

## Mythos, Monotheismus und Spekulation

### Zur Rolle der Vernunft angesichts göttlicher Macht unter besonderer Berücksichtigung des Islam<sup>1</sup>

Von Thomas Mooren OFMCap

Knowing a good story will protect your home and children and property. A myth is just like a big stone foundation – it lasts a long time.

(Ein Navaho-Indianer)

Ein Medium, in dem sich Polytheismus mit Vorliebe manifestiert, ist der Mythos<sup>2</sup>. In jüngster Zeit ist man weitgehend davon abgekommen, das Wahrheitsproblem des Mythos – gemeint ist die Frage nach einer allumfassenden, nicht nur historischen Wahrheit –, nur unter dem Gesichtspunkt einer recht rationalistisch zugeschnittenen geistesgeschichtlichen Evolutionstheorie (Tylor, Frazer etc.) anzugehen. Danach gehörte der Mythos in die Vorstufe des menschlichen Denkens, abzulösen durch die auf Beobachtung beruhende wissenschaftliche Hypothese<sup>3</sup>. Explizite Voraussetzung eines solchen Ansatzes ist die Vorstellung, der Mythos sei seinem Wesen nach ätiologisch, und zwar nicht nur in bezug auf den Kult, sondern überhaupt auf alle Phänomene menschlichen und kosmischen Seins<sup>4</sup>, Vernunft also wesentlich das Geschäft der Ursachensuche wahrzunehmen habe, wie sie sich in idealer Form in den Naturwissenschaften darstelle<sup>5</sup>.

Zum Aufbrechen dieses Denkmodells haben nicht nur die Psychologie im Gefolge Freuds und Jungs beigetragen, sondern auch Philosophie, Religionsgeschichte und Philologie (Schelling, Nietzsche,

<sup>1</sup> So wie durch die islamische Tradition der Begriff „Spekulation“ eine besondere Note erhält, wie aus dem Folgenden deutlich werden wird, genauso möchten wir darauf hinweisen, daß der Begriff „Monotheismus“ keineswegs so eindeutig ist, wie er auf den ersten Blick zu sein scheint. Vgl. *Th. Mooren*, Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit, in: ZM 64 (1980) 10–32. Auch der Begriff „Monotheismus“ bezieht sich im folgenden vornehmlich auf seine radikale, „puristische“ Form, wie sie der Islam entwickelt hat.

<sup>2</sup> Vgl. die Definition von Mythos durch *A. H. Krappe*, La genèse des mythes, Paris 1952, 15: „Im griechischen wie im modernen Gebrauch meint der Terminus eine Erzählung, wo Gottheiten . . . eine oder mehrere, die Hauptrollen spielen.“ – Die Übersetzungen fremdsprachiger Texte im vorliegenden Artikel stammen vom Autor, mit Ausnahme des Korans. Hier sind wir in der Regel *R. Paret*, Der Koran, Stuttgart 1979 usw., gefolgt. – Zum Mythos als Göttergeschichte vgl. auch *J. Sløk*, Mythos, begrifflich und religionsgeschichtlich, in: RGG IV (1960), Sp. 1264.

<sup>3</sup> Vgl. *Krappe*, (Anm. 2) 28–29.

<sup>4</sup> Ebd. 27, 342–343; RGG IV (1960), Sp. 1263; vgl. auch *E. A. Gardner*, Mythologie, in: ERE IX (1974), 118.

<sup>5</sup> *E. B. Tylor*, Die Culturwissenschaft, in: *C. A. Schmitz*, Hrsg. Kultur, Frankfurt/M 1963, 33–53.

Cassirer, Heidegger, Jaspers, W. F. Otto, Kerényi, H. Corbin u. a.). Der Name Mircea Eliade ist hier besonders zu nennen<sup>6</sup>. Für den Strukturalismus schließlich wurde der Mythos das bevorzugte Material, was nicht heißt, er sei bis dahin in der Ethnologie und den sich an ihren Ergebnissen entzündenden Theorien, häufig in Zusammenhang mit dem Problem Magie, nicht präsent gewesen (Lévy-Bruhl, Malinowski, Mauss etc.). Auch in dem originellen Werk des Humanwissenschaftlers und Theoretikers der Gewaltlosigkeit, René Girard, nimmt der Mythos, vermittelt durch das Phänomen „Opfer“, einen zentralen Platz ein<sup>7</sup>. Entdeckt wurde, daß Vernunft es nicht nur mit Denken zu tun hat, daß Sein sich im *Sagen* und in der *Gestalt* offenlegen wie verbergen kann, häufig gebunden an den Kult<sup>8</sup>.

### 1. Erzählende Vernunft

Einen für unser Thema besonders interessanten Versuch der Interpretation von Mythos hat in jüngster Zeit Hans Blumenberg mit seinem monumentalen Werk *Arbeit am Mythos* unternommen (Frankfurt/M 1979). Sein Werk muß grundsätzlich im Horizont der Fragestellung gelesen werden: „Vernunft bedeutet eben, mit etwas – im Grenzfall: mit der Welt – fertig werden zu können“<sup>9</sup>. Auf diese Weise soll Vernunft nicht erst beim Logos der Griechen angesiedelt werden. Sie gehört auch in den Mythos. Zu diesem „Fertigwerden“ mit der Welt gehört der Versuch des Menschen, sich gewissermaßen die Last der ihn zu erdrücken drohenden Wirklichkeit von seiner Brust zu wälzen, sich einen Freiraum zum Atmen zu verschaffen, in bezug auf die ihn umgebende Wirklichkeit auf Distanz zu gehen. Gleichzeitig soll dem so konstituierten Gegenüber aber auch seine Bedrohlichkeit, seine Unheimlichkeit, genommen werden, u. a. durch das Verfahren der Namengebung und die Erfüllung der Welt mit „Bedeutbarkeit“.

Gelingen kann dieses Unternehmen ferner nur, wenn der Mensch festen Boden unter den Füßen hat, anders: wenn Welt als Kosmos „steht“. Dies wird durch ein Prinzip erreicht, das Blumenberg die „Archaische Gewaltenteilung“<sup>10</sup> nennt. Ein wesentlicher Grundzug des in den Mythen sich darstellenden Polytheismus liegt daher in der

<sup>6</sup> Vgl. u. a. *M. Eliade*, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris 1970.

<sup>7</sup> Vgl. u. a. *R. Girard*, In Zusammenarbeit mit *J. M. Ougourlian*, *G. Lefort*, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris 1978.

<sup>8</sup> Im Strukturalismus allerdings wurde die Mythenanalyse erneut dazu gebraucht, die Vernunft auf eine verengte Rationalitätsstruktur festzulegen, die sich vornehmlich im klassifikatorischen, „binären“ Denken äußert. Vgl. u. a. *Cl. Lévi-Strauss*, *La pensée sauvage*, Paris 1962.

<sup>9</sup> *H. Blumenberg*, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt 1979.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 7–162.

„balance of power“ zwischen den einzelnen Göttern/Naturkräften. Keine Kraft darf die Überhand über die andere gewinnen. Dies würde das Ende des Kosmos bedeuten. So heißt es in bezug auf Poseidon:

Wenn seine Macht ausdrücklich auf einen Akt der Gewaltenteilung zwischen den Kroniden zurückgeht, bei dem Zeus den Himmel, Hades die Unterwelt und Poseidon das Meer für sich gewannen, so wird dem Hörer zum Schauern gegenwärtig, was jeder, vor allem aber dieser, allein und ohne Gegenmacht mit den Menschen angestellt hätte<sup>11</sup>.

Ohne diese Art von Beschränkung gibt es keine Weltordnung, Kosmos: „Ohne Prometheus freizugeben, hätte Zeus die Herrschaft verloren; mit dem Zugeständnis der Befreiung wird er sie nie bis in die letzte Konsequenz seines Willens ausüben können<sup>12</sup>.“ Nicht Ursachenforschung wäre demnach der Kern, die innere Dynamik des Mythos, sondern die Herstellung von Stabilität. Das Zurückgehen zum Ursprung hat beim Mythos nicht die Funktion, die Anfänge zu „erklären“. Durch die Menge der Götter soll nur der Zufall ausgeschaltet werden, soll gezeigt werden, daß es einmal *rehtens* anfang, mit andern Worten, daß die Wirklichkeit kein Willkürakt ist, vor allem aber *unserer* Willkür und Beliebigkeit entzogen. Deswegen geht der Mythos nicht über die sichtbaren Grenzen unserer Welt hinaus, sondern schiebt sozusagen nur eine Endlichkeit vor die andere und so fort. Die Frage nach dem Ursprung wird dadurch gerade nicht im technischen Sinn beantwortet, sondern eher im Gegenteil im Keim erstickt<sup>13</sup>.

Dem Mythos kann man so eine Art Deichbaufunktion zuschreiben, ein Damm wird aufgerichtet, der das Chaos vom kultivierbaren Lande trennt. Das Material, aus dem dieser Damm besteht, ist aber nichts anderes als das mythische Sprechen selbst, seine Erzählqualität oder die Tatsache, daß er aus *Geschichten* (im Plural!) besteht<sup>14</sup>. Der Mythos ist nicht selbst die Urgeschichte, aber er besteht aus Geschichten über die Urzeit. Wenn die Funktion des Mythos das Fest-Machen des Kosmos per modum narrativum ist, dann geschieht dies gewissermaßen *parallel* zur Erzählzeit: die Geschichten, Produkt langer Näch-

<sup>11</sup> Ebd. 134. – Es ist nicht ohne Interesse, die hier formulierte Sichtweise mit dem „Optimismus“ der romantischen Mythenschau, so wie sie bei *J. Grimm* ihren Niederschlag findet, zu vergleichen: „Grundzug der vielgötterei ist aber, dünkt mich, daß das gute und wohlthätige princip in dem göttlichen überwiegt; nur einzelne, dem ganzen untergeordnete gottheiten neigen sich zum bösen oder schädlichen, wie der nordische Loki, dessen natur gleichwol immer noch der des Hephästos näher steht, als des christlichen teufels. Selbst in den elbischen geistern waltet die güte vor; dem nix, dem kobold, ja dem riesen wird nur theilweise grausamkeit oder tücke beigelegt. Hiermit im einklang ist die milde vorstellung unseres alterthums von tod und von unterwelt“, *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, II, Frankfurt/M, Berlin, Wien 1981, 822.

<sup>12</sup> *Blumenberg* (Anm. 9) 135.

<sup>13</sup> Vgl. ebd. 142 ff.

<sup>14</sup> Ebd. 165–191.

te<sup>15</sup>, zeitresistent, d. h. immer wieder erzählbar, Zusicherung und Bekräftigung des Ordnungszustandes, holen die Urzeit wie mit einem Teleobjektiv an die Jetzt-Zeit heran<sup>16</sup>. Denn einzig auf *deren* Konsolidierung, durch Kosmogonien und die Generationenfolge der Götter in den Theogonien hindurch, läuft sie hinaus:

Das Thema der Kosmogonien und Theogonien kommt in den rhapsodischen Vortrag als *Beschwörung der Dauerhaftigkeit* der Welt, denn ihre schwersten Bedrohungen liegen in zeitlicher Ferne, und der herrschende Gott ist der eigenen Gefährdungen Herr geworden. Er hat sein Regime gemildert und Teile seiner einstigen Willkür abgetreten. Die Musen singen den Bestand der Welt, ihr Treiben ist *Besänftigung* des Weltgefühls. Die Urzeit ist nicht das Thema der „Theogonie“ des Hesiod, sondern ihr *Durcheilen* und *Verwinden* in der konsolidierten Zeit<sup>17</sup>.

Mit dem Begriff „Theogonie“ ist uns ein wichtiges Stichwort gegeben, das uns genauer anzeigt, wie es um das mythische Erzählen beschaffen ist, welches das eigentliche Mittel ist, um die Göttergeschichten am Leben und auf „dem Laufenden“ zu halten, nämlich die Idee der göttlichen Fortpflanzung. Bevor die Götter ihre Taten vollbringen und ihre Funktion ausüben können, müssen sie *da* sein, d. h. an einem bestimmten Platz sein. Nicht, daß es überhaupt Götter gibt, wird so „erklärt“, sondern warum der eine Freund oder Feind des andern ist, sich zum andern in ganz bestimmter Weise verhält. Zwar haben die Götter auch einen Willen, sind kapriziös und gerade

<sup>15</sup> „Sehr lang ist die Nacht, unendlich, und noch ist nicht die Zeit, zu schlafen in der Halle, sondern erzähle mir die wunderbaren Werke! Auch bis zum göttlichen Frühlicht hielt ich wohl aus, wenn du bereit wärest, mir deine Kummernisse zu erzählen.“ (Alkinoos zu Odysseus am Hofe der Phäaken, Odyssee XI, 373–376; vgl. *Blumenberg*, (Anm. 9) 172.

<sup>16</sup> Für die eigenartige mythische „Erzählzeit“ soll hier nur als Beispiel ein Auszug aus einem Schöpfungsgesang gegeben werden, den Steinhart auf den von den Niassern besiedelten Batuinseln (West-Indonesien) gesammelt hat. Man merkt gewissermaßen, wie die Sprache „mauert“ (Deichbaufunktion), da der zweite Vers des aus insgesamt 250 Doppelversen bestehenden Gesanges meist nur eine synonyme Wiederholung des ersten ist:

1. Als es die Erde noch nicht gab, / Die weite Erde noch nicht bestand.
2. War unsere Mutter Dao, die sich stets verjüngende, / Unsere Mutter Dao, die schildkrötenhafte.
3. Sie sammelte den Schmutz der Handpalme, / Sammelte den Körperschmutz.
4. Zusammen war es so viel wie ein Goldgewicht, / So viel wie ein Silbergewicht.
5. Sie legte es auf die Kniescheibe, / Knetete es mit dem Zeigefinger.
6. Und wieder sammelte sie den Schmutz der Handpalme, / Wieder sammelte sie den Körperschmutz.
- ...
8. (So berichtet) die Sage, / (So lautet) die Überlieferung.
9. Sie nahm den Schenkel als Unterlage, / Knetete mit dem Oberarm.
- ...
11. Eines Tages nun, / Zu einer bestimmten Zeit,
12. Sammelte sie den Schmutz der Handpalme, / Sammelte sie den Körperschmutz.
- ...
14. Zusammen ergab es so viel wie eine Sitzmatte, / So viel wie eine Sitzmatte.
15. Da ersann sie für die Erde ein Fundament, / Um der weiten Welt einen festen Grund zu geben. (Vgl. *W. Stöhr*, Die altindonesischen Religionen, in: Hb. d. Orientalistik, III. Abt. II, 3, Leiden/Köln 1976, 34 ff.).

<sup>17</sup> *Blumenberg* 177; Hervorhebungen vom Verf.

auch für den Menschen unberechenbar, aber sie können sich nur innerhalb ihres genealogischen Standorts ausleben. Dabei dürfen wir Abstammung keineswegs nur im somatischen Sinn verstehen. In der Götterwelt geht es zu wie in der Menschenwelt: Familien, Klans und Stämme setzen sich aus echter Blutsverwandtschaft, aber auch, je weiter man sich von der Familieneinheit entfernt, aus fiktiven Verwandtschaftsbeziehungen zusammen. Ihre Fiktivität beeinträchtigt aber nicht ihre Effektivität. Worum es in jedem Fall geht, ist, daß man sich zueinander *verbält*, wie wenn man Vater, Sohn, Bruder, Onkel etc. des andern wäre<sup>18</sup>.

Nicht anders also funktioniert ein Pantheon, wie wir es an anderer Stelle in bezug auf den ugaritischen „Hochgott“ *El* gezeigt haben<sup>19</sup>. Dieser ist z. B. Vater im somatischen Sinn der Götter *šhr* und *šlm*, Morgen- und Abendstern, während seine Vaterschaft den andern Göttern gegenüber fiktiver Art ist. *Šhr* und *šlm* verdanken ihre Existenz einem „hieros gamos“ Els mit Asherat und „r $\dot{h}$ mj“ (göttlicher Mutterschoß). Asherat „ym“, die Dame des Meeres, ist wahrscheinlich phönizischen Ursprungs. In die Ehe mit *El* bringt sie ihre Söhne

<sup>18</sup> Vgl. zu diesem Thema unsere detaillierte Studie in „Paternité et Généalogie dans la pensée religieuse de l'Ancien Proche-Orient. Le discours monothéiste du Prophète Mahomet face à l'Arabie préislamique, Ugarit, Israël et le christianisme“. Thèse du Doctorat en Théologie, Institut Catholique zu Paris, Paris 1979, 509 S. (maschinenschriftlich), hier 13–27; 259–276; vgl. dazu jetzt auch „Abstammung und Heiliges Buch. Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient im Hinblick auf den koranischen Monotheismus“, in: *ZM* 65 (1981) 14–39, hier 17–25, wo wir die in „Paternité et Généalogie“ zu diesem Thema erarbeiteten Ergebnisse wiederaufnehmen; vgl. auch unseren Artikel „Monothéisme coranique et anthropologie“, in: *Anthr.* 76 (1981) 529–561, hier 532. Vgl. ferner *F. Kramer u. Chr. Sigrist* (Hrsg.), *Gesellschaften ohne Staat, II: Genealogie und Solidarität*, Frankfurt/M 1978.

<sup>19</sup> Es handelt sich im folgenden um eine gedrängte Wiedergabe unserer Deutung des ugaritischen Materials, wie wir sie in „Paternité et Généalogie“..., 135–148, bes. 144–148; 374–398, zusammen mit der Diskussion gegenteiliger Thesen, vorgelegt haben. (Wir bedienen uns dort allerdings noch nicht der Terminologie Blumenbergs.) Des kontroversen Charakters des ugaritischen Stoffes sind wir uns durchaus bewußt. Dennoch scheint uns Ugarit, so wie wir es sehen, ein instruktives Beispiel für die Illustration derjenigen Kräfte und Ideen abzugeben, die bei der Bildung eines Pantheons am Werke sind. Sicher, was das Problem eines Pantheons betrifft, so könnte man aus dem orientalischen Raum z. B. auch Mesopotamien, Ägypten etc. heranziehen. In bezug auf Mesopotamien schreibt *Th. Jacobsen* z. B.: „Obwohl alle nur vorstellbaren Dinge Teil des kosmischen Staates waren, standen sie als (dessen) Mitglieder doch nicht alle auf demselben politischen Niveau (Before Philosophy. The Intellectual Adventure of Ancient Man. An essay on Speculative Thought in the Ancient Near East, Harmondsworth s. d., 148).“ Das eindeutige Kriterium der Differentiation der Mitglieder dieses „cosmic state“ bildet also, wie im menschlichen Bereich, die *Macht* (vgl. ebd. 148), was wiederum auf die Idee einer „balance of power“ hinausläuft. In Ugarit ist aber das Konzept eines „state“ noch nicht so entwickelt, ja es ist fraglich, ob es sich überhaupt um einen „state“ handelt. Der Nutzen des Beispiels Ugarit liegt vielmehr in der Nähe seines Pantheons zu einer Organisationsform, die der von Klan-, bzw. Stammesverbänden noch sehr ähnlich sieht. Je mehr aber der „state“ die Oberhand gewinnt, desto weniger fällt das genealogische Prinzip ins Gewicht. Um dieses geht es bei unserer Darstellung.

(bnh) und „Gefährten“ (aryh) mit, unter ihnen ihr wichtigster Sohn 'Athtar. Die andere mächtige Figur des ugaritischen Pantheons, um noch ein weiteres Beispiel zu nennen, Ba'al, der „Wolkenreiter“, stammt wiederum aus einem andern Klan, und zwar als Sohn Dagens (bn dgn), einem der ältesten semitischen „Hochgötter“. Als Getreidegott wurde er in Nord-Mesopotamien sowie in Nord-Syrien verehrt. Ba'al bringt seine Schwester/Gemahlin 'Anat mit.

Die Kämpfe innerhalb der Götterwelt können einer doppelten Lektüre unterzogen werden: einmal gilt es, ihre „kosmische“ Dimension zu unterstreichen – bei den Kämpfen zwischen dem Unterweltsgott Mot und Ba'al/'Anat stehen die Fruchtbarkeit, die Ernte und das Wiedererwachen der Natur auf dem Spiel; El, der Vater, ist auch derjenige, der die Flüsse fließen läßt, 'Athtar eine ursemitische Himmelsgottheit der Fruchtbarkeit, wohl sekundär astralisiert als Venusplanet<sup>20</sup>. Zum anderen sind diese Kämpfe, vom Mythos als Kampf um die Königsherrschaft in Ugarit bezeichnet, auch markante Beispiele für innertribalen Zwist, dessen Brutalität nur mit Mühe durch die Institution der Blutrache in Bahnen gehalten werden kann. Der Stier El, Vater und König (mlk) – dieses Wort ist nicht im modernen Sinn zu verstehen – ist dabei nur scheinbar „otiosus“. In Wirklichkeit agiert er wie ein Sayyid, ein alter Stammesfürst, meist im Hintergrund, doch immer präsent. Zwar deklariert er offen Yamm, Meer, zum König gegen Ba'al, ist sogar verantwortlich für die Geburt von Monstern, die Ba'al zu Fall bringen (Text B H), doch darf man daraus nicht auf eine einseitige Parteinahme schließen. Es scheint so, als sei er nur am Gleichgewicht der Kräfte zwischen Yamm und Ba'al interessiert. Der Tod Ba'als, der ja nicht zum Klan Asherats gehört, löst andererseits eine unverhüllte Freude bei ihr, der Göttermutter, aus (Text I AB, I, 11 ff), die endlich die Chance gekommen sieht, ihren Sohn 'Athtar auf den Thron zu hieven.

Gerade hier, wie auch bei der aktiven Parteinahme 'Anats für Ba'al, sehen wir, daß feindschaft- oder freundschaftliches Verhalten der Götter zueinander nicht einfach die Frucht einer Identifikation bestimmter Götter mit Naturkräften ist, sondern im selben Maße auch von der genealogischen Stelle der Götter im Gesamt des Pantheons bestimmt wird. Agiert wird nur in den von der Verwandtschaft (fiktiv oder reell) vorgeschriebenen Bahnen<sup>21</sup>. Sie regelt Zwist und Frieden.

So kommt es, daß auch in Ugarit von „mḫrt bn il“ oder „ḫr bn ilm“, Versammlung der Elssöhne oder schlicht von den Elssöhnen

<sup>20</sup> Zu 'Athtar vgl. Paternité et Généalogie..., 70, 326–328.

<sup>21</sup> Daß diese Art von Konstruktion eines Pantheons auch seine politische Seite hat, Aufnahme und Einbau der Götter unterlegener oder eingewandeter Völker, sei hier nur am Rande erwähnt.

„bn il“ oder dem Haus Els „dr il“, zu dem schließlich auch der Klan Ba‘als gehört<sup>22</sup>, gesprochen werden kann. Nicht um Emanationen oder Hypostasen des Hochgottes (gegen Eissfeldt) oder einen wie auch immer gearteten theoretischen Monotheismus (gegen Gese, Gray) geht es bei diesen Integrationshinweisen, sondern um das Ausbalancieren der Kräfte<sup>23</sup>. Wir finden, aufs Ganze gesehen, hier ein Beispiel für die Anwendung des Prinzips archaischer Gewaltenteilung (Blumenberg), dessen vornehmliches Mittel die Genealogie (fiktiv oder reell) ist, als Faktor sowohl der Multiplikation als auch der Integration der Göttergestalten. Daß mythisches Erzählen überhaupt in Gang kömmen kann, liegt hier begründet. Nicht ohne ironischen Seitenblick auf die Philologie bemerkt Blumenberg in bezug auf Griechenland:

Daß die dynastische Generationsfolge der Götter orientalischem Einfluß zuzuschreiben sei, halte ich für eine freie, aber charakteristische Vermutung der Philologie als einer Disziplin, die ohne so etwas wie ‚Einflüsse‘ gar nicht glaubt existieren zu können. Man muß sich einmal vorzustellen suchen, was sonst von den Göttern hätte erzählt werden können. Ihre Zweigeschlechtlichkeit und das darauf beruhende Beziehungsgeflecht zwischen ihnen sind feste Voraussetzungen dafür, daß Geschichten überhaupt in Gang kommen<sup>24</sup>.

## 2. Macht und Einsamkeit: der Eine Gott

Die bisherigen Überlegungen bieten uns einen idealen Einstieg in das Monotheismusproblem, vornehmlich in seiner extremen Form des islamischen Monotheismus, an<sup>25</sup>. Man hat sich über den mythologie-losen Charakter des Islams häufig Gedanken gemacht und ihn u. a. auf die Mentalität der vorislamischen Araber zurückgeführt<sup>26</sup>. Eine viel schlichtere und zugleich sichere Art, das Eigentümliche des (islamischen) Monotheismus zu bestimmen, liegt jedoch im Hinweis auf die kompromißlose *Sohnlosigkeit* des Einen Gottes (Allāh). Muḥammad nimmt mythologischem Sprechen über Gott seinen eigentlichen Rohstoff (*materia prima*), entzieht der Möglichkeit, Geschich-

<sup>22</sup> Vgl. Texte CTA 2, I = III AB, B, I (Ba‘al bedroht Yamm) und CTA 4, III, 13 f = II AB, III, 13 (Ba‘al beschwert sich im Kreis der Göttersöhne, nicht gebührend gehert zu werden).

<sup>23</sup> Zur Diskussion dieser Integrationstermini, die bezeichnender Weise vornehmlich in hymnischen Texten vorkommen, vgl. *Mooren*, *Paternité et Généalogie*, 394–398.

<sup>24</sup> Ebd. 136.

<sup>25</sup> Wir verweisen für das Folgende, neben der oben zitierten These *Paternité et Généalogie*, 73–109, auch auf unsere Beiträge in: ZM 65 (1981) „Islam und Christentum“, 11–15; und „Abstammung und Heiliges Buch“, 28–36, sowie auf unsere Studie „*Monothéisme coranique et anthropologie*“ in: Anthr. 76 (1981) 529–555. Es handelt sich beim letztgenannten Artikel um den zentralen Teil unserer These in bezug auf den islamischen Monotheismus, d. h. die Argumentation Muḥammads und der Korankommentatoren zugunsten des Einen Gottes mittels der Sohnlosigkeit.

<sup>26</sup> Vgl. Diskussion und Kritik dieser These in „*Abstammung und Heiliges Buch*“, 33–34, bes. Anm. 88.

ten über Gott zu erzählen, jeglichen Boden, indem er Vaterschaft, Sohnschaft, Frau, Familie wie alle Arten von Verwandtschaft, aus dem theologischen Diskurs unter dem Namen „Širk“, Assoziationismus, „Beiordnung“, als illegitim verbannt.

Auf diese Weise verläßt der arabische Prophet zwar nicht die „Verwandtschaftsmentalität“, denn sein Argument funktioniert nur vor ihrem Hintergrund, aber er macht sie gewissermaßen „mundtot“. Wir haben dieses Vorgehen an anderer Stelle<sup>27</sup> so umschrieben: der Prophet löst einen morphologischen, weil durch Götter-*Gestalten* und Ahnen bestimmten Diskurs durch einen a-morphologischen, nämlich das Heilige Buch, ab. Wort-Figuren, von denen einige, an markanten Stellen der Genealogie, sogar die Rolle von „Schlüssel-Worten“ für den auf Erhaltung und Sicherung von Leben ausgerichteten mythologischen Diskurs spielten, machen Wörtern, Buchstaben, Platz<sup>28</sup>. Im Hinblick auf den Begriff der archaischen Gewaltenteilung können wir die Operation des arabischen Propheten aber auch als eine Monopolisierung der Macht deuten, als Ende der verteilten Kompetenzen, der „balance of power“, aber auch der Rivalitäten und Machtkämpfe.

Nichts kann diesen Zustand besser beschreiben als die Sohnlosigkeit des Einen Gottes, mag er auch, von der Mythologie her gesehen, da er Frau und Familie beraubt ist, als der „verstümmelte“ oder „vereinsamte“ Gott erscheinen<sup>29</sup>. Denn der sohnlose Mann ist einer unproduktiven Palme (*sunbūr*) vergleichbar, ein soziales Nichts, dessen Spuren wie Spuren im Sande vergehen, da sein Werk keinen Bestand hat. Niemand ist da, der einst seine Taten erzählt, seine „memoria“ (*dhikr*) hochhält und ihm so das Überleben im Wort sichert, keiner, der ihm in Razzia und Krieg helfen könnte, keiner, der sein Erbe antritt.

Doch genau das macht ja die Einzigartigkeit Allāhs aus. Er ist alleine, unverwüstlich und unnahbar, wie ein Felsblock in der Wüste<sup>30</sup>, weil er all das, was wesentlich zum (Über)leben des Menschen gehört und sich besonders gut in der Gestalt des Sohnes konkretisiert, nicht *braucht*. Allāh ist alleine, weil er der Mächtige ist, und er ist der Mächtige, weil er der absolut *Selbstgenügsame* ist. Er braucht keinen

<sup>27</sup> Ebd. 29–30.

<sup>28</sup> Ebd. 34, Anm. 88 u. 90 u. 35–36, wo wir von einer „Transplantation“ des semantischen Ortes des religiösen Diskurses sprechen.

<sup>29</sup> Für diesen Zustand gibt es im arabischen das Schimpfwort „*abtar*“, eigentlich „schwanzlos“, das Muḥammad nach Sure 108, 3 selbst zu hören bekommen hat, da er ohne (überlebende) männliche Nachkommen war. Hierzu und zum Folgenden vgl. *Mooren*, Islam und Christentum, 11–15 u. bes. *Monothéisme coranique et anthropologie*, 538–547.

<sup>30</sup> Vgl. unsere Bemerkungen zum Ausdruck „*šamad*“ aus Sure 112, 2 in „*Monothéisme coranique et anthropologie*“, 545–546.

Sohn, weil er alles alleine gemacht hat und macht, keinen Erben, weil er nicht stirbt, keinen Teilhaber, weil ihm alles gehört:

Sie sagen: „Alläh hat sich einen Sohn genommen.“ Preis ihm! Er ist der Sich-Selbstgenügende (al-ghanyyu). Sein ist, was in den Himmeln und auf der Erde. Ihr habt keinen Beweis hierfür. Wollt ihr wider Alläh behaupten, was ihr nicht wißt? (Sure 10, 68; cf. auch 31, 26; 22, 64; 4, 131).

Oder:

Spruch: Aller Preis gebührt Alläh, der sich keinen Sohn genommen hat in der Herrschaft, noch sonst einen Gehilfen aus Schwäche... (Sure 17, 111).

Ferner:

Ihr Menschen! Ihr seid es, die arm und auf Gott angewiesen sind. Alläh aber ist es, der auf niemanden angewiesen (al – ghanyyu) und des Lobes würdig ist (Sure 35, 15).

Auf diese Weise konstituiert Alläh den Anti-Menschen. Nicht Depotenzierung, „kalkulierende“ Entmachtung der dem Menschen gegenüberstehenden Wirklichkeit, wie sie Blumenberg im Polytheismus am Werk sieht<sup>31</sup>, tritt uns hier entgegen, sondern im Gegenteil „Omnipotenzierung“, Machtkonzentration: „Weder gegen die Titanen, noch gegen die halb schlangenartigen Giganten hatte er ohne Hilfe siegen können; und jede Hilfe bedeutet eine Art Konstitutionalisierung der Herrschaft“, heißt es von Zeus<sup>32</sup>. Doch Alläh, der Mythenlose, weil der Sohnlose, der keine Hilfe braucht, kennt keine konstitutionelle Monarchie, sondern nur die Herrschaft seines *Willens*, dem das Heilige Buch einen entsprechenden Platz einräumt. Wer Wille sagt, sagt gleichermaßen Gesetz. Folglich trägt, was nun von den Menschen gefordert ist, den Namen Gehorsam, bzw. Islām, Unterwerfung, absolutes Vertrauen in die einzige Instanz, die noch zählt: Alläh der Eine<sup>33</sup>. Vorbei ist die Zeit, da man von Alläh Geschichten erzählen konnte, wie diejenige, in der es heißt, Alläh verbringe den Sommer (ṣāfa) bei seiner Tochter/Gemahlin Allât in Ṭâ'if wegen des dort herrschenden kühlen Klimas und den Winter (shatâ) bei al-'Uz-zâ, der anderen Tochter/Gemahlin, wegen der Hitze der Tihama (Küstengegend des Roten Meeres)<sup>34</sup>. Statt dessen macht Alläh nun *Geschichte* (im Singular!), wie beim Kampf von Badr (17. März 624):

Gott hat euch doch (seinerzeit) in Badr zum Sieg verholfen, während ihr (eurerseits) ein bescheidener, unscheinbarer Haufe waret. Darum fürchtet Gott! Vielleicht werdet ihr dankbar sein (Sure 3, 123).

Und Sure 8, 17:

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 9 ff.

<sup>32</sup> Ebd. 135.

<sup>33</sup> Vgl. *Mooren*, Abstammung und Heiliges Buch, 31 f. Vgl. auch *Blumenberg* (Anm. 9) 282: „Es kommt nicht mehr darauf an, in einem System der Gewaltenteilung es mit keiner Instanz zu verderben, sondern den Bedingungen der einen...Gewalt, die das Schicksal der Welt nach Gerechtigkeit entscheidet, zu genügen.“ Vgl. auch unsere indonesische Einführung in den Islam „Pengantar Agama Islam. I. Islam pencaharian identitas orang Arab“, Pematang Siantar 1981, 86–88.

<sup>34</sup> Vgl. Azraqi, Akhbâr Makka, I, Mekka 1352 H., 74 u. *Mooren*, Monothéisme et anthropologie, 530, 533–534.

Und nicht ihr habt sie (d. h. die Ungläubigen, die in der Schlacht bei Badr gefallen sind) getötet, sondern Allāh.

Oder auch bei der Niederlage von Uḥud (23. März 625):

Und was euch am Tag, da die beiden Haufen aufeinanderstießen, (als Unglück) traf, geschah mit Allāhs Erlaubnis. Auch wollte er (auf diese Weise) die Gläubigen (als solche) erkennen (Sure 3, 166; s. auch 3, 153, 178 f.).

Allāh unterscheidet sich hier – bei allen sonst zu beachtenden Differenzen – in keiner Weise von seinem israelitischen Counterpart Jahwe in Ex 15, 1 – 21 (Siegeslied am Schilfmeer)<sup>35</sup>. Könnte man in diesem Fall noch einwenden, der Eine Gott träte lediglich in großem Stil die Nachfolge der alten Stammesgötter oder des Typus des „Gottes der Väter“ an<sup>36</sup>, so ändert sich das Bild doch im Hinblick auf eine andere, wenn nicht *die* entscheidende Großtat des Einen Gottes, nämlich die Schöpfung. Mögen auch fälschlicherweise einige den alten „Götzen“ Schöpferkraft zuschreiben<sup>37</sup>, so gilt doch von nun ab das Wort des Korans:

Ihr Menschen! Ein Gleichnis ist euch geprägt. Hört darauf! Diejenigen, zu denen ihr betet, statt zu Gott (zu beten), können nicht (einmal) eine Fliege erschaffen, auch wenn sie sich (alle) dafür zusammentun (und einander behilflich sind). Und wenn (umgekehrt) eine Fliege ihnen etwas wegnimmt, können sie es ihr nicht mehr abnehmen... (Sure 22, 73).

Die Schöpferkraft Allāhs gehört zu den zentralen Themen der Predigt des arabischen Propheten: „Trag vor im Namen deines Herrn, der erschaffen hat, den Menschen aus einem Embryo erschaffen hat (Sure 96, 1 – 2)“<sup>38</sup>. Kombiniert mit den beiden anderen Themen Gericht und Auferstehung (Neuschöpfung) wird sie zum Machterweis des einen und einzigen Gottes. Denn hier beweist er in besonderem Maße, daß er keine Gehilfen (Söhne) und erst recht keine Gemahlin zum Vollzug dieses Aktes braucht. Allerdings wird auch im mythischen Bereich in der Regel von „Schöpfung“ gesprochen, aber der

<sup>35</sup> Vgl. J. Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes*, Paris 1964, 106; G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, München 1960, 370 ff etc.

<sup>36</sup> Vgl. A. Alt, *Der Gott der Väter* (1929) 1–78, in: *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, München 1953; vgl. u. a. auch die „Definition“, die Ibn Luḥayy, dem Vater des arabischen „Götzendienstes“, in Syrien gegeben wurde, als er sich nach Wesen und Funktion der „Götzen“ erkundigte: „Mittels dieser Götzen bitten wir um Regen und den Sieg über unsere Feinde“, sowie die Aufmunterung zum Kampf, die der „Priester“ Dubayya as-Sulami an seine Göttin al-‘Uzzā richtet: „O ‘Uzzā! Greif an! Greif an mit Gewalt! . . . Entferne den Schleier, bereite dich auf den Kampf vor! Wenn du heute nicht . . . tötest, findest du dich auf dem Feld, bedeckt mit Schmach, wieder. Also hilf dir selbst!“ (*Ibn al-Kalbī*, *Kitāb al-asnām*, Hrsg. *Abmed Zēki Pacha*, Kairo 1914, 8, 26; vgl. auch *Mooren*, *Le Kitāb al-Aḡnām de Ibn al-Kalbī. Essai d’une traduction partielle*, Koblenz 1979, 11, 23).

<sup>37</sup> So z. B. dem Ya‘ūq, „Götze“ der Hamdān (Yemen), wie es einer Stelle der *Sīrat an-nabī des Ibn Hishām* (Hrsg. F. Wüstenfeld, I, Göttingen 1859, 53) zu entnehmen ist (vgl. auch *Mooren*, *Parenté et Religion Arabe préislamique*, Koblenz 1979, 61).

<sup>38</sup> Vgl. die Diskussion dieses Themas mit weiteren Belegen auch in *Mooren*, *Paternité et Généalogie*, 100–105 u. *Monothéisme coranique et anthropologie*, 548–551; vgl. auch unseren Artikel *Abstammung und Heiliges Buch*, 31, 34.

Gebrauch desselben Terminus darf doch nicht über das grundsätzlich Neue der monotheistischen Schöpfungsweise hinwegtäuschen.

So heißt zwar auch El in Ugarit, um auf ihn zurückzukommen, „Schöpfer des Geschaffenen“ (bny bnwt, Text I AB, III, 5 u. par.)<sup>39</sup>. Aber er schafft die Menschen, wie es der Text über die Erschaffung der Heilkeatur Sha'ataqat (Text II K, V, 10 – 31) nahelegt, mit der Hand wie ein Handwerker: er formt (škn) und knetet, seine rechte Hand voll des besten Tones. Ansonsten besitzen wir im Gedicht S S = CTA 23, die Geburt der oben schon erwähnten Götter šr und šlm, einen äußerst anschaulichen Beleg, wie El zusammen mit seiner Gemahlin Asherat, der Göttermutter (um, qnyt ilm), zu Werke geht.

Einen kosmogonischen Mythos besitzen wir aus Ugarit nicht. Aber ein Indiz, das uns vielleicht berechtigen würde, El auch eine kosmogonische Aktivität zuzuschreiben, findet sich in einer hittitischen Übersetzung eines Ugaritmythos, in dem von „el-qunirša“ die Rede ist, gemeinhin wiedergegeben mit „El, Schöpfer der Erde“. Dieser Name erinnert an den Namen des Gottes, der auch von Melchisedech, König von Salem, angerufen wurde: el (elyon) qōneh šāmāyim wā areš (Gen 14, 19, 22) oder an die phönizische Inschrift von Karatepe des Königs Azitawadda, wo wir (III, 8) lesen: b'l šmm w'l qn'is, Ba'al des Himmels und El, Schöpfer der Erde. In Palmyra schließlich wurde El als Schöpfer der Erde, als „Elqonera“, angerufen. Jedoch geben uns diese Bezeichnungen keine Auskunft über die Art und Weise des Schöpferseins in bezug auf Himmel und Erde. Eine lexikalische Analyse der in Frage kommenden Verben, nämlich „qny“ und das oben erwähnte „bny“<sup>40</sup>, legt jedoch ein möglichst konkretes Verständnis nahe, in Richtung auf bauen, festmachen, errichten u. ä. So übersetzt z. B. die Septuaginta Gen 14, 19 unter Zuhilfenahme des griechischen Verbes für „gründen“ (kúzein; vgl. ebenso im Buch der Sprüche 8, 22, die Erschaffung der Weisheit). Eines der ganz wenigen Beispiele für einen „intellektuellen“ Schöpfungsakt im semitischen Raum findet sich nach K. Tallqvist<sup>41</sup> vielleicht mit dem Gott Nabu, als Schöpfer der Schrift und des Schriftstellers: bānū šīṛi ṭupšarrūti.

Wir können anstelle Els auch das akkadische Epos Enūma eliš heranziehen und die Aktivitäten Marduks untersuchen<sup>42</sup> oder auf die sumerische Göttin Nammu (See) hinweisen, die Himmel und Erde gebar, während der Windgott Enlil durch die Vereinigung dieser beiden, An und Ki, entstand, um mit Ninlil als Gemahlin den Mondgott

<sup>39</sup> Zum Folgenden vgl. *Mooren*, Paternité et Généalogie, 141–143, 380, 386–388.

<sup>40</sup> Ebd. (bes. Anm. 54) 386–388.

<sup>41</sup> *K. Tallqvist*, Akkadische Götterepitheta, Helsingfors 1938, 70 u. 382.

<sup>42</sup> Vgl. ANET, 60, 66–69, 514; vgl. in diesem Zusammenhang auch das Schicksal des germanischen Ymir in: *J. Grimm*, Deutsche Mythologie, I, 463 ff.

Nanna zu erzeugen<sup>43</sup>, oder auch den orientalischen Raum verlassen (s. auch den oben zitierten Kultgesang von den Batuinseln) – überall auf der Erde, vom ägyptischen Nün (Urmeer) und Schöpfergott Ptah<sup>44</sup> bis zu den „Sieben Ahpú“ der Mayas<sup>45</sup>, würde sich mit ganz wenigen Ausnahmen bewahrheiten, was Gershom Scholem so formuliert hat: „Die Schöpfung des Mythos bewältigt in der Gestaltung<sup>46</sup>“, eine Gestaltung, die im übrigen nicht definitiv zu sein braucht, wie u. a. das Beispiel Nün-Atüms in Ägypten zeigt<sup>47</sup>; in der Organisation, Umschichtung, Scheidung oder Vereinigung schon irgendwie vorhandener (Ur)elemente – und sei es auch nur der Schmutz wie im Gesang von den Batuinseln – Elemente/Götter, deren Existenz nicht mehr hinterfragt wird. Sexuelle Koproduktion schließlich gehört zu den beliebtesten Schöpfungsmodi.

All dem stellt Alláh sein „kun“, sein „Es sei!“ entgegen:

Er ist der Schöpfer (bad‘) von Himmel und Erde. Wenn er eine Sache beschlossen hat, sagt er zu ihr nur: „Sei!“, dann ist sie (Sure 2, 117).

Worum es hier geht, ist ganz einfach Alláhs souveräner Machterweis. Es geht noch nicht um Theorie, um „creatio ex nihilo“, denn gegen solch eine Vorstellung, als *Theorie* formuliert, stände dann eine Aussage, wie sie sich in Sure 11, 7 findet:

Und er ist es, der Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen hat, während sein Thron (bis dahin) über dem Wasser schwebte...

Auf diesen Text u. a. beruft sich später nicht umsonst Averroes (Ibn Rushd), wenn er das Problem der Ewigkeit der Welt diskutiert und feststellt, daß die Schrift nicht behauptet, Gott sei absolut allein in seiner Existenz gewesen<sup>48</sup>. Aber er tut der Intention des Korans damit sicherlich Gewalt an. Der Fall liegt hier ähnlich wie in Gen 1, 1–2, dem Brüten des Geistes Gottes über den Wassern<sup>49</sup>. Die „creatio ex

<sup>43</sup> S. N. Kramer, *Sumerian Mythology*, Philadelphia 1972, 30 ff; zum Alten Orient überhaupt vgl. auch A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar zum Alten Testament*, Leipzig 1923, 1–23.

<sup>44</sup> Vgl. S. Morenz, *La religion égyptienne*, Paris 1962, z. B. 213 ff.

<sup>45</sup> R. Girard, *Die ewigen Mayas*, Zürich 1969, z. B. 61 ff, 104 ff.

<sup>46</sup> G. Scholem, *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, Frankfurt/M 1970, 56.

<sup>47</sup> Vgl. S. Morenz (Anm. 44) 222–223.

<sup>48</sup> Vgl. Kitáb fasl al maqál . . . (Kap. II), Übstzg., Einltg. u. Komm. G. F. Hourani, Averroes. *On the Harmony of Religion and Philosophy*, London 1976, 56–57.

<sup>49</sup> H. Gunkel z. B. kommentiert dies so: „Jedenfalls aber ist in Gen 1 aus der ganzen (mythologischen, Th. M.) Vorstellung nur ein geringer Rest erhalten: vom Weltei wird nicht mehr gesprochen, und was durch das Brüten des Geistes geschieht, wird nicht mehr gesagt. Vielmehr setzt das Folgende gegenüber v. 2 ganz neu ein, mit einer neuen Gestalt, dem (persönlichen) Gott (= Jahve) und mit einem neuen Schöpfungsprinzip, dem Worte Gottes. Denn der schaffende Gott und der brütende Geist haben eigentlich keine innere Beziehung, sondern schließen einander geradezu aus: dem Brüten des Geistes liegt die Vorstellung zugrunde, daß das Chaos sich von innen heraus entwickelt; der schaffende Gott aber legt von außen her der Welt seinen Willen auf, HK, Genesis, Göttingen 1922, 104.“

nihilo“ findet sich wörtlich nicht<sup>50</sup>. Dennoch ist es deutlich, daß wir es im Monotheismus mit Wille, Wort und Freiheit eines autonom schaffenden Gottes zu tun haben<sup>51</sup>.

<sup>50</sup> Vgl. auch *G. Scholem*: „Nun ist es aber keineswegs selbstverständlich, daß die biblischen Urkunden von einer Schöpfung aus dem Nichts sprechen. Der Ausdruck erscheint nirgends, weder in der hebräischen Bibel noch im griechischen Neuen Testament. Man muß nur die großen katholischen Dogmatiker studieren, um zu sehen, wie verzweifelt schwer der sogenannte Schriftbeweis für diese Lehre in Wirklichkeit fiel und welches Unmaß exegetischer Sophismen dafür aufgewandt werden mußte (Anm. 46, 60).“ Über die Geschichte dieser Formel, ihr relativ spätes Erscheinen und schließlich ihre inhaltliche Entleerung durch die Mystik vgl. ebd. 53–89. So schreibt *Scholem*, 69: „In der mittelalterlichen Spekulation und Mystik treten diese Umdeutungen nun vom 9. Jahrhundert an auf, das heißt, nachdem die Lehre von der Schöpfung aus dem Nichts in ihrer genauen Formulierung gerade durchgedungen war und sich im Bewußtsein der Gläubigen als Fundamentalsatz der drei Religionen mehr oder weniger durchgesetzt hatte. Vom Moment ihres Sieges beginnt die neue Entwicklung der Formel, die ihren Inhalt zunichte macht.“ – Zum Thema der Entstehung dieser Lehre, die nötigen geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, die Bedeutung der Gnosis und schließlich die Rolle, die Theophilus von Antiochien und Irenäus bei der Durchsetzung dieser Formel im kirchlichen Raum gespielt haben s. auch *G. May*, Schöpfung aus dem Nichts. Die Entstehung der Lehre von der creatio ex nihilo, Berlin/New York 1978 u. die Rezension dieses Werkes in *ThPh* 54 (1979) 279–280 mit einem weiteren Hinweis auf *A. Orbe*, San Ireneo y la creación de la materia, in: *Gr.* 59 (1978) 71–127.

<sup>51</sup> Über den Zusammenhang von Monotheismus und Schöpfungstheologie vgl. auch *J. Bonsirven*, Le Judaïsme Palestinien aux Temps de Jésus-Christ, sa Théologie, I, La Théologie dogmatique, Paris 1934, 150–151. Wir wollen uns ferner an dieser Stelle einen Hinweis auf *J. J. Bachofen*, angesichts des neuerlich wieder erwachten Interesses für den Autor des „Mutterrechts“ (1861), nicht entgehen lassen. (Zwischen 1975 und 1980 sind allein drei Auflagen dieses Werkes im Suhrkamp-Verlag erschienen.) – Wir beziehen uns auf *J. J. Bachofen*, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynokokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur, Auswahl, hrsg. v. *H.-J. Heinrichs*, Frankfurt/M. 1980, sowie auf Materialien zu *Bachofens* „Das Mutterrecht“, vom *selben* Hrsg., Frankfurt/M. 1975.) Es ist bekannt, daß es B. darum geht darzustellen, wie Mutterrecht, Erdreligion, Herrschaft der stofflichen Natur etc., durch Vaterrecht, rein geistiges apollinisches Prinzip, Unstofflichkeit etc. überwunden werden, vgl. „Das Mutterrecht“, 53, 58, 155, 322, 327, 424 ff etc. Angesichts von Sätzen wie: „Dem Christentum und seiner geistigen Paternität werden das mütterliche Sumpfprinzip und der tellurische Hetärismus entgegengestellt (ebd. 424–425)“ hat sich aber schon der Protest Thomas Manns entzündet, der in einem Brief vom 3. 12. 1945 an K. Kerényi gesteht, B. zu einer bestimmten Phase seines Lebens „beinahe wie Schopenhauer“ studiert zu haben, und das „Mutterrecht“ mit Sicherheit für seine Josephstetralogie benutzt hat (s. *M. Peltre*, Thomas Mann und J. J. Bachofen in Materialien..., 235–248). Thomas Mann protestiert nämlich in einer Lektüreeanmerkung B.s mit folgenden Worten: „Und das Judentum? Israel? Abraham? (ebd. 244).“ M. a. W. im Grunde hätte B. für seine These eines auf Zukunft und Geschichte ausgerichteten geistigen Paternitätsprinzips (gegen das Mutterprinzip) – vgl. bes. seine Darstellung der Entstehung des römischen Adoptionsrechtes („Das Mutterrecht“, 323 ff) – keine bessere Stütze finden können als Jahwe, oder noch deutlicher, den islamischen Gott, besonders wenn er schreibt: „Auf der Zertrümmerung, nicht auf der Entwicklung und stufenweisen Reinigung des Materialismus ruht der Spiritualismus des einheitlich-väterlichen Gottes (ebd. 426).“ Allerdings geht dies m. E. nur, wenn man das Argument auf seine rein typologische Seite begrenzt und *nicht* historisch liest. Die äußerst komplexe historische Dimension des hier zur Sprache Gebrachten, die an das Problem des Ursprungs des Monotheismus rührt, steht auf einem andern Blatt. Doch auch, wenn man die Gesamtheit der B.'schen Geschichtsphilosophie, einschließlich ihrer makro-mikrokosmischen Zuordnungen etc. nicht teilt, könnte man, in Weiterentwicklung der ideellen Struktur seiner These sagen: im Grunde ist es noch zu schwach in puncto Allahs Schöpferturns von „geistiger“ Vaterschaft zu sprechen – Allāh ist, auch was die Möglichkeit symboli-

Sein Schaffen, die Vorgehensweise seines „facere“<sup>52</sup>, ist allerdings – und hier knüpfen wir an oben entwickelte Gedanken an – nicht mehr in Geschichten mitteilbar. Sein Schöpfungstun ermöglicht zwar Geschichte, bevor es sich mit Macht in ihrem Felde produziert<sup>53</sup>, aber es ist per modum narrativum nicht faßbar, ist schlichtweg eingebunden in den Befehl (amr) „Es sei! (kun)“. Lebt der Mythos vom Erzählen, so stellt der monotheistische Schöpfungsbefehl gewissermaßen ein Erzählverbot dar. Der Bericht vom Sechstageswerk der Priesterschrift teilt uns mit, wie die dem göttlichen Befehl entsprungenen Dinge nacheinander ihren Platz finden, aufgestellt werden – wie die Leuchten eventuell von Gottes Hand selbst –, nicht, wie sie gemacht wurden<sup>54</sup>. Hier wird nicht eine Endlichkeit vor die andere geschoben, um das Chaos wie durch einen Deich einzudämmen. Stattdessen wird definitiv auf das Schöpferwort verwiesen, die Punktualität des Anfangs<sup>55</sup>. Dies dient nicht der Erklärung der Schöpfung, auch wenn ihr Autor nun identifiziert ist, sondern führt geradewegs in das „quia voluit“ des Augustinus oder das muslimische „in shâ‘ Allâh; als Siegel des Geheimnisses: „... Cur creavit caelum et terram. Die Frage ist... nicht gestellt, um eine Antwort zu geben sondern das Nachfragen schlechthin zu diskreditieren...“<sup>56</sup>. Der sohnlose Gott, sei es Jahwe oder Allâh, ist nicht nur der geschichtenlose Gott in bezug auf das Pantheon,

schen Sprechens angeht, im Gegensatz zum Gott des Judentums und erst recht des Christentums, kein Vatergott. Er schafft erst unter Verneinung der Vaterschaft und überwindet so erst die „Mutter“ (Magna Mater, sexuelle Schöpfung) und damit den *Mythos* überhaupt. Das wäre dann die höchste Form des von B. angesprochenen Spiritualismus. – Ebenso wäre es interessant, im Lichte B.s, der vor allem auch die rechtlichen Implikationen einer Religionsform studiert hat, die Rolle der Frau im Islam, in Religion und Gesellschaft, zu untersuchen. Denn gerade sie hätte nach B.s Schema die Lasten für die Errichtung des Monotheismus zu tragen. Der für den Sieg des unstofflichen Prinzips zu zahlende „Preis“ läge dann nicht nur auf Seiten des Einen Gottes, sondern auch der Frau. (Man sollte sich allerdings gerade in dieser Frage vor vor-schnellen Schlüssen in Acht nehmen).

<sup>52</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, *Summa Theologiae*, I, Quaestio 45 a, I: *Creare est aliquid ex nihilo facere.*

<sup>53</sup> Zu verweisen ist aber auf die Unterschiede der „heilsgeschichtlichen“ Konzeptionen der drei monotheistischen Religionen: Messianismus, „Erfüllungstheologie“ im „Neuen Adam“ oder einfache Reiteration der monotheistischen Predigt bei „Einfrierung“ der Geschichte als Heilsgeschichte im Nullpunkt (vgl. *Mooren*, *Islam und Christentum...*, 28–29).

<sup>54</sup> Anders jedoch der Jahwist: z. B. Gen 2, 19: „So formte Gott ‚weiter‘ aus dem Acker alles Getier des Feldes und alle Vögel des Himmels...“; 2, 21, 22: „... dann nahm er eine seiner Rippen und füllte die Lücke mit Fleisch aus. Die Rippe aber, die er dem Menschen entnommen hatte, baute Jahwe Gott zu einem Weibe aus...“.

<sup>55</sup> „Die monotheistische Dogmatik wird alles auf die Punktualität des Anfangs in der Schöpfung zusammendrängen. Sogar das Sechstageswerk wird sie nur als allegorische Verständlichkeitsform des momentanen Befehlsaktes benutzen. Der Tendenz nach ist dies alles beschlossen in dem, was Augustin den ‚Schöpfungsstoß‘ (ictus condendi) nennt (*Blumenberg*, (Anm. 9) 145).“

<sup>56</sup> Ebd. 288; vgl. auch: „Ein Satz wie der, am Anfang habe Gott Himmel und Erde geschaffen, tut nichts dazu, dies unserm Verständnis näher zu bringen, sondern eignet sich vorzüglich, die Nichtzulassung weiterer Fragen mit dem Risiko der Anathematisierung gewagter Antworten einzuleiten (ebd. 288).“

als Preis für sein kompromißloses Allein-Sein, sondern auch in bezug auf die Welt. In diesem Sinn kennt der strikte Monotheismus, ungleich dem Mythos, keinen „Kosmos“, sondern statt dessen „Werk Gottes“ (Sure 13, 16) und Geschichte, beides seinem unauslotbaren Willen unterworfen. Unter dem Gesichtspunkt des göttlichen Willens gilt sogar noch für das Christentum:

Solche Sätze, wie der des Verkündigungse Engels bei Lukas ad Mariam oder der über den Schöpfungsgrund bei Augustin, sind reine Ausschließungen jeder narrativen Lizenz. Sie sind schon die Vollendung des Dogmas, was auch immer noch definiert werden mochte...<sup>57</sup>.

### 3. Der spekulative Versuch der Entmachtung der Allmacht

Den Gott sohnlos machen heißt, dem Menschen das Material nehmen, über Gott und sein Verhältnis zur Welt Geschichten zu erzählen, ist Verbot von Theogonie und Kosmogonie. Aber nur der – aus mythologischer Sicht – so in die „Einsamkeit“ gesetzte Gott erstet einem Phönix gleich über dem Abgrund seiner „Mutilation“ zu neuem Leben, zu absoluter Freiheit und Allmacht. Vorbei ist die unter dem Regime der göttlichen Gewaltenteilung mögliche und nützliche Haltung des Menschen, daß man sich die Götter vom Leibe halten soll, daß es für die Balance der Kräfte und damit für das Gleichgewicht des Kosmos gut ist, wenn die Götter in nicht endendem Zwist miteinander beschäftigt sind – vorausgesetzt, keiner gewinnt die Überhand über den anderen, vorausgesetzt auch, das Gleichgewicht ist rituell nachvollziehbar, aktualisierbar und kann im Erzählen gegenwärtig gehalten werden. – Von nun an ist die einzig entscheidende Instanz für Mensch und Welt der Eine Gott, er nur ist wichtig für den Menschen. Angesichts des monotheistischen Gottes setzt das prophetische Wort den Erzählmodus außer Kraft. Die Kommunikationsform zwischen Gott und Mensch heißt jetzt Gesetz (Shari‘a oder Thora), die Kultform Anbetung (‘ibâda), die innere Haltung Islâm, Vertrauen und Unterwerfung.

Das prophetische Wort ist nicht das Dogma selbst, es ist, von der Mythologie her gesehen, der Schwertstreich der „Mutilation“ Gottes, positiv formuliert: das Freisetzen von Freiheit und unbeschränkter Macht auf dem Boden absoluter Selbstgenügsamkeit. Obwohl selbst nicht das Dogma, so stellt das prophetische Wort diesem doch seine bleibende Aufgabe. In der kompromißlosen Behauptung des göttlichen „kun“/„fiat“ kann dieses Wort vom Dogma nie mehr eingeholt werden. In diesem Sinn ist es dessen Vollendung, aber auch, wie Blumenberg richtig noch hinzufügt, Keim seiner Zerstörung zugleich<sup>58</sup>.

<sup>57</sup> Ebd. 288.

<sup>58</sup> Vgl. ebd. 288.

Denn die auf das prophetische Wort folgende Dogmatik, die theologische *Spekulation*, ist der letztlich zum Scheitern verurteilte Versuch, bei Beibehaltung der Idee der absoluten Allmacht, dem Menschen einen übersehbaren, ja sogar kalkulierbaren Raum zu schaffen, einen Zwischenraum zwischen Gott und sich selbst, in dem er sich mit sicherem Erwartungshorizont bewegen kann. Wenn es Sinn des Mythos war, mit der Welt *fertig* zu werden, so ist es Sinn der Spekulation, mit der Allmacht und Freiheit Gottes *fertig* zu werden. Lebte der Mythos von der Aufforderung zum Erzählen, so lebt die Spekulation von dem Gebot zu *denken*. Auf das prophetische Erzählverbot folgt das dogmatisch-spekulative Denkgebot<sup>59</sup>. Dies wird nirgendwo deutlicher als in der Geschichte der islamischen Theologie selbst, besonders in der Denkrichtung, die den Namen Mu'tazila trägt<sup>60</sup>.

Die Mu'taziliten sind die Vorkämpfer sowohl der Gerechtigkeit als auch der Einheit Gottes (ahl al-'adl wa at-tawḥīd), und das vor allem in Gegenrichtung zu jeder Art dualistischen Denkens (Manichäismus, alt-persische Religion etc.), wie auch gegen jede Art von „Verselbständigung“ der Attribute Gottes, wie sie in ihren Augen etwa in der allgemein verbreiteten Vorstellung vom ewigen, ungeschaffenen Wort Gottes (Koran) vorliegt – was indirekt heißt, daß die Trinität

<sup>59</sup> Es dürfte klar sein, daß wir es hier mit einem Begriff von Spekulation zu tun haben, der seine ganz spezifische Note von der Problematik des „puristischen“ Monotheismus her erhält, wie er uns besonders im Islam entgegentritt, so daß der Begriff sich nicht unbedingt mit dem deckt, was christlich-platonische Tradition ihm unterzulegen pflegt. Denn nur ein radikaler Monotheismus kann die Ausgangslage für eine derartige Konfrontation Denken – Allmacht schaffen, wie sie im folgenden entwickelt wird. In dem Moment, wo der Schöpfungswille, in dem sich die Allmacht Gottes vornehmlich ausdrückt, *gleichermaßen* als Erlösungswille gedacht wird – wobei das Geheimnis von Schuld und menschlicher Freiheit bestehen bleibt – ändert sich auch der Spekulationsbegriff (vgl. auch Anm. 77).

<sup>60</sup> Zu Lehre und Geschichte der Mu'taziliten vgl. u. a. *F. M. Pareja* in Zusammenarbeit mit a., *Ismalogie*, Beirut 1957, 702–705; *H. Laoust*, *Les Schismes dans l'Islam. Introduction à une étude de la religion musulmane*, Paris 1965, 101–111. *A. N. Nader*, *Le système philosophique des Mu'tazila. (Premiers penseurs de l'Islam)*, Beirut 1956; *L. Gardet* u. *M.-M. Anawati*, *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de théologie comparée*, Paris 1970, 39–52; *F. Gabrieli*, *La „Zandaqa“ au Ier siècle abbasside*, in: *L'élaboration de l'Islam, Colloque de Strasbourg, 12–14 juin 1959*, Paris 1961; *R. Caspar*, *Cours de Théologie Musulmane*, Institut pontifical d'Etudes Arabes, Rom 1968, 47–52; ferner die Arbeiten von *J. van Ess*, *M. Bernard* und bes. *D. Gimaret*, von letztgenanntem Autor z. B. *Un problème de théologie musulmane: Dieu veut-il les actes mauvais? Thèses et Arguments*, in: *StIsl* 40 (1974) 5–73; vgl. auch ebd. die arabische Literaturangabe 9. Uns geht es nicht um eine Gesamtdarstellung dieser Denkrichtung und konkurrierender Bewegungen, sondern nur um einige Hinweise, die für unser Thema interessant sind. – Zum Namen „Mu'tazila“ sei noch kurz erwähnt, daß er soviel wie „Dissidenten“ bedeutet: der Gründer der Bewegung, Wāsil Ibn 'Aṭa († 748), soll sich von einem gewissen Hasan al-Basrī getrennt haben (i'tazala), wegen der Frage des juristischen Status des schweren Sünders. Die Auffassung Wāsil's war, ein solcher sei weder absolut gläubig, noch absolut ungläubig, sondern zwischen beiden Positionen: *fi manzilatin bayna al-manzilatayn*.

erst recht keinen Platz in ihrem Denken besitzt. Derartige „Attributenverselbständigung“ ist Polytheismus (širk).

Das Programm „Gerechtigkeit und Einheit Gottes“ bezeichnet genau das von uns soeben angedeutete Spannungsfeld der theologischen Spekulation. Spekulation (an-nazr) ist erste Muslimgläubigkeit in nachprophetischer Zeit, da die Existenz Gottes eine zu beweisende ist<sup>61</sup>, aber nicht die Existenz irgendeines Gottes, sondern des *Einen* Gottes. Damit ist das Problem der Allmacht, des Willens Gottes gestellt. Dieser Gott verdiente aber nicht den Namen Gott, wäre er nicht gerecht. Damit ist für die Spekulation als Aufgabe angedeutet, was wir das Schaffen eines sicheren Erwartungshorizontes für den Menschen nannten, die Organisation eines kalkulierbaren Zwischenraumes zwischen Gott und Mensch, das *Fertig*-Werden mit Gottes Allmacht. Dazu dient zunächst die Definition dessen, was Gerechtigkeit ist – jedenfalls, sei es zum Nutzen oder Schaden, wie im Falle der Strafe – eine *gute* Tat (fi'l ḥasan) und im Falle Gottes ganz besonders die Leugnung jedes Zwanges oder Hingezogeneins zu Schlechtigkeit, Gemeinheit etc.: „... daß Gott nicht das Gemeine/Schlechte tut oder es vorzieht, und er nicht „kneift“, wenn es um seine Pflicht geht, und daß all seine Taten gut sind“<sup>62</sup>. Gottes Pflicht ist es, das Recht des Menschen zu „vervollständigen“, gewissermaßen auszubauen<sup>63</sup>, im Klartext: er unterliegt der Pflicht zur Belohnung, bzw. Kompensation (‘iwāḍ); die Leiden der Gerechten, unverdient, aber aus der Perspektive Gottes nützlich für ihn, müssen im Jenseits ausgeglichen werden. Auch die Leiden der Tiere und der kleinen Kinder sind hier miteinbezogen. Auf keinen Fall darf so etwas wie „Gnade“ ins Spiel gebracht werden, da auf diese Weise das Gerechtigkeitsmodell – aufgefaßt als Belohnungsmodell und basierend auf der Wahlfreiheit des Menschen – aus den Fugen gerät<sup>64</sup>. Die Intervention der Gnade wäre im übrigen ein Akt, mit dem Gott seine eigene Schöpfung desavouierte. Es würde unterstellt, Gott hätte es eigentlich noch besser machen können, als er es gemacht hat. Die Welt ist aber, wie bei Leibniz, die beste aller möglichen Welten. Die Zuerkennung von Privilegien und Gnaden widerspricht dem offen. Die normalen Pflichten, dem Menschen mit Aussicht auf Belohnung auferlegt, sind „Gnade“.

Spekulation nimmt hier die Form einer rigorosen Theodizee an, die, neben allem Eifer für die Sache des Einen Gottes, dem Ziel dient,

<sup>61</sup> Vgl. *Mānkadīm Sheshdīv*, Sharh al-uṣūl al-khamsa (= Erklärung der Fünf Prinzipien), Hrsg. A. K. 'Uthmān, Kairo 1965, (wo M. Sh. die Lehre seines Meisters 'Abd al-Jabbār wiedergibt), S. 39.

<sup>62</sup> Ebd. 301.

<sup>63</sup> Vgl. ebd. 301.

<sup>64</sup> Sollte doch einmal Gott auch einem Ungläubigen die „Gnade“ zukommen lassen, zum Glauben zu finden und das Gute zu tun, so ist sein Verdienst auf jeden Fall geringer, als wenn er aus „eigener“ Kraft zur Bekehrung gefunden hätte.

das „Interesse“ des Menschen zu wahren, seinen Erwartungshorizont zu sichern. Dies wird z. B. deutlich anhand jener berühmten Geschichte der drei Brüder, mit der Ash‘arī (geb. 873/4), der spätere Gegner der Mu‘taziliten, seinen Meister Jubbā‘ī († 915/6), Chef der Mu‘taziliten von Baṣra, konfrontiert:

Nehmen wir drei Brüder an. Der eine stirbt im Erwachsenenalter, im Gehorsam Gott gegenüber. Der zweite ebenfalls im Erwachsenenalter, aber im Ungehorsam. Der dritte stirbt, noch bevor er von seiner Vernunft Gebrauch machen kann. Was wird aus ihnen?

Jubbā‘ī antwortet: der erste erhält das Paradies zur Belohnung, der zweite erduldet die Höllenstrafe, der dritte wird weder belohnt noch bestraft<sup>65</sup>.

Die aus diesen Zeilen sprechende „Sorge“ um die Gerechtigkeit Gottes hat für die Theologie weitreichende Folgen. Es gilt, Gott von der Verantwortung für das Übel und Leid in der Welt freizuhalten. Eine dualistische Theologie kann hier die Kompetenzen verteilen – auf ein gutes und ein böses Prinzip. Nicht so der konsequente Monotheismus. Er könnte allerdings den „existentialistischen“ Weg Hiobs einschlagen, der zwar gegen den Rat seiner sogenannten Freunde Gott selbst für das Übel verantwortlich macht (z. B. Kap. 16): „Fürwahr, jetzt hat Gott mich zermürbt! (v. 7)“, aber auch (19, 25) bekennt: „Ich weiß, mein Rächter lebt!“. Doch Hiobs existentialistisches Glaubensdrama ist rational nicht genug kontrollierbar. Die Spekulation der Mu‘taziliten geht anders vor, und zwar mittels einer Reflexion über das, was Gottes Wille (irāda) ist. Anstatt, wie gemeinhin durchgeführt, eine Korrelation zwischen diesem und allem was *existiert*, herzustellen, wird der Wille Gottes strikt an das gebunden, was er *befiehlt*. In bezug auf Gottes Willen kann der Mensch nur sicher sein bei ausdrücklich empfohlenen Akten im Felde des Gehorsams und der Anbetung. Auf diese Weise soll Gott vom Schlechten in der Welt freigehalten werden.

Auf derselben Linie liegt auch der strikte Antinomialismus der Mu‘taziliten. Es ist für sie im allgemeinen nicht denkbar, daß Gott für die Qualitäten einer Sache verantwortlich ist. Um es einfach auszudrücken: im sogenannten „Nichts“ (al-‘adam) sind die Dinge ihrer Essenz nach vorpräpariert – dieses „Nichts“ hat also nichts mit modernem Nihilismus zu tun, es ist eher das sprachlich notwendige Korrelat für den logischen Begriff der Möglichkeit – und die Schöpferkraft Gottes beschränkt sich darauf, sie sozusagen nur noch in die Existenz zu „schieben“ – nur Gott kann Körper machen –, so daß Gott nicht einmal mehr im kompromißlosen, unumschränkten Sinn als „Schöpfer“, sondern eher als „Existentiator“ (muḥdith) fungiert.

Entstände der Einheit Gottes kein Gegengewicht in der Gerechtigkeit, so wäre der Mensch der Allmacht Allāhs schonungslos ausgelie-

<sup>65</sup> Vgl. Gardet u. Anawati, Introduction..., (Anm. 60) 53, Anm. 3.

fert. Die Spekulation versucht in einer für den Menschen günstigen und vor allem verstehbaren Weise mit der durch das prophetische Wort geschaffenen Lage fertig zu werden<sup>66</sup>. Sie richtet sich an den Intellekt ('aql) des Menschen, ihr Material ist das Denken. Sie geht argumentativ-dialektisch vor, aber nicht im Sinne des Aristoteles, sondern eher der Stoiker<sup>67</sup>. Die Theologen heißen im Islam eigentlich die „Diskurseure“ (mutakallimûn), Theologie Diskussion (kalâm). Das ständig gebrauchte Mittel ist dabei die Analogie (qiyâs).

Als Nicht-Philosophen im aristotelisch-platonischen Sinn intendieren die Theologen keine analogia entis, sondern eher eine analogia voluntatis. Gott wird nicht unter dem Gesichtspunkt des Seins, sondern des Willens definiert, auf Grund des Interesses an der göttlichen Gerechtigkeit. Dabei entsteht aber die Frage, ob man Sein und Wille trennen kann, zumal unterstellt wird, daß es in der „Natur“ des Willens zwischen Gott und Mensch keinen Bruch gibt, oder anders, ob

<sup>66</sup> Der Koran liefert erwartungsgemäß keine Theorie über die Allmacht Gottes oder die Willensfreiheit des Menschen. Er ist in diesem Sinn kein verbum rationale, sondern ganz und gar „eiferndes Wort“, Parteinahme für Allâh. So kommt es, daß wir im Koran beides finden: ein Offenhalten der Freiheit des Menschen, bzw. Verse, die nahelegen, der Unglaube gehe auf Kosten des Kâfir (Ungläubigen), wie solche, die alles in Gottes Aktion beschlossen sehen. Zum ersten s. Sure 2, 256: „In der Religion gibt es keinen Zwang... Der rechte Weg (des Glaubens) ist (durch die Verkündigung des Islam) klar geworden (so daß er sich) von der Verirrung (des heidnischen Unglaubens deutlich abhebt)... 257. Gott ist der Freund derer, die gläubig sind. Er bringt sie aus der Finsternis hinaus ins Licht. Die Ungläubigen aber haben die Götzen zu Freunden. Die bringen sie aus dem Licht hinaus in die Finsternis...“. Zum zweiten s. Sure 5, 41: „... Und wenn Gott von jemand will, daß er der Versuchung erliegt, vermagst du gegen Gott nichts für ihn auszurichten. Das sind die, denen Gott das Herz nicht rein machen wollte. Im Diesseits wird ihnen Schande zuteil, und im Jenseits haben sie eine gewaltige Strafe zu erwarten.“ Ferner Sure 6, 125: „Und wenn Gott einen recht leiten will, weitet er ihm die Brust für den Islam. Wenn er aber einen irreführen will, macht er ihm die Brust eng und bedrückt...“. Das prophetische Wort bricht nicht das Siegel des Mysteriums (ghayb) Gottes. – In dieselbe Richtung geht auch die Tradition, wie sie aus der Hadîth-Sammlung (Sammlung von Prophetenworten und -handlungen) spricht. Dort wird in der Sektion über die Einheit Gottes immer wieder sein „Wissen des Geheimnisses“ betont, u. a. sein Wissen um die „Stunde“ (der Auferstehung), um Geburt und Tod eines jeden Einzelnen etc. Ferner wird in der Sektion über die Vorsehung (qadar) sehr stark das deterministische Element herausgestrichen, daß das „Buch“ allen Taten des Menschen vorangehe, Paradies und Hölle schon im Mutterschoß aufgezeichnet sind. Allerdings findet sich dort auch auf die Frage, ob man dann überhaupt noch Vertrauen haben könne, das Prophetenwort: Handelt , und alles erreicht euch zum Besten! (Vgl. z. B. *Bukhârî*, Kitâb al Jâmi' as-şahîh, u. a. konsultierbar in *A. Fischer*, Arabische Chrestomathie, Leipzig 1948, 151–160). Dasselbe Nebeneinander von Vorsehung und Eigeninitiative, gleichzeitig behauptet ohne den Versuch einer denkerischen Versöhnung, findet sich auch häufig bei modernen Muslims, wie z. B. bei dem prominenten indonesischen Reformler Ahmad Hassan von der „Persatuan Islam“-Bewegung (vgl. *H. F. Federspiel*, Persatuan Islam. Islamic Reform in twentieth century Indonesia, Ithaca N. Y. 1970, 31–33).

<sup>67</sup> „... die Logik des kalâm (Theologie, Th. M.) ist nichtaristotelisch, sie ist stoisch – oder, um vorsichtiger zu sein: die Logik des kalâm steht den Stoikern näher als Aristoteles. Aristoteles war in den ersten Jahrhunderten des Islam das Privileg der Philosophen (falâsifah) ... (J. v. Ess, Scepticism in Islamic Religious Thought, in: God and Man in Contemporary Islamic Thought, Hrsg. *Ch. Malik*, Beirut 1972, 83–98, hier 94).

man Ontologie und Methodologie trennen kann. Methodologisch betrachtet werden nämlich die Attribute Gottes vom menschlichen *Sein* (kawn) her erschlossen<sup>68</sup>.

Zwar haben die Mu‘taziliten von allen islamischen Theologenschulen am entschiedensten gegen grobe Anthropomorphismen gekämpft (der Thron Gottes, seine Hände, die visio Dei etc.), scientia, potentia und subsistentia Dei unterscheiden sich durchaus von den entsprechenden menschlichen Attributen<sup>69</sup>. Dennoch hat sie das nicht vor einem eindeutigen Überziehen der Analogie in Sachen Gerechtigkeit zugunsten der menschlichen Komponente bewahrt – oder besser in Richtung auf das, was sie für das Beste des Menschen hielten. Wenn wir oben andeuteten, daß das prophetische Wort die absolute und alleinige Wichtigkeit des Einen Gottes herausstreicht, so liegt in der Spekulation offensichtlich der Versuch vor, trotz aller Verteidigung der Einheit, will heißen Allmacht, des eigentlichen prophetischen Erbes also, auch dem Menschen eine Wichtigkeit zu sichern, oder genauer: eine solche, die anderer Natur ist als die in der Rücknahme des Opfers des Abrahamsohnes bezeugte (Sure 37, 99 – 111). Dieser im Namen des Denkens unternommene Versuch mußte scheitern. Nicht nur Höhepunkt der dogmatischen Spekulation, sondern auch Grund für ihr letztlisches Zerbrechen ist die prophetische Verkündigung des göttlichen Fiat, weil das Denken mit der Allmacht Gottes

<sup>68</sup> Die klassische Stelle für eine Argumentation, die auf der analogia voluntatis aufgebaut ist, findet sich beim Beweis, über die Unmöglichkeit, daß es zwei Götter auf einmal geben kann. Unter der Voraussetzung, daß ein zweiter Gott genauso wie Allāh ewig sein müßte, und daß die Teilhabe an diesem für die Göttlichkeit entscheidendem Merkmal auch die Teilhabe an allen anderen Wesensattributen nachsichzieht, müßten beide Götter gleichermaßen potens (qādir) sein. Hier jedoch ist automatisch eine Konkurrenzsituation unter dem Gesichtspunkt der Willensverschiedenheit voraussehbar, denn qādir-sein über eine Sache bedeutet auch qādir-sein in bezug auf ihr Gegenteil. Befiehlt nun der eine Gott Ruhe und der andere Bewegung, so ist derjenige wirklich Gott, der sich durchsetzen kann. Der Verlust der Göttlichkeit eines Konkurrenten ist so sicher, wie der Ausgang des Kampfes von Zayd mit dem Löwen. – Daß es sich um eine analogia voluntatis handelt, wird auch dadurch nicht abgeschwächt, daß behauptet wird, der Grund für die Unterschiedlichkeit der beiden Willensäußerungen sei in der Unterschiedlichkeit der zum Handeln anregenden Inzitationen (ad-dā‘i) zu suchen (vgl. *Mānkadīm Sheshdīv*, Sharh al-uṣūl al khamsa, 278–283).

<sup>69</sup> Vgl. z. B. *Osman Yahya*, At-tawhīd wa tahrīr ad-damīr al-insāny taḥta daw al-islām (= Einheit und Befreiung des menschlichen Bewußtseins im Lichte des Islam), in: *God and Man* (Anm. 67) 167–190, hier 187. – Die Attribute unterscheiden sich jedoch nicht in ihrer logisch-funktionalen Qualität, sondern der Unterschied ist eigentlich in der Körperlosigkeit Gottes fundiert. So heißt es bei der Begründung der Selbstgenügsamkeit Gottes (al-ghanyū), daß sie auf dem Freisein von Not (hāja) aufgebaut sei. Not sei aber durch Wünschen und Verabscheuen gekennzeichnet, was wiederum Wachstum und Abnahme bedeute. Diese Phänomene sind an den Körper gebunden. Gott aber ist körperlos, also frei von jeder Not. Scheich Abū Hāshim, Sohn des schon genannten Schulchefs in Baṣra, Jubbā‘ī, liefert für diese Argumentation eine Erklärung, die für das diskursive, von der Diskussion lebende Vorgehen der Theologen nicht untypisch ist – die Argumente sind oft handfest, bis zur Banalität –: „... wenn ein Mensch erlangt, was er wünscht, so wird sein Körper dick. Wenn er bekommt, was er verab-

nicht fertig werden *kann*. Wir brauchen hier nur auf die Fortsetzung der dem Jubbâ'i von seinem Schüler Ash'arî vorgelegten Geschichte zu verweisen. Denn Ash'arî gibt im Anschluß an Jubbâ'is Antwort folgendes zu bedenken:

Mag sein. Aber wenn der Dritte sagt: „Oh Herr! Warum hast du mich als Kind sterben lassen und mich nicht leben lassen, damit ich dir gehorche und ins Paradies eingehe?“, was wird der Herr dann antworten? Jubbâ'i: der Herr wird sagen: „Ich weiß, daß, wenn du erwachsen geworden wärest, nicht gehorcht hättest und in die Hölle gekommen wärest; also war es das Beste für dich, als Kind zu sterben.“ Darauf antwortete Ash'arî: und wenn der Zweite sagte: „O Herr! Warum hast du mich nicht als Kind sterben lassen, so wäre ich nicht in die Hölle gekommen“ – was wird der Herr dann sagen? Jubbâ'i blieb stumm, und Ash'arî verließ die Mu'taziliten<sup>70</sup>.

Das war jedoch nicht das Ende der Spekulation. Denn auch Ash'arî und seine Schüler sahen sich gezwungen, wenigstens eine Minimalformel zur Rettung der Willensfreiheit aufrechtzuerhalten, d. h. das Prinzip der menschlichen Verantwortlichkeit als Korrelat zur Möglichkeit der Belohnung. Diese jedoch ist die „Hoffnung“ der Vernunft auf ein Minimum an Kalkulierbarkeit angesichts der Allmacht Gottes. Viel blieb zwar nicht mehr übrig, denn Gott schafft nun die Akte des Menschen, dieser kann sie sich allerdings zu *eigen* machen (Prinzip des *iktisâb*). Rational kann diese Lösung jedoch nicht befriedigen. Denn entweder schafft Gott oder er erschafft nicht. *Iktisâb* ist aber das unaufgebbare *Minimal-Postulat* des Denkens, will es nicht völlig am Willen Gottes zerbrechen<sup>71</sup>.

scheut, so wehrt er sich dagegen, bis ihn Dünnssein und Schwachsein befallen. Das ist der Beweis dafür, daß Wachstum und Verminderung in die ‚Abteilung‘ Wünschen und Verabscheuen gehören (in: *M. Sheshdîv* (Anm. 61) 214, zum Ganzen 213 ff). – Allerdings benötigt die Selbstgenügsamkeit als erste Bedingung ihrer Ermöglichung, hierin allen anderen Attributen (*şifât*) Gottes gleich, das Lebendigsein (*hayy*) ihres Trägers. Genauso wie beim Menschen sind bei Gott Mächtig-sein (*qâdir*), Wissend-sein (*'âlim*) etc. an das Lebendig-sein gebunden: „Erstens, daß Gott wissend und mächtig ist; zweitens, daß er dies nicht ist, ohne lebendig zu sein (ebd. 161; vgl. hierzu auch 160–167).“ Der Unterschied besteht aber wiederum darin, daß der Mensch dies nur mittels eines Körpers, Gott aber ohne einen solchen verwirklichen kann. Die Attribute sind für die Mu'taziliten im menschlichen Bereich immer an einen Ort, Rezeptakel (*mahall*), gebunden, logisch betrachtet besitzt sie der Mensch nur per modum participationis, was sie so ausdrücken: er ist sciens *mittels* einer scientia, potens *mittels* einer potentia (*'âlim bi 'ilm*, *qâdir bi qudra*), Gott aber auf Grund seiner *substantia* (*lidhatihi*; vgl. ebd. 162). Damit wird auch jeder regressus ad infinitum ausgeschlossen. (Zur klassischen Abwehr eines solchen vgl. ebd. 181–182 in bezug auf die Ewigkeit [*qadim*] Gottes, um eine unendliche Kette von Schöpfern zu vermeiden). Die Substanz scheidet den regressus ab, denn sie hat das letzte Wort, ist aber auch das Letzte und Äußerste, was menschliches Denken von Gott aussagen kann. Die Attribute sind nur Beschreibungsweisen der Substanz, keine von ihr getrennten Entitäten. Dieses göttliche Besitzen der Eigenschaften, nicht als erworbene, fremdbestimmte, sondern qua Substanz, schließt aber nicht aus, daß ihre inhaltliche Füllung dem Menschen abgeschaut ist: potens-sein, Bedingung für jede Schöpfertätigkeit, heißt der wirklichen Realisierung eines Aktes fähig sein (vgl. ebd. 151 ff), sciens-sein bedeutet, daß dieser Akt gut, perfekt (*muḥkam*) ist, wie die Erschaffung der Tiere, die Sphärenkonstruktion, das Ordnen von Sommer und Winter (vgl. ebd. 156 ff).

<sup>70</sup> Gardet u. Anarwati (Anm. 60) 53 Anm. 3.

<sup>71</sup> Zu Ash'arî und dem Ash'arismus vgl. u. a. Pareja, Islamologie, 705–706. Gardet u. Anarwati, 53–62; H. Laoust, Les Schismes dans l'islam, 128–130.

Schließlich sei noch erwähnt, daß auch die originelle Aspekt-Theorie der nach Abû Manşûr al-Mâturidî (Samarqand, † 944) benannten Schule, wonach Gott und Mensch Simultanschöpfer des Aktes sind, aber unter verschiedenen Aspekten (ikhtilâf al-jihât), bzw., wie es später heißt, ein Akt zwei Autoren haben kann – einige Theologen dieser Schule vertreten sogar die Auffassung vom Ungeschaffensein (durch Gott) des menschlichen Willens – zwar mehr befriedigt als Ash‘arîs Vorschlag<sup>72</sup>, aber im Grunde das zur Sprache gebrachte Problemfeld auch nur, wenn auch auf geschickte Weise, formal bereinigt. *Fertig* mit der durch den Monotheismus gegebenen Allmacht Gottes wird auch dieser Ansatz nicht.

Eigentlich bleibt dem Denken nach einem langen mühseligen Weg nichts anderes übrig als das berühmte „bi-lâ-kayf“ zu konstatieren, was soviel heißt wie: ohne Kommentar, über das „Wie“ weiß man nichts<sup>73</sup>. Die Position des denkerischen Anspruchs scheint sinnvoll, aber seine Durchführung unmöglich<sup>74</sup>. Nicht umsonst spricht der schon genannte Osman Yahya gegen Ende seiner Ausführungen über die Mu‘tazilitentheologie von einem „Brunnen ohne Wasser“<sup>75</sup>. So jedenfalls sieht es der Gläubige, der bei der Betrachtung der reinen, von allen Polytheismen befreiten Substanz Gottes, doch weniger auf die von der Spekulation geforderte und „erarbeitete“ Gerechtigkeit Gottes setzt, als vielmehr auf den Spuren Abrahams sein Heil im Islâm, der vertrauensvollen Unterwerfung in den Willen Gottes sucht, und

<sup>72</sup> Zu Mâturidî und seiner Schule sowie zum Problem des „Archeaktes“ Gottes („ewiges“ Schaffen Gottes, takwîn) s. bes. die Arbeiten am Seminar für Islamologie an der Ecole pratique des Hautes Etudes, V<sup>e</sup> Section, Paris-Sorbonne, von D. Gimaret.

<sup>73</sup> Das „bi-lâ-kayf“ wurde in der islamischen Theologie vor allem von Ibn Hanbal († 855), einem unversöhnlichen Gegner der Mu‘taziliten, in bezug auf die im Koran vorkommenden Anthropomorphismen gebraucht. Es meinte die Haltung, dergleichen ohne weiteren Kommentar einfach zu akzeptieren. Es wurde auch von den Ash‘ariten übernommen, aber mit dem Zusatz: „Unter Ausschluß von Ähnlichkeiten“ (wa-bi-lâ tashbîh). Vgl. hierzu Pareja (Anm. 60) 706.

<sup>74</sup> Das hat im übrigen die Dogmatiker nicht daran gehindert, sich gegenseitig zu anathematisieren. Der Name der Mu‘taziliten ist sogar mit einer der brutalsten Inquisitionsepochen der islamischen Geistesgeschichte verbunden. Blumenberg, (Anm. 9) 264 ff, hat auf den ständigen Zwang der Dogmatiker hingewiesen, sich ausweisen zu müssen, definieren zu müssen: „Wer Kirche sein würde, entschied sich dadurch, wer die Definitionsgewalt – auch im Bündnis mit der staatlichen Macht – gewann (ebd. 265).“ Anders als der Mythos, lebt diskursiv-dialektisches, mit Definitionen beschäftigtes Denken, nämlich vom Ausschließen, Ausgrenzen, nicht nur in bezug auf seine Objekte, sondern auch anderen Subjekten gegenüber, die nun Häretiker werden können. Nicht umsonst kommt das arabische Wort für Definition, „taḥdîd“, von „ḥadda“, schärfen, ausgrenzen und „ḥidda“ heißt nicht nur Schärfe, sondern auch Gewalt und Jähzorn. – Auf die zerstörerische Funktion des dialektisch-diskursiven Vorgehens im griechischen Raum hat in jüngster Zeit auch G. Colla, Die Geburt der Philosophie, Frankfurt/M 1981, hingewiesen. Daß im übrigen ein auf derartigen Prämissen beruhendes Denken der ideale Partner einer gewissen Vorstellung von Mission ist, liegt auf der Hand (vgl. Blumenberg, Anm. 9, 266).

<sup>75</sup> Vgl. ebd. 186.

das trotz des Damoklesschwertes der Allmacht. Die Wichtigkeit des Menschen scheint ihm dort dennoch besser aufgehoben zu sein.

Dieser Wichtigkeit hatte sich das prophetische Wort Israels, hierin über den Islam hinausgehend, schon immer in der Bundes- und Erwählungstheologie versichert. Sein Monotheismus war von Anfang an mehr exklusiv im Sinne der Beschränkung auf Israel und nur indirekt universalistisch, d. h. wenn *alle* Völker gemeint waren (so bei Jes 2, 2 – 5), so doch in Hinblick auf die Wallfahrt zum Berge des Herrn<sup>76</sup>. Erst mit dem Christentum wurde Gott wirklich ein Gott für alle, aber um den Preis der Aufgabe des Judentums als Religion. Die Rolle des Erwählungsgedankens, des „Fertigwerdens“ mit dem Monotheismus, übernahm nun die Inkarnation. Hindurchgegangen durch das prophetische Feuer des Alten Testaments gilt aber auch für das Christentum das Verbot mythischen Erzählens. Auch christliche Spekulation über den Einen Gott und damit indirekt über seine Allmacht, d. h. über das, was die griechischen Kirchenväter die „Monarchie“ des Vaters nannten, tritt unter dem Gebot des Denkens an, allerdings immer im Gravitationsfeld der Inkarnation<sup>77</sup>.

Wenn aber die Menschwerdung und nicht die Selbstgenügsamkeit des Einen Gottes zentrales Thema christlicher Spekulation ist, dann entsteht das Problem, daß der „Gott, dem Ehe und Verwandtschaft verboten waren, weil ihn das wieder in die Geschichten, statt in die Geschichte geführt hätte,... nun dennoch einen Sohn (hatte), dessen Menschwerdung beides zu vereinigen schien<sup>78</sup>.“ Strikter Monotheismus läßt sich denken, aber kann man vom *Sohn* Gottes eigentlich anders als *erzählen*? Das spekulative Sich-Bemächtigen des Sohnes, der christlicherseits die Garantie und damit auch die denkerische Grundform des Ausgesöhntseins mit der Allmacht Gottes darstellt, hat in der Theologie – eben wenn es in ein Sich-Bemächtigen ausartete – zur spirituellen Austrocknung der Trinitätslehre geführt<sup>79</sup>. Anderer-

<sup>76</sup> Universalistischere Texte finden sich in Jes, Kap. 40–55 (Deuterocesaja). Ebenso kann man in diesem Sinn den Schöpfungsbericht und den Noebund (Ende der Sintflut) deuten.

<sup>77</sup> Damit wollen wir sagen, daß die Ausgangslage der christlichen Spekulation, als ein Denken, das mit dem Problem der Allmacht Gottes beschäftigt ist, von Anfang an eine andere als im Islam war. Nicht nur in dem Sinn, daß dieses Denken schon immer unter dem Einfluß der griechischen Philosophie und der neuplatonischen Mystik stand, sondern auch deswegen, weil – von der Inkarnation her –, christliche Spekulation nicht nur die Allmacht, sondern auch die Erlösung zum Thema hatte, was ihr Bündnis mit der Mystik überhaupt erst ermöglichte. Eine Konfrontation Denken – Allmacht ist daher eigentlich immer schon durch die Erfahrung der Kenose Gottes abgeschwächt, ja bis zu einem gewissen Grade sogar „entschärft“. Das reine Denken der Allmacht, Spekulation im islamischen Sinn also, ist christlicherseits immer unvollständig, wenn es nicht Teil einer trinitarischen Dynamik ist. Für die christliche Theologie, die spezifisch christliche „Gottesrede“, entsteht aber dadurch eine weitaus unkomfortablere Situation als es diejenige ist, die für den islamisch-theologischen Diskurs kennzeichnend ist. Darauf will das Folgende kurz hinweisen.

<sup>78</sup> *Blumenberg*, 158.

<sup>79</sup> Vgl. *Mooren*, *Islam und Christentum...*, 10.

seits gilt aber: „Das Dilemma der christlichen Dogmengeschichte liegt darin, einen trinitarischen Gott zu definieren, aus dessen Pluralität keine mythische Lizenz folgen darf“<sup>80</sup>.

Wird ipso facto alles, was über die Einheit, die Selbstgenügsamkeit Gottes hinausgeht, zum Mythos<sup>81</sup>? Dem muß nicht so sein, vorausgesetzt, es ist kein mythisches Erzählen, sondern ein Erzählen in *Gleichnissen*, vorausgesetzt auch, Theologie brächte es (wieder) fertig, sich in *Weisheit* zu verwandeln, nicht gegen Spekulation im hier angesprochenen spezifischen Sinn, oder allgemeiner: nicht gegen das Denken überhaupt, aber über es hinaus<sup>82</sup>. Andernfalls droht jeder auf das prophetische Wort gegründeten monotheistischen Theologie, sowohl der islamischen, wie auch der jüdischen und christlichen, das Abgleiten in Ideologie und politische Dämagogie, sei es im Gewande von Fundamentalismus und Integritismus, Zionismus oder (Neo)-Kolonialismus, in der Form marxistischen oder kapitalistischen Sendungsbewußtseins. Und jede der großen monotheistischen Religionen ist bisher noch der Versuchung erlegen, spekulatives Wissen um die Allmacht Gottes in ideologisch-politische Allwissenheit umzuwandeln, aus dem Ende der mythischen Gewaltenteilung die Legitimation zur Theokratie im geistigen wie weltlichen Bereich herauszulesen.

<sup>80</sup> Blumenberg, 290.

<sup>81</sup> So wohl Blumenberg, 276 ff.

<sup>82</sup> Es sei darauf hingewiesen, daß das Ziel der christlichen „theoria“ eigentlich immer auch darin bestand, nicht nur zu denken, sondern, der Tendenz nach, die denkerische Tätigkeit der Kontemplation und damit der Weisheit unterzuordnen, wie auch noch bei einigen großen späteren Theologen, einem *Bonaventura* z. B. (vgl. *Itinerarium mentis in Deum*). Aber eben nur der Tendenz nach. Es blieb nicht aus, daß sich das denkerisch-technische Element immer mehr verselbständigte und verhärtete, ja vielleicht sogar verselbständigen mußte, eingedenk der Natur und des Machtanspruchs diskursiver Rationalität (vgl. *G. Colli*), sowie auch, späterhin, der Form und inneren Dynamik einer „summa“. Denn der formale Aufbau einer „summa“ gleicht, was weniger bekannt ist als die Rolle der Araber bei der Vermittlung von Inhalten griechischer Philosophie, dem Frage-und-Antwort-Spiel des Kalām. Wenn dies einerseits darauf hinzuweisen scheint, daß diskursives Denken sich so am besten formalisieren läßt – die zur Beantwortung der Fragen verwandte Logik ist im Christentum jedoch eine andere, verglichen mit dem schon erwähnten unaristotelischen Charakter des klassischen Kalām –, so stellt sich doch andererseits die Frage, ob die klassische Kalām-Form, passend in bezug auf die theologische Problematik des Islam, auch für die christliche Sichtweise die erschöpfende äußere Darstellungsform ist. Die weitere Theologiegeschichte hat diese Frage wohl negativ beantwortet. – Zum Verhältnis von Denken und Weisheit (innerer Erfahrung) sei hier auch an die Art und Weise erinnert, wie der Zen-Buddhismus diese Spannung löst, nämlich im Bilde des Purzelbaumes des Pu-hua: „Im Purzelbaum dreht man sich momentan zwar durch den Kopfstand durch; dennoch steht man dabei nicht kopf. Man steht im nächsten Augenblick schon wieder auf den Beinen (W. Gundert, Übstzg. u. Komm. des Bi-Yän-Lu, II, München 1967, 93).“ Bedürfte es noch einer philosophisch begründeten Aufforderung, sich nicht an die Spekulation (im weiten Sinn) zu klammern, sondern ihr Denkgerüst als eine notwendige Durchgangsphase zu betrachten, so sei auf Feuerbachs Kritik jeglicher Attributentheologie, auch der christlichen im Zeichen der göttlichen „Familie“, als Projektionstheologie verwiesen (vgl. hierzu auch *C. Ascheri*, Feuerbachs Bruch mit der Spekulation. Kritische Einleitung zu Feuerbach: Die Notwendigkeit einer Veränderung (1842), Frankfurt/M 1969).