

ABSTAMMUNG UND HEILIGES BUCH

*Zur Frage der semantischen Bedeutsamkeit
anthropologischer Strukturen im Alten vorderen Orient
im Hinblick auf den koranischen Monotheismus*

von Thomas Mooren

Inhalt:

1. Verwandtschaft und Kommunikation
2. Familie, Klan und Stamm bei den arabischen Nomaden
3. Die anthropo-soziomorphe Gottheit
4. Vom morphologischen Diskurs zum Heiligen Buch: die monotheistische „Revolution“

1. VERWANDTSCHAFT UND KOMMUNIKATION

Der anthropologische Ansatz eines Ethnologen wie CL. LÉVI-STRAUSS nimmt auf die an sich nicht unbekanntere Idee Bezug, daß „das Universum der Primitiven (oder solcher, die man dafür ausgab) im wesentlichen aus ‚Botschaften‘ (messages) besteht...“¹ * Es geht darum, dem Universum „gleichzeitig physische als auch semantische Eigenschaften“² zuzuerkennen. Solch eine physisch-semantische Korrelation, vergleichbar der Art und Weise, in der die moderne Biologie den genetischen Code versteht, scheint sich besonders im Fall der sog. „naturalistischen“ Religionen aufzudrängen. So kann man die Folge der Jahreszeiten wie eine Art „Grammatik“ begreifen, die die Sprache der „Natur“ koordiniert oder genauer: deren vielfältige, oft im Widerspruch miteinander stehenden Kräfte — denn man sollte sich hüten, auf ugaritische Vorstellungen z. B. einen zu philosophischen Naturbegriff anzuwenden, der einem Denker wie SCHELLING näher stünde als der Mentalität des 2. Jahrtausends v. Chr.

Nichtsdestotrotz sind wir in Ugarit z. B. Zeugen unablässiger Kämpfe zwischen *Mot* und *Baal/Anat*, in Mesopotamien der zahlreichen Abenteuer des *Dummuzi*. Dabei steht letztlich die Ernte der Früchte und des Getreides, die tierische wie pflanzliche Fruchtbarkeit auf dem Spiel.³

Man versteht leicht, daß in diesen Fällen die physische Welt eine Art Sprache (im metaphorischen Sinn) darstellt, deren „Wörter“ durch die Naturkräfte, anders: die Gottheiten, gebildet werden. Man könnte auch sagen, daß wir es hier mit einer morphologischen Sprache zu tun haben: der geheimnisvolle „Diskurs“ des Lebens drückt sich in

* Die Übersetzungen fremdsprachiger Zitate in diesem Artikel stammen vom Autor selbst.

¹ CL. LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, S. 354.

² *IBID.*, S. 355.

³ Cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie dans la pensée religieuse de l'Ancien Proche-Orient*, SS. 145—148 u. S. 376; cf. auch TH. JACOBSEN, *The Treasures of Darkness*, SS. 25—73.

konkreten Kräften aus, die wahrgenommen werden als Gestalt („morphä“), fähig, die „message“ zu übermitteln, die Fruchtbarkeit und Wachstum besagt. Auf diese Art verweist uns die Frage nach der „materia prima“, die den religiösen Diskurs der Polytheismen des Alten vorderen Orients, besonders unter dem Blickpunkt der Fruchtbarkeitsreligionen, speist, auf jene sichtbaren Kräfte, die die Erde des Orients hervorgebracht hat, auf jene „Herren“ (*baal*), mit deren Gestalt das Wachstum der Pflanzen und Tiere verwoben ist, und mit denen in Übereinstimmung zu leben im elementaren Interesse des Menschen liegt.

Im Vergleich zu den oben angesprochenen Kulturen scheint es nun ziemlich schwierig zu sein, auch in den alten semitischen Nomadenkulturen (Araber, Hebräer etc.), sei es in denen der Wüste oder der Steppe, im Herzen Arabiens oder seiner Randzonen, der physischen Welt eine ähnlich geartete semantische Funktion zuzuschreiben. Dies nicht nur deshalb, weil die Spezialisten bei den vorislamischen Arabern z. B. die Abwesenheit eines „Pantheons“ nach Art der großen vorderorientalischen Kulturen festgestellt haben,⁴ sondern vor allem auch auf Grund des fast gänzlichen Fehlens „naturistischer“ Gottheiten, deren Gestalt der Religion als semantischer Code hätte dienen können.

Sicherlich, es gibt den arabischen Donnergott *Quazh*⁵ und besonders die „*djinn*“, hinter denen sich die dem Menschen noch nicht unterworfenen Natur verbirgt.⁶ Wir finden ferner in Mekka den weiblichen Dämon *al-Uzzâ*, der sehr gut jenen chthonischen, mit der Fruchtbarkeit in Zusammenhang stehenden Wesen, die Quellen und Grotten bewohnen, zugerechnet werden könnte.⁷ Auch dürfen wir nicht die Frühlingsfeste, mit ihren Erstgeburtsopferten, die der Gottheit des Himmels dargebracht werden, vergessen.⁸ Diese Feste stellen eine Periodisation, also eine Art „codage“ des Mysteriums der Fruchtbarkeit und damit des Lebens dar.

Jedoch sind für uns die Nomadenkulturen besonders deswegen interessant, weil bei ihnen die mit semantischen Eigenschaften ausgestattete „Physis“, von der wir oben im Anschluß an CL. LÉVI-STRAUSS sprachen, vor allem im Menschen selbst, in seiner anthropologischen Realität ausgewiesen werden kann. Sie ist es, die die Rolle der „materia prima“ des Diskurses des Menschen angesichts des Mysterium des Lebens übernimmt, die die „Wörter“ für eine Gottheiten und Menschen umfassende Sprache liefert, bzw. mit deren Hilfe eine „Grammatik“, die die Entfaltung des

⁴ Cf. J. HENNINGER, *La Religion bédouine préislamique*, S. 140.

⁵ Cf. J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, S. 67.

⁶ Cf. TH. MOOREN, *Parenté et Religion Arabe préislamique* (Teilauszug aus *Paternité et Généalogie . . .*), SS. 49—52; J. HENNINGER, *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*, S. 313; D. B. MACDONALD, *Djinn*, S. 560, 2. Sp.

⁷ Cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie . . .*, SS. 307/308; W. ATALLAH, *Al-Buss. Vestige de cultes chtoniens en Arabie*, SS. 29—32.

⁸ Cf. J. HENNINGER, *Les Fêtes de Printemps chez les Arabes et leurs Implications historiques*, SS. 422, 424, 425; TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 123—126; cf. Ex 5, 1—3; 12, 5.

Lebens nachzeichnet, aufgestellt werden kann. Natürlich handelt es sich auch hier um eine „morphologische“ Sprache, aber es ist nicht in erster Linie die äußere Natur, die die Wort-Gestalten stellt, sondern eben der Mensch selbst und besonders seine biologische Natur.

Ein solcher Gesichtspunkt ist natürlich der strukturalen Anthropologie nicht fremd.⁹ Man kann mit L. DE HEUSCH sogar soweit gehen zu sagen, Kultur entstände, sobald es dem Menschen gelänge, seine eigene biologische Realität zum Gegenstand der Reflexion zu machen.¹⁰ Anders und spezieller formuliert: die Idee einer morphologischen Sprache, bei der die anthropologische Realität die Rolle der „materia prima“ erfüllt, bezieht sich im wesentlichen auf das Phänomen der Verwandtschaftsbeziehungen. So spielt der Mensch als Verwandter, der notwendigerweise in Beziehung zum Andern steht, aber in einer ganz bestimmten, kodifizierten Weise, die Rolle eines lebensvermittelnden Wortes.

Natürlich sind Begriffe wie „Wort“, „Sprache“ etc. im übertragenen Sinn zu nehmen. Wir gehen nicht so weit wie LÉVI-STRAUSS es stellenweise tut, wenn er eine Konkordanz zwischen phonetischen Gesetzmäßigkeiten und denen der Verwandtschaftsbeziehungen vermutet.¹¹ In der anthropologischen Realität ein semantisches System zu sehen will vielmehr heißen, daß man in ihr ein Kommunikationssystem sehen kann, wenn auch nicht im wörtlichen Sinn: „... hier die Männer, die tauschen, dort die getauschte Frau. Diese, aber nicht jene (Männer) halten den Vergleich mit den Wörtern der artikulierten Sprache aus. Um dieser — und einigen anderen — Schwierigkeiten zu entgehen, sollte man vielleicht offen darauf verzichten, die Verwandtschaftsbeziehungen wie ein Kommunikationssystem zu behandeln, es sei denn im metaphorischen Sinn.“¹²

Aber selbst im metaphorischen Sinn scheint uns die Idee der Kommunikation durchaus geeignet, das jenem komplexen Netz verwandtschaftlicher Beziehungen eigene Wesen zu beschreiben. Denn es ist ja immer das Leben oder Überleben der Gruppe, das in Eheschließungen und Genealogien auf dem Spiel steht: sich kommuniziert. Auf diese

¹² L. DE HEUSCH, *op. cit.*, S. 95.

⁹ Cf. CL. LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté; Anthropologie structurale*; cf. auch die sehr nützliche Zusammenfassung der Ideen und Probleme der strukturalen Anthropologie bei L. DE HEUSCH, *Pourquoi l'épouser?*, SS. 13—140; für die uns interessierende Frage bes. SS. 94—101; vgl. allg. zu dem Ansatz, Kultur etc. vom Begriff der Sprache / Kommunikation her anzugehen auch den Artikel von J. J. SPAE, *Kultur und Religion. Zur Erneuerung der Missiologie*, bes. SS. 36, 39/40. Unser Artikel teilt gewisse Ansichten des dort in Anschluß an R. SCHREITER entwickelten Modells der Kultur/Religionsbetrachtung, wobei wir allerdings der Begriffssprache von *pensée sauvage* folgen.

¹⁰ Cf. L. DE HEUSCH, *op. cit.*, S. 96.

¹¹ Cf. dazu auch die Diskussion, außer *IBID.*, SS. 32/33, bei A. C. KROEBER, Clyde Kluckhohn, *Culture*, SS. 329—332, bes. S. 330, Anmkg. 28; ferner M. HARRIS, *The Rise of Anthropological Theory*, SS. 493—498.

Weise zeigt die „physische Welt“, verstanden als „Welt der Verwandtschaftsbeziehungen“ auch die ihr eigene Finalität an: sie gibt jedem ihrer Teile — je an seinem Platz — die Möglichkeit, an jenem Strom des Lebens, den man durch derartige Beziehungen kanalisieren will, zu partizipieren.

2. FAMILIE, KLAN UND STAMM BEI DEN ARABISCHEN NOMADEN

Wir wollen nun einen etwas eingehenderen und bewußt interpretierenden Blick auf jene „Physis“, die die Verwandtschaftsbeziehungen darstellen, werfen, wobei wir mit der Kleinfamilie, der Basis jeder verwandtschaftlichen Verästelung, beginnen. Die arabischen Nomaden stellen dabei ein für unsere Zwecke besonders durchsichtiges und hilfreiches Beispiel dar.

— Die Familie

Die Familie heißt: bêt (bait), ‘ayle / ‘èle / ‘iâl, pl. ‘iyâl oder ‘ailat, gemäß dem terminologischen Inventar, das J. HENNINGER aufgestellt hat.¹³ Nach JAUSSEN¹⁴ wird sie auch ahel/ahl genannt. Eine Analyse der Familie muß sich im wesentlichen mit der Vater-Sohn-Beziehung befassen. Nach JAUSSEN ist die Familie „nur auf die Vaterschaft gegründet; im allgemeinen existiert mütterliche Filiation nicht“.¹⁵ Da die Familie die direkte Nachkommenschaft des Vaters betrifft, ist dieser „naturgemäß Chef und Prinzip dieser ‘ahel, deren Wichtigkeit vor allem nach Zahl und Kapazität der Kinder männlichen Geschlechts bemessen wird“.¹⁶ Der Töchter kann der Vater sich nicht rühmen, „... die Frau ist in den Augen aller nur ein Werkzeug, das dem Willen ihres Mannes unterworfen ist ...“.¹⁷

Der Vater versteht sich so zu allererst als biologischer Gründer einer neuen sozialen Zelle. Selbst Empfänger des Lebens von seinem Vater her, will er nun vor allem dessen Vermittler sein. Seine ganze Sorge richtet sich darauf, Geschlecht und Name fortzupflanzen, „... sein

¹³ Cf. *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete*, S. 133; im übrigen sei zu Beginn dieses Paragraphen darauf hingewiesen, daß im allgemeinen von den Ethnologen als Forschungsvoraussetzung akzeptiert wird, daß sich grosso modo und unter bestimmten Gesichtspunkten das Leben in der Wüste, m.a.W. die ökonomische Form des Nomadismus der Beduinen, nicht grundlegend im Laufe der Zeit geändert hat. Man geht also davon aus, daß es mit der gebotenen Vorsicht möglich ist, vom Leben der heutigen Beduinen — unter Abstraktion des in ihrer Lebensweise typisch Islamischen — auch auf das Leben von einst, in vorislamischer Zeit, Rückschlüsse zu ziehen. Zur ethnologischen Frage des Nomadismus s. auch TH. MOOREN, *Parenté et Religion* . . ., SS. 11—13.

¹⁴ Cf. *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, S. 11.

¹⁵ *Ibid.*, S. 15.

¹⁶ *Ibid.*, S. 11.

¹⁷ *Ibid.*, SS. 14/15.

Wunsch besteht darin, um sich herum soviel kräftige Sprößlinge wie möglich zu haben“.¹⁸

Darüber hinaus darf der Gründer einer Familie nicht mehr unter demselben Zeltdach wie sein Vater wohnen. Er muß unabhängig sein und sein eigenes Zuhause besitzen. So vervollständigt sich die Definition der Nomadenfamilie: „Das Wort 'ahel bedeutet daher die Familie im strikten Sinn: Vater, Mutter, Kinder . . . , die alle unter demselben Chef und demselben Dach leben. Es sieht so aus, als seien beide Bedingungen gleichermaßen von Nöten.“¹⁹

Aber der Vater ist nicht nur der biologische Gründer einer neuen Zelle des Gemeinschaftslebens, sondern auch ihr rechtlicher: „Der Vater ist der absolute Herr über alle Güter. Erst mit seinem Tode werden sie an seine Söhne vererbt; dann auch kommt es zur Verteilung.“²⁰

Jedoch gilt es noch auf Folgendes hinzuweisen: zunächst einmal ist der Besitz bei den Nomaden weniger konzentriert als bei den Sesshaften. Er ist labil — besonders im Hinblick auf Herdenbesitz — in der Folge von Razzien, die als legales Mittel der Besitzvermehrung gelten. Nicht nur der wirkliche Besitz, sondern auch das Besitzrecht geht verloren auf Grund einer Razzia, die nach geltenden Regeln durchgeführt wurde. So richtig es daher auf der einen Seite ist zu betonen, daß der Vater der Kleinfamilie der wahre Eigentümer ist, so muß doch andererseits auch die Möglichkeit erwähnt werden, daß der junge Beduine gerade auch durch Teilnahme an einer Razzia ebenfalls das Recht besitzt, einige Stück Vieh in Eigenbesitz zu nehmen. Ferner können im allgemeinen Kinder und selbst Frauen Eigentümer einiger Tiere sein.

Wenn das Zelt auch Familienbesitz ist, so kommt es doch vor, daß seine Innenausstattung Eigentum der Frau, als Teil ihrer Aussteuer, ist. Im Prinzip herrscht nämlich Gütertrennung, wenn auch die Frau in der Verwaltung ihrer Güter unter gewissen Gesichtspunkten immer vom Mann abhängt. Aber im Falle einer Scheidung muß der Frau alles, was sie in die Ehe mitgebracht hat, zurückerstattet werden. Kommt es zu einer ungerechten Verschmähung, so muß der Mann gar für eine Wiedergutmachung aufkommen.

Schließlich sei noch erwähnt, daß der Vater immer die Möglichkeit hat, schon zu seinen Lebzeiten seinen Söhnen einen Teil der Erbmasse zu vermachen oder ganz einfach Geschenke zu vergeben.²¹

Ist der Vater der eigentliche Eigentümer, so ist er es auch, der beerbt. Das Hinterlassen eines Erbes stellt sich so als die rechtliche Komponente seiner biologischen Aufgabe, Gründer einer neuen Lebenszelle zu sein, dar. Die Erbschaft regelt die materielle (die Güter betreffende) Vermittlung des Lebens. Ferner kann auf diese Weise der Sohn im wesentlichen als virtueller (Mit)-Besitzer definiert werden. Er ist nicht nur der rechte Arm des Vaters, immer zu seinen Diensten solange er mit ihm unter einem Zeltdach lebt, sondern ipso facto auch der rechtmäßige

¹⁸ *Ibid.*, S. 14.

¹⁹ *Ibid.*, S. 12.

²⁰ *Ibid.*, S. 20.

²¹ Cf. *ibid.*, S. 20; J. HENNINGER, *op. cit.*, SS. 125, 129; J. HENNINGER, *Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens*, SS. 8, 21, 32.

Nutznießer der väterlichen Güter: „Alle Söhne haben das Recht auf einen gleichgroßen Anteil aus den Gütern des verstorbenen Vaters . . . der älteste besitzt immer ein Vorzugsrecht.“²² Frauen und Töchter sind aus der Erbschaft ausgeschlossen.

Hier ist eine Bemerkung zum Erstgeburtsrecht nötig. Nach HENNINGER sollte man nämlich lieber von einer symbolischen oder Bevorzugung „honoris causa“ sprechen. Eine Institution, nach der der Erstgeborene automatisch die ganze Substanz des väterlichen Erbes erhalten würde, so daß für die übrigen Söhne nur noch ein kleiner Teil übrig bliebe, ist nämlich bei den arabischen Nomaden nicht bekannt. Nicht einmal das Zelt erbt der Erstgeborene notwendigerweise.²³ Die Zerstreung des Besitzes, natürliche Konsequenz eines solchen Zustands, kontrastiert sichtlich mit der Sorge der Ackerbauern, den Grundbesitz so integral wie möglich zu erhalten.²⁴

Wir haben also gesehen, daß die Rolle des Vaters im wesentlichen in der Weitergabe des einst empfangenen Lebens besteht (in biologischer und materieller Hinsicht). Der Sohn, virtueller (Mit)-Besitzer, wird sich ebenfalls bemühen, dem Vater in dieser Spur zu folgen und folglich sich *v e r h e i r a t e n*. Das geschieht mit Vorliebe mit der Tochter des Onkels väterlicherseits, der „bint al-‘amm“, d. h. der patrilinealen Parallelbase.²⁵ Aber damit verlassen wir schon die Kleinfamilie und kommen zur nächsten sozialen Einheit, dem Klan.

— *Der Klan*

a) *Der Klan als somatische Wirklichkeit*

„Über der Familiengemeinschaft . . . steht eine komplexere soziale Gruppe, die mehrere Familien umfaßt: die *ḥamuleh* . . . es ist schwierig, eine genaue Definition dieses Wortes zu geben . . .“²⁶ HENNINGER nennt folgende Ausdrücke als Klanbezeichnung: *āl*, *ahl*, *finde*; die *ḥamuleh* hingegen bezeichnen schon einen Klanverbund.²⁷ Auch für CHELHOD besteht die *ḥamuleh* aus mehreren Klanverbänden. Der Klan heißt nach ihm *‘ashîra*.²⁸ Aber in bezug auf diesen Terminus bemerkt JAUSSEN: „Die *‘ashîreh* bleibt (für uns) ihrem Aufbau und ihrer Entwicklung nach im Halbdunkel, das sich zur Finsternis in der Frage der *qabîleh* . . ., dem eigentlichen Stamm verdichtet.“²⁹

²² A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 20.

²³ Cf. J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 30; *Die Familie bei den heutigen Beduinen* . . ., S. 123 und ebenfalls J. HENNINGER, *La primogéniture en ethnologie*, Sp. 473/474.

²⁴ Cf. J. HENNINGER, *Die Familie bei den heutigen Beduinen* . . ., SS. 129 u. 142.

²⁵ Cf. J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 131; A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 45; J. CHELHOD, *Le droit dans la société bédouine. Recherches sur le 'orou ou droit coutumier des Bédouins*, SS. 59, 110—115.

²⁶ A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 111.

²⁷ Cf. *Die Familie bei den heutigen Beduinen* . . ., S. 133.

²⁸ Cf. *op. cit.*, SS. 47/48, 50; cf. auch J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 134.

²⁹ *Op. cit.*, S. 113.

Die Schwierigkeit, exakte Termini zu finden, beruht letztlich ganz einfach auf der großen Labilität und Beweglichkeit all dieser Einheiten so wie auf der Tatsache, daß diese Gruppen zahlenmäßig untereinander sehr variieren. So kann ein Stamm 20 000 Mann zählen, aber auch nur 20, so daß er mit dem Klan, was die Größenordnung angeht, zusammenfällt.³⁰

Für uns wichtig ist jedoch nur, daß die Klangruppe, wie immer sie heißen mag, als patrilinearer und patrilokaler Verband, als Patriklan also,³¹ sich als vom selben Ahnen abstammend betrachtet. Auf der Ebene des Klans handelt es sich also, um die Terminologie BRÄUNLICHS zu gebrauchen, um eine somatische Wirklichkeit.³² Andererseits kommen auf Klanebene natürlicherweise die Genealogien ins Spiel. Sie weisen jedem Individuum nicht nur in bezug auf die Seinen, sondern auch in Hinblick auf die, welche seiner Gruppe fremd sind, einen Platz an. Sie sind unerlässlich für die Durchführung der Exogamievorschrift.

Von einer segmentierten Genealogie spricht man, sobald man es mit mindestens zwei Individuen (Söhnen) zu tun hat, die sich auf einen gemeinsamen Ahnen zurückführen. Solche Genealogien funktionieren besonders in einer mehr oder weniger dezentralisierten Gesellschaft, wie wir sie z. B. bei den arabischen Nomaden vorfinden. WILSON wendet auf sie den Terminus „acephalous societies“, „kopflose“ Gesellschaften, an. Mehr als sonst ist es hier die somatische, d. h. genealogische Wirklichkeit, die eine relative Kohärenz der Gruppe garantiert und die rechtliche wie politische Dimension des Gemeinschaftslebens regelt.³³

b) *Connubium und forum*

Gerade die Rolle, die die Genealogien spielen, zeigt deutlich, wie in den Augen der Gruppe Blutsbande und Solidarität zusammengehören.³⁴ Die Genealogien sind das vitale „ideologische“ Gerüst der Klanverbände. Sie stehen schließlich im Dienste dessen, was *connubium* und was *forum* für die Gesellschaft ist; *connubium*: die blutmäßige (Verwandtschaft, Heirat etc.), *forum*: die rechtliche Komponente der Klanwirklichkeit.³⁵

Zum „forum-Aspekt“ sei nur kurz ein Beispiel gegeben. Hier definiert die Genealogie u. a., auf welche Individuen sich die Verpflichtung zur vendetta/Blutrache erstreckt, wer unter das „jus talionis“ fällt. Hierhin gehört die Er-

³⁰ Cf. J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 135; J. CHELHOD, *op. cit.*, S. 51.

³¹ Cf. J. CHELHOD, *op. cit.*, S. 50; vgl. dazu auch J. HENNINGER, *La société bedouine ancienne*, SS. 86—93.

³² Cf. *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme*, SS. 79, 198, 227; A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 113; J. HENNINGER, *op. cit.*, S. 134.

³³ Cf. R. R. WILSON, *Genealogy and History in the Biblical World*, SS. 19, 20, 42, 43; über die Rolle linearer und segmentierter Genealogien s. auch *ibid.*, SS. 19, 20, 40, 46, 158, 194.

³⁴ Vgl. auch Anm. 83.

³⁵ Wir folgen hier der Terminologie von C. H. J. DE GEUS, *The Tribes of Israel*, SS. 147, 148, 163; cf. auch J. CHELHOD, *op. cit.*, S. 381.

wählung der sog. „*khamša*“ bei den Arabern, eine Institution, die in besonders guter Weise die Verflechtung von Recht und Blut illustriert.

Die *khamša* (von arabisch „5“) umschließt die Verwandtschaft eines Mannes bis zum 5. Grad, aber vom Großvater aus gerechnet. Im Falle einer Blutschuld sind die Verwandten des Mörders bis hin ins 4. Glied, unter Ausschluß des fünften also, von der *vendetta* bedroht. Die Pflicht der Rache obliegt umgekehrt allen Verwandten des Ermordeten bis hin zum 5. Grad einschließlich, wiederum vom Großvater des Betroffenen aus gerechnet. JAUSSEN bemerkt ferner, daß die direkte Nachkommenschaft eines schuldig Gewordenen immer unter das Gesetz der Blutschuld fällt.³⁶ Der Verwandte 5. Grades seitens des Mörders spielt im übrigen oft die Rolle eines Vermittlers zwischen den betroffenen Gruppen. Die Verwandtschaft 4. Grades derselben Seite kann sich ferner durch die Abgabe eines Kamels loskaufen. Aber die des 3. Grades, so fügt JAUSSEN hinzu, kann derartige Ersatzleistungen nicht für sich in Anspruch nehmen.³⁷

Die *khamša*, das vielleicht hervorstechendste Beispiel für das Ineinandergreifen von Blut und Recht, stellt so etwas wie eine Klan-Untergruppe, neben den bisher genannten sozialen Einheiten dar. Einzig auf Verwandtschaftsbande gegründet, bildet sie einen nicht zu unterschätzenden Faktor des Gemeinschaftslebens. Es gibt sogar eine Eidesformel, durch die man einen Menschen, der zum Klan eines der Blutschuld schuldig Gewordenen gehört, zwingen kann zu beweisen, daß er nicht zur *khamša* des Mörders gehört.³⁸ Das Beispiel der *khamša* zeigt uns, wie die Genealogien/die gemeinsame Abstammung ein somatisch-rechtliches Ganzes organisieren, wobei im Hintergrund immer die Figur des

³⁶ Cf. *op. cit.*, S. 159; s. auch *ibid.*, SS. 158—160; cf. ebenso E. BRÄUNLICH, *op. cit.*, SS. 80/81; J. CHELHOD, *op. cit.*, SS. 89, 270—298; J. HENNINGER, *Die Familie bei den heutigen Beduinen . . .*, S. 133; W. CASSEL, *Gamharat An-Nasab*, Bd. I, S. 24.

³⁷ Cf. *op. cit.*, S. 159; cf. auch *ibid.* die Skizze auf S. 160.

³⁸ Cf. E. BRÄUNLICH, *op. cit.*, S. 81. Betreffs eines Mordes innerhalb der *khamša* s. J. CHELHOD, *op. cit.*, SS. 331—335. Zur *vendetta* im allgemeinen sei noch im Anschluß an CHELHOD, (der LEOPOLD WEISS, alias AHMAD ASAD, *The road to Mecca*, arab. Übersetzg., S. 148, zitiert, cf. CHELHOD, *op. cit.*, S. 322. Anm. 37) mit besonderem Blick auf Jordanien, hinzugefügt, daß die einfachste Methode zwischen zwei Klanverbänden Frieden herzustellen, darin bestand, „. . . ein junges Mädchen aus der Familie des . . . Aggressors zu entführen und es einem der Erben des Opfers zu übergeben. Dieser würde so, auf Grund des jungfräulichen Blutes der Hochzeitsnacht, das ja kein anderes Blut als das der Mörderseite ist, symbolisch den gewaltsam Umgekommenen rächen (*ibid.*, S. 322). Aber CHELHOD selbst bemerkt dazu (*ibid.*, S. 322), daß diese Information von anderen entschieden bestritten wurde. Hingegen scheint es eine ziemlich allgemeine Sitte zu sein, als Supplement zum Blutpreis ein junges Mädchen aus der agnatischen Verwandtschaft des Mörders zu fordern (cf. *ibid.*, SS. 316ff.; A. JAUSSEN, *op. cit.*, S. 233).

Im übrigen s. CHELHOD, *op. cit.*, SS. 270/272 u. S. 270, Anm. 25, zur Frage eines eventuell religiösen Ursprungs des „Blutrachemechanismus“, gedacht als Opfer für die Totenseele. Jedoch handelt es sich hier um eine sehr umstrittene These. Cf. auch H. LAMMENS zur Blutrache: „Es handelt sich um Familienreligion, die einzige, die er (der Beduine, der Verf.) wirklich versteht und deren Verpflichtungen er nicht in Frage zu stellen wagt“ (*L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, S. 183); cf. auch A. JAUSSEN, *op. cit.*, SS. 222—232.

Ahnen zu sehen ist: Quellpunkt und Scharnier für die Verteilung und Vermittlung des „Lebensstromes“.

c) *Die Allianz ben 'ameh*

Unsere bisherige Beschreibung hatte Gruppen, deren somatische Zusammengehörigkeit als nicht-fiktiv gilt, zum Inhalt. Doch ein typischer Zug der Gesellschaft, die uns hier beschäftigt, besteht darin, daß Allianzen selbst da noch im Namen des Ahnen und der gemeinsamen Abstammung geschlossen werden, wo es sich um somatisch nicht zusammengehörende Gruppen handelt. Es spielt dabei keine Rolle, daß die Genealogie, bzw. die Behauptung der gemeinsamen Abstammung einen fiktiven Charakter annimmt. Wichtig ist, daß man sich von nun an so zueinander verhält als ob man miteinander verwandt wäre. Die Allianz ben 'ameh ist dafür ein besonders gutes Beispiel. JAUSSEN bemerkt zum Terminus ben 'ameh Folgendes: „Ben 'ameh . . . — so geschrieben nach der Aussprache der Beduinen von Belqâ, scheint ein Wort populären Ursprungs zu sein, zusammengezogen aus ben und 'ammeh . . . ‚Sohn der Tante väterlicherseits‘ oder aber ‚Sohn des Onkels‘ nach der Volksinterpretation.“³⁹

Zwei Gruppen verschiedenen Ursprungs, die jedoch in permanentem Kontakt miteinander leben, behandeln sich von nun ab wie Söhne desselben Onkels väterlicherseits, also wie Verwandte⁴⁰ oder wie CHELHOD bemerkt: „comme des cousins agnatiques.“⁴¹

MUSIL teilt uns folgende Formel für die Schließung dieser Allianz bei den Rwala mit: „Zwischen uns und euch wird die zwischen Verwandten übliche Freundschaft wie eine Freundschaft zwischen Blutsverwandten fort dauern.“⁴² Bei den Fuqarâ haben JAUSSEN und SAVIGNAC folgende Formel notiert: „Wir verbünden uns für das Blut und die fünfte (Generation).“ Während die Formel gesprochen wird, fließt das Blut eines geschlachteten Opfers zur Erde.⁴³ In seinem Bericht über die Sitten und Gebräuche der Araber aus Moab führt JAUSSEN aus, daß sich die Teilnehmer an der Allianzzeremonie um einen Säbel mit Goldknäuf, Zeichen der Macht, niederlassen, sich die rechte Hand reichen und feierlich bei Allah und seinem Propheten die Allianz beschwören.⁴⁴

Die so geschlossene Allianz hat sowohl defensiven als auch offensiven Charakter. Für die Konföderierten stellt sie eine Quelle des Glücks und der Sicherheit dar. Zahlreich sind ihre Auswirkungen. Sie erstrecken sich auf Weiderechte, die Reisebegleitung, die Fragen Schuldner und Gläubiger betreffend, Verlust von Vieh oder auch ganz allgemein auf das

³⁹ *Op. cit.*, S. 149.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, SS. 150/151.

⁴¹ *Op. cit.*, S. 382; cf. auch *ibid.*, SS. 381—384. Insofern ist der von JAUSSEN so genannten Volksinterpretation („*interpretation vulgaire*“) — s. Anm. 39 — recht zu geben.

⁴² *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, S. 47.

⁴³ *Coutumes des Fuqarâ* SS. 13, 35, 36 u. Anm. 2, S. 36.

⁴⁴ Cf. *op. cit.*, S. 150.

Verbot, sich hemmungslos der Gewalt hinzugeben, Raubzüge zu veranstalten, kurz auf alles, was den Zustand des „Nicht-Krieges“, der zwischen den Kontrahenten herrscht, in Gefahr bringen könnte. Auch die Blutrache erfährt durch die *ben 'ameh* eine gewisse Einschränkung.⁴⁵

Zusammenfassend kann man sagen: der Klan kann als Fortführung der großen Bewegung der Lebensvermittlung angesehen werden, die ihren Ausgang in der Kleinfamilie nahm. Auf der Ebene des Klans werden wir letztlich Zeugen einer immer weiter um sich greifenden Verästelung des Lebensstromes, organisiert und eingebettet durch das System der Genealogien, ohne die Heirat und Wohnort keine konkrete Gestalt gewinnen können. Der feststehende Bezugspunkt ist dabei der *A h n e*, selbst wenn in der Praxis, unter rein somatischen Gesichtspunkten gesehen, sich die Berufung auf die gemeinsame Abstammung als fiktiv herausstellen kann. Das ist jedoch ohne Belang, wie wir am Beispiel der Allianzbildung gesehen haben, wenn man im Auge behält, worum es im Eigentlichen geht: um *T e i l n a h m e* am gemeinsamen Leben, mit gemeinsamen Rechten und Pflichten. Im Gegenteil, man kann sagen, daß der Modellcharakter der Idee der gemeinsamen Abstammung gerade dadurch mit besonderer Deutlichkeit hervortritt, daß sie auch dann noch als verpflichtend gilt, wo offenbare Blutsverwandtschaft nicht vorhanden ist.

— *Der Stamm*

a) *Fiktive Blutsverwandtschaft*

In seinem Bericht über die *Rwala* bemerkt *MUSIL*: „Der Stamm bei den *Rwala* ist bekannt als *ķabilet* (oder *bedīdet* oder auch *'aširt*) *ar-rwala*, wobei *'ašire* denselben Sinn wie *bedīde* oder *ķabīle* hat.“⁴⁶ Wir befinden uns also in bezug auf den Stamm — was die Terminologie angeht — in derselben Lage wie beim Klan. Die Bezeichnungen sind nicht eindeutig und oftmals überschneiden sich die Worte für Klan und Stamm. Die Gründe für diesen Sachverhalt haben wir schon angesprochen. Es kommt noch hinzu, daß der Stamm, der den höchsten Grad der sozialen Hierarchie einnimmt, sich gleichzeitig auch am weitesten von der realen Blutsverwandtschaft entfernt und vor allem eine rechtlich-politische und geographische Größe umschreibt.

HENNINGER weist darauf hin, daß bei den Nomaden die größeren übergeordneten Verbände nur „rein politische oder ideelle Einheiten“⁴⁷ darstellen. Derselben Ansicht ist auch *CASKEL*.⁴⁸ *BRÄUNLICH* bemerkt,

⁴⁵ Cf. *ibid.*, SS. 150, 154, 155, 158, 159.

⁴⁶ *Op. cit.*, S. 47; zur Terminologie s. auch die Liste bei *J. HENNINGER, Die Familie bei den heutigen Beduinen . . .*, S. 134, wo wir auch den Terminus „*ferqa*“ finden.

⁴⁷ *La société bédouine ancienne*, S. 81; cf. auch vom selben Autor: *Die Familie bei den heutigen Beduinen . . .*, SS. 134/135.

⁴⁸ Cf. *op. cit.*, Bd. I, S. 23.

daß es wohl keinen Stamm gibt, der nicht somatisch fremde Untergruppen oder -Stämme in sich aufgenommen hat, und zwar als Mitglieder mit vollen Rechten.⁴⁰ Deshalb ist um so bemerkenswerter, daß gerade auch in bezug auf den Stamm von seinen Mitgliedern die Idee der gemeinsamen Abstammung hochgehalten wird, und sei es als Fiktion. So notiert JAUSSEN: „Jeder Stamm gibt vor, trotz der Modifikationen, die im Laufe der Jahrhunderte stattgefunden haben, von einem einzigen Ahnen abzustammen.“⁵⁰ Oder: der Stamm „akzeptiert die widersprüchlichsten Legenden und findet zu sich selbst einzig und allein in der kategorischen Behauptung: der Stamm in seiner Gesamtheit stammt vom Ahnen ab“.⁵¹

b) Der Stamm als rechtlich-geographische Wirklichkeit

Welches sind nun, neben der praktisch nur behaupteten Blutsverwandtschaft die anderen Faktoren, die die Stammeseinheit konstituieren? Da gilt zunächst einmal, daß der Stamm als unabhängig agierende Einheit auftritt. Solidarität ist notwendig; man kämpft ferner für die Durchsetzung derselben Interessen unter der Leitung eines obersten Chefs. Besonders wichtig ist dabei das Gefühl der Homogenität.⁵² In bezug auf den Stammesführer, den obersten Scheich, bemerkt BRÄUNLICH übrigens ausdrücklich, daß er die Rolle eines politischen Führers innehat und ansonsten nur ein Primus inter pares ist.⁵³

Was die rechtliche Seite des Stammeslebens angeht, so ist festzuhalten, daß außerhalb der *Qabila* ein fast rechtloser Zustand herrscht. Recht gibt es nur innerhalb der Stammesgrenzen. Ein Fremder kann von ihm nur profitieren, wenn er den Schutz eines Stammesmitgliedes genießt.⁵⁴

Die letzte Bemerkung weist auf eine der wichtigsten Funktionen des Stammes hin, nämlich die Rolle, die er als geographische Größe zu spielen hat, sofern man überhaupt Politik und Recht von der Geographie abheben kann. Mit andern Worten: der Stamm definiert das Territorium, die Weideflächen (*dîra*) und die Wasserstellen.⁵⁵

Aus dem bisher Gesagten geht also hervor, daß der Stamm, selbst wenn er unter dem Gesichtspunkt der somatischen Wirklichkeit ein mehr

⁴⁰ Cf. *op. cit.*, S. 198; cf. auch *ibid.*, S. 79.

⁵⁰ *Op. cit.*, S. 111.

⁵¹ *Ibid.*, S. 114; cf. auch: der Stamm „rühmt sich ganz besonders seiner Verwandtschaftsbande mit einem einzigen Ahnen, dessen Namen er trägt und von dem er vorgibt blutsmäßig abzustammen (*ibid.*, S. 114).“

⁵² Cf. *ibid.*, S. 114; ferner E. BRÄUNLICH, *op. cit.*, S. 79.

⁵³ Cf. *op. cit.*, SS. 82 u. 84; zur Rolle des Shaykh's im allgemeinen s. TH. MOOREN, *Parenté et Religion . . .*, S. 26.

⁵⁴ Cf. TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 23/24; es sei noch bemerkt, daß auch im Hinblick auf Eheschließungen der Stamm eine wichtige juristische Funktion erfüllt. Denn welches auch immer die genealogische Komposition eines Stammes unter dem Gesichtspunkt der realen Blutsverwandtschaft sein mag, nach außen hin präsentiert sich der Stamm als endogame Größe (cf. C. H. J. DE GEUS, *op. cit.*, S. 147 u. TH. MOOREN, *paternité et Généalogie . . .*, S. 276, Anm. 118).

oder weniger fiktives Gebilde darstellt, im Grunde als eine Verlängerung des Klans angesehen werden kann. Sicherlich, die rechtliche Bedeutung des Stammes ist eine andere als die des Klans, sie erstreckt sich hauptsächlich auf territoriale Fragen. Aber die Finalität der Stammeseinheit ist dieselbe wie die des Klans. Auch der Stamm bezieht sich als Fixpunkt auf den gemeinsamen Ahnen. Auch er hat keinen anderen Zweck als den der Weitergabe gemeinschaftlichen Lebens, der Ermöglichung der Teilnahme an demselben für all seine Mitglieder, womit letztlich nur der in der Kleinfamilie schon gegebene Klan zuende geführt wird.

Für Familie, Klan und Stamm kann daher, zusammenfassend gesagt, die Rolle des gemeinsamen Ahnen gar nicht hoch genug veranschlagt werden. Er ist nicht nur der Held, dessen Taten noch nach Generationen gedacht wird, sondern auch der Vater par excellence, erfolgreicher Vermittler des Lebens, das er seinerseits einst empfing (in biologischer wie materieller Hinsicht). Es kann ferner festgehalten werden, daß die Idee der gemeinsamen Abstammung, die sich über die Kleinfamilie hinaus dank der genealogischen Systeme artikuliert, immer auch die der Teilhabe an einem gemeinsamen Leben enthält, ganz gleich, unter welchem Gesichtspunkt es anvisiert wird, dem der Familie, des Klans oder des Stammes.

3. DIE ANTHROPO-SOZIOMORPHE GOTTHEIT

Zu Beginn des Artikels erwähnten wir, daß die anthropologische Realität die „Wörter“ für eine Sprache bereitstellt, die, angesichts des Mysteriums des Lebens, Götter und Menschen umfaßt. Nachdem wir versucht haben, dies für die Welt der Menschen am Beispiel der (vorislamischen)⁵⁶ arabischen Nomaden aufzuweisen, müssen wir nun einige Bemerkungen der Götterwelt widmen.⁵⁷

Auch diese wird nämlich zu einem Großteil nach dem anthropo-soziomorphen Modell erfaßt. Damit wollen wir sagen, daß die Götterwelt, der des Stammesmenschen — aber auf einer höheren Ebene — vergleichbar, die „Wort-Figuren“ des durch die Verwandtschaftsbeziehungen eingeleiteten Prozesses stellt, mit andern Worten, daß sie nicht nur vom Stammesleben geradezu annektiert⁵⁸ wird, sondern mehr noch, sich als dessen wirklicher Garant erweist.

⁵⁵ Cf. J. CHELHOD, *op. cit.*, SS. 298 u. 344ff.; E. BRÄUNLICH, *op. cit.*, SS. 104/105, 200; J. HENNINGER, *Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens*, S. 14.

⁵⁶ Cf. Anm. 13.

⁵⁷ Im einzelnen s. unsere Studie in *Parenté et Religion . . .*, SS. 28—64.

⁵⁸ Der Ausdruck „annexion“ findet sich bei E. DHORME, *La Religion des Hébreux Nomades*, S. 313.

Bei den Šafaiten z. B. (nordarabischen Nomaden) gibt es eine Gottheit namens *Šay haq-qawm*, die „das Volk begleitet oder ihm folgt“.⁵⁹ Es handelt sich hier eigentlich um den „Appellativ eines Gottes, dessen wahrer Name uns unbekannt ist“.⁶⁰ Die gerade genannte Umschreibung paßt im Grunde auf jede Stammesgottheit, da sie deren eigentliche Natur anzeigt⁶¹. Die Gottheit muß nicht nur in der Lage sein, den Stamm in den verschiedensten Situationen zu begleiten (selbst *Razzia* und *Kontre-razzia* sind nicht ausgeschlossen),⁶² sondern sie garantiert auch das „Glück“ des Stammes. Dies wird besonders deutlich an den typischen „Gad-Göttern“, z. B. *Gad-‘Awīdh* oder *Gad-Dayf*: „Glück“ der *‘Awīdh* und der *Dayf*, wobei „Gad“ auf das arabische „*djaad*“, Großvater, Vater des Vaters, also Ahne, hinweist.⁶³

Aber man kann die Bande zwischen Verwandtschaft und Gottheit noch enger knüpfen und mit *DHORME* von einem wahren „*dieu parent*“, von dem Gott als Verwandten, sprechen. Dabei gilt die Gottheit als Vater, Onkel oder Bruder des Menschen, denn zumindest verhält sie sich ihm gegenüber in diesem Sinn. *DHORME* unterstreicht denn auch, daß der Gott, der sich so quasi in ein Familienmitglied verwandelt hat „im Stamm auf Grund einer entscheidenden Intervention oder einfach nur durch permanente Schutzgewährung die Rolle eines nahen Verwandten (spielt). Man gibt ihm nicht unbedingt einen besonderen Namen.“⁶⁴

Wir können uns hier darauf beschränken in bezug auf die eben entwickelten Gedanken auf entsprechende nordarabische Graffiti hinzuweisen, die sich, wie schon angedeutet, selbst in Sachen *Blutrache* und *Razzia* an die Gottheiten wenden⁶⁵ oder auf *Num 13, 7*, wo von einem

⁵⁹ Cf. *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Bd. V, n^o 2768, 2816, 2839 etc., s. *TH. MOOREN, op. cit.*, SS. 34/35.

⁶⁰ R. *DUSSAUD, La Pénétration des Arabes en Syrie avant l’Islam*, S. 145.

⁶¹ Cf. *ibid.*, SS. 145—147 die Diskussion der Identität dieses Gottes, bes. in bezug auf den syrischen *Lycurgus*; s. auch *W. G. OXTOBY, Some Inscriptions of the Safaitic Bedouins*, S. 22; *M. HÖFNER, Die vorislamischen Religionen Arabiens*, SS. 383/384.

⁶² Vgl. dazu die entsprechenden Graffiti in *E. LITTMANN, Safaitic Inscriptions*, auf die wir uns ebenfalls in *Parenté et Religion . . .*, 30—34 berufen haben.

⁶³ Vgl. arab. „*djadda*“, beachtlich, respektabel sein, sei es auf Grund des Ranges, den man einnimmt oder wegen der Reichtümer, die man besitzt (cf. *KAZIMIRSKI, Dictionnaire Arabe — Français*, Bd. I, S. 959, 2. Sp.). Für „*djadd*“, Großvater, Ahne, Glück, s. *ibid.*, Bd. I, S. 260, 1. Sp. Cf. auch *JAUSSEN*: „Es ist ziemlich bemerkenswert, bei demselben Wort die doppelte Bedeutung ‚Ahne‘ und ‚Chance‘ oder ‚Glück‘ zu finden; cf. den Grad der Kanaanäer und Aramäer (*op. cit.*, S. 314).“ S. auch die Inschriften bei *LITTMANN, op. cit.*, n^o 184, 306, 348, 574, 640, 1198; cf. auch *Répertoire d’Epigraphie Sémitique*, n^o 199.

⁶⁴ *Op. cit.*, S. 321; cf. auch die Bemerkung desselben Autors: „ . . . daß im Grunde der semitischen Seele . . . eine Verehrung für den Gott, insofern er als Verwandter angesehen wird, besteht . . . (*ibid.*, S. 333).“

⁶⁵ Cf. *TH. MOOREN, op. cit.*, SS. 31—33; vgl. z. B. *Répertoire . . .* n^o 220 (mit Bezug auf *Allât*), *LITTMANN, op. cit.*, n^o 146 (*Ba‘al Samīn* und *Allât*), n^o 305 (*Allât*), n^o 1196 (*Allât*) etc.

Yigeal, Sohn des Joseph, Späher des Stammes Issachar, die Rede ist; denn dieser Name läßt durchscheinen, daß die Gottheit „wahrscheinlich als gô'ël der Familie, d. h. als Bluträcher, als der nächste Verwandte“⁶⁶ galt.

Diese Analyse kann noch durch eine Anzahl theophorer Eigennamen vertieft werden, seien es nun nordarabische oder hebräische (die ebenfalls für uns deswegen von Interesse sind, insofern einige hebräische Klanverbände eine den nomadisierenden Arabern vergleichbare Lebensform teilten). Jedoch müssen wir uns wegen des begrenzten Rahmens dieses Artikels⁶⁷ mit einigen Hinweisen begnügen, so auf den nordarabischen Namen „*Bin-Ilah*“ (Sohn des Gottes) oder das hebräische *Eliab*, „Gott ist Vater“ (*Num* 1, 9; *16*, 1; *1 Sam* 16, 6; *1 Chr* 12, 9 und 15, 18), *Eliam*, „Gott ist Onkel“ (*2 Sam* 11, 3) oder auch *Ahram* (*Num* 26, 38), wo Gott der Bruder ist, während er in Abraham der Vater ist, der liebt.

Ganz besonders deutlich wird die Einverleibung der Gottheit in das Stammesleben, also ihr anthropo-soziomorpher Charakter im Falle des Ahnenkultes, d. h. dort, wo die Gottheit in direkter Weise der vergöttlichte Ahne ist. So bemerkt HENNINGER: „. . . der Übergang vom Stammesahnen zum Stammesgott erscheint mir nicht als zu schwierig. Obwohl es übertrieben wäre, hierin den Ursprung für alle einzelnen Gottheiten zu sehen, so kann man doch annehmen, daß ein Teil von ihnen anfangs nur Ahnen und Heroen waren, von Legenden umwoben, um schließlich Schritt für Schritt den Göttern gleich zu werden.“⁶⁸

So kennen wir z. B., was den Hidjâz in Zentralwestarabien angeht, die Eigennamen 'Abd (Diener des . . .) Tha'îf und 'Abd Qoşşay, wobei letztgenannter „der Ahnherr des aristokratischen Klan der Quraysh (war), vermutlicher Verfasser der mekkanischen Konstitution“.⁶⁹ Ferner sei der şafaitische Eigenname 'Ammel, „der Onkel ist Gott“, erwähnt wie auch die hebräischen theophoren Eigennamen Ammiel, „mein Onkel ist Gott“ (*1 Chr* 3, 5), Hiel, „mein Bruder ist Gott“ (*1 Kö* 16, 34) oder Abiel, „mein Vater ist Gott“ (*1 Sam* 9, 1).⁷⁰ (Für die Region von Petra/Nabatäa weist STARCKY auf drei vergöttlichte Könige hin, nämlich den 'Obodas, Sieger über Antiochus XII, Malichos und Aretas sowie auch auf die vergöttlichte Königin Haldu.⁷¹)

⁶⁶ E. DHORME, *op. cit.*, S. 317; cf. *Hiob* 19, 25: „Ich weiß, mein gô'ël lebt . . .“

⁶⁷ Cf. zum Folgenden: TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 37—41.

⁶⁸ *La religion bedouine préislamique*, S. 131. Im einzelnen s. dazu MOOREN, *op. cit.*, SS. 41—47; und vom selben Autor *Paternité et Généalogie . . .*, 235—237; jetzt auch in MOOREN, *Le Kitâb al-Açnâm de Ibn al-Kalbî*, SS. 5—10.

⁶⁹ H. LAMMENS, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, S. 170; vgl. auch J. WELLHAUSEN, *Reste arabischen Heidentums*, S. 3 betreffs 'Abd Qoşşay.

⁷⁰ Cf. E. LITTMANN, *op. cit.*, n^o 155 und Diskussion in MOOREN, *Parenté et Religion . . .*, S. 44; ferner *ibid.*, S. 43; vgl. auch M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, SS. 12, 15ff. u. 76/77 und E. DHORME, *op. cit.*, S. 316.

⁷¹ Cf. *Culte des morts*, in *Petra et la Nabatène*, Sp. 1015.

Manchmal tritt der soziomorphe Charakter der übermenschlichen Welt auch dadurch zutage, daß übernatürliche Wesen wie die „djinn“ genannten Geisterwesen (s. S. 15) in Klan- bzw. Stammesorganisationen lebend gedacht werden.⁷² Ja selbst vom höchsten Gott der Araber, Allah, galt im Volksglauben, er besäße drei Töchter/Frauen: Allât, al-'Uzzâ und Manât (*Koran*, Sure 53, 19, 20).⁷³

Hier muß schließlich auch darauf hingewiesen werden, daß die Gesamtheit der eben genannten religiösen Konzeptionen, bzw. die darin zum Ausdruck kommende religiöse Mentalität, vom Propheten des Islam, Muhammad, unter dem allgemeinen Terminus „shirk“ schärfstens verdammt wird (cf. Sure 6, 100; 12, 106; 37 158 etc.). *Shirk* bedeutet eigentlich: Assoziation, Partizipation, Teilen, Mitbesitz oder Mitverantwortung. Ursprünglich stammt dieser Begriff also aus der Sphäre des Handels und des Rechts. Jedoch ist er in der Tat sehr gut geeignet, den Zweck der Verwandtschaftsbeziehungen, so wie wir ihn herauszuarbeiten versucht haben, zu umschreiben. Daß jede mehr oder weniger dauerhafte Allianz sowieso die Tendenz hat, sich in Verwandtschaftsbeziehungen zu äußern, haben wir gerade auch am Beispiel der ben 'onen-Allianz (s. S. 22) gesehen. Eheschließungen und Adoptionen können hier ebenfalls noch erwähnt werden.⁷⁴

4. VOM MORPHOLOGISCHEN DISKURS ZUM HEILIGEN BUCH: DIE MONOTHEISTISCHE „REVOLUTION“

Das Ziel der bisherigen Ausführungen bestand darin, die anthropologische Realität der vorislamischen Araber, besonders die „physische Welt“ („corps physique“ / LÉVI-STRAUSS) der Verwandtschaftsstrukturen als einen großen Diskurs, mittels dessen „Leben“ verstehbar wird, zu begreifen. Wir haben in dieser Perspektive Familie, Klan und Stamm als eine Art „code“ interpretieren können, der in der Lage ist, den sonst nicht faßbaren „Lebensstrom“ zu organisieren. Dabei dürfte vor allem der morphologische Charakter eines solchen Diskurses — worunter wir seine Eigenart verstehen, sich aus einer Kette lebendiger Wesen zusammzusetzen — deutlich geworden sein. Anders: der Mensch oder genauer der Ahne ist im wahrsten Sinn des Wortes das vitale

⁷² Cf. J. CHELHOD, *Les Structures du sacré chez les Arabes*, SS. 75 u. 78/79; J. HENNINGER, *Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern*, SS. 299, 308; TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 47ff.

⁷³ Cf. TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 52—56; J. WELLHAUSEN, *op. cit.*, SS. 24—45; T. FAHD, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la Veille de l'Hégire*, bes. SS. 111ff., 163ff., 123ff.; IBN AL-KALBI, *Kitâb al-aṣnâm*, SS. 13—27; IBN HISHAM, *ṣirat al-nabî*, S. 55; AZRAQI, *Akhbâr Makka*, Bd. I, S. 74.

⁷⁴ Zum Ganzen des Problemkreises „Shirk“ vgl. TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 57—64; zur Bedeutung des arabischen Terminus cf. KAZIMIRSKI, *op. cit.*, SS. 1221/1222; E. W. LANE, *An Arabic-English-Lexicon*, Bd. I, 4, SS. 1541—1543.

„Schlüsselwort“ des Diskurses. Auf diese Weise wird das Projekt des Lebens „lesbar“.

Im übrigen ist dabei die Idee der Kommunikation als die eigentliche „Natur“ der Verwandtschaftsbeziehungen, was ihr Funktionieren in der Zeit angeht, deutlich geworden; die Idee der Partizipation in bezug auf dieselbe Lebensquelle jedoch als deren „Finalität“, denn Vater ist man nur, um das einst selbst empfangene Leben weiterzugeben.

Unter spezifisch religiösem Gesichtspunkt folgt daraus, daß die Gottheiten — zum Großteil, aber nicht exklusiv, dem „anthropo-soziomorphen“ Typ angehörend (sei es als divinisierte Ahnen oder weil sie in einer den Menschen vergleichbaren „Gesellschaft“ lebend vorgestellt werden) — integraler Bestandteil der durch die Verwandtschaftsbeziehungen geregelten Lebensvermittlung sind, zumindest aber Bereitschaft zur Intervention oder Solidarität mit den Menschen äußern. Anrufungen und Gebete, so kurz sie auch sein mögen, wären sonst nicht an sie gerichtet worden. Daß solche Gottheiten, die sich wie Verwandte dem Menschen gegenüber verhalten, diesem sehr nahe sind, liegt auf der Hand.

Von hier aus bietet sich jedoch auch ein Einstieg zum Thema monotheistische „Revolution“ an, so wie sie vom Propheten Muḥammad unternommen wurde.⁷⁵ Zu Recht wird nämlich darauf hingewiesen, daß durch den arabischen Propheten die *Transzendenz* Gottes herausgestrichen wird: daß sich keiner Gott nähert, es sei denn als *Diener* (cf. Sure 19, 93).⁷⁶ Bekannt ist auch, daß das Charakteristische der Monotheismusauffassung des Propheten — auf der Ebene der Formulierung und seiner spezifischen Argumentationsweise — darin besteht, mit jeder Art von „*shirk*“, Assoziation, aufzuräumen, besonders wenn sie sich in der Form von Vater — bzw. Sohnschaft darstellt: Allah hat weder gezeugt noch ist er gezeugt worden (Sure 112, 3). Er hat weder Frau noch Töchter noch Söhne, er ist allein, der Einzige (cf. Sure 112, 2; 6, 100 ff. etc.). Kurz: Gott ist auf keinen Fall ein *Verwandter*.

Es ist uns jedoch möglich im Lichte unserer Untersuchungen, besonders unter dem Gesichtspunkt der von uns ins Spiel gebrachten Idee eines *morphologischen* Diskurses, die Verschiedenheit (oder wenn man diesen Begriff vorzieht: den „Übergang“) von heidnisch-judenchristlicher und koranisch-monotheistischer Welt noch anders zu erfassen.⁷⁷ Nämlich: das, was sich in bezug auf den monotheistischen Diskurs

⁷⁵ Für das Folgende und den Problemkreis des koranischen Monotheismus, vor allem im arabischen Kontext, cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie...*, SS. 73—132 u. *Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit*, SS. 11—16 u. 25.

⁷⁶ Cf. dazu auch G. C. ANAWATI, *Die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung*, S. 136.

⁷⁷ Die Gruppierung von heidnisch-judenchristlich auf der einen Seite und monotheistisch-koranisch auf der andern erfolgt natürlich aus der Sicht des Korans, für den das Christentum u. a. auf Grund des Sprechens vom „Sohn Gottes“ in bezug auf den Messias und das Judentum in bezug auf einen gewissen ‘Uzair/Esdras (cf. Sure 9, 30 u. M. RODINSON, *Mahomet*, SS. 273/274)

des Propheten ändert, — insofern er betreffs der „materia prima“, mittels derer „Heidentum“ und ganz allgemein die „Shirk-Religionen“ ihren religiösen Diskurs formulieren, schärfste Bedenken anmeldet, — meint unter diesem Gesichtspunkt im wesentlichen die Form des Diskurses. Das heißt also nicht, daß der Prophet dessen „materia prima“ (Rohstoff) geändert hätte, — denn trotz seiner Kritik und Weigerung, das Konzept der Verwandtschaft als Material zur Formulierung seiner Theologie zu gebrauchen, bleibt Muḥammad dennoch im Bannkreis der „Verwandtschaftsmentalität“, wenn auch in einer den anderen Religionen diametral entgegengesetzten Weise — sondern bedeutet, daß er einen morphologischen durch einen a-morphologischen Diskurs, will heißen: einen Diskurs ohne anthropologische „Gestalt“, ersetzt. Anders: in der koranischen Offenbarung tritt an die Stelle der menschlichen oder göttlichen „Wort-Figuren“ das rezitierte, geschriebene Wort. Von nun an wird Offenbarung in einem „*kitāb*“, einem Buch festgehalten.

Die Folgen dieser semantischen (im eingangs zitierten Sinn von LÉVI-STRAUSS) Revolution, d. h. der Ablösung des „ins Fleisch“ geschriebenen Wortes durch den eigentlichen Buchstaben, sind vielfältig. Wenn die Anthropologie nicht mehr in affirmativer Weise die „Grammatik“, das Stammesleben nicht mehr den „code“ der Lebensvermittlung konstituiert, weil der Ahne als „Schlüsselwort“ durch den Koran abgelöst wurde,⁷⁸ so eröffnen sich für den religiösen Diskurs völlig neue Möglichkeiten,

ebenso wie das Heidentum unter den Begriff der „Shirk-Religionen“, der assoziationalistischen Glaubensvorstellungen fallen (cf. dazu auch R. PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, S. 27). Daß es aber eine gewisse Berechtigung hat, das Christentum, da es keine reine Buchreligion ist (cf. MOOREN, *Islam und Christentum . . .*, S. 23, Anm. 38), nicht nur dem radikalen Monotheismus „zuzuordnen“, sondern auch in die Nähe der „heidnischen“ Religionen zu rücken, ganz gleich, ob man unter „Heidentum“ die klassischen Polytheismen, die altvölkischen oder überhaupt „mythologischen“ Religionen mit ihrem Sakralitätsverständnis versteht, wird aus dem Folgenden noch klarer hervorgehen.

Dabei geht es natürlich nicht um ein statisches Klassifizieren oder gar Gleichstellen, sondern wir denken eher an die „dialektische“ Grenzfunktion des Christusereignisses allen Religionsformen gegenüber im Zeichen von Gericht und Erfüllung, so wie es D. WIEDERKEHR in *Jesus Christus als die Erfüllung der Religionen*, bes. SS. 163—169 angesprochen hat.

Es dürfte ferner klar geworden sein, daß es uns nicht um eine historische Studie zu tun ist, in dem Sinn, daß wir der Frage nachgingen, woher der koranische Monotheismus unter dem Gesichtspunkt äußerer Einflüsse — zu nennen wäre hier bes. der „Hanifismus“ (cf. M. RODINSON, *op. cit.*, S. 361) — kommt, sondern um eine „typologische“ Gegenüberstellung zweier semantischer Manifestationsweisen.

⁷⁸ In bezug auf die (wenn auch nur noch relative) Gültigkeit von Ahne und Abstammung jedoch vgl. in MOOREN, *Paternité et Généalogie . . .*, SS. 109—120 (Paragraph „Monothéisme et arabisme“) die Erörterungen über die „umma“ als monotheistischen Stamm und die Rolle Abrahams/Ismaels als Ahnväter des Glaubens an den einen Gott.

die zwar im einzelnen schon bekannt sind, von denen es aber andererseits einige verdienen, in den Kontext unseres eben entwickelten Ansatzes gestellt zu werden.

Da wäre zunächst einmal zu erwähnen, daß das Heilige Buch in einer bisher nie dagewesenen Weise der Idee der Schöpfung,⁷⁹ ganz allgemein der Allmacht des Wortes eines einzigen Gottes Platz schafft; mit andern Worten: der für den Menschen lebenswichtige Bezugspunkt verlagert sich von der der Anthropologie immanenten „Schrift“ weg in Richtung auf den Willen eines Gottes, der nun völlig autonom als letztgültige Instanz auftritt.⁸⁰ Seinen Willen jedoch tut der eine Gott im Gesetz kund, islamisch gesprochen: in der *shari'a*. Es ist ja auch im Horizont unserer Überlegungen nur verständlich, daß der durch das geschriebene Wort zumindest relativierte anthropologische „code“ durch einen neuen ersetzt werden muß, d. h. einer reinen Buchreligion wohnt ipso facto eine „legalistische“ Tendenz inne. Denn der Mensch kann bei seinem Versuch der Weltbewältigung nicht ohne Orientierung allein gelassen werden. Der Koran sagt nun dem Menschen, was er tun muß, wobei die Idee der Partizipation, ein Schlüsselwort der „Shirk-Religionen“, durch die des Gehorsams abgelöst wird.⁸¹ Sicherlich mußte

⁷⁹ Daß wir es im koranisch-monotheistischen Kontext mit einer ganz anderen Vorstellung von Schöpfung zu tun haben als in den klassisch-polytheistischen Religionen des Alten Orients z. B. haben wir anhand der Analyse der Verben „bny“, „qny“ etc. sowie des Ausdrucks „bny bnwt“ für El in *Paternité et Généalogie* . . ., SS. 141—144 u. 386—388 erörtert.

⁸⁰ Cf. O. HERRENSCHMIDT, *Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace*, SS. 175/176: „Das testamentarische System lehrt, daß es eine Weltordnung — ein ‚Naturgesetz‘ — nur insofern gibt als es ein Gott gewollt hat, und daß sie sich zugunsten des Menschen nur hält, weil es dieser Gott so will . . .“. Was hier in bezug auf das Judentum gemeint ist, gilt auch für den Islam.

⁸¹ Zur Rolle der *shari'a* vgl. TH. MOOREN, *op. cit.*, SS. 218—220. Vgl. auch die Definition, die L. GARDET vom islamischen Begriff der Religion („*din*“) gibt: „*Din* ist also die Gesamtheit der von Gott erlassenen obligatorischen Vorschriften, denen man sich unterwerfen muß (Art. *Din*, S. 301, 2. Sp.).“ Der islamische Religionsbegriff umfaßt also sowohl die Idee der Verpflichtung, der Unterwerfung, aber auch — denn sonst würde das Gesetz ja nicht seine semantische Funktion als neue „Grammatik“ des Lebens erfüllen — den Begriff der Retribution und Rechtleitung. In diesem Sinn stellte die erste islamische Kommunität („*umma*“), von Muḥammad in Medina (Yathrib) gegründet, den sozialen Rahmen dar, innerhalb dessen man sich rechtens seiner „Schulden“ Gott gegenüber entledigen konnte (gemäß arab. „*dâna*“, s. KAZIMIRSKI, *op. cit.* Bd. I, S. 757, 2. Sp. u. „*dayn*“, Schulden, Schuldenschein, *ibid.*, S. 758, 1. Sp.), und zwar eben unter der Leitung („*hudâ*“) des die Bedingungen diktierenden Gesetzes, das Gehorsam verlangte („*dâna li*“) seitens der Mitglieder der „*umma*“, bei gleichzeitiger Garantie für Gerechtigkeit und Belohnung (cf. hebr. „*din*“, Richten u. Urteil, s. GESENIUS/BUHL, 17. Ed., S. 161, 1. Sp.).

Man kann daher auch sagen, daß in der koranischen Offenbarung Gott weniger sich selbst schenkt „*sicut est in se*“ — abgesehen von der Mitteilung seiner Einheit —, als daß er vornehmlich dem Menschen sagt, was er zu tun

man sich auch dem alten Stammescode beugen, aber der Gehorsamsakt besitzt nun eine andere Qualität: er richtet sich an die Innerlichkeit des Menschen, sein Gewissen, seine freie Verantwortung. Einer völlig neuen Idee wird Raum geschaffen: der Möglichkeit der Belohnung, der Erlangung des Paradieses. Das ist grundsätzlich etwas Anderes als die „Überlebenschance“ in der memoria, dem „*dhikr*“ des Dichters, der die Großtaten des Ahnen rühmt, oder das Weiterleben im Sohne.⁸² Die Idee der Moral überhaupt wird dabei auf einen andern Grund gestellt. Gut und Böse werden nicht mehr in Funktion der Stammeszugehörigkeit definiert,⁸³ sondern gemäß ihrer Konformität mit den im Buch ausgedrückten Befehlen Gottes.

Überhaupt ist ja die Buchreligion als Pendant eines von allen speziellen Verwandtschaftsbeziehungen befreiten Gottes vorzüglich dazu geeignet, die Rolle eines Vehikels der Universalisierbarkeit von Konzepten und Lebensweisen über den Stamm hinaus zu spielen.⁸⁴ Die politische Rolle, die der arabische Monotheismus daher im Prozeß der Vereinheitlichung der Stämmewelt — und nicht nur der arabischen — gespielt hat, ist denn auch von den Forschern schon gebührend gewürdigt worden.⁸⁵

Alerdings sollte im Rahmen unserer Untersuchungen über die monotheistische „Revolution“ als Ablösung eines im wesentlichen morphologischen Diskurses durch einen historisch fixierten Text die Frage nach

hat (cf. auch GARDET/ANAWATI, *Introduction à la Théologie Musulmane*, S. 227; ferner Sure 5, 116, Wort Jesu Allah gegenüber: „... Du weißt Bescheid über das, was ich (an Gedanken) in mir hege. Aber ich weiß über das, was Du in dir hegst, nicht Bescheid...“)

⁸² Cf. TH. MOOREN, *Islam und Christentum* . . ., SS. 12, 13, 22.

⁸³ Dem widerspricht nicht, daß der Koran altes vorislamisches Brauchtum und Gesetzesgut aufnimmt, denn es hat nun Gültigkeit als von Gott her kodifiziertes Recht. Vgl. zur Definition der Moral in Funktion der Stammeszugehörigkeit M. SAHLINS' Analyse in *Age de pierre, âge d'abondance*, bes. SS. 250—260: „Autrement dit: un acte donné n'est pas mauvais ou bon en soi, mais seulement en fonction de qui est l'Autre (ibid., S. 254).“ In diesem Sinn galt allerdings sogar noch für die „umma“ — insofern sie als monotheistischer Stamm angesehen werden kann, in dem die Bande der Religion die Bande des Blutes abgelöst haben —, daß Gut und Böse teilweise in Funktion der Religionszugehörigkeit definiert wurden (cf. TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie* . . ., SS. 114—116).

⁸⁴ Cf. auch H. BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, S. 244, zum selben Thema einer gestaltlosen reinen Worttheologie: „Die Größe des unsichtbaren Gottes ist hier . . . seine Fähigkeit, sogar unabhängig vom Kult und von Kultstätten rein durch das Wort ‚real‘ und dadurch, wenn man den Ausdruck verzeiht, unbegrenzt transportfähig zu werden. Dauerfähigkeit über Exile hinweg und Missionsfähigkeit über exotische Distanzen sind nur zwei Aspekte derselben Bestimmung.“

⁸⁵ Cf. u. a. G. E. GRUNEBAUM, *The Nature of Arab Unity*, bes. S. 7; M. RODINSON, *Mahomet*, SS. 249—329; W. M. WATT, *Mahomet à Médine*, SS. 99—179; TH. MOOREN, *Paternité et Généalogie* . . ., SS. 109—120.

dem „Preis“ einer solchen Umschichtung des für Religion und Existenz bedeutsamen semantischen Feldes nicht ungestellt bleiben. Wir denken dabei ganz allgemein an das Verhältnis Mensch — Welt, bzw. die Erfahrung der anthropologischen Realität schlechthin. Ist es nicht berechtigt, von einer zumindest tendenziellen „Entwertung“ der Gestalt („morphä“) des Anthropos zu sprechen, insofern er seine Rolle als lebendige Wort-Gestalt der Botschaft (message) des Lebens verliert zugunsten des Heiligen Buches? Man mag das Festhalten an der Gestalt des Anthropos für „archaisch“, kulturgeschichtlich „primitiv“ oder „mythologisch“⁸⁶ halten, — könnte man aber angesichts des in einem Buch (vornehmlich in der Form eines ewigen und unveränderlichen Gesetzes) festgehaltenen Wortes nicht mit gewissem Recht von einer „Desakralisation“ des Lebens sprechen, wenn man Rolle und Definition des „Heiligen“ nach R. JAULIN akzeptiert: nämlich, daß das Heilige „... nicht das Esoterische, sondern das Alltägliche ist, daß es (in den altvölkischen Gesellschaften, der Verf.) darum geht, dem Alltäglichen einen Status zu geben, den es bei uns nicht mehr besitzt. Dieser Status ist derjenige einer Grammatik.“⁸⁷ Demnach würde es in unserer Perspektive genügen, den Terminus „Alltag“ durch „Stammesleben“ (als die Wirklichkeit, die Verwandtschaftsbeziehungen, Brautpreis, Handel etc. umfaßt) zu konkretisieren, um die Bemerkung JAULINS in unserem Kontext anwenden zu können.⁸⁸

⁸⁶ Cf. Anm. 90.

⁸⁷ *Le sacré, l'ésotérisme et le quotidien*, S. 12.

⁸⁸ Es sei nebenbei bemerkt, daß die Schwierigkeit J. CHELHODS in *Les Structures du sacré chez les Arabes*, das „Heilige“ bei den Arabern zu entdecken, vor allem (parallel zu seiner These von dem bei den vorislamischen Arabern diffus gebliebenem Heiligen) daher kommt, — und das trotz des Bemühens, den Begriff „Mythos“ zu erweitern (cf. *ibid.*, S. 125) — die Rolle des konkreten Lebens als „semantischen Ort“ oder religiösen „code“ zu begreifen. So sucht er vergeblich bei den vorislamischen Arabern tiefgehende Spekulationen über das Heilige. Dieser Sachverhalt wird besonders deutlich aus den folgenden Linien, die, wenn man sie unter einem anderen Gesichtspunkt als dem CHELHODS sieht, genau die Art von Sakralität zum Ausdruck bringen, die wir suchen: „Aber die religiösen Spekulationen scheinen kaum seinen (des Arabers, der Verf.) realistischen Geist zu quälen. Vielmehr ist er mehr damit beschäftigt, seine Tapferkeit zu rühmen, seine Großzügigkeit zu feiern, seine Feinde zu verhöhnen, als Gesänge zu Ehren der Götter zu komponieren. Seine epischen Gedichte wollen nur menschliche Wunderwerke gelten lassen, keine anderen Großtaten, als die der halblegendären Stammesfiguren. Durch seine Identifikation mit der Gruppe übersetzt der Dichter das tiefe Sehnen des kollektiven Bewußtseins. Alle diejenigen, die mit den zeitgenössischen Nomaden in Kontakt getreten sind, waren darüber überrascht, wie wenig sie sich um die Religion kümmerten, über ihre Gleichgültigkeit den großen Problemen des Heiligen gegenüber. Hingegen findet man bei ihnen Erzählungen fast epischen Charakters, die die Großtat eines legendären Heros zum Inhalt haben (*ibid.*, S. 124).“

Akzeptiert man so verstandenes Alltagsleben in seiner Kodifiziertheit und Bezogenheit auf den Ahnen als semantischen Ort des religiösen Diskurses, dann

Wir sprachen schon von dem Platz, den das Heilige Buch der Idee der Schöpfung widmet. Jedoch werden wir dadurch nicht nur mit dem Willen eines autonom handelnden Gottes konfrontiert, sondern auch vor das Problem der „Natur“ überhaupt gestellt, genauer: das der Formulierung des Verhältnisses von Mensch und (Um)welt. Dabei klang die Art und Weise der Problemstellung schon in der oben zitierten Bemerkung O. HERRENSCHMIDTS an. Es geht nämlich um die „ontologische“ (nicht existenzielle) Inkonsistenz von Mensch und Welt, die ihre Rolle als Gestalt der Offenbarung im tiefen Sinn des Wortes verloren haben. Mit andern Worten: die „morphä“ wird reduziert auf ein reines Zeichen (arabisch: *áya*) der Macht des Schöpfergottes — was jeder Art von Sakramentalität, außer der des rezitierten Wortes, im übrigen den Riegel vorschiebt; ein Zeichen, dessen Funktion lediglich darin besteht, den menschlichen Verstand — wie übrigens auch beim Betrachten der Gesichtsvorgänge — zum Denken anzuregen, damit er seine Situation angesichts der koranischen Botschaft begreift.⁸⁹

Dies hat letztlich nicht nur als spätere ideologische Frucht den „Atomismus“ als populärste islamische Philosophie, in der die „Naturgesetze“ den Wundern Gottes Platz machen, zur Folge, sondern Welt wird grundsätzlich im Horizont von — um es mit einer anderen Buchreligion auszudrücken — *Gen 1, 28* erfahrung, wenn auch die Perspektive des so eröffneten Weltverständnisses nicht gerade erfreulich aussieht, wenn man *Sure 2, 30* (vom Khalifat, Stellvertreterschaft des Menschen) Glauben schenkt: „Und (damals) als dein Herr zu den Engeln sagte: ‚Ich werde auf Erden einen Stellvertreter einsetzen! Sie sagten: ‚Willst du auf ihr jemand (vom Geschlecht der Menschen) einsetzen, der auf ihr Unheil anrichtet und Blut vergießt, wo wir (Engel) dir lobsingend und deine Heiligkeit preisen?‘ Er sagte: ‚Ich weiß (vieles), was ihr nicht wißt.‘“⁹⁰

handelt es sich vom islamischen Monotheismus ab nicht (entgegen CHELHOD, *op. cit.*, SS. 67—114; u. vom selben Autor: *Introduction à la sociologie de l'Islam*, S. 165) um eine erstmalige Differenzierung oder gar „Rationalisierung“ eines bis dahin unbestimmt gebliebenen Heiligen, sondern — mittels des Heiligen Buches — um eine „Transplantation“ des semantischen Ortes an dem sich von nun an „Sakralität“ ausdrückt.

⁸⁹ Cf. *Sure 2, 39* im Zusammenhang mit *2, 21ff.*; *7, 36*; *64, 10* etc.; vgl. auch in bezug auf die Zeichen CHELHOD, *Introduction...*, S. 149: „Il ... s'agit ... de croire parce que c'est conforme à la logique des choses.“

⁹⁰ Unsere Umschreibungen wie „Transplantation“ des semantischen Ortes, „Entwertung“ der Gestalt des Anthropos, „Inkonsistenz“ von Mensch und Welt meinen letztlich den Verlust von *Bedeutsamkeit* / *Prägnanz* von Mensch und Welt. Eine solche aber für diese zu entdecken ist nun zwar auch ein Anliegen des Mythos (cf. H. BLUMENBERG, *op. cit.*, bes. SS. 68—126), doch heißt das nicht, daß es uns um eine „Remythologisierung“ des Christentums ginge — Christus verhält sich zum Mythos wie zu jeder Religion „dialektisch“, d. h. im Sinne von Gericht und Erfüllung (cf. Anm. 77) — jedoch geht es uns um das Aufzeigen einer genuinen „Weltsicht“, die von einer extrem monotheistischen (schon gar nicht: nicht-trinitarischen) Position her unmöglich ist. Diese hat aber, gerade in der Krise unserer technisch-bürokratischen Weltbetrachtung — und Ausbeutung (Umweltprobleme planetarischen Ausmaßes, fast zur Perfektion gesteigerte Manipulation des Menschen), etwas zu tun mit der Ehrfurcht von jederlei „sarx“ (die kosmische Brüderlichkeit des Sonnenge-

Dies muß uns im Rahmen unseres Artikels als Ansatzpunkt einer Reflexion, die sich mit der von einer reinen Buchreligion hervorgerufenen semantischen „Revolution“ beschäftigt, leider genügen.⁹¹ Aber es dürfte klar geworden sein, um welche fundamentale Fragen es geht und wie es vielleicht möglich ist, sich an die uns oft fremde Welt dieser Religionsform im Lichte bestimmter Modelle heranzutasten. Für keine andere Religion als die islamische, stark des einzig gültigen koranischen Wortes, gilt vielleicht in solch hohem Maße die Auffassung, daß Polytheismus (einschließlich Inkarnation, aus der Sicht des Propheten), jede Form von Mythos, immanenter Sakralität oder gar Sakramentalität, eine Falle, eben „shirk“ (cf. arabisch: *sharak*) sei, in die der Geist des Menschen ohne Kenntnis der richtigen Grammatik des Lebens läuft.⁹² Die vom

sangs z. B.), die nie größere Bedeutsamkeit empfangen als da der Logos ihr einwohnte, um den kühnen Gedanken der „Gottebenbildlichkeit“ jeder Theorie zu entheben und damit auch der „Welt“ ihren Platz zu geben.
⁹¹ Es ist klar, daß das Problem der Schöpfung, des Verhältnisses Mensch — Welt etc. bei weitem durch unsere kurzen Hinweise nicht erschöpft behandelt ist. Darum kann es aber auch nicht gehen, sondern nur um das Aufreißen von Denkperspektiven, die sich vom jeweiligen theologischen Ansatz her ergeben. Im übrigen wird wohl auch keiner heute behaupten, die großen Religionen hätten die gerade mit dem Schöpfungsglauben z. B. gegebenen denkerischen Probleme zufriedenstellend, d. h. jeder Nach-Frage-Würdigkeit enthoben, „gelöst“. — Von einem ganz anderen Ansatz, nämlich von der Philosophie/Kulturanthropologie herkommend, scheint uns ferner — um nur noch einen Autor zu nennen — das schon zitierte Werk BLUMENBERGS, *Arbeit am Mythos* einen unbedingt erwähnenswerten und auch für die Theologie fruchtbaren Versuch darzustellen, grundsätzlich einige der hier unter dem Stichwort monotheistische „Revolution“ behandelten Fragen anzugehen, cf. bes. SS. 127—162; 237/238; 239—290.

⁹² Interessant in der Beurteilung der mehr mythisch-sakral orientierten Religionen (einschließlich ihres Ritualismus: Opferpraxis etc.) — in unserer Sprache: der morphologischen Religionen — ist die Konvergenz zwischen der islamischen Shirk-Konzeption und der Position eines am modernen Strukturalismus orientierten Anthropologen wie P. SMITH, für den der religiöse Ritus nur deswegen „funktioniert“, weil der Mensch in eine „Falle des Denkens“ läuft („un certain type de piège à pensée“, *Aspects de l'organisation des rites*, S. 143). — Wie weit aber gerade die „Falle“ einer morphologischen Sprache für die Herausarbeitung einer Inkarnationstheologie unabdinglich ist, haben wir auch an anderer Stelle schon kurz angesprochen: cf. *Islam und Christentum* . . ., S. 23, bes. Anm. 38; cf. dazu auch die vergleichende Analyse von hinduistischer und alttestamentlicher Opfertheologie im schon zitierten Artikel O. HERRNSCHMIDTS (s. Anm. 80), was für die arabische Welt noch zu ergänzen wäre durch WELLHAUSEN, *Reste des arabischen Heidentums*, SS. 142/143. —

Wir sollten vielleicht zum Schluß noch einmal darauf hinweisen, daß es uns in der hier ausgearbeiteten Position nicht um „Mythologisierung“, „Sakralisierung“ oder Immanenz um jeden Preis geht (vgl. Anm. 77 u. 90). Aber es geht u. a. auch darum, angesichts der in jüngster Zeit vor allem in Frankreich heftig entbrannten Monotheismuskussion im Anschluß an B.-H. LÉVYS Buch *Le Testament de Dieu* (cf. auch den Artikel von S. TRIGANO, *Le Dieu vivant n'a pas de testament*, in: *Le Monde*, 24. 5. 1979, S. 2) und der jüngsten Entwick-

Islam vorgenommene „Transplantation“ des semantischen Ortes des religiösen Diskurses ist die wohl radikalste Form, die das berühmte „sola fide“ und damit eine ganz bestimmte Art von „fides“ jemals erfahren hat.

lung des shiitischen Islams herauszuarbeiten, daß totalitäre Fehlentwicklungen und staatlicher Mißbrauch der Religion keineswegs ein mit den Nicht- (oder nicht reinen) Buchreligionen oder „neo-stoischem“ Heidentum notwendig zusammenhängendes Privileg bilden, vor dem uns ein radikales Auswandern (Exilieren) in das semantische Feld reiner Transzendenz hüten würde, wie es LÉVY ungerechtfertigter Weise behauptet (cf. u. a. *Le roc monothéisme*, S. 21).

Abgesehen davon, daß die von LÉVY als Konsequenz des radikalen Monotheismus geforderte technische Ausbeutung der Welt (cf. *ibid.*, S. 21) als Ideologie absurd geworden ist, dürfte klar geworden sein, daß die aus der Verlagerung des semantischen Feldes für die Buchreligion erwachsende Verpflichtung zum Gesetz keineswegs gefeit ist gegen totalisierende Vereinnahmung der „Praxis“, die letztlich nicht nur freiheitszerstörend, sondern auch — wie wir es an der Teheraner Geisellaftaire ablesen können, gesetzesstörend werden kann. Wir können dieses Problem nicht besser umschreiben als mit den Worten. H. BLUMENBERG: „Moses kommt vom Berg mit den gottgeschriebenen Tafeln und trifft auf das Goldene Kalb der Entbehrung vertrauter Götzen. Was er tun mußte und was er tat, war die Erweiterung des Gesetzes zur alle Bilder verdrängenden Vollbeschäftigung, zum Inbegriff minutiöser Lebensregelungen, zu jener immer wieder begehrten erfüllenden „Praxis“, die Vergangenheiten nicht zurückkommen läßt. Diese Erfüllungsform bezeichnend, könnte man Paulus in Abwandlung jenes dunklen Wortes des Thales von Milet sagen lassen: Es war alles voll von Gesetzen. Deren Beachtung machte ihre Achtung zunichte; das ist das Problem des Pharisäers Paulus im Römerbrief (*op. cit.*, SS. 34/35).“

Summary

In the present article under the title of „*Descent and the Holy Book*“ the author analyses the significance of parental structures as material for the formulation of a religious discourse in comparison with a written historical text like the Holy Koran. Following the structural anthropology as developed by CLAUDE LÉVI-STRAUSS the author investigates in how far a parental system, e. g. that of the Arab nomads, may be interpreted as a system of communication in which the parent, more precisely the ancestor, plays the part of a life-giving „key-word“ (in a metaphorical sense), the parental and matrimonial rule being comparable to a kind of grammar. This leads up to the idea of a morphological (i. e. consisting of concrete, living figures) discourse, which finally comprises gods and human beings, thus being opposed to an amorphological text system consisting of letters only. Furthermore the author demonstrates the inner affinity of morphological discourses with any theology inspired by the concept of incarnation, and he points out in what way the concrete social and cultural practice makes man realize what he has to do. If this concrete code is replaced by the intervention of the holy text like for exemple the Holy Koran, the holy book necessarily assumes the role of a legalistical discourse telling man by means of prophetic words what he has to do. The vacuum left behind by the dethroned concrete figure is filled by a new ethic of obedience and the pathos of pure faith, sola fides.

BIBLIOGRAPHIE

- ANAWATI (Georges C.), *Die Botschaft des Korans und die biblische Offenbarung*, in: *Jesus Christus und die Religionen* (Hrsg. A. PAUS), SS. 109—159, Graz/Wien/Köln/Kevelaer 1980.
- S. auch GARDET (Louis).
- ATALLAH (Wahib), *Al-Buss. Vestige de cultes chtoniens en Arabie*, in: *Arabica* (22) 1975, SS. 25—32.
- BLUMENBERG (Hans), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979.
- BRÄUNLICH (Ernst), *Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme*, in: *Islamica* (6) 1934, SS. 68—111; 182—229.
- BROCHIER (Jean-Jacques), s. JAULIN (R.) u. LÉVY (B.-H.).
- BUHL (F.), s. GESENIUS.
- CASKEL (Werner), *Gamharat AN-NASAB. Das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbi*, 2 Bde., Leiden 1966.
- CHELHOD (Joseph), *Introduction à la sociologie de l'Islam. De l'animisme à l'universalisme*, Koll.: *Islam d'hier et d'aujourd'hui*, Bd. XII, Paris 1958.
- *Les Structures du sacré chez les Arabes*, Koll.: *Islam d'hier et d'aujourd'hui*, Bd. XIII, Paris 1964.
- *Le droit dans la société bédouine. Recherches sur le 'orf ou le droit coutumier des Bédouins*, Paris 1971.
- Corpus Inscriptionum Semiticarum*, pars V, *Inscriptiones Saracenicas continens*, t. I, fasc. 1, Paris 1950.
- DHORME (E.), *L'Evolution Religieuse d'Israël*, Bd. I: *La Religion des Hébreux Nomades*, Brüssel 1937.
- DUSSAUD (René), *La Pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris 1955.
- FAHD (Toufic), *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la Veille de l'Hégire*, Paris 1968.
- GARDET (Louis), Art. *Dîn*, in: *Encyclopédie de l'Islam*, neue Ed., Bd. II, SS. 301, 2. Sp. — 304, 1. Sp., Paris, Leiden 1965.
- u. ANAWATI (M.-M.), *Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie Comparée*, Paris 1970.
- GESENIUS (Wilhelm) u. BUHL (Frants), *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch*, 17. Ed., Leipzig 1921.
- GEUS (C. H. J. de), *The Tribes of Israel. An Investigation into some of the presuppositions of Martin Noth's Amphictyony Hypothesis*, Assen, Amsterdam 1976.
- GRUNEBaum (G. E. von), *The Nature of Arab Unity*, in *Arabica* (10) 1963, SS. 5—23.
- HARRIS (Marwin), *The Rise of Anthropological Theory. A History of Theories of Culture*, New York 1968.
- HENNINGER (Joseph), *Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. Ein Beitrag zur Frage der ursprünglichen Familienform der Semiten*, in *Internationales Archiv für Ethnographie*, Bd. XLII, SS. 1—188, Leiden 1943.
- *Les Fêtes de Printemps chez les Arabes et leurs Implications historiques*, in *Revista do Museo Paulista*, Neue Folge (4) 1950, SS. 389—432.
- *Das Eigentumsrecht bei den heutigen Beduinen Arabiens*, in *Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft einschließlich der ethnologischen Rechtsforschung*, (61) 1959, SS. 6—56.

- La société bédouine ancienne, in *L'Antica Società Beduina*, Hrsg. F. GABRIELI, *Studi Semitici* 2, Rom 1959, SS. 69—93; u. in demselben Band: *La Religion bédouine préislamique*, SS. 115—140.
- Geisterglaube bei den vorislamischen Arabern, in *Studia Instituti Anthropos*, Bd. XVIII, Wien — Mödling 1963.
- La primogéniture en ethnologie, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Bd. VIII, Art. *Premiers — Nés*, Sp. 461—482, Paris 1972.
- HERRENSCHMIDT (Olivier), Sacrifice symbolique ou sacrifice efficace, in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Hrsg. M. IZARD u. P. SMITH, Paris 1979, SS. 171—192.
- HÖFNER (Maria), Die vorislamischen Religionen Arabiens, in GESE, HÖFNER, RUDOLPH, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, SS. 233—402; Koll.: *Die Religionen der Menschheit*, Bd. X, 2, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1970.
- HEUSCH (Luc de), *Pourquoi l'épouser et autres essais*, Paris 1971.
- JACOBSEN (Thorkild), *The treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven, London 1976.
- JAULIN (Robert), Le sacré, l'ésotérisme et le quotidien (Gespräch mit J. J. BROCHIER), in *Magazine Littéraire* (149) 1979, SS. 12—14.
- JAUSSEN (Antonin), *Coutumes des Arabes au pays de Moab*, Paris 1948.
- u. SAVIGNAC, Mission archéologique en Arabie, Supplement zu Bd. II: *Coutumes des Fuqará*, Paris 1914 (erschien. 1920).
- KAZIMIRSKI (A. DE BIBERSTEIN), *Dictionnaire Arabe — Français*, neue Ed., 2 Bde, Paris 1960.
- KLUCKHOHN (Clyde), s. KROEBER.
- KROEBER (A. L.) u. KLUCKHOHN (Clyde), *Culture. A critical review of concepts and definitions*, New York 1952.
- LAMMENS (Henri), *L'Arabie occidentale avant l'Hégire*, Beirut 1928.
- LÉVI-STRAUSS (Claude), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris 1949.
- *Anthropologie structurale*, Paris 1958.
- *La pensée sauvage*, Paris 1962.
- LÉVY (Bernard-Henri), *Le Testament de Dieu*, Paris 1979.
- Le roc monothéisme (Gespräch mit J. J. BROCHIER), in *Magazine Littéraire* (149) 1979, SS. 20—22.
- LITTMANN (Enno), Saffaitic Inscriptions, in *Syria, Publications of the Princeton University Archeological Expeditions to Syria in 1904—5 and 1909*; Division IV, Semitic Inscriptions, Leiden 1943.
- MACDONALD (D. B.), Art. *Djinn*, in *Encyclopédie de l'Islam*, neue Ed., Bd. II, SS. 560, 1. Sp. — 536, 2. Sp., Paris, Leiden 1965 (in Kollab. mit H. MASSÉ).
- MOOREN (Thomas), *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 SS. (maschinenschriftlich).
- *Parenté et Religion Arabe préislamique*, Koblenz 1979.
- *Le Kitáb al-Aġnám de Ibn al-Kalbî*. Essai d'une traduction partielle, Koblenz 1979.
- Islam und Christentum im Horizont der anthropologischen Wirklichkeit, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, (64) 1980, SS. 10—32.

- MUSIL (Alois), *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*, New York 1928.
- NOTH (Martin), Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung, in *Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament*, Heft 46, Stuttgart 1930.
- OXTOBY (Willard G.), *Some Inscriptions of the Safaitic Bedouins*, New Haven 1968.
- PARET (Rudi), *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1971.
- Répertoire d'Épigraphie Sémitique*, publié par la Commission du *Corpus Inscriptionum Semiticarum*, Bd. I, n^o 1—500, Paris 1900—1905.
- RODINSON (Maxime), *Mahomet*, Paris 1961.
- SAHLINS (Marshall), *Age of pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris 1972.
- SAVIGNAC, s. JAUSSEN.
- SMITH (Pierre), Aspects de l'organisation des rites, in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Hrsg. M. IZARD u. P. SMITH, Paris 1979, SS. 139—170.
- SPAE (Joseph J.), Kultur und Religion. Zur Erneuerung der Missiologie, in „... denn ich bin bei euch“. *Perspektiven im christlichen Missionsbewußtsein heute* (Hrsg. H. WALDENFELS), SS. 33—51, Zürich, Einsiedeln, Köln 1978.
- STARCKY (Jean), Petra et la Nabatène in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Bd. VII, Sp. 985—1016, Paris 1966.
- TRIGANO (Shmuel), Le Dieu vivant n'a pas de testament, in *Le Monde*, 24. 5. 1979, S. 2.
- WATT (W. Montgomery), *Mahomet à Médine*, Paris 1959.
- WELLHAUSEN (Julius), *Reste arabischen Heidentums*, 3. Ed., Berlin 1961.
- WIEDERKEHR (Dietrich), Jesus Christus als Erfüllung der Religionen, in *Jesus Christus und die Religionen* (Hrsg. A. PAUS), SS. 161—190, Graz, Wien, Köln, Kevlaer 1980.
- WILSON (Robert R.), *Genealogy and History in the Biblical World*, New Haven, London 1977.

ARABISCHE QUELLEN:

- AZRAQÎ, *Akhbâr Makka wa mâ djâ'a fihâ min al-athâr*, Bd. I, neue Ed., Mekka 1352 H., Impr. al-Madjidiyya.
- IBN HISHAM, *Sîrat al-nabî*, Hrsg. FERDINAND WÜSTENFELD: *Das Leben Muhammeds nach Muhammed Ibn Ishâk*, bearbeitet von ABD AL-MALIK IBN HISHAM, Bd. I, *Text*, Göttingen 1859.
- IBN AL-KALBÎ, *Kitâb al-ašnâm*, Hrsg. AHMED ZÉKI PACHA: *Le Livre des idoles*, Kairo 1914, Impr. Nationale.