

Es ist bei diesen Ausführungen nicht unsere Absicht, die spanischen Könige oder ihre Berater herabzusetzen. Das Patronat können wir gewiß nicht als ein Ideal betrachten, soviel man auch zu seinem Lobe sagen mag³⁹. Durch dieses Patronat hatte die Kirche selber eine Art von Caesaropapismus getroffen und dem Staate Aufgaben übertragen, die ihre eigenste Sache gewesen wären. Ganz sicher wäre es besser gewesen, wenn die Kirche unabhängig von spanischen Kolonialinteressen in eigener Planung und Kraft das Missionswerk durchgeführt hätte, in freundschaftlicher Zusammenarbeit mit den spanischen Königen. Aber wer in der damaligen Kirche wäre imstande gewesen, eine so gigantische und absolut neue Aufgabe zu übernehmen und durchzuführen? Es war doch die Zeit, als Alexander VI. gerade die Augen geschlossen hatte, als die Verweltlichung der Kirche ihr höchstes Maß erreichte. Da war es wahrhaftig eine Fügung von oben, daß ein katholischer Staat die Aufgaben der Kirche zu der seinen machte, seine Macht und seine Mittel dafür einsetzte, zu einem Segen für die neue Welt.

Die Gottesvorstellung im Islam

Von Prof. Dr. Rudi Paret, Bonn.

II. Die Gottesvorstellung in der späteren islamischen Gemeinde.

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir uns mit der Gottesvorstellung Mohammeds beschäftigt, wie sie im Koran reichlich, wenn auch unsystematisch, dokumentiert ist. Jetzt wollen wir uns der Betrachtung derjenigen Lehren und Anschauungen zuwenden, die innerhalb der islamischen Gemeinde in den Jahrzehnten und Jahrhunderten nach Mohammeds Tod diskutiert worden sind und sich mehr oder weniger durchgesetzt haben. Wir haben also unser Thema — die Gottesvorstellung im Islam — praktisch in zwei Teile zerlegt: Die Gottesvorstellung Mohammeds und die Gottesvorstellung der nachmaligen islamischen Gemeinde. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß zwischen dem Werk des Propheten und dem seiner Nachwelt ein glatter Trennungsstrich gezogen werden kann. Die Entwicklung lief kontinuierlich weiter. Was Mohammed in seinem Lebenswerk geschaffen hatte, trug in der Folgezeit

³⁹ P. Constantin Bayle S. J., *España en Indias*, Vitoria 1934, p. 385—440.

weitere Früchte. Und umgekehrt war all das, was die spätere Gemeinde ausdachte und mit ihrem geistigen Auge schaute, irgendwie in der Verkündigung des Propheten verwurzelt und durch sie im wesentlichen bestimmt. Aber bei aller Kontinuität stand die Zeit nicht still, und ebensowenig das geistige Gebilde, das wir mit dem Begriff islamische Religion umreißen. In vielem hatte Mohammed nur die ersten Grundlagen gelegt. Bei seiner unsystematischen Art war manches noch ganz im Skizzenhaften stecken geblieben. Die auf ihn folgenden Generationen hatten, wenn sie das ihnen vermachte Erbe überhaupt erhalten und pflegen wollten, die Aufgabe, an den Grundmauern weiterzubauen, die einzelnen Teile aufeinander zu beziehen und zu einem großen Ganzen zusammenzufassen. Sie haben diese Aufgabe bewußt in Angriff genommen und erfolgreich durchgeführt, und man würde ihnen Unrecht tun, wenn man sie als bloße Epigonen bezeichnen und damit geistig diffamieren wollte. Ohne sie wäre die schöpferische Leistung Mohammeds Stückwerk geblieben, ja vielleicht überhaupt in der Versenkung verschwunden.

Ganz grob gezeichnet ist die Entwicklung etwa folgendermaßen verlaufen: In den ersten Jahrzehnten nach Mohammeds Tod kam die theologische Diskussion noch nicht in Fluß. Erst allmählich tauchten, teilweise im Anschluß an Vorgänge mehr politischer Art, Einzelprobleme auf, etwa das Problem Glauben und Werke, und man versuchte nun an Hand von Überlieferungen, die tatsächlich oder angeblich auf Mohammeds Zeit zurückgingen, zu einer Lösung zu kommen, aber nur von Fall zu Fall. Erst im 8. Jahrhundert, über 100 Jahre nach Mohammeds Tod, fing man an, systematisch zu Werk zu gehen, indem man im Gottesbegriff gewisse Grundwahrheiten feststellte, im besonderen die der göttlichen Gerechtigkeit und die der absoluten Einheit im Sinn eines strengen Monotheismus, und nun alle Einzelfragen auf diese Grundwahrheiten bezog und damit in Einklang zu bringen suchte. Erst damals entstand so etwas wie eine islamische Theologie. Es war die Theologie der sog. Mu'taziliten, einer zwar verketzerten, aber äußerst rührigen Minderheit. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts wurde die mu'tazilitische Glaubensauffassung für geraume Zeit zum Staatsdogma erhoben. Aber die große Mehrheit der islamischen Gottesgelehrten hielt sich immer noch abseits der neuen Richtung, um schließlich, im 10. Jahrhundert, unter der Führung des ersten eigentlichen orthodoxen Theologen al-Asch'ari bei einem Kompromiß zu enden. Man übernahm weitgehend die dialektische Methode der Mu'taziliten, drängte aber die rationalistischen Auswüchse zurück und ließ dafür primär religiöse Gedankengänge und Erkenntnisse eher zu Wort kommen. Im Endergebnis wurde diese orthodoxe Theologie aber ihrerseits wieder auf andere Weise stark rationalistisch oder intellektualistisch infiziert, insofern sie nämlich dem Einfluß der griechischen Philosophie, insbesondere der aristotelischen Logik verfiel und schließlich in einem dürren Scholastizismus endete.

Wir können uns diese Gesamtentwicklung am ehesten klar machen, wenn wir ein paar Einzelprobleme, die sich speziell auf unser Thema beziehen, durch die verschiedenen Stadien hindurch verfolgen. Dabei werden wir dann auch feststellen, daß nur bei einer solchen historischen Betrachtungsweise das Endergebnis überhaupt verständlich und für unsereinen faßbar wird. Denn die Thesen, zu denen die islamische Orthodoxie sich schließlich bekannte, sind unmittelbar aus der Diskussion mit den Mu'taziliten hervorgegangen, und die Mu'taziliten haben ihrerseits auf dem aufgebaut, was vor ihnen gegeben war.

Wir haben im ersten Teil gesehen, daß Mohammed bei seinen Aussagen über Gott oft in menschlich-körperhafter Weise von ihm spricht und ihm ein Gesicht, Augen und Hände zuschreibt und sogar einen Thron, auf dem er sitzt. Damit war von vornherein die Gefahr des Anthropomorphismus gegeben.

In der Folgezeit sind denn auch bald Stimmen laut geworden, die die genannten Äußerungen des Korans in grob sinnlicher Weise auslegten. So lesen wir von einem gewissen Muqâtil, daß er behauptet habe, Gott habe einen Körper nach Menschenart, mit Fleisch, Blut, Haar und Knochen, und mit Gliedern und Extremitäten, nämlich Hand, Fuß, Zunge, Kopf und Augen (Asch'ari, Maqâlât al-islâmiyin, ed. H. Ritter, I, Istanbul 1929, S. 209). Ein anderer erklärte, er sei nicht von Fleisch und Blut, sondern aus weiß strahlendem Licht, besitze aber fünf Sinne wie ein Mensch, dazu Hand, Fuß, Ohr, Auge, Nase, Mund und zudem schwarzes Haupthaar (Maqâlât, I, 209). Nach anderen sollte er zwischen Mund und Brust hohl, sonst aber massiv sein (Maqâlât, I, 209). Auch tritt man über die Ausdehnung Gottes, ob er gleich oder verschieden hoch, breit und tief sei, und ob ihm im Raum Endlichkeit oder Unendlichkeit zukomme (Maqâlât, I, 207 f.).

Derartige Vergrößerungen von Mohammeds Gottesvorstellung regten natürlich zum Widerspruch an. Hier ergriffen nun Mu'taziliten verschiedenster Schattierungen das Wort. Soweit sie den Ausdruck „Hand Gottes“ und „Auge Gottes“ gelten ließen, erklärten sie ihn in übertragenem Sinn, indem sie die Hand als Gnade und das Auge als Wissen deuteten (Maqâlât, I, 195). Im übrigen faßt der orthodoxe Theologe Asch'ari, der selber aus dem mu'tazilitischen Lager hervorgegangen ist, die Gottesvorstellung der Mu'taziliten unter folgenden Wortlaut zusammen (Maqâlât, I, 155): „Gott ist einer, ohne daß ihm etwas gleicht. Er ist hörend und sehend, aber ohne Körper, Gestalt, Leib und Form, ohne Fleisch oder Blut, ohne Person, ohne Substanz oder Akzidens, ohne Farbe, Geschmack, Geruch oder Spürsinn, ohne Wärme oder Kälte, Feuchtigkeit oder Trockenheit, ohne Höhe, Breite oder Tiefe, ohne Verbindung oder Trennung, ohne daß er sich bewegt, in Ruhe ist oder sich zerteilt, ohne Teile oder Partikel, Glieder oder Extremitäten, und ohne Richtungen — ein Rechts oder Links, Vorne oder Hinten, Oben oder Unten. Kein Ort umfaßt ihn, und keine Zeit geht über ihn hin usw.“ Wir sehen, eine wahre Protestkundgebung gegen alles, was wider die absolute Geistigkeit der Gottesauffassung verstoßen könnte.

Interessant ist nun aber, daß die Mu'taziliten sich nicht mit einer bloßen Negierung des gegnerischen Standpunktes zufrieden geben. Sie gehen systematisch vor, indem sie gewisse Grundwahrheiten feststellen und an ihnen die Einzelprobleme überprüfen. Was das Teilproblem angeht, mit dem wir es hier zu tun haben, so beziehen sie es auf die Grundtatsache von der absoluten Einheit Gottes. Sie stellen grundsätzlich die Frage, ob neben dieser von Ewigkeit her einheitlichen Wesenheit überhaupt Attribute möglich sind, — Wille, Macht, Wissen, Gehör, Gesicht, Rede, und wie die Eigenschaften alle heißen mögen, die im Koran auf die Person Gottes angewandt werden. Das Ergebnis ihrer Überlegungen läßt sich nicht auf eine einfache Formel bringen, denn nebeneinander sind eine Unmasse von Sondermeinungen vertreten. Aber im wesentlichen sind sie sich doch alle darin einig, daß sie die göttlichen Attribute nur beschränkt anerkennen, indem sie sie in ihrer Bedeutung der eigentlichen Wesenheit, die eben nur ein und dieselbe sein kann, unterordnen. Sie folgern etwa, daß die Attribute des Willens, des Gesichts, des Gehörs, der Sprache in dem einen göttlichen Attribut des Wissens mit eingeschlossen sind, und daß dieses göttliche Wissen seinerseits identisch ist mit der Wesenheit Gottes. Oder sie finden sich — im Endergebnis in demselben Sinn — zur Formulierung bereit, daß Gott an sich immer wollend war, aber nur auf Grund seiner eigenen Wesenheit, und nicht auf Grund des Attributs des Willens, und daß er ebenso immer sehend und hörend und redend war, aber nicht auf Grund der Attribute des Gesichts, des Gehörs und der Rede.

Es erübrigt sich, die Kombinationen und Spitzfindigkeiten, die die mu'tazilitischen Denker über das Verhältnis vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes ausgeheckt haben, weiter im Einzelnen zu verfolgen. Nur auf eine bedeutsame Auswirkung sei in diesem Zusammenhang noch hingewiesen: Die Mu'taziliten stellten fest, daß das Attribut der göttlichen Rede nicht von Ewigkeit her existiert haben kann, daß es vielmehr erst im Zusammenhang mit dem Schöpfungsakt in Erscheinung getreten ist. Da man nun aber den Koran als das Offenbarungswort Gottes mit dem Attribut der göttlichen Rede identifizierte, bedeutete das, daß der Koran nicht von Ewigkeit her, präexistent, gewesen sein kann, sondern in der Zeit erschaffen worden sein muß. Damit trafen die Mu'taziliten einen besonders heiklen Punkt. Denn die altgläubigen Kreise waren gerade der gegenteiligen Meinung. Sie betrachteten den Koran als von Ewigkeit her gegeben, da der Inhalt der göttlichen Offenbarung keinem Wechsel unterworfen sein durfte, wenn er wirklich wahr sein sollte. Hier stand Glaubensanschauung gegen Glaubensanschauung, und die These vom Geschaffensein oder Nichtgeschaffensein des Korans wurde schließlich zum zentralen Streitpunkt im Kampf zwischen den Mu'taziliten und der Orthodoxie. In den zwanziger Jahren des 9. Jahrhunderts wurde die mu'tazilitische These geradezu

zum Staatsdogma erhoben, und angesehene Vertreter der Orthodoxie fielen einer regelrechten Inquisition zum Opfer, weil sie sich nicht dazu bereit finden konnten, ihrem heiligen Offenbarungsbuch den Ewigkeitscharakter abzuspochen. Der Streit um die dogmatische Bewertung des Korans erinnert in manchen Wesenszügen an die christologischen Streitigkeiten, die einige Jahrhunderte vorher hauptsächlich unter den Orientchristen ausgefochten worden waren. Die Parallelität wird nicht bloß zufälliger Natur sein, auch wenn der Beweis eines kausalen Zusammenhangs bis jetzt noch nicht erbracht ist.

Wenden wir uns nach dieser kurzen Abschweifung wieder zu dem Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück, den koranischen Aussagen über speziell körperhafte Attribute Gottes, und fragen wir uns, was schließlich die Vertreter der Orthodoxie dazu zu sagen hatten, nachdem die Mu'taziliten sie z. T. weginterpretiert, z. T. auf andere Weise ihrer körperhaften Bedeutung entkleidet hatten. Die Antwort ist einfach und aufschlußreich zugleich. Im Fiqh Akbar II, einer orthodoxen Bekenntnisschrift aus der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts, finden wir folgende Formulierung: „Gott ist ein Ding (d. h. etwas Existenzielles), aber nicht wie die anderen Dinge. Und er hat Hand, Gesicht und Seele, wie das im Koran gesagt ist. Was Gott im Koran als Gesicht, Hand und Seele erwähnt, kommt ihm als Attribut zu, ohne Wie (d. h. ohne daß man über das Wie, die Qualitas, dieser Attribute etwas aussagen könnte). Und man darf nicht sagen, daß seine Hand so viel ist wie seine Macht oder seine Gnade, denn darin liegt eine Negierung seines Attributs, wie sie die Mu'taziliten sich zuschulden kommen lassen. Seine Hand ist vielmehr sein Attribut, ohne Wie.“

Hier wird also die These von den göttlichen Attributen, auch von denen körperhafter Natur, in bewußtem Gegensatz zu den mu'tazilitischen Um- und Wegdeutungsversuchen aufrecht erhalten, aber nicht mehr mit der naiven Selbstverständlichkeit und Unabdingbarkeit der Altgläubigen aus früheren Zeiten. Der Ausdruck „ohne Wie“, arabisch bi-lâ kaifa, bedeutet eine wesentliche Einschränkung. Man hat aus der Diskussion mit den Mu'taziliten doch das eine gelernt, daß Gott nicht mit menschlichem Auge betrachtet und mit menschlichem Maß gemessen werden kann. Er ist dem koranischen Wortlaut zum Trotz „totaliter aliter“, ganz anders, als daß Menschen ihn beschreiben und mit ihrem Vorstellungsvermögen fassen könnten.

Sehen wir uns noch kurz die letzte Entwicklungsstufe in der Diskussion über die Attribute Gottes an — die der islamischen Scholastik. Als Probe genügt ein Blick in die Glaubenslehre des Dardir, eine weit verbreitete, abrißhafte Bekenntnisschrift aus dem 18. Jahrhundert. Im ersten Teil dieser Schrift sind

zwanzig Eigenschaften aufgezählt, von denen jeder voll erwachsene Muslim wissen müsse, daß sie Gott zustehen. Die erste ist eine Grundeigenschaft, nämlich Existenz. Die fünf folgenden sind Negationseigenschaften, so bezeichnet, weil sie sich aus der Negation des jeweils Gegenteiligen ergeben, nämlich Ewigkeit (= Anfangslosigkeit), Dauer (= Unvergänglichkeit), Diversität von den Geschöpfen, Bestehen durch sich selbst (nicht durch andere), Einheit (nicht Mehrheit). Die sieben weiteren sind sog. Ideen-Eigenschaften, nämlich Leben, Wissen, Wollen, Macht, Hören, Sehen, Rede. Die letzten sieben sind von den Ideen-Eigenschaften abgeleitet, nämlich lebendig (von Leben abgeleitet), wissend (von Wissen), wollend, mächtig, hörend, sehend, redend. Es handelt sich hier um einen Versuch, die verschiedenen Aussagen, die sich über Gott machen lassen, nach logischen Gesichtspunkten gegeneinander abzugrenzen und jeweils mit der nötigen Etikette zu versehen, damit sie fein säuberlich ad acta gelegt werden können. Wenn man etwa von den Gottesbeweisen absieht, die auch erst in der Entwicklungsstufe der Scholastik auftauchen, und die immerhin noch ein ernstes Bemühen zeigen, den Dingen auf den Grund zu kommen, wirkt hier alles öde und blutleer und ist deshalb für uns nicht weiter interessant. Die Gottesvorstellung war ein für allemal ausgeprägt. Das Feld der Diskussion gehörte jetzt den kleinen Geistern, die sich nunmehr in dem Wahn wiegten, mit ihrer Systematisierungsarbeit dem ganzen Werk die Krone aufzusetzen.

So viel zu dem einen Teilproblem, dem der körperhaften göttlichen Attribute! Nicht weniger wichtig ist ein anderes Teilproblem: das der göttlichen Gerechtigkeit, genauer gesagt die Frage, wie weit sich die göttliche Gerechtigkeit mit den koranischen Äußerungen über die Prädestination der menschlichen Handlungen, speziell der Handlungen der Sünde und des Unglaubens, vereinbaren läßt. Auch hier läßt sich die Diskussion am besten wieder in ihrem geschichtlichen Ablauf verfolgen. Wir können uns aber dabei kürzer fassen. Das Ergebnis unserer Betrachtungen wird trotzdem für unser Gesamtthema aufschlußreich sein.

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir einige Koranstellen kennen gelernt, in denen ziemlich deutlich zum Ausdruck kommt, daß die Ungläubigen und Sünder auf Grund der göttlichen Vorherbestimmung dem Unglauben und der Sünde verfallen und so der Verdammnis eigentlich gar nicht entgehen können.

Wenn wir uns diese Koranstellen näher ansehen und mit anderen einschlägigen Äußerungen kombinieren, kommen wir zu der Erkenntnis, daß sie wohl nicht im streng dogmatischen Sinn gemeint waren, vielmehr als psychologische Reaktion auf die jahrelangen Mißerfolge in Mohammeds Bekehrungsarbeit erklärt werden können. Mohammed beruhigte sich schließlich bei dem Gedanken, daß seine Mißerfolge gottgewollt sein mochten, um nicht

überhaupt an sich und an seinem ganzen Lebenswerk zu verzweifeln. Dabei gab er wohl nie die an sich selbstverständliche Voraussetzung auf, daß der einzelne Mensch in eigener Person eine Entscheidung zum Guten wie zum Bösen treffen müsse. Aber wie dem auch sein mag, der deterministische Grundzug trat bei seinen Äußerungen in den Vordergrund. Und diese deterministische Grundhaltung trat noch deutlicher in verschiedenen Überlieferungen — Hadithen — hervor, die man ihm nachträglich in den Mund legte, und die dann in den kanonischen Traditionssammlungen Eingang fanden. Ein Beispiel: „Keiner ist unter euch, dem nicht sein Platz im Paradies oder in der Hölle vorherbestimmt ist, und für den es nicht vorherbestimmt ist, ob er verdammt oder glücklich sein wird. . . . Wer nun zu der Schar der Seligen gehört, der wird sich dem Tun der Schar der Seligen zuwenden, und wer zur Schar der Verdammten gehört, der wird sich dem Tun der Schar der Verdammten zuwenden“ (Muslim, Sahih, Kairo 1283, V, S. 273 = Kitâb al-qadar, bâb 6).

Schon in den Traditionssammlungen selber werden gegen diese radikale Prädestinationslehre gewisse Bedenken laut (Muslim V, 273. 274). Aber grundsätzlich haben auch in diesem Punkt erst die Mu'taziliten Stellung genommen. Sie gingen auch wieder von einer Grundwahrheit aus — in diesem Fall war es nicht die der göttlichen Einheit, sondern die seiner Gerechtigkeit —, und folgerten nun, daß Gott unmöglich die Guten zum Glauben und die Bösen zum Unglauben vorherbestimmt haben könne, da es sonst eine schreiende Ungerechtigkeit wäre, die einen nachher zu belohnen und die anderen zu bestrafen für etwas, was sie in Wirklichkeit gar nicht selber getan haben. Der Streit wurde mit Energie und Scharfsinn — und wir dürfen wohl auch sagen: mit echter Glaubenskraft — durchgeführt. Die Mu'taziliten konnten zur Rechtfertigung ihrer These vor allem Koranstellen anführen, die sich dahin gehend äußern, daß Gott den Ungläubigen gegenüber nicht ungerecht oder gewalttätig ist (arabisch: zâlim), daß sie vielmehr nur sich selber Unrecht tun. Eine Zeitlang sah es so aus, als ob der düstere, gewaltmäßige Charakter in der islamischen Gottesvorstellung zurückgedrängt werden würde, um einem mehr ausgeglichenen, auf absolute Gerechtigkeit ausgerichteten Bild Platz zu machen. Aber zuletzt setzten sich doch die Altgläubigen durch. Asch'ari bekannte sich zur These des Determinismus, und ebenso die späteren Vertreter der Orthodoxie bis herunter in unsere Tage. Dabei können wir allerdings die verschiedensten Schattierungen feststellen, vom absoluten Determinismus bis zu einem solchen äußerst gemäßigter Art, und wir stehen hier vor der Schwierigkeit, von der schon im vorhergehenden Abschnitt die Rede war, und die darin besteht, daß innerhalb des Islam — und so auch innerhalb der Orthodoxie — keine autoritative Entscheidung einer strittigen Frage möglich ist, weil es an einer Instanz fehlt, die darüber zu befinden hätte. So haben wir jetzt im Islam eine große Anzahl verschieden nuancierter, aber im großen ganzen deterministischer Anschauungen vertreten, ohne das wir ausmachen könnten, daß die eine oder die andere wirklich Geltung beanspruchen darf.

Mit dem Problem des Determinismus ging ein anderes Problem von noch grundsätzlicherer Natur Hand in Hand: die Frage nach dem letzten Sinn und Zweck des göttlichen Schöpfungswerks und speziell der menschlichen Existenz. Bezeichnenderweise haben auch hierüber die Mu'taziliten als erste ernsthaft nachgedacht. Sie kamen — unter Berufung auf das Postulat der göttlichen Weisheit (hikma) — zu dem Schluß, daß die ganze Schöpfung auf das Allgemeinwohl der Menschen abgestellt sei und diesem irgendwie dienen müsse. Der Begriff eben des Allgemeinwohls, arabisch *maslaha* — man könnte den Ausdruck auch etwa mit Zweckmäßigkeit übersetzen —, spielt bei diesen Überlegungen und Deduktionen eine hervorragende Rolle.

Auf den ersten Blick sieht es vielleicht so aus, als ob dieser Fragenkomplex mit unserem eigentlichen Thema, der islamischen Gottesvorstellung, nicht näher zu tun hätte. Denn es handelt sich ja offensichtlich um eine vom Menschen her gesehene Bewertung der Welt, und nicht um eine Anschauungsweise, die Gott zum Mittelpunkt hat. Aber letzten Endes läuft die mu'tazilitische These von der *maslaha* — dem Gemeinwohl als dem Sinn und Zweck der Schöpfung — doch auf eine Bewertung, eine Charakterisierung von Gott selber hinaus. Und das haben die Vertreter der Orthodoxie mit einem feinen, instinktiven Spürsinn bald herausgefunden. Ein Werk eines islamischen Scholastikers aus dem 12. Jahrhundert, das vor 15 Jahren von dem englischen Orientalisten Alfred Guillaume unter dem Titel „The Summa Philosophiae of al-Shahrastāni“ im arabischen Text und mit einer Teilübersetzung herausgegeben worden ist, führt uns mitten in die Diskussion über diese Frage hinein (S. 397—411).

Darnach gehen die Mu'taziliten von der Voraussetzung aus, daß Gott weise sein müsse, und daß folglich auch die Schöpfung nach einem weisen Plan, nämlich zu einem bestimmten Zweck, erfolgt sei. Da aber Gott dabei keinen Zweck für seine eigene Person verfolgt haben könne, sei die Schöpfung notwendigerweise auf die Zwecke der Geschöpfe und speziell der Menschen abgestellt. Gott habe damit deren Wohl im Auge gehabt, da er sie sicher nicht zu ihrem Verderben geschaffen habe. Die Welt wäre demnach „die beste der möglichen Welten“, alle Not und Krankheit würde letzten Endes dem Wohl der Menschen dienen. Auch die Tatsache, daß die Sünder der ewigen Höllestrafe verfallen, sei im Sinn dieser Zweckmäßigkeit zu deuten. Denn wenn sie nicht in der Hölle in Verwahrung wären, würden sie ihren sündigen Wandel wieder aufnehmen und es schlimmer treiben als zuvor.

Den Vertretern der Orthodoxie fällt es nicht schwer, eine so optimistische Auffassung über Sinn und Zweck der Welt zu widerlegen. Wenn man — so führen sie aus — den Handlungen Gottes schon eine derartige Zweckbestimmung unterlege, wie die Mu'taziliten das tun, dann müßte man noch weitergehen und

folgern, daß Gott das Böse und die Versuchung überhaupt nicht hätte in die Welt bringen dürfen, und daß es besser gewesen wäre, einen zum Bösen veranlagten Menschen schon als Kind sterben zu lassen, um ihm die ewige Verdammnis zu ersparen. Aber es sei eben verkehrt, an Gott derartige Maßstäbe von Weisheit und Zweckbedingtheit anzulegen. Auch vom Standpunkt der Orthodoxie aus nehme man an, daß die Handlungen Gottes auf das Gute und Gedeihliche hinzielen, und daß die Geschöpfe nicht zum Verderben geschaffen seien. Aber man dürfe daraus keine Zwangsläufigkeit ableiten, denn Gott sei niemals einem Zwang unterworfen (S. 400). Der mu'tazilitische Standpunkt laufe auf eine Art Anthropomorphismus hinaus (S. 406), da er menschliche Maßstäbe auf Gott übertrage.

Wir sehen: in der Orthodoxie hat sich auch in der Frage nach dem Sinn und Zweck der Schöpfung eine düsterere Auffassung durchgesetzt, als sie von den Mu'taziliten vertreten worden war. Diese wurden sogar des Anthropomorphismus bezichtigt — desselben Anthropomorphismus, gegen den sie in anderer Hinsicht so energisch aufgetreten waren. In Wahrheit standen sich hier zwei geistige Welten gegenüber. In der einen — der der Mu'taziliten — wurde die ratio, die menschliche Vernunft, zur obersten Instanz erhoben. In der anderen — der der Orthodoxie — trat die primär religiöse Erfahrung in den Vordergrund, genauer gesagt: sie trat wieder in den Vordergrund, und wir können nicht leugnen, daß die islamische Gottesauffassung dadurch wesentlich vertieft worden ist. Das Irrationale, der Charakterzug des „Ganz-Anderen“, kam wieder zu seinem Recht, — jener letzte, aber entscheidende Rest des Unerforschlichen. Wie seinerzeit in der Predigt Moham-meds, war Gott wieder der Gewaltherrscher, der mit seinen Untergebenen und Sklaven nach Willkür schaltet. „Gott — so schließt Schahraštâni seine Auseinandersetzung mit den Mu'taziliten, von der eben die Rede war — ist der Herr. Er hat das uneingeschränkte Verfügungsrecht über seinen Besitz. Er schaltet mit seinen Sklaven, wie er will, mögen sie schuldig oder unschuldig sein“ (S. 410. 411).

Wir haben uns in unseren Betrachtungen bisher auf die Diskussion unseres Themas im Bereich der islamischen Dogmatik beschränkt. Zum Schluß müssen wir noch auf zwei religiöse Erscheinungsformen hinweisen, die die Gottesvorstellung im Islam wenigstens mittelbar beeinflußt haben: die Mystik und die Heiligenverehrung. Beide Erscheinungsformen, Mystik und Heiligenverehrung, haben — jede in ihrer Weise — das Göttliche dem Menschlichen wieder näher gerückt, nachdem die Theologie im engeren, orthodox-dogmatischen Sinn die Unnahbarkeit Gottes, seine Transzendenz, so besonders stark betont hatte. Sie haben somit mildernd und ausgleichend gewirkt. Erst wenn wir dies mit

in Rechnung ziehen, wird das Bild, das wir uns von der Gottesvorstellung im Islam gemacht haben, vollends abgerundet. Wir können uns dabei ganz kurz fassen.

Was die Mystik angeht, so besteht deren Wesen ja gerade darin, daß eine enge, innige Verbindung zwischen Gott und Mensch hergestellt oder wenigstens angestrebt wird. Wenn Gott an sich fern und unnahbar scheint, wird er dem Mystiker zu einem vertrauten Freund, mit dem er in unmittelbarem Zwiegespräch wie von Mensch zu Mensch verkehren darf. Ja, in dem beseligenden Erlebnis der Vereinigung des Mystikers mit seinem Gott, der *unio mystica*, wird gar die Schranke zwischen dem menschlichen Ich und dem göttlichen Du überhaupt aufgehoben, und beide Welten fließen ineinander über. Wir brauchen diese Grundtatsache des mystischen Phänomens nicht weiter auszuführen. Es seien aber wenigstens zwei besonders charakteristische Aussprüche islamischer Mystiker als Belege angeführt. Der eine Ausspruch stammt von dem berühmten Hallâdsch, der im Jahre 922 wegen seiner ketzerischen Ansichten hingerichtet worden ist, der aber später auch in orthodoxen Kreisen als der Prototyp des Mystikers anerkannt und hoch verehrt wurde. Er lautet: „Ich bin die Wahrheit (*ana 'l-haqq!*) . . . Ach, um Gottes willen, nimm dieses *annî* (Ich) zwischen uns beiden weg (d. h. laß mich ganz in Dir aufgehen, so daß es keinen Unterschied zwischen Ich und Du mehr gibt) . . . Beten wird den vollkommenen Liebenden zur Gottlosigkeit (da sie nämlich vollkommen eins sind und deshalb der Sünde des Heidentums verfallen, wenn sie Gott als ein anderes Wesen, nämlich als ein Du betrachten).“ Der andere Ausspruch stammt von dem nicht weniger berühmten spanisch-arabischen Mystiker Ibn al-'Arabi (gest. 1240). Er lautet: „Der Sklave ist Herr und der Herr ist Sklave. Ach, wie kann man erkennen, welcher von beiden dem anderen verpflichtet ist?“ Man beachte den diametralen Gegensatz zwischen eben diesem Ausspruch Ibn al-'Arabis und der vorhin zitierten Definition Schahrastrânis von „dem Herrn, der mit seinem Sklaven schalten kann, wie er will“.

Im übrigen ist die Mystik ein weites Feld, und es wäre eine Aufgabe für sich, den Wesenszügen und Spielarten einer spezifisch mystischen Gottesauffassung nachzugehen. Davon kann hier natürlich nicht die Rede sein. Aber eines muß in diesem Zusammenhang betont werden: die Mystik stellt im Islam nicht etwa einen abseitigen Sonderfall dar. Ghazzâli, der bedeutendste muslimische Theologe, hat ihr sozusagen offiziell Eingang in die Orthodoxie verschafft, und seitdem, d. h. also seit dem 12. Jahrhundert, hat sie mehr und mehr in die Breite gewirkt und — direkt oder indirekt — die gesamte islamische Welt in ihren Bann gezogen. Diese Entwicklung wurde dadurch noch wesentlich beschleunigt, daß etwa von der gleichen Zeit an mystische Ordensgründungen erfolgten. Die Angehörigen der verschiedenen Orden suchten mit jeweils besonderen Exerzitien die *unio mystica* im Gemeinschaftserlebnis zu erzwingen, und so stand schließlich der unmittelbare Zugang zu Gott jedem offen, der bereit war, sich der geistigen Führung eines Ordensscheiches anzuvertrauen.

Im Vorbeigehen sei hier noch ein Kuriosum erwähnt, das in einem besonderen Bezug zu unserem engeren Thema steht. Bekanntlich äußert sich der Mystiker viel in Bildern, um das an sich Unaussprechliche seines beseligenden Erlebnisses irgendwie faßbar und mitteilbar zu machen. Diese Bilder werden aus naheliegenden Gründen gern der Sphäre des Weinrausches und noch mehr derjenigen des Liebeslebens entnommen. Solange die Mystiker oder Dichter sich bewußt blieben, daß es sich dabei um eine rein bildhafte, behelfsmäßige Ausdrucksweise handelt, war alles schön und gut. Aber gerade bei den Bildern aus dem Liebesleben mag es dem einen oder anderen manchmal schwer geworden sein, das Sinnliche und das Übersinnliche auseinanderzuhalten. Hier drohte eine neue Art von Anthropomorphismus einzureißen, indem das geliebte und in der Vereinigung ersehnte göttliche Wesen die Konturen seines bildhaften Vertreters annahm, des Gegenstandes der irdischen Liebe. Und dabei zeigte sich nun eine zeit- und kulturbedingte Erscheinung eigener Art: man huldigte in der Männerwelt weitgehend der Homosexualität, man schwärmte für Jünglinge, denen — wie es in der Liebespoesie häufig heißt — noch der Flaum auf der Wange sproßt. Dem entsprechend lauten auch gewisse Stellen, in denen Gott in menschlicher Gestalt umschrieben wird, nicht auf einen bärtigen alten Mann (wie wir das in der abendländischen Kunst gewohnt sind und neuerdings sogar im Film vor Augen geführt bekämen), sondern auf einen schöngeformten Jüngling mit reichem Haupthaar und bartlosem Gesicht, eben nach Art eines jugendlich-verführerischen Freundes (siehe *Der Islam* 17, 1928, S. 256 f.).

Schließlich noch ein paar Worte zum islamischen Heiligenkult.

Auch der Heiligenkult ist, wie die Mystik, eine komplizierte Erscheinung. Lokal begrenzte Traditionen aus vorislamischer Zeit, religiöse Erfahrungen und Beobachtungen an außergewöhnlichen Persönlichkeiten, heilsgeschichtliche und kosmologische Spekulationen, all das und noch viel mehr hat zusammengewirkt, um in weitesten Kreisen der islamischen Welt den Glauben an besonders heilige und daher auch heilspendende, gottbegnadete Übermenschlichen ins Leben zu rufen. Wir können unmöglich nur so im Vorbeigehen den Ursprüngen dieses Phänomens im einzelnen nachspüren. Hier kann es nur darum gehen, die Tatsache als solche ins rechte Licht zu rücken und darauf hinzuweisen, daß der Heiligenkult mit der islamischen Gottesauffassung in einer gewissen Wechselwirkung steht. Wir dürfen wohl annehmen, daß die weitgehende Vergeistigung der Gottesvorstellung, wie sie von Mohammed angebahnt worden war und später von den Dogmatikern und Scholastikern vollends durchgeführt wurde, die religiösen Bedürfnisse der vielen einfachen Menschen nicht recht befriedigt hat. Gott war zu sehr in die Ferne gerückt. Er war zwar eine letzte Instanz für alles, was über das rein Irdische und Menschliche hinausging. Aber mit den Nöten und Sorgen des Alltags konnte man sich

schwer an ihn selber wenden. Neben dem höchsten Wesen — das man als solches durchaus anerkannte — brauchte man auch Wesen von weniger hohem Rang, Mittler zwischen ihm und den Menschen auf der simplen Erde, die eingreifen und helfen konnten, wenn man sie darum anging und ihnen die gebührende Verehrung entgegenbrachte. So gesehen, wäre also der islamische Heiligenkult dem Bedürfnis entsprungen — oder sagen wir vorsichtiger: durch das Bedürfnis gefördert worden, einen unmittelbareren Zugang zur überirdischen Welt zu haben, als das nach der offiziellen Glaubenslehre möglich schien.

Die Sache hat aber auch noch eine andere Seite. Nachdem der Heiligenkult sich einmal eingebürgert hatte, wurde die islamische Gottesvorstellung ihrerseits dadurch beeinflußt und in ihrer konsequent monotheistischen Grundhaltung gefährdet. Neben den einen, über dem All thronenden Gott trat eine Menge halb göttlich gedachter Wesen, die in praxi fast so wichtig oder gar noch wichtiger genommen wurden als ihr oberster Herr und Meister. Man konnte sich allerdings theoretisch damit rechtfertigen, daß schon Mohammed von Mittlern, Fürsprechern und ähnlichen übermenschlichen Wesen gesprochen hatte, und daß die Hilfe der Heiligen selbstverständlich nur unter der Voraussetzung der Einwilligung Gottes erbeten werde. Die Formel „mit der Erlaubnis Gottes“ (arabisch *bi-idhni 'lláhi*) bot ein willkommenes Mittel, um alle möglichen an sich vielleicht verdächtigen Praktiken im Sinn des offiziellen Islam zu „entlasten“. In Wirklichkeit war aber das Schwergewicht in der Gottesvorstellung doch irgendwie verschoben. Gott war sozusagen nach unten, in Erdnähe, gezogen und mit einzelnen Teilkraften und Hilfeleistungen an bestimmte Lokalitäten gebunden, und dabei blieb auch viel vorislamisches Brauchtum fast unverändert am Leben, allenfalls mit einer leichten monotheistischen Übertüchung. Das wurde erst recht deutlich, als gewisse Kreise von Altgläubigen, darunter die Vorläufer der heutigen Wahhabitens, einen Propagandafeldzug gegen den Heiligenkult eröffneten und das ganze dazugehörige Brauchtum einschließlich der Verehrung von Heiligengräbern als Götzendienst brandmarkten.

Merkwürdigerweise ist auch die Person Mohammeds in den islamischen Heiligenkult einbezogen worden. Oder vielleicht ist dies auch gar nicht so merkwürdig. Denn nachdem nun einmal die Tendenz bestand, alle möglichen Mittlerwesen zwischen Gott und den Menschen anzunehmen und als heilig zu verehren, lag es wohl nahe, auch dem Stifter der islamischen Religion besondere Verehrung zukommen zu lassen. Tatsache ist jedenfalls, daß der Prophet in der Glaubensvorstellung der islamischen Gemeinde über den Rang hinausgewachsen ist, den er sich selber zugeschrieben hätte, und der sich im wesentlichen darauf beschränkte, ein rein menschlicher Übermittler der göttlichen Botschaft zu sein. Man wußte schon verhältnismäßig früh von Wunderkräften zu berichten, die ihm zu Lebzeiten zu eigen gewesen sein sollen, und schließlich wurde er in die schiitisch fundierte Imamatslehre (eine Art Gottesstaatslehre), ja sogar in die Kosmologie einbezogen und zu einer Art Logos, zum Träger einer himmlischen Lichtsubstanz präexistenter Natur, dekretiert. Der fanatische Verfechter eines reinen Monotheismus wurde so im Lauf der Zeit selber ein Opfer jener Vergottungstendenz, die er — im Hinblick auf die Christologie — den Christen zum Vorwurf gemacht hatte.

Im Endergebnis hat also die islamische Gottesvorstellung — das können wir zusammenfassend sagen — gewisse Trübungen erfahren, sowohl von seiten der Mystik als auch von seiten des Heiligenkultes und der Mohammedverehrung. Aber man darf diese Tatsache in ihrer Bedeutung doch auch nicht überschätzen, und wir sind deshalb absichtlich nur am Schluß unserer Betrachtungen, sozusagen anhangsweise, darauf eingegangen. Das Gesamtbild trägt trotz einer solchen nachträglichen Korrektur die ursprünglichen Wesenszüge einer streng monotheistischen, ins Transzendente gerückten Gottesvorstellung deutlich erkennbar an sich. Die offizielle Lehre der überwiegenden Mehrheit der islamischen Glaubensgemeinschaft hat dies bis auf den heutigen Tag als unabdingbare Forderung vertreten. Die verschiedenen Richtungen mystischer Gottesauffassung werden höchstens am Rand geduldet, im übrigen aber zurückgeschnitten, sobald sie zu wuchern anfangen. Und gegen eine wirkliche Vergottung des Propheten spricht nach wie vor der eine Teil des islamischen Glaubensbekenntnisses, der Mohammed nichts anderes sein läßt als einen Gesandten Gottes, d. h. Träger und Werkzeug der göttlichen Botschaft. Der andere, wichtigere und auch äußerlich an erster Stelle stehende Teil des Glaubensbekenntnisses lautet aber ebenso unverändert und uneingeschränkt wie zur Zeit der ersten Gläubigen: lâ ilâha illa 'llâh — „es gibt keinen Gott außer Gott“.

Zur religiösen Lage in der neuen Türkei

Von Prof. Dr. Gotthard Jäschke, Münster (Westf.)

III.

Im ganzen Vorderen Orient steht die Christenheit heute vor einer doppelten Aufgabe: der Wiederbelebung der alten orientalischen Kirchen und der Auseinandersetzung mit dem Islam. Jene verfolgt seit Jahrhunderten die katholische Orientmission mit dem Ziel, die Schismatiker zu gewinnen und die Unierten zu heben¹, diese haben in jüngster Vergangenheit — bisher freilich mehr theoretisch — protestantische Missionsgesellschaften in Angriff genommen.

¹ Konrad L ü b e c k, Die katholische Orientmission, Köln, 1917.