

ken liegt bei Deleuze nun darin, daß aus dem Wahrnehmen nicht eine Reflexion folgt, die von einem Außenstandpunkt zu einem Verstehen des Wahrgenommenen führen würde, sondern es folgt das Kreieren neuer Begriffe. ... Das Erschließen neuer Gebiete löst intensive Affekte aus, die uns treffen und uns einen Anstoß vermitteln ... kein Sein, sondern ein Werden ...“ (Hieße einerseits solches Von-Außen nicht besser „Erklären“? Und natürlich verändert Erkennen, wie jede Begegnung. Ginge es andererseits aber vor allem um ein kreatives Anders-Werden und -Begreifen oder nicht vielmehr um ausdauerndes Mit-Sein?) – Entsprechend verzichtet das Nachwort auf ein Fazit. Wäre allerdings nur die „Sinnggebung des Sinnlosen“ (Th. Lessing) ein „Gewaltakt“ (339), nicht auch das Urteil über konkretes Leiden als „sinnlos“ – anstatt sich, *mit* dem Leidenden, ihm aus- und entgegenzusetzen – zu welcher Erfahrung auch immer? (Außer der Katastrophe im Schwartz-Beitrag [fast pro Absatz ein Fehler] gibt es durchgehend Corrigenda, von denen simple Buchstabenausfälle u.ä. hier nicht verzeichnet sein sollen; aber 23, Z. 4 v.u.: „mittels“ verlangt den Genitiv; 115, Z. 5. v.u.: Singulare; 117, Abs. 2, Z. 3 v.u.: einem Über-setzen; 122, Z. 2: dessen Beziehung; 137, Z. 7: durch Elvis; 166, Z. 15 v.u.: „des“ streichen; 8. v. u.: vorenthalten; 187, Abs. 2, Z. 3 v.u.: demgemäß man; 207, Z. 2: falscher Dativ in Apposition (ebenso 296, Z. 3); 260, Abs. 3, Z. 5: weil es; 291, Z. 6: nennt er; 311, Z. 8: deren Codes; 315, Abs. 3, Z. 4: den Tod (statt: sich am); 329, Abs. 3, Z. 3 v.u.: einem *tua res.*) Den Bd. beschließt die Kurzvorstellung der „AutorInnen und HerausgeberInnen“.

J. SPLETT

KERMANI, NAVID, *Der Schrecken Gottes*. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte. Mit sechs Kalligraphien von Karl Schlamminger. München: Beck 2005. 335 S., ISBN 3-406-53524-0.

Der Autor (1967 als Iraner in Deutschland geboren), bekannt geworden durch sein Werk *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Korans*, widmet dies Buch seinen Eltern. Und sehr persönlich beginnt es auch: mit dem schrecklichen Sterben seiner frommen und wohlthätigen Tante Lobat und deren verzweifelt stummem Protest angesichts ihrer Heimsuchung. Die Ratlosigkeit ist hier um so größer, als für den Koran „der Gedanke ... abwegig“ ist, „die Welt könne sich bei genauerem Besehen als unstimmig oder gestört herausstellen“ (26): „Du siehst in der Schöpfung / des Allerbarmers keinen Riß; / Und wende deinen Blick! siehst du wohl einen Sprung?“ (Sure 67,3). In allen drei monotheistischen Religionen gibt es Erzählungen, wonach ein frommer Mann offenkundige Ungerechtigkeiten erlebt, die sich am Ende als Gnadentaten erweisen (28f.); es gibt aber auch die Leugnung Gottes (Stendhal, den Nietzsche – nach Paul Albert [293]? – zitiert; Elischa ben Abuja, G. Büchner ...), andererseits ruft gerade das Leiden nach einem ansprechbaren Gott (H. Heine). Kermani (= K.) stellt dem westlichen Leser den unterschiedensten Vertreter einer Antwort vor, für die der biblische Name Ijobs steht: der Klage hadernden Protestes. Der Dichter Faridoddin Attar, in der Mitte des zwölften Jhdts. als Sohn eines Drogisten in der Provinz Chorasan geboren, hat sich intensiv mit dem Sufismus befaßt (Dschalaloddin Rumi wird ihn als Sonne bezeichnen, um die er kreise [42]) und „Heiligenviten“ (in Prosa) geschrieben; Ghazelen, vor allem aber einige Versepen (Masnawis), daraus am bekanntesten die „Vogelgespräche“. Den größten Umfang, 7539 Verse, hat das, vielleicht letztentstandene, „Buch der Leiden“, die „mit Abstand abweisendste, grimmigste Dichtung Attars“ (= A. [48]).

Gemäß dem mystischen Ritual der vierzig-tägigen Klausur und möglicherweise ange-regt von der Seelenreise des berühmten Mystikers Bayezid Bestami, schildert A. in vierzig Etappen die Reise eines „Wanderers des Denkens“ durch den Kosmos. Mit sich und der Welt zerfallen, sieht er überall „nur Elend, Lug und Trug“ (54). Unter der Leitung eines sufischen Meisters (Pir) begibt er sich auf die Suche nach Hilfe und Trost. Die erste Etappe führt ihn zu Gabriel. Der leidet selbst so unter dem Schrecken Gottes, daß er ihn fortweist. Heimgekehrt, wird er von seinem Pir belehrt und zurechtgerückt – und so in den weiteren Etappen, womit sich wohl erklärt, daß die Schrift „kaum je als häretisch wahrgenommen wurde wie andere sufische Texte“ (59). Ähnlich ergeht es ihm bei den anderen Engeln, dem Thron, dem Paradies, bei Hölle und Himmel, Sonne und Mond, der Erde, dem Tod, der schwarz trauernden Kaaba; bei Adam, Noah, Abraham, Mose, David

und Jesus. Erst Mohammed gibt ihm den Rat, in sich selbst zu suchen. Schließlich versinkt der Wanderer im Meer seiner eigenen Seele. Die Reise zu Gott ist zu einer in Gott geworden. In diesen Rahmen fügen sich nun orientalisch in bunter Farbigkeit die Einzelgeschichten. K. räumt eine gewisse Einseitigkeit in seiner Konzentration auf das Rebellische ein; aber er rechtfertigt sich mit dem Niveau-Unterschied zwischen konservativen und rebellischen Passagen und damit, daß insgesamt die Schwärze vorherrscht. Besonders deutlich werde das in der schrillen Hymnik des utopischen Happy-Ends, wie vor allem der lange Epilog belege – übrigens auch die Epiloge der früheren Epen. Es gibt Gott; doch ihn finden? „Es gibt die Öse, sie paßte vollkommen, aber der Faden will einfach nicht hinein, er gleitet ab, er franst aus, und je ungestümer der Faden die Öse bestürmt, desto rascher löst er sich auf“ (74). Selig, wer resigniert, was aber ernstlich nur den Narren gelingt (andererseits bieten sich im Blick auf Regierung und Behörde („diwan“) Wortspiele mit „diwaneh“ (= verrückt) an (79). Vieles erklärt sich aus den Zeitumständen mit Religionskriegen und Herrscherwillkür (A. könnte in seiner Kindheit den Einfall der Ghuzz in Nischapur erlebt haben; zu Tode gekommen ist er etwa fünfundsiebzig Jahre später beim Mongoleneinfall); aber es meint das Leben überhaupt: „Schaum hier, Schaum da, und du eine Blase nur“ (94). So kommt es zur Sehnsucht nach dem Nichts. Dem von Freud zitierten „Why live, if you can be buried for ten dollars?“ stellt K. die Einsicht A.s gegenüber, daß es nicht einmal Hoffnung auf Vernichtung gebe (98f.).

Vom modernen Nihilismus unterscheidet A. sich durch seinen religiösen Furor. Ein eigenes Kap. stellt die Argumente zusammen, mit denen die abrahamitischen Religionen Gott von der Verantwortung für das Böse freisprechen wollen (K. vermischt Verantwortung und Schuld), samt deren Diskussion: Allmacht versus Weisheit, Freiheit versus Vorsehung (wobei K. für die Relativierung von Gottes Allmacht leider tatsächlich christliche Theologen anführen kann). Demgegenüber übernimmt A. die sufische Rede von Gottes „Arglist“ (am deutlichsten Satan gegenüber, der verflucht wird, weil er aus Gottesliebe nicht vor dem Menschen niederknien wollte – 135). Von Hiob bis zur Gegenwart gibt K. eine Blütenlese zum Aufstand gegen Gott, während die christliche Theologie die Klage abwertet. A. wendet die Motive Hiobs mit seinen Narren ins Groteske; aber – anders als Godot – ist Gott hier wirklich und lebendig. „Gibt es denn jemanden, der noch mehr Hunger hat als ich? – Gibt es, spricht Gott und schickt einen Wolf, der sich schnurstracks auf den Narren stürzt“ (187). Über einen solchen Gott erhebt sich der Mensch moralisch (so schon Hiob [C. G. Jung]). In seiner Gottverlorenheit entdeckt er schließlich die Lust des Leidens (so wie Madschnus Lieblingwort „Nein“ ist, weil er es aus Leylas Mund gehört hat – 200). Darum ist die Auflehnung gegen Gott den Heiligen vorbehalten (A.: „Wie dürfte der Vernünftige wagen, was der Liebende sagt?“ – 211).

Geschichte einer Gegen-Theologie. „Mach mich blind am Jüngsten Tag, damit ich nach Deiner Schönheit giere“ (203). Nach dem Koran hat Gott geschaffen, weil er erkannt werden wollte. (Die hebräische Bibel spricht demgegenüber vom verborgenen Gott – 220f.) Das erhöht, ja überfordert den Menschen. Sein erstes Wort war „Ja“, sein Glaubensbekenntnis aber beginnt mit einer Verneinung („La ilaha illa llah – Kein Gott außer Gott“). Das koranische Nein gegen andere Götter wird bei A. zum Nein Gott gegenüber, womit er sich in eine Gegentradition einreicht. Im Talmud heißt es: „Unverfrorenheit hilft – sogar gegen den Himmel“ (231 – Sanh 105 a). Entsprechend findet sich der Protest in den Piyyutim, der religiösen Poesie des arabischen und europäischen Mittelalters, und dann bei den Chassidim („Hätten wir keine Sünden, was fängst du mit deiner Vergebung an?“ – 235; 236: Ich habe Stoffreste für mich behalten; aber Du hast Säuglinge von ihren Müttern getrennt. „Vergib Du mir, dann vergebe ich Dir“). Während jedoch hier Protest und Widerspruch den Sinn haben, „Gott zum Einlenken zu bewegen“ (243), klagen bei A. die Narren ohne Hoffnung. Im Zusammenhang damit führt K. das längeren ein Zweit-Thema seines Buches aus, das enge Zusammen- und Aufeinanderwirken von Juden, Christen und Muslimen in einem gemeinsamen Kulturraum, „und zwar nur zu einem kleinen Teil [in] Religionsdialogen“ (247), sondern eher aus den selben Quellen heraus, besonders der hebräischen Bibel. Die Durchlässigkeiten in der damaligen Kultur seien wohl ähnlich zu denken wie in der heutigen westlich geprägten Kultur. Ihr Studium „aus einem ausschließlich judaistischen bzw. islamwissenschaftlichen Blickwinkel“ (250) beschränke und verkürze die Gegebenheiten. Erklärungsbe-

dürftig seien weniger die Analogien als die Andersheit der christlichen Mystik. K. verweist dafür auf die *Compassio* der Kreuzestheologie.

Christlich beginnt die Auflehnung (S. Neiman wird genannt [siehe ThPh 79 (2004) 411 f.]) mit Alfons X. von Kastilien. Bei Neiman aber wie bei Auerbach und Curtius vermisst K. die Berücksichtigung der arabischen Traditionen, im Blick besonders auch auf Dante oder Boccaccio (der „eher ein orientalischer Autor zu nennen“ wäre – 253). In Europa hängt die Auflehnung mit der Säkularisation zusammen und hat ihren Ort in der Literatur: Prometheus, de Sade, Iwan Karamasov, Camus' Dr. Rieux ... Die Ausnahme bildet Christine Lavant. Erst von den Literaten her kehrt das Hiobs-Thema in die Theologie zurück (unter Berufung auf Kuschel nennt K. D. Sölle, F. Stier, K. Rahner und J. B. Metz). Ein eigenes Unterkapitel erhält H. Heine, gefolgt von einem zur Shoa (bei Celan übrigens begegnet statt dieses naturhaften Namens das von M. Sperber vorgeschlagene „Churban“ [von Menschen bewirkte Zerstörung]), das in Zwi Kolitz' großen Text mündet. Den Schluß macht Satans Klage. Auch ihn sucht der Wanderer auf: „Ich trage den Fluch des Wahrhaften, bleib fern, / Ihn zu tragen, hast du nicht die Kraft“ (274). Und der Pir erklärt dessen Verführen aus der Eifersucht seiner fortglühenden Liebe. – Im Ausblick kommt K. auf Tante Lobat zurück, auf den früheren Tod ihres Mannes, schmerzlos im Schlaf, und auf den letzten Vers des Buchs der Leiden: „An der Hand zieh mich, wenn du es kannst, / Aus diesem Wirrwar heraus, als wär' nichts gewesen.“

Der Anhang bringt nach Danksagungen Hinweise zu Zitation und Umschrift, zu den Kalligraphien, die aus den neunundneunzig Namen Gottes einschlägige wiedergeben: Bezwinger, Heimsucher, Erniedrigender, Gewalthaber ...; Anmerkungen, Literaturverzeichnis und Namenregister. Nur wenige übersehene Corrigenda sind mir aufgefallen: 37: graffito; 96 verzehrten; 122: zu quälen; 247: kein bekanntes Textkorpus; 252: als pädagogischen Instruments (falscher Dativ nach als); 279: pries sie. – Mit K. im einzelnen zu diskutieren wäre, ob (56) Nietzsche zu Pascal „erkannte“ oder unterstellte; wie es (65) mit Dantes Anti-Averroismus stehe angesichts seiner Schätzung Sigers; zu schweigen davon, inwieweit er (66) gegenüber A. als „frömmlerisch“ erscheine. Weniger mit ihm als mit al-Ghazali und Leibniz wäre die Möglichkeit – nicht erst der Existenz, sondern – schon des Begriffs einer besten Welt zu klären (109); ebenso mehr als mit ihm mit seinen theologischen Gewährsleuten sowohl die Frage von Jesu Sicht der Allmacht Gottes (124) wie sein angeblicher Verzweigungsschrei und dessen nicht minder gängige Verfälschung ins „Lammfromme“ (162 – angeregt sei jetzt nur eine Lektüre von Psalm 22 über die erste Zeile hinaus). – Doch natürlich geht es jenseits solcher Einzelheiten um das Ganze (darauf liefe schon ein ernsthaftes Gespräch über Satan hinaus; denn wie macht sich dessen „Romantisierung“ [nicht erst] vor dem Hintergrund des Churban?). Darum ist das Buch auch bei aller eindrucksvollen Gelehrtheit nicht „wissenschaftlich“, sondern ein „Essay“. Daß dem Autor die Rebellion nähersteht als Verteidigungs-Versuche, läßt sich nachvollziehen. Allerdings schreibt er differenzierter als der eine oder andere seiner Rez. (und die „Not als Gottesbeweis“ [tatsächlich mißverständlich] lese ich bei ihm so wenig wie bei Heine als Wunschdenken oder „Wunschevidenz“). Angefragt aber sind hier nicht bloß die „Weichspüler“ in Katechese und Pastoral, sondern jeder, der „mit allen Kräften“, mit Verstand und Herz sein Gottes-Ja zu leben sucht. J. SPLETT

## 2. Historische Theologie

ALBERTI MAGNI ORDINIS FRATRUM PRAEDICATORUM SUPER DIONYSIUM DE ECCLESIASTICA HIERARCHIA edidit *Maria Burger* commentariis a *Paulo Simon* † atque *Wilhelmo Kübel* † praeparatus usa (*Opera omnia*, tomus XXXVI, pars II). Monasterii Westfalorum: Aschendorff 1999. XVI/201 S., ISBN 3-402-04747-0.

Mit diesem Faszikel vervollständigt die Editio Coloniensis der Werke Alberts des Großen die Herausgabe von dessen Dionysius-Komentarsen. Die Prolegomena beschränken sich auf die für einen kritischen Text erforderlichen Auskünfte. In § 1 erläutert die Editorin nachvollziehbar ihre Datierung des Kommentars in das Jahr 1248, da