgl. hierzu Kraemer 2008, S. 237.

<sup>24</sup> Vgl. Galston 1978, S. 27–51; vgl. auch Leaman 1997, S. 129–161.

hinterlassen hat, der wiederum den Talmud (gemeint ist der babylonische Talmud), der als Grundtext des rabbinischen Judentums gelten kann, abzulösen sucht. Die *Mishneh Torah* zielte insbesondere auf seine wenig gebildeten Zeitgenossen ab, die der talmudischen Diskussion und der darin enthaltenen Polyphonie und Verhandlung von Meinungsverschiedenheiten nicht folgen konnten.<sup>25</sup> Die Beschäftigung mit dem jüdischen Gesetz (hebr. *halakhah*) und das Nachsinnen über den rationalen Wert des Gesetzes und damit der Gebote (hebr. *mišwot*) wird ergänzt durch die philosophischen Werke von Maimonides, die dem Gesetz erst Leben einhauchen und jeden Anthropomorphismus,<sup>26</sup> der der rationalen aristotelischen Philosophie widerspricht, auszumerzen suchen. Für Maimonides war Gesetz und philosophische Erkenntnis eine Einheit;<sup>27</sup> man kann sogar mit Y. Tzvi Langermann von »nondenominational philosophical spirituality« sprechen.<sup>28</sup> Doch ist gerade dieses hier gespiegelte hermeneutische Verständnis ein wichtiger Schlüssel, der erkennen lässt, was die Nachfahren des Maimonides, vornehmlich seine Söhne und Enkel, überhaupt bei ihrer literarischen Produktion antrieb: Der erstrebte mystische Weg war für sie die einzig gangbare Fortsetzung des Erbes ihres illustren Vorfahren. Sie nahmen die Doppelbödigkeit der halakhischen und philosophischen Schriften des Maimonides ernst und entwickelten seine Lehren in vielerlei Hinsicht weiter und ergänzten sie um eine spirituell-mystische Dimension, die einen Weg zum eigentlichen Sein eröffnen will.<sup>29</sup> Man kann hier (in Anlehnung an M. Kellner) von »protokabbalistischer Mystik« sprechen,<sup>30</sup> die also nichts mit der ab dem 12. und 13. Jahrhundert entstehenden Kabbala gemein hat, die – in Form einer Wiederbelebung mythischer Vorstellungskraft, die die Reformbestrebungen von Maimonides teilweise zurücknimmt,<sup>31</sup> – allgemein als die mystische Dimension des Judentums verstanden wird.

Besonders bemerkenswert – und vielleicht besonders herausfordernd – ist daher die intime Verbindung zum Sufismus, wie man sie bei Abraham Maimonides (gest. 1237)<sup>32</sup> – Sohn von Moses Maimonides – vorfindet,

<sup>25</sup> Vgl. Stroumsa 2009, S. 62 f.

<sup>26</sup> Vgl. Stroumsa 2009, S. 239 ff.

<sup>27</sup> Vgl. Blumenthal 2009, S. V-XXV; vgl. auch Tamer 2005b, S. 237-255.

<sup>28</sup> Vgl. Langermann 1997, S. 495-522. Ähnliche Aussagen findet man auch bei Green 2010.

<sup>29</sup> Vgl. Halbertal 2014, S. 279 ff. Vgl. auch Fenton 2012, S. 190-223.

<sup>30</sup> Vgl. Kellner 2006, S. 18-30.

<sup>31</sup> Vgl. Kellner 2006, S. 286 ff.

<sup>32</sup> Vgl. Steinschneider 1902, S. 221-224; vgl. auch Eppenstein 1914.

der daher als Gründungsfigur der jüdisch-pietistischen Bewegung nach dem Vorbild der Sufis gelten kann. In seinem mystischen Werk *Kitāb kifāyat al-‘ābidīn*, »Das Buch von dem, was den Gläubigen genügt«, beschreibt er im Detail, wie der Suchende den »Weg zur Erkenntnis« (arab. *ṭarīqa*) beschreiten kann: Es beschreibt die verschiedenen Stationen (*maqāmāt*) und Seinszustände (*aḥwāl*) auf dem Weg zur Vervollkommenheit der menschlichen Seele, die in der Vereinigung mit Gott liegt, die als »das Ziel« (*al-wuṣla*) gilt. Damit beschritt Abraham Maimonides eindeutig den Weg des Sufismus,<sup>33</sup> insbesondere in der Tradition von Abū Ṭalib al-Makkī (gest. 996), wie er sie in seinem Werk *Qūt al-qulūb*, »Die Nahrung der Herzen«, beschrieben hat. Er war bestrebt, eine für jüdische Bedürfnisse ausgerichtete »Schule« (*ṭarīqa*), eine Gemeinschaft von Novizen zu gründen, denen die Suche nach Vollkommenheit und (Er-)Kenntnis des »Absoluten« gemeinsam war. War diese Vereinigung mit Gott für Moses Maimonides nur durch den Tod erreichbar, da für ihn Materie – als quasi biologische Barriere – das ultimative Hindernis im Prozess der wahren Erkenntnis darstellte,<sup>34</sup> glaubte Abraham Maimonides, dass das völlige Versenken in den Urgrund des Seins, die *unio mystica*<sup>35</sup>, schon zu Lebzeiten möglich sei, wenn man nur den richtigen Weg beschreite, der natürlich für ihn – im Gegensatz zu den islamischen Mystikern – nur durch die wahre jüdische Lehre (arab. *aš-šar‘a al-ḥāqqa*) und vielleicht durch ihn als »Meister« (*šaiḥ*), d. h. als Meisterinterpret dieser Lehre, erreicht werden könne. Auch stellte der Sufi-Weg für ihn keinen äußeren Einfluss der islamischen Lehre dar, sah er in ihm doch die wahre Lehre der jüdischen Propheten und Priester (ähnlich bei dem islamischen Denker Abū Ḥamid al-Ġazzālī, gest. 1111)<sup>36</sup>, die sich die Muslime ehemals angeeignet hatten. Die jüdischen Pietisten nahmen also Teil an den theologischen Debatten ihrer Zeit und integrierten den sufischen Lebensweg in ihre alltägliche Glaubenspraxis, ohne aber ihre jüdische Identität aufzugeben. Es ist besonders faszinierend zu beobachten, dass sich die Mystik wieder einmal universeller zeigt als ihr auf das Religionsgesetz ausgerichteter Gegenpart, die Theologie (arab. *kalām*)<sup>37</sup> und Gesetzesgelehrsamkeit (arab. *fiqh*).<sup>38</sup>

<sup>33</sup> Vgl. Chittick 2000, S. 23.

<sup>34</sup> Vgl. Freudenthal 2005, S. 137-149.

<sup>35</sup> Zur Ideengeschichte der *unio mystica* vgl. Haas 2014, S. 718-739.

<sup>36</sup> Vgl. dazu Griffel 2010, S. 114.

<sup>37</sup> Zum Themenkomplex *kalām* vgl. Wolfson 1979.

<sup>38</sup> Vgl. Kraemer 1996, S. 225-244; Libson 1990, S. 209-248.

Auf Abraham Maimonides, der bereits kurz nach dem Tode seines Vaters zum Oberhaupt der Juden (arab. *raʿīs al-yahūd*) ernannt wurde, folgten ganze Generationen jüdischer Sufis nach, die uns umfangreiche mystische Werke hinterlassen haben. Diese sind neben dem schon erwähnten *Kitāb kifāyat al-ʿābidīn* vor allem *al-Maqāla al-ḥauḍiyya*, »Die Beckenepistel«, von ʿObadyah Maimonides (gest. 1265)<sup>39</sup> und *al-Muršīd ilā at-tafarrud wa-l-murfīd ilā at-taḡarrud*, »Der spirituelle Führer zur inneren Abgeschiedenheit und die Handreichung zur Zweitlosigkeit«, von David ben Joshua Maimonides (gest. um 1415)<sup>40</sup> – soweit die bekannten Werke aus der maimonidischen Familientradition.<sup>41</sup> Allein die Titel der Werke, ihre semantische Aufgeladenheit, verraten bereits ihre Positionierung in den Denkräumen der islamischen Mystik.<sup>42</sup>

Bereits das Werk *Dalālat al-ḥāʾirīn* (»Führer der Unschlüssigen«) von Maimonides verweist im Titel auf den oben erwähnten islamischen Denker Abū Ḥāmid al-Ġazzālī. So hat Avner Giladi überzeugend gezeigt, dass al-Ġazzālī in seinem mystischen Werk *Iḥyā ʿulūm ad-dīn*, »Die Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften«, von Gott etwa als einem »Führer der Unschlüssigen«, einem *dalīl al-mutaḥayyirīn*, gesprochen hat.<sup>43</sup> Dies erklärt vielleicht auch, warum die engsten Nachfahren von Maimonides solch eine intime Verbindung mit dem Sufismus suchten, den sie zunächst aus den Quellen al-Ġazzālīs und seines spirituellen Vorbilds Abū Ṭālib al-Makki<sup>44</sup> kannten. Den mystischen Weg (arab. *ṭarīqa*, *safar*, *sulūk*, *sabīl*; hebr. *maslōl ha-Shem*, *derekh ha-melekh*) beschreitend, durchlebt der Gläubige die verschiedenen Stationen (arab. *maqāmāt*) und gipfelt letztlich in der asketisch-meditativen Disziplin der Abgeschiedenheit (arab. *ḥalwa*). Gleich den islamischen Mystikern suchten die jüdischen Sufis die Ablösung von weltlichen Einflüssen, wie es kürzlich E. Russ-Fishbane dargestellt hat: »The goal of *khalwah* was to deaden the body to all worldly stimuli and thereby refine the soul's natural inclination to its divine origin.«<sup>45</sup> Damit schloss Abraham Maimonides direkt an seinen Vater an, der eine »intellektuelle Gottesverehrung« (arab. *al-ʿibāda al-*

39 Vgl. Steinschneider 1902, S. 225.

40 Vgl. Steinschneider 1902, S. 225.

41 Zu weiteren Texten aus der Umgebung des jüdischen Sufismus vgl. Loubet 2006, S. 137-149.

42 Zu mystischen Denkräumen und -bildern im vornehmlich christlichen Kontext vgl. insbesondere Haas 1996; Haas 2004; Haas 2014.

43 Vgl. Giladi 1984, S. 159-161.

44 Vgl. Knysh 2000, S. 148 f.

45 Russ-Fishbane 2015, S. 120.

‘*aqlīya*; hebr. *ha-‘avodah ha-sikhlit*) postulierte, einen Zustand, »in dem kein Gedanke bleibt, der nicht auf den Geliebten ausgerichtet ist« (arab. *lā yabqī fikrun fī šai’in ġairu dālīka l-maḥbūbi*; hebr. ‘*ad she-lo yisha’er maḥshavah be-davar ela ha-ahuv ha-hu*)<sup>46</sup>. Noch offensichtlicher ist die Verbindung zu al-Ġazzālī bei ‘Obadyah Maimonides. Seine »Beckenepistel« (*al-Maqāla al-ḥauḍīya*) verweist auf das Leben in Abgeschiedenheit, so wie es al-Ġazzālī in seinem Verständnis von Sure 73 (*al-Muzzammil*) und Sure 74 (*al-Muddattir*) ausgeführt hat. Gegen den Verstand (arab. ‘*aql*) als Quelle des Wissens setzt al-Ġazzālī das Herz (arab. *qalb*) als Quelle des Glaubens und gleichzeitig als Substrat der Gotterkenntnis. So beschreibt al-Ġazzālī in seinem Opus magnum die Domestizierung der menschlichen Seele, in der ein Wasserbecken (arab. *ḥauḍ*) keine unbedeutende Rolle spielt. Er führt dies wie folgt aus:

Und das Herz (*qalb*) gleicht einem Wasserbecken (*ḥauḍ*), in welches widerwertiges, übelriechendes und dreckiges Wasser aus den Flüssen der (fünf) Sinne (*anhār al-hawās*) einströmt. Das Objekt der (spirituellen) Ertüchtigung (*riyāda*) ist es, das Wasserbecken von diesem Wasser zu reinigen und von dem Matsch, den es bereithält, so dass der Quell des Beckens hervorberechen werde und so sauberes, reines Wasser fließen kann.<sup>47</sup>

Und auch das letzte Werk des jüdischen Sufismus, *al-Muršīd ilā at-tafarrud wa-l-murfīd ilā at-taḡarrud* (»Der spirituelle Führer zur inneren Abgeschiedenheit und die Handreichung zur Zweitlosigkeit«), verweist auf einen eindeutig islamisch-sufisch belegten Denkraum: »Innere Abgeschiedenheit« (*tafarrud/tafrīd*) und »äußerliche Losgelöstheit der Seele« (*taḡarrud/taḡrīd*) sind ebenfalls Disziplinen der Seelenertüchtigung, wie sie seit jeher im Sufismus essentiell waren. Das ultimative Ziel der spirituellen Ertüchtigung (*riyāda*) lag seit ehemals in der Zweitlosigkeit/Loslösung der Seele (*taḡarrud*) von aller Gebundenheit und Abhängigkeit von jeglicher Form und Materie.<sup>48</sup> So lesen wir etwa in dem populären Handbuch

46 Vgl. Maimonides 1931, S. 462, ebenso Maimonides 1963, Bd. 2, S. 627. Das hier auch an sufisches Gedankengut gedacht werden kann, ist offensichtlich; vgl. ‘Alam ad-Dīn 1999, S. 11.

47 Al-Ġazzālī 1957, Bd. 3, S. 77 (eigene Übersetzung).

48 Zur Bedeutung der Begriffe *taḡarrud/taḡrīd* und *tafarrud/tafrīd* vgl. die Erläuterungen von al-Kalābādī (gest. um 995) in Arberry 1935, S. 104 f.: »The meaning of detachment [*taḡarrud/taḡrīd*] is, that one should be detached outwardly from accidents, and inwardly from compensation: that is, that one should not take anything of the accidents of this world, not seek any compensation for what one has thus forsworn, whether it be of temporal or eternal; but rather, that one should do this because it is a duty to God, and not for any other reason or motive. Further, it means that one’s conscience should be detached from the consideration of the various stations and states in which one lodges from time to time, in the

des Sufismus *ʿAwārif al-maʿārif* (»Die Gaben der Erkenntnisse«) von ʿUmar as-Suhrawardī (gest. 1234), der den Höhe- und Wendepunkt der islamischen Mystik markiert.<sup>49</sup>

Dazu [zu den Stationen] gehören die Isolierung (*tağrīd*) und die Zweitlossetzung (*tafrīd*), wobei sie in der Isolierung und der Zweitlossetzung darauf hinweisen, dass sich der Mensch in dem, was er tut, von den unwesentlichen Dingen löst, indem er, was er vollbringt, nicht im Hinblick auf die Gegenleistungen im Diesseits und Jenseits vollbringt. Vielmehr bringt ihm der ihm enthüllte Anspruch der Majestät im Maß seines Einsatzes Dienstbereitschaft und Gefügigkeit. Die Zweitlossetzung besteht darin, dass er in dem, was er vollbringt, nicht sich selber sieht, sondern Gottes Wohltat an ihm sieht. Die Isolierung geschieht dadurch, dass er die anderen leugnet, die Zweitlossetzung dadurch, dass er sich selber leugnet, in der Schau der ihm von Gott verliehenen Gnadengabe untergeht und von seiner Aneignung abwesend ist.<sup>50</sup>

Natürlich hat sich gerade die Terminologie, die die Sufis verwenden, schon seit längerem herausgebildet;<sup>51</sup> so findet man etwa zu Isolierung (*tağrīd*) und die Zweitlosigkeit (*tafrīd*) frühe Belege in den klassischen Sufi-Manualen, etwa dem *Kitāb al-lumaʿ fī t-taṣawwuf*, dem »Buch der Lichtstrahlen«, von Abū Naṣr as-Sarrāğ at-Ṭūsī (gest. 988) oder auch in dem späteren »Sendschreiben über das Sufitum« (*ar-Risāla*) von al-Quṣairī (gest. 1073).<sup>52</sup> Im Dreiklang tauchen die Begriffe ›Isolierung‹ (*tağrīd*), die ›Zweitlosigkeit‹ (*tafrīd*) und der ›Glaube an den einen Gott‹ (*tauḥīd*) regelmäßig auf. Die Frage, was den Eingottglauben letztlich ausmacht, beantwortete der frühe Mystiker Ruwaim ibn Aḥmad (gest. 915)<sup>53</sup> folgendermaßen: »Die Tilgung der Menschlichkeit und die Freilegung (*tağarrud*) der Göttlichkeit (*ulūhīya*).«<sup>54</sup> Die vielfältigen Quellen, denen David ben Joshua, der noch im 15. und 16. Jahrhundert große

sense that one feels no satisfaction or attachment to them. The meaning of separation [*tafar-rud/tafrīd*] is, that one should separate oneself from all forms, and be separated in the states and one in the acts: that is, that one's actions should be wholly unto God, and that there should be in them no thought of self, no respect of persons, and no regard for compensation. Moreover, one should be separated in the states from those very states, and so not realize any state at all, being entirely absorbed therefrom in the vision of Him Who appoints the states: and in being separated from all forms, one should neither associate with them, nor seek to be estranged from them.«

<sup>49</sup> Zur Bedeutung von as-Suhrawardī vgl. Ohlander 2008.

<sup>50</sup> As-Suhrawardī 1978, S. 451. Die gleiche Paarung der Wörter findet sich aber auch schon in früheren sufischen Schriften, z. B. in denen von Abū Bakr Muḥammad al-Kalābādī und ʿAbdallāh ibn Muḥammad al-Anṣārī (gest. 1089).

<sup>51</sup> Vgl. Ernst 1992, S. 181–201.

<sup>52</sup> Zu den Sufi-Manualen vgl. Karamustafa 2007, S. 83–113.

<sup>53</sup> Zu Ruwaim ibn Aḥmad vgl. Gramlich 1995, S. 447–475.

<sup>54</sup> Gramlich 1998, S. 16.

Popularität genossen haben soll, seine literarische Produktivität schuldet, sind bereits von P. B. Fenton überzeugend dargestellt worden. Dabei nimmt der gerade erwähnte ʿUmar as-Suhrawardī eine wichtige Stellung ein, insbesondere sein Werk *Kalimat at-taṣawwuf* (»Maxime des Sufismus«), aber auch al-Quṣairī, al-Ġazzālī etc.<sup>55</sup>

Es wird letztlich ganz deutlich, dass nicht nur Moses Maimonides als Philosoph in einer durch die arabisch-islamische Philosophie geprägten Umwelt agierte, sondern dass auch seine Nachfahren in einem Denkraum lebten, der neben der philosophischen Tradition auch stark durch mystische Gedanken geprägt war. Mit seinem Werk *al-Muršīd ilā at-tafarrud wa-l-murfid ilā at-tağarrud* (»Der spirituelle Führer zur inneren Abgeschiedenheit und die Handreichung zur Zweitlosigkeit«) hat also David ben Joshua entlang der gesetzten Markierungen seines Vorfahrens Moses Maimonides das Konzept des Eingottglaubens erfolgreich in sufischer Tradition fortgeführt, der seinen Gott einst in der Auseinandersetzung mit der Lehre der Hebräischen Bibel und den Lehren des Aristoteles zu verorten suchte.<sup>56</sup>

Die Spur des jüdischen Sufismus verliert sich erst zu Beginn des 15. Jahrhunderts mit dem letzten namentlich bekannten Nachfahren von Maimonides, David ben Joshua, der Kairo verließ und sich in Damaskus einem islamischen Sufi-Orden angeschlossen haben soll.<sup>57</sup> Eine größere Studie zu den vielfältigen Bedingungen, die diese Auflösung begünstigten bzw. heraufbeschworen haben, fehlt bisher völlig. Aber es kann vermutet werden, dass die Erfolgsgeschichte der Kabbala, die sich im Gegensatz zum jüdischen Sufismus zumeist mit christlichen Traditionen auseinandersetzte,<sup>58</sup> hier einen wichtigen Faktor darstellt als eine nicht zu unterschätzende weltgeschichtliche Orbitverschiebung. Dies geht sozusagen einher mit der größeren kulturgeschichtlichen Umwälzung, die Europa auf die Bühne der Geschichte erhebt und zugleich die Kultur des unteren mediterranen Raums an den Rand der anerkannten Zivilisation rückt. Wurden die Werke von Maimonides auch in Europa weiterhin geschätzt, diskutiert und weiterentwickelt – man denke etwa an den mystisch-motivierten Josef Karo (gest. 1575)<sup>59</sup> und sein Werk »Zwei-

<sup>55</sup> Vgl. Fenton 1984, insbesondere S. 30-38.

<sup>56</sup> Vgl. Harvey 2013, S. 56-67.

<sup>57</sup> Vgl. auch Kraemer 1992, S. 309-322.

<sup>58</sup> Vgl. exemplarisch Sagerman 2011; vgl. Wolfson 2012, S. 189-226.

<sup>59</sup> Vgl. Altshuler 2009, S. 191-210.

tes Silber« (hebr. *Kesef Mishneh*), ein umfangreicher Kommentar zum Gesetzeswerk von Maimonides, und letztlich sein bis heute weitgehend verbindlicher »Gedeckter Tisch« (hebr. *Shulḥan ʿArukh*) –, gerieten die sufistisch orientierten Werke der maimonidischen Familiengeschichte in Vergessenheit. Erst im 20. Jahrhundert wurden sie im Rahmen der Erforschung der jüdischen Literatur in den Wissenschaftsinstitutionen der »Wissenschaft des Judentums« wiederentdeckt, auch wenn sie bisher nicht die Aufmerksamkeit gefunden haben, die ihnen in den Kontexten der Erforschung der jüdischen Religionsgeschichte zukommen.<sup>60</sup>

Obleich die drei größeren Werke des jüdischen Sufismus schon längst in Editionen und Übersetzungen (Englisch, Französisch, Hebräisch) – besorgt von Samuel Rosenblatt (gest. 1983) und Paul B. Fenton – vorliegen, so ist die spirituelle Erfahrungswelt, die sich in ihnen ausweist, fast überhaupt nicht untersucht und mit ihrer Umgebungskultur, die sich teilweise aus sufistischen Lehren (des Islam) speist, kontextualisiert.<sup>61</sup> Dies ist nicht ausschließlich der überaus schwierigen Forschungslage im Hinblick auf die Geschichte des Sufismus in Andalusien und Nordafrika geschuldet,<sup>62</sup> sondern auch und vor allem ideologischen Prämissen, die durch die Einschätzung einer mutmaßlichen jüdisch-islamischen Symbiose in der weiteren islamischen Welt, die sogenannte *covivencia*, bestimmt wird.<sup>63</sup>

Die europäische Sufi-Forschung nimmt kaum Kenntnis von den jüdischen Sufis,<sup>64</sup> glaubt man doch im Sufismus ausschließlich die »mystische Dimension des Islams« zu erkennen, die keine vitale Verbindung zum Judentum (und Christentum) zulässt. Es ist daher weiterhin ein wichtiges Desiderat der Forschung, die Geschichte des jüdischen Sufismus und der damit verbundenen Erfahrungswelt zu schreiben und die Bezugspunkte und Grenzgänge zwischen klassisch-arabischer Aristotelik und mystischer Erfahrung islamischer Prägung sichtbar zu machen, in welchem der jüdische Geist

über die nationalen Schranken hinaus zu den höchsten Lebensfragen sich erheben durfte und in der »Vereinigung« [...] mit dem »activen Intellect«

<sup>60</sup> Vgl. neuerdings Kiener 2011, S. 147-167.

<sup>61</sup> Zu ersten Ansätzen vgl. Goitein 2005; vgl. auch Fenton 2003, S. 129-142.

<sup>62</sup> Zu den Problemen vgl. Fierro 1992, S. 236-249; vgl. auch Stroumsa 2006, S. 97-112.

<sup>63</sup> Die unterschiedlichen Positionen lassen sich an einem Schlagabtausch zwischen Mark R. Cohen und Normann A. Stillman ablesen, die in eine öffentliche Debatte eintraten. Vgl. Cohen 1991, S. 55-60 und Stillman 1991, S. 60-64. Vgl. auch Cohen 1994, S. 3-16.

<sup>64</sup> Vgl. ʿAlam ad-Dīn 1999.

schon auf Erden das Problem und Ideal des menschlichen Denkens erfasst zu haben glaubte.<sup>65</sup>

Es geht regelrecht darum, den Bericht einer Reise zu schreiben, die im 9. Jahrhundert in Bagdad beginnt und über Andalusien in das Damaskus des frühen 15. Jahrhunderts führt. Es geht hier um die Beschreibung von signifikanten Synergien, die sich zu einer gewissen Zeit und in einem einzigartigen Denkraum entwickelten, da gesellschaftliche Bedingungen einen Grenzgang über alle sozialen und religiösen Limitierungen hinweg erlaubten. Erst kürzlich hat S. Stroumsa diese Synergien und Effekte mit einem Strudel verglichen, »wo eine Idee, sobald sie einmal in die Turbulenzen gerät, wie ein Tropfen farbiger Flüssigkeit am Ende das ganze Wasser färbt«<sup>66</sup>.

In Bezug auf die judäo-arabische Philosophie ist eine Kontextualisierung mit der nicht-jüdischen Umgebungskultur seit ehedem gängige akademische Praxis,<sup>67</sup> und es bleibt zu hoffen, dass sich das auch noch für die religiöse Erfahrungswelt aufzeigen lässt. Andererseits muss sich aber auch unser Bewusstsein über das, was der Sufismus ist, grundlegend ändern. Um nun den jüdischen Sufismus ins Relief mediterraner Spiritualität zu setzen, muss zunächst eine systematische Lektüre der Werke durchgeführt werden. D. Lobel hat kürzlich überzeugend aufgezeigt, wie produktiv eine semantische Feldanalyse von Schlüsselbegriffen (hier: *tauḥīd*/Einheit, *ʿitibār*/Kontemplation der Schöpfung, *ihlās*/Reinigung und *murāqaba*/Bewusstwerden Gottes) sein kann<sup>68</sup> – ein methodischer Zugang jenseits ideologisch bedingter Tabus, der sich in Bezug auf den jüdischen Sufismus noch durchsetzen muss.

Erst wenn die historischen Grundlagen aufgezeigt, mögliche Schnittstellen offengelegt, Grenzgänge nachgezeichnet und die semantischen Felder in ihrem jeweiligen philosophischen und mystischen Bezug hinreichend untersucht und in ihrem kulturübergreifenden Kontext hinreichend beleuchtet worden sind,<sup>69</sup> können auch tragfähige Aussagen über den jüdischen Sufismus und seine mystische Hermeneutik getroffen werden. Erst dann wird letztlich klar werden, welche sufischen Traditionen während seiner Herausbildung Pate standen, die diese weitreichende Fusion

<sup>65</sup> Steinschneider 1902, S. VIII.

<sup>66</sup> Stroumsa (unveröffentlichtes Manuskript).

<sup>67</sup> Vgl. exemplarisch die einleitenden Studien von Kraemer 2003 und Stroumsa 2009, S. 39-59.

<sup>68</sup> Vgl. Lobel 2007.

<sup>69</sup> Exemplarisch vgl. etwa Husain/Fleming 2007 und Freidenreich/Goldstein 2012.

von jüdischen und islamischen Glaubensinhalten möglich gemacht hat. Es gilt also, eine etwas andere Geschichte des Sufismus zu schreiben, die den Blick öffnet, den Sufismus als das zu erkennen, was er in Wahrheit war, nämlich eine religionsübergreifende Bewegung, die sich auch auf das traditionsbewusste Judentum in Form von Fort- und Umschreibung in vitaler Weise übertrug. 

## Literatur

- ‘Alam ad-Dīn, Sulaimān S. (1999): *at-Taṣawwuf al-islāmī. Tārīḥ – ‘aqā’id – ṭuruq – a’lām*. Beirut.
- Alexander, Phillip S. (2002): *Mysticism*. In: Goodman, Martin (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford. S. 705-732.
- Altmann, Alexander (1972): *Maimonides' Four Perfections*. In: *Israel Oriental Studies* 2. S. 15-24.
- Altshuler, Mor (2009): *Rabbi Joseph Karo and Sixteenth-Century Messianic Maimonideanism*. In: Robinson James T. (Hrsg.): *The Cultures of Maimonideanism. New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden/Boston. S. 191-210.
- Arberry, Arthur J. (Übers., 1935): *The Doctrine of the Ṣūfīs (Kitāb al-Ta‘arruf li-madḥhab ahl al-taṣawwuf)*. Cambridge.
- Baer, Marc D. (2010): *The Dönme: Religious Converts, Muslim Revolutionaries, and Secular Turks*. Stanford.
- Barnard, William/Kripal Jeffrey J. (Hrsg., 2002): *Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism*. New York.
- Bension, Ariel (1974): *The Zohar in Moslem and Christian Spain*. New York.
- Biale, David (Hrsg., 2002): *Cultures of the Jews*. New York.
- Blau, Joshua (1991): *At Our Place in al-Andalus, At Our Place in the Maghreb*. In: Kraemer, Joel L. (Hrsg.): *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*. Oxford. S. 293-294.
- Blaustein, Michael (1986): *Aspects of Ibn Bajja's Theory of Apprehension*. In: Pines, Shlomo/Yovel, Yirmiyahu (Hrsg., 1985): *Maimonides and Philosophy. Papers Presented at the Sixth Jerusalem Philosophical Encounter*. Dordrecht. S. 202-212.
- Blumenthal, David Reuben (2009): *Maimonides' Philosophic Mysticism*. In: Elqayam, Avraham/Schwartz, Dov (Hrsg.): *Maimonides and Mysticism. Presented to Moshe Hallamish on the Occasion of His Retirement – Daat* 64-66. S. V-XXV.
- Chittick, William C. (2000): *Sufism. A Short Introduction*. Oxford.
- Cohen, Mark R. (1991): *The Neo-Lachrymose Conception of Jewish Arab History*. In: *Tikkun* 6. S. 55-60.
- Cohen, Mark R. (1994): *Under Crescent and Cross. The Jews in the Middle Ages*. Princeton.

- Davidson, Herbert (2005): Moses Maimonides. The Man and His Works. Oxford/New York.
- Engel, David/Schiffman, Lawrence H./Wolfson, Elliot R. (Hrsg. 2012): Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan. Leiden/Boston.
- Eppenstein, Simon (1914): Abraham Maimuni, sein Leben und seine Schriften. Nebst Proben aus seinem Pentateuchcommentar. Berlin.
- Ernst, Carl W. (1992): Mystical Language and the Teaching Context in the Early Sufi Lexicons. In: Katz, Steven T. (Hrsg.): Mysticism and Language. Oxford. S. 181-201.
- Fenton, Paul B. (1984): The Literary Legacy of David ben Joshua, Last of the Maimonidean Nagidim. In: The Jewish Quarterly Review 75/1. S. 1-56.
- Fenton, Paul B. (2003): Judaism and Sufism. In: Frank, Daniel H./Leaman, Oliver (Hrsg.): The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. Cambridge. S. 129-142.
- Fenton, Paul B. (2009): Maimonides – Father and Son: Continuity and Change. In: Fraenkel, Carlos (Hrsg.): Traditions of Maimonideanism. Leiden. S. 103-137.
- Fierro, Maribel (1992): The Polemic about the *karāmāt al-awliyāʾ* and the Development of Šūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries). In: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 55/2. S. 236-249.
- Fraenkel, Carlos (Hrsg., 2009): Traditions of Maimonideanism. Leiden.
- Frank, Daniel H./Leaman, Oliver (Hrsg., 2003): The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. Cambridge.
- Freidenreich, David/Goldstein, Miriam (Hrsg., 2012): Beyond Religious Borders. Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World. Philadelphia.
- Freudenthal, Gad (2005): The Biological Limitations of Man's Intellectual Perfection According to Maimonides. In: Tamer, Georges (Hrsg.): Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]. Berlin/New York.
- Galston, Miriam (1978): The Purpose of the Law According to Maimonides. In: The Jewish Quarterly Review 69/1. S. 27-51.
- Al-Ġazzālī, Abū Ḥāmid (1957): *Iḥyāʾ ʿulūm ad-dīn*. Hrsg. von Badawī Aḥmad Ṭabāna. 4 Bde. Kairo.

- Giladi, Avner (1984): A Short Note on the Possible Origin of the Title *Moreh haNevukhim*. In: *Le Muséon* 97. S. 159-161 [ursprünglich in Hebräisch in *Tarbiz* 48 (1979), S. 346 ff.].
- Goitein, Shlomo D. (1967): *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. 6 Bde. Berkeley.
- Goitein, Shlomo D. (2005): *Jews and Arabs. A Concise History of Their Social and Cultural Relations*. Introduction to the Dover Edition by Mark R. Cohen. Mineola/New York.
- Goodman, Lenn E. (2005): God and the Good Life: Maimonides' Virtue Ethics and the Idea of Perfection. In: Tamer, Georges (Hrsg.): *Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]*. Berlin/New York. S. 123-135.
- Goodman, Martin (Hrsg., 2002): *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. Oxford.
- Gramlich, Richard (1995): *Alte Vorbilder des Sufitums. Erster Teil: Scheiche des Westens*. Wiesbaden.
- Gramlich, Richard (1998): *Der eine Gott. Grundzüge der Mystik des islamischen Monotheismus. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission (VOK) der Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz*. Hrsg. von Walter W. Müller. Wiesbaden.
- Green, Arthur (2010): *Radical Judaism. Rethinking God & Tradition*. New Haven/London.
- Griffel, Frank (2010): *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*. Oxford/New York.
- Haas, Alois M. (1996): *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*. Frankfurt am Main.
- Haas, Alois M. (2004): *Mystik im Kontext*. München.
- Haas, Alois M. (2014): *Mystische Denkbilder*. Einsiedeln.
- Halbental, Moshe (2014): *Maimonides: Life and Thought*. Princeton.
- Hames, Harvey J. (2006): A Seal Within a Seal: The Imprint of Sufism in Abraham Abulafia's Teachings. In: *Medieval Encounters* 12. S. 153-172.
- Hartmann, David (2009): *Maimonides: Torah and Philosophical Quest*. Philadelphia.

- Harvey, Warren Z. (2013): Maimonides' Monotheism: Between the Bible and Aristotle. In: CISMOR: Annual Conference on Jewish Studies 7. S. 56-67.
- Heschel, Abraham J. (1991): Maimonides: A Biography. Translated by Joachim Neugroschel. New York [dt. Originalausg. 1936].
- Husain, Adnan A./Fleming, Katherine E. (Hrsg., 2007): A Faithful Sea: The Religious Cultures of the Mediterranean 1200-1700. Oxford.
- Huss, Boaz (2005): Ask No Questions: Gershom Scholem and the Study of Contemporary Jewish Mysticism. In: Modern Judaism 25. S. 141-158.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad (2010): Maßgebliche Abhandlung. Faṣl al-maqāl. Aus dem Arabischen übersetzt und herausgegeben von Frank Griffel. Berlin.
- Ivry, Alfred L. (2016): Maimonides' Guide of the Perplexed. A Philosophical Guide. Chicago.
- Karamustafa, Ahmet T. (2007): Sufism. The Formative Period. Edinburgh.
- Katz, Steven T. (Hrsg., 1992): Mysticism and Language. Oxford.
- Kellner, Menachem M. (2006): Maimonides' Confrontation with Mysticism. Oxford/Portland.
- Kiener, Ronald C. (2011): Jewish Mysticism in the Lands of the Ishmaelites. A Re-Orientation. In: Laskier, Michael M./Lev, Yaacov (Hrsg.): The Convergence of Judaism and Islam. Religious, Scientific, and Cultural Dimensions. Gainesville. S. 147-167.
- Knysh, Alexander (2000): Islamic Mysticism. A Short History. Leiden [u. a.].
- Kraemer, Joel L. (Hrsg., 1991): Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies. Oxford.
- Kraemer, Joel L. (1992): The Andalusian Mystic Ibn Hūd and the Conversion of the Jews. In: Kraemer, Joel L. (Hrsg.): Israel Oriental Studies 12. Leiden. S. 59-74.
- Kraemer, Joel L. (1996): The Influence of Islamic Law on Maimonides: The Case of the Five Qualifications. In: Te'udah 10. S. 225-244 [Hebr.].
- Kraemer, Joel L. (2003): The Islamic Context of Medieval Jewish Philosophy. In: Frank, Daniel H./Leaman, Oliver (Hrsg.): The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy. Cambridge. S. 38-68.

- Kraemer, Joel L. (2008): Maimonides. The Life and World of One of Civilizations Greatest Mind. New York [u. a.].
- Labaton, Ezra R. (2012): A Comprehensive Analysis of Rabenu Abraham Maimuni's Biblical Commentary. PhD Dissertation. Brandeis University. Waltham.
- Langermann, Y. Tzvi (1997): Science and the *Kuzari*. In: Science in Context 10. S. 495-522.
- Langermann, Y. Tzvi (2009): Sharḥ al-Dalāla: A Commentary to Maimonides' *Guide* from the Fourteenth-Century Yemen. In: Fraenkel, Carlos (Hrsg.): Traditions of Maimonideanism. Leiden. S. 155-176.
- Laskier, Michael M./Lev, Yaacov (Hrsg., 2011): The Convergence of Judaism and Islam. Religious, Scientific, and Cultural Dimensions. Gainesville.
- Leaman, Oliver (1997): Moses Maimonides. Richmond.
- Libson, Gideon (1990): Parallels between Maimonides and Islamic Law. In: Robinson, Ira [u. a] (Hrsg.): The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies. Lewiston. S. 209-248.
- Lobel, Diana (2007): A Sufi-Jewish Dialogue: Philosophy and Mysticism in Baḥya Ibn Paqūda's *Duties of the Heart*. Philadelphia.
- Loubet, Mireille (2006): Le courant mystique juif soufi à la lumière de la production littéraire: la voie piétiste dans les *Futūḥāt al-zamān*. In: McGregor, Richard/Sabra, Adam (Hrsg.): Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke. Kairo. S. 137-149.
- Maimonides, Moses (1931): *Dalālat al-ḥā'irīn*. Hrsg. von Salomon Munk und Issachar Joel. Jerusalem.
- Maimonides, Moses (1963): The Guide of the Perplexed. Translated with an Introduction and Notes by Shlomo Pines. With an Introductory Essay by Leo Strauss. 2 Bde. Chicago.
- McGaha, Michael (1997): The *Sefer ha-Bahir* and Andalusian Sufism. In: Medieval Encounters 3/1. S. 20-57.
- McGregor, Richard/Sabra, Adam (Hrsg., 2006): Le développement du soufisme en Égypte à l'époque mamelouke. Kairo.
- Menocal, Maria R. (2002): The Ornament of the World: How Muslims, Christians, and Jews Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain. Boston.

- Nadler, Steven/Rudavsky, Tamar M. (Hrsg., 2009): *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity Through the Seventeenth Century*. Cambridge.
- Niewöhner, Friedrich (2005): Kulturtransfer: Die Sendung des Propheten und die Antwort des Rabbi. In: Tamer, Georges (Hrsg.): *Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]*. Berlin/New York. S. 307-321.
- Ohlander, Erik S. (2008): *Sufism in an Age of Transition. 'Umar al-Suhrawardī and the Rise of the Islamic Mystical Brotherhoods*. Leiden.
- Otto, Rudolf (2014): *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München.
- Rawidowicz, Simon (1974): *Studies in Jewish Thought*. Hrsg. von Nahum N. Glatzer. Philadelphia.
- Robinson, Ira [u. a.] (Hrsg., 1990): *The Thought of Moses Maimonides: Philosophical and Legal Studies*. Lewiston.
- Robinson, James T. (Hrsg., 2009): *The Cultures of Maimonideanism. New Approaches to the History of Jewish Thought*. Leiden/Boston.
- Rudavsky, Tamar M. (2010): *Maimonides*. Malden.
- Russ-Fishbane, Elisha (2009): *Between Politics and Piety: Abraham Maimonides and His Times*. PhD Dissertation. Harvard University. Cambridge.
- Russ-Fishbane, Elisha (2012): *The Maimonidean Legacy in the East: A Study of Father and Son*. In: *Jewish Quarterly Review* 102/2. S. 190-223.
- Russ-Fishbane, Elisha (2015): *Judaism, Sufism, and the Pietists of Medieval Egypt. A Study of Abraham Maimonides and His Times*. Oxford/New York.
- Sagerman, Robert J. (2011): *The Serpent Kills or the Serpent Gives Life. The Kabbalist Abraham Abulafia's Response to Christianity*. Leiden/Boston.
- Schäfer, Peter (Hrsg., 2006): *Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christentum und Islam. Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam*. München.
- Scheindlin, Raymond P. (2002): *Merchants and Intellectuals, Rabbis and Poets: Judeo-Arabic Culture in the Golden Age of Islam*. In: Biale, David (Hrsg.): *Cultures of the Jews. A New History*. New York. S. 313-386.

- Schimmel, Annemarie (1985): *Mystische Dimensionen des Islam. Die Geschichte des Sufismus.* Köln [engl. Originalausg. 1975].
- Schimmel, Annemarie (1994): *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam.* Albany.
- Schimmel, Annemarie (1996): *Wie universal ist die Mystik? Die Seelenreise in den großen Religionen der Welt.* Freiburg.
- Scholem, Gershom G. (1957): *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen.* Frankfurt am Main.
- Scholem, Gershom G. (1992): *Sabbatai Zwi. Der mystische Messias.* Frankfurt am Main.
- Scholem, Gershom G. (2001): *Ursprung und Anfänge der Kabbala.* 2. Aufl. Berlin.
- Seeskin, Kenneth (2000): *Searching for a Distant God. The Legacy of Maimonides.* New York/Oxford.
- Steinschneider, Moritz (1902): *Die arabische Literatur der Juden. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte der Araber, grossenteils aus handschriftlichen Quellen.* Frankfurt am Main.
- Stillman, Norman A. (1991): *Myth, Counter-Myth, and Distortion (A Response to Mark R. Cohen):* In: *Tikkun* 6. S. 60-64.
- Stroumsa, Sarah (unveröffentlichtes Manuskript): *Al-Andalus und Sefarad. Von Bibliotheken und Gelehrten im muslimischen Spanien.*
- Stroumsa, Sarah (2006): *Ibn Masarra and the Beginnings of Mystical Thought in al-Andalus.* In: Schäfer, Peter (Hrsg.): *Wege mystischer Gotteserfahrung. Judentum, Christen und Islam. Mystical Approaches to God. Judaism, Christianity, and Islam.* München. S. 97-112.
- Stroumsa, Sarah (2009a): *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker.* Princeton.
- Stroumsa, Sarah (2009b): *The Muslim Context.* In: Nadler, Steven/Rudavsky, Tamar M. (Hrsg.): *The Cambridge History of Jewish Philosophy: From Antiquity Through the Seventeenth Century.* Cambridge. S. 39-59.
- As-Suhrawardī, ‘Umar (1978): *Die Gaben der Erkenntnisse des ‘Umar as-Suhrawardī (‘Awārīf al-ma‘ārīf).* Übersetzt und eingeleitet von Richard Gramlich. Wiesbaden.

- Tamer, Georges (Hrsg., 2005a): Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]. Berlin/New York.
- Tamer, Georges (2005b): Zur Interpretation von Heiligen Schriften bei Averroes und Maimonides. In: Tamer, Georges (Hrsg.): Die Trias des Maimonides. Jüdische, arabische und antike Wissenskultur [The Trias of Maimonides. Jewish, Arabic, and Ancient Culture of Knowledge]. Berlin/New York. S. 237-255.
- Wolfson, Elliot R. (2002): Beyond Good and Evil: Hypernomianism, Transmorality, and Kabbalistic Ethics. In: Barnard, William/Kripal, Jeffrey J. (Hrsg.): Crossing Boundaries: Essays on the Ethical Status of Mysticism. New York. S. 103-156.
- Wolfson, Elliot R. (2012): Textual Flesh, Incarnation, and the Imaginal Body: Abraham Abulafia's Polemic with Christianity. In: Engel, David/Schiffman, Lawrence H./Wolfson, Elliot R. (Hrsg.): Studies in Medieval Jewish Intellectual and Social History. Festschrift in Honor of Robert Chazan. Leiden/Boston. S. 189-226.
- Wolfson, Harry A. (1979): Repercussions of the Kalam in Jewish Philosophy. Cambridge.

