

## VIERTER TEIL

### ZUM VERHÄLTNISS VON ETHIK UND REPRÄSENTATION - DAS BILDERVERBOT

#### I - ZUR ENTWICKLUNGSGESCHICHTE DES GOTTESBEGRIFFS IM KORAN

Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist der Begriff des einen Gottes ein derivierter, und damit ein historischer, recht spät entstandener Gegenstand. Freilich und verständlicherweise teilen die Theologien verschiedener Religionen die methodische Berechtigung der religionswissenschaftlichen Auffassung diesem Gegenstande gegenüber nicht. Denn bekanntlich wird der Gottesbegriff, aus der Sicht jeder Katechetik, als der vornehmste systematische Begriff in der Sphäre der theologischen Reflexion, an den Anfang der Welt als Ursprung und deshalb an ihren Anfang gesetzt.

Auch die islamische Theologie behandelt dieses Thema selbstverständlich anders als etwa die Islamwissenschaft. Diese behauptet, der eigentliche Beginn der islamischen Theologie sei erst mit der mehr oder minder überlieferten Gründung der theologischen Kreise und Schulen zu setzen<sup>1</sup>. Anders aber in der islamischen Theologie, nach deren Auffassung der Anfang der islamischen Theologie als bereits im Koran selber begründet angesehen wird.

So sehr das Argument der Religionswissenschaft bzw. der Islamwissenschaft, erst

---

1. Die großartigste Ausnahme von dieser Regel stellt das Buch "Der islamische Orient - Zwischen Vergangenheit und Zukunft" des Berliner Religionsphilosophen und Islamwissenschaftlers Walter Braune dar. Das 1960 in Bern erschienene Buch ist in jeder Hinsicht ein einzigartiges Exempel in den beiden, in diesem Buch noch nicht auseinandergeteilten Disziplinen Religions- und Islamwissenschaft. Es ist ein Dokument und Zeuge dafür, daß Geschichte, Philosophie und Offenbarung in gegenseitiger Anerkennung durchaus miteinander vereinbar sind, und daß dies schon immer gewesen sind. Denn die 'Leseweise' der existenzialistisch reflektierten Inhalte des Islams und der islamischen Geschichte in diesem Buch öffnet den Blick für Zusammenhänge, die allen szientifischen Methoden und deren Ideologiebefangenheit verschleiert bleiben müßen. Braune führt in seinem Buch mit erstaunlicher Einfühlsamkeit vor, wie die koranische Offenbarung von Menschen als eine lebendige und adäquate Antwort auf ihre Fragen, Ungewißheiten und Hoffnungen in Geschichte und Gegenwart verstanden und *interpretiert* wurde.

die Systematik der theologischen Disziplin erlaube die Formulierung eines expliziten Gottesbegriffs, in einer Hinsicht zutreffend sein mag, so ist die Position der Theologie auch in anderer Hinsicht nicht ohne innere Berechtigung. Denn was die religionswissenschaftliche Position angeht, so ist die "Gotteswissenschaft" eben von ihrem Gegenstand her nicht eigenständig, d.h. ohne Selbst- oder Wortoffenbarung Gottes nicht denkbar. So sollte sie auch nicht verlangen, daß die Offenbarung einzig nach methodischen Maßstäben der neuzeitlichen Wissenschaft vorzugehen habe.

Und andererseits verhält sich die Theologie zwar ihrem Gegenstand getreu, wenn sie den vermeintlichen Unterschied zwischen systematisiertem Begriff und pragmatisch-spiritueller Intention nicht absolut setzt und wenn sie das entscheidende Gewicht nicht so sehr in der formalisierten Systematik sieht, als vielmehr im das System aus sich entlassenden und es speisenden Gott-Schöpfer-Begriff. Doch tut sie dann dem Begriff Gewalt an, wenn sie ihn in die Sphäre der Geschichtslosigkeit taucht, als wäre er auch als solcher allein Gegenstand der Offenbarung und nicht Mittel ihrer Auslegung.

Die religionshistorisch durchaus zentral wirkende Bedeutung dieses - man muß doch nun sagen - wissenschaftlichen, vor allen Dingen aber durch Methodenfetischismus der szientifischen Systemgläubigkeit entstandenen Miß- und Unverständnisses in und zwischen moslemischer Theologie und Islamwissenschaft - aber leider nicht nur allein zwischen diesen beiden - wird hoffentlich im Laufe der Verhandlung des Themas ersichtlich werden. Es wird sich zeigen, daß es nicht allein eine abstrakt-methodische Differenz ist, sondern eine sozialgeschichtlich bis heute virulente Diskussion zwischen politischen und ethischen Konzepten sich darin niederschlägt.

## II - ZUM VERHÄLTNIS VON MONOTHEISMUS UND BILDERVERBOT

Es besteht, mit wenigen Ausnahmen, weitgehende Übereinstimmung in der islamwissenschaftlichen Literatur, daß der Ausgang und der Grund des Bilderverbots in der islamischen Tradition nicht im Koran gelegt sei, sondern jenes Verbot seinen Ausgang zunächst im alltäglichen, den Propheten umgebenden Lebenszusammenhang genommen habe. Dies bedeutet also, daß das Bilderverbot zunächst ein erhobener Anspruch außerhalb des Korans gewesen, dann zu einem Gegenstand der Hadithliteratur, und erst später zu einem wichtigen Problem der Theologie und Dogmatik geworden sei. Auf jeden Fall bedeutet dies, daß die Ausarbeitung und Gestaltung der theologischen Version des Bilderverbots erst im Laufe der Jahrzehnte nach dem Tode Mohammeds geleistet worden sei<sup>2</sup>.

Dies stimmt zwar, was die Tatsache anbelangt, daß die dogmatischen wie

---

2. Statt viele, sich immer wiederholende einzelne Belegstellen aus der islamwissenschaftlichen und kunsthistorischen Literatur zu zitieren, sei auf den Beitrag P. Heines zum Stichwort "Bild und Bilderverbot" im "Islam-Lexikon", Freiburg i. Br. 1991, S.127ff. hingewiesen. Auch Heine vertritt die - nicht falsche und nicht richtige - Meinung, daß "der Koran an keiner Stelle ein ausdrückliches Bilderverbot" enthalte.

praktischen Bestimmungen und Vorschriften wider Bilder und deren Herstellung nur in der Hadithliteratur überliefert worden sind, zumal nach den Rekonstruktionsversuchen der islamwissenschaftlichen Hadith-Forschung davon auszugehen ist, daß die frühesten diesbezüglichen Texte erst Anfang des 8. Jhdts. niedergeschrieben worden sein dürften<sup>3</sup>. Es wird sich zeigen, daß die Frage nach dem Verhältnis und der Bedeutung des Korans zu Positionen von Hadith und Theologie nicht überflüssig ist und daß auch die Fortführung der Debatte als alleinige Angelegenheit der letzteren keinesfalls gerechtfertigt werden kann.

Man darf sich nicht von dem Umstand irritieren lassen, daß die klassischen Formulierungen des Bilderverbots in der islamischen Tradition nicht am Anfang, sondern fast am Ende der dogmatisch-theologischen Beschäftigung mit diesem Thema stehen.

Es muß unterschieden werden zwischen der genuin theologischen Beschäftigung mit diesem Thema und der unmittelbar politischen Auseinandersetzung mit ihm, die einsetzte, nachdem in der islamischen Reichsgeschichte und aufgrund der Kontakte mit dem byzantinischen Bilderkonflikt das Bewußtsein für das Problem neu entstanden war<sup>4</sup>. Daß in der Frühzeit der islamisch politischen Geschichte keine allgemeine Auffassung, vielleicht kein Bewußtsein über das Problem des Bilderverbots als ein aktuelles bestanden hat, wird an einem wichtigen Indiz sichtbar, dem der frühislamischen Münzprägungspraxis<sup>5</sup>.

Das Fehlen des expliziten Bilderverbots im Koran verliert viel von seiner Befremdlichkeit, wenn berücksichtigt wird, daß das Bilderverbot nicht immer in den theologisch und dogmatisch gängigen Formeln aufgestellt werden muß. Wenn zugestimmt wird, daß das Bilderverbot entschieden mehr ist als nur ein Gegenstand beliebiger, technisch-funktionaler oder "rein" ritueller Forderungen, dann muß auch schon die Frage erlaubt sein, wie es denkbar sei, daß das Grund- und Offenbarungsbuch einer monotheistischen Religion ohne das Bilderverbot überhaupt auskommen können soll!

Hier können zwei Erwägungen den Sachverhalt veranschaulichen; zunächst diese, daß - offenbar gebannt durch das eindeutig gesetzte Verbot in 2. Mose 20.4 - man mehr von diesem pragmatisch sinnvollen, jedoch ums Historische reduzierten Ergebnis ausgeht, statt in einem solch gebündelten Ergebnis nach den in diesem gezähmten Kräften des realen Prozesses zu suchen.

Und zweitens, daß, um es zunächst mit zwei zusammenfassenden Begriffen zu formulieren - die in den sie gebrauchenden Glaubens- und Bekenntnisformeln keinesfalls abstrakt gemeint sind -, die Frage auch so zu überspitzen wäre, ob nicht die Gottesattribute der Einzigartigkeit und Ewigkeit per se ein Bilderverbot mit einschließen? Eine positive Antwort auf diese Frage zu geben fällt nicht allzu schwer; ein anderes ist es, die Antwort zu begründen.

Und wie ist dies zu denken, daß, obwohl im Koran große Polemik und viele

---

3. Vgl. Rudi Paret, Die Entstehungszeit des islamischen Bilderverbots, in *Kunst des Orients* 2 (1977), S. 158-181.

4. Vgl. André Grabar, *L'Iconoclasme byzantin*, Dossier archeologique, Paris 1957.

5. Siehe Literatur und Abbildungen bei Grabar, op. cit.

Argumente gegen Götzen-Bilder zu finden sind und Mohammed selber als "Ikonoklast" und, als gepriesener Abraham-Nachfolger, als ein "Götzen-Bilderstürmer" wirkte, dennoch im Koran von einem Bilderverbot nicht die Rede sein sollte?

So wird es hier in erster Linie nicht um die Frage gehen, ob es im Koran ein Bilderverbot gibt, sondern darum, in welcher Form es im Koran enthalten ist. Um diese Frage im Sinne des koranischen Selbstverständnisses zu beantworten, sind einige exegetische Exkurse unvermeidlich, die im folgenden unternommen werden.

### **III- ZUR REKONSTRUKTION DES BILDERVERBOTS IM KORAN**

#### **1- Die Individualität Gottes - Präsenz seiner Schöpfungsmacht**

Für so selbstverständlich auch das Vorhandensein des Bilderverbots in der islamischen Tradition betrachtet wird, so besteht kaum eine theologisch plausible Begründung für dessen Übereinstimmung mit den koranischen Lehren<sup>6</sup>. Eine Begründung soll im folgenden versucht werden.

Den Ausgang der Untersuchung soll ein Vers aus dem Koran bilden, der seinem Inhalt nach zumindest als unerwartet bezeichnet werden dürfte. Zum Ende der II. mekkanischen Periode hin, in der die Offenbarungen an Mohammed viele und von verschiedensten Blickpunkten aus betrachtete Argumente gegen den altarabischen Polytheismus beibringen, wird die chronologisch 64. Offenbarung, Sure 23, "die Gläubigen" geoffenbart. Darin werden ab Vers 12 zwei Erschaffungsprozeduren beschrieben: des Menschen Adam und der Menschen als seine Nachkommen:

- "12. Und wahrlich, wir erschufen den Menschen aus reinstem Ton,  
 13. Alsdann setzten wir ihn als Samentropfen in eine sichere Stätte,  
 14. Alsdann schufen wir den Tropfen zu geronnenem Blut und schufen den Blutklumpen zu Fleisch und schufen das Fleisch zu Gebein und bekleideten das Gebein mit Fleisch; alsdann brachten wir ihn hervor als eine andere Schöpfung..."

Bis hierher wird der Schöpfungsvorgang des Menschen das eine Mal, mit Hilfe von Termini aus der Sphäre des Handwerks und der Bildnerwerkstatt operierend, als ein

---

6. Einen guten Überblick über die Praxis des Bilderverbots und über dessen Abweichungs- bzw. Umgehungsformen vermitteln der Beitrag A.J. Wensincks "Sura", in "Encyclopaedia of Islam" und der Klaus Kreislers zum "Bilderverbot" im "Lexikon der islamischen Welt", Bd.I, S.105ff.

Akt der Ontogenese, und das andere Mal wird der gleiche Vorgang - man ist geneigt zu sagen - im Duktus einer modernen, mit entwicklungsgeschichtlichen Begriffen operierenden biologischen Phylogenese geschildert. Es gäbe auch weiter keinen besonderen Anlaß, den doppelten Charakter dieser Verse etwa in einen Widerspruch zu den heute gültigen naturwissenschaftlichen Erklärungsmodellen setzen zu wollen, denn nicht der natürliche Vorgang ist das Wunderbare, sondern daß am Ende des Vorgangs die Naturmaterie "als eine andere Schöpfung", und zwar nicht als Objekt ohne Selbst hervorkommt, sondern als Ausdruck eines subjektiven Schöpfungswillens hervorgebracht wird. Das Wunder besteht darin, daß die Materie im Besitze von Subjektvermögen ist; und dies läßt sich dadurch erklären, daß Gott der Schöpfer, das Schöpfungssubjekt selber, der Materie diese Qualität verleiht: es werden nicht nur Kreaturen überhaupt geschaffen, sondern als diese und zugleich als Subjekte. Der Unterschied besteht also darin, daß nicht nur ein veristisch gemeinter Produktionsvorgang beschrieben wird, sondern diesem Prozeß an ihm selber Sinn eingesetzt wird.

So geschieht es denn auch, daß im Sinne der prophetischen Geschichtsdeutung die beiden kurzen Verse 15 und 16 als ihre Hauptmotive den Tod und die Auferstehung enthalten:

"15. Alsdann werdet ihr nach diesem wahrlich sterben.

16. Alsdann werdet ihr am Tag der Auferstehung erweckt werden."

Beachtenswert ist die freigesetzte logische Konsequenz, die durch das Adverb "alsdann" induziert und in seinem wiederholendem Gebrauch substantiiert wird, dies sogar noch soweit, daß das Adverb "alsdann" für die Kontinuität von Schöpfungsgeschichte und Sozialgeschichte bürgt, womit diese zugleich als ausgelegte Heilsgeschichte aufgefaßt wird <sup>7</sup>.

Doch der Vers 14 muß noch einmal gelesen werden, da er vorhin nicht vollständig zitiert wurde und mit einer höchst unerwarteten Formel der Lobpreisung Allahs schließt:

"14. Alsdann schufen wir den Tropfen zu geronnenem Blut und schufen den Blutklumpen zu Fleisch und schufen das Fleisch zu Gebein und bekleideten das Gebein mit Fleisch; alsdann brachten wir ihn hervor als eine andere Schöpfung, und gesegnet sei Allah<sup>8</sup>, der beste aller

---

7. Eine weiterer Beleg für einen derartigen Gebrauch von "alsdann" liegt in der Offenbarung 107<sup>22</sup>, den Versen 5 bis 7 vor, die eher aus einer früheren, mekkanischen Periode stammen dürften (vgl. Noeldeke, *Gesch. d. Qorans I*, S. 213). Im relativ langen Vers 5 wird gewissermaßen eine minimale Natur- und Weltgeschichte anhand von Werdegang und Zerfallsprozeß des Individuums vorgetragen, um im Vers 6 die Gleichheit von Wahrheit und Auferstehung zu behaupten, und zum Schluß im Vers 7 die Unumgänglichkeit des Weltgerichts als Endpunkt und Vollendung der Individualität und Gattung zu unterstreichen.

8. Vgl. Paret, "Kommentar" zur Sure 7.54.

Schöpfer"<sup>9</sup>.

Bevor der unvermeidlichen Frage, ob im koranischen Text neben Allah auch andere Schöpfer angenommen werden, nachgegangen wird, sei auf die historische, von - ein in Sachen rationaler Glaubwürdigkeit kritischen und zuverlässigen Berichterstatter - Zamachssari angegebene Situation hingewiesen. Als Anlaß zur Offenbarung dieses Verses teilt er folgende Begebenheit mit: "Als Mohammed einst dem Abdallah b. Abu Sarch, den er öfter als Qoranschreiber benutzte, den Anfang von Sure 23 diktierte, geriet dieser bei der Darstellung von Gottes Schöpfertätigkeit so in Entzücken, daß er ausrief: 'fatabarakallahu ahsanulkhaliqin'. Da erklärt ihm der Prophet, sein Ausruf stimme ganz mit den Worten des Korans überein, die hierhin gehörten"<sup>10</sup>.

Eigentlich müßte dieser letzte Teil des 14. Verses unter allen Umständen als ein theologisches Skandalon gegolten haben. Denn diese Worte sind in ihrem religionshistorischen Kontext so aufzufassen, daß hier unvermeidlich und unmißverständlich die Existenz anderer Schöpfer, wenn nicht angenommen, so doch zumindest nicht geleugnet und nicht ausgeschlossen wird, ja sogar eine gewisse Konkurrenz- und Rangabstufung vorausgesetzt worden sein muß, wenn dem Vers nach die oberste Stufe Allahs Schöpfermacht darstellen soll. So erweckt der eben von Zamachssari überlieferte und mitgeteilte Offenbarungsanlaß eher den Eindruck, als sollte die latente Ambivalenz des Verses in einer neutralisierenden Deutung kaschiert werden. Dies ist hier nicht zu entscheiden. Jedoch dies, daß als mögliche Konkurrenten hier auf keinen Fall die Menschen gemeint sein können - auf welchen Zusammenhang erst später einzugehen sein wird - und daß es sich dabei nicht nur um irgendeine beliebige Art der Bildnerie handeln kann, geht eben aus dem thematischen Zusammenhang, nämlich zunächst der Erschaffung eines Menschen aus der Tonerde - Vers 12 - und dann der reproduktiven Erschaffung der Menschen als Gattung - Verse 13 und 14 - hervor. Diese ausgreifende Intention der Verse ist aber auch in der Sure 40<sup>^</sup>52, Vers 35 und insbesondere in der Sure 41<sup>^</sup>56 enthalten<sup>11</sup>.

Auch der Aufbau der betreffenden Verse aus der 23. Sure deutet auf diese Intention. Denn der preisende Gestus mit dem rhetorisch durchgearbeiteten, quasi triumphierenden Höhepunkt wird schon in den Versen 12 und 13 vorbereitet, die ihrerseits der Verheißung der Paradieseserbschaft für die Gläubigen folgen. Verse 12 und 13 reimen sich und lassen sich in einem ruhig gemessenen Tempo vortragen. Dann fällt der vorangegangene Rhythmus ab Vers 14 auseinander und bricht in kleinere Einheiten, die dem Vortrag den Charakter eines unruhig-hastigen Tempos verleihen<sup>12</sup>.

Den Ausgang dieses rhythmisch-rhetorischen accelerando stellt die hymnische

9. Vgl. Paret, "Kommentar" zur Sure 37.125.

10. Zitiert nach Nöldecke/Schwally, "Geschichte des Qoran, Leipzig 1909, S.46 ff.

11. Solch ausgreifende Intention dieser Verse geht aber auch aus vergleichbaren Stellen wie in der Sure 40<sup>^</sup>52, Vers 35 und insbesondere in der Sure 41<sup>^</sup>56, Verse 57 bis 59 hervor, wo die Schöpfungsmacht generell, und insbesondere die Schöpfungsbefugnis den Menschen abgesprochen wird.

12. Zum Formkonzept der gesamten Sure vgl. Angelika Neuwirth, "Studien zur Komposition der mekkanischen Suren", Berlin - New York 1981, S. 246 ff.

Lobpreisung Allahs als triumphalen Höhepunkt dar.

Um darauf hinzuweisen, daß dieses Motiv nicht allein und wie zufällig in der 23. Sure eingesetzt wird, sei auf einen verwandten Motivgebrauch an anderer Stelle aufmerksam gemacht, nämlich auf den Vers 125 aus der Sure 50<sup>37</sup>, in dem das Attribut "der beste der Schöpfer" allein Allah vorbehalten wird.

Die Sure 64<sup>23</sup> steht zeitlich dem Ende der II. Phase näher, wohingegen die Sure 50<sup>37</sup> die zweite Offenbarung aus dieser Phase ist, also aus deren Frühzeit. Hier befindet sich der Vers innerhalb einer Reihe von Prophetenlegenden und zitiert den Gesandten Elias, der sich an sein Volk wendet:

"125. Rufet ihr Baal an und verlasset den besten Schöpfer?".

Der Vergleich beider Verse zeigt deutlich, in welcher Weise die Formulierung des Motivs in der späteren Version in 64<sup>23.14</sup> präzisiert und argumentativ zielgerichtet eingesetzt wird.

Es liegt also durchaus ein Entwicklungsprozeß vor, indem ein aufrufendes Argument in eine konstitutive Kategorie umgewandelt wird. Auf dieses Thema, das im Zusammenhang der Anrufung Elias, steht, wird weiter unten noch einmal ausführlicher zurückzukommen sein.

## **2- Die Rekonstruktion von Gottesbegriff als Schöpfungsinstanz - Exkurs über das "Feuer" als Begriff ethischer Grundlegung**

Wir können uns jetzt der Frage zuwenden, was eigentlich mit der Schöpfungsmacht Gottes gemeint sei, wenn sie mehr als eine monotheistisch gefärbte Variante einer mythischen Kosmogonie sein sollte.

Die Verhandlung des Schöpfungsbegriffs und die Konstruktion der Schöpfungsinstanz haben beide im Koran facettenreiche Versionen. Ohne hier ein komplettes Bild zeichnen zu wollen, seien im folgenden einige Stellen im systematischen Zusammenhang des Themas untersucht.

Die "Verderben" genannte Sure, kanonisch 111. und chronologisch die dritte, und also eine der ältesten Offenbarungen, unterscheidet sich von den beiden zuvor ergangenen Suren durch die Lenkung der Aufmerksamkeit auf die Verhältnisse, die den Propheten unmittelbar und persönlich betrafen:

3<sup>111</sup>. "VERDERBEN"

"1. Verderben über die Hände Abu Lahabs und Verderben über ihn!

2. Nicht soll ihm nützen sein Gut und sein Gewinn.

3. Brennen wird er im Feuer, dem lohenden,
4. Während sein Weib das Holz trägt,
5. Mit einem Strick von Palmenfasern um ihren Hals".

So wie es einige islamwissenschaftliche Untersuchungen zu dieser Sure gibt<sup>13</sup>, so gibt es auch einen reichhaltigen Überlieferungskranz um ihren Offenbarungsanlaß<sup>14</sup>. So heißt es dabei, der darin genannte Abu Lahab (ein Beiname, was wörtlich Vater der Lohe bedeutet), der eigentlich Abdul-Uzza hieß und ein Halbbruder von Mohammeds Vater war, und seine Frau Umm-Djamil hätten öfters Mohammed nachgestellt und ihn mit Übergriffen gequält. U.a. heißt es dabei, bei einer Versammlung der Mekkaner, die Mohammed zusammengerufen habe, und nachdem es sich herausstellte, daß es Mohammed allein darum ginge, den Mekkanern die neue Religion zu predigen, habe der dort ebenfalls anwesende Abu Lahab Mohammed zugerufen, "Verderben über dich, hast du uns deshalb zusammenberufen?", woraufhin als Entgegnung diese Sure an Mohammed offenbart wird. Sie ist also eine entgegennende Verwünschung dessen, der sich auf seinen materiellen Erfolg und Reichtum stützt und meint, daraus das Recht auf Mißhandlung anderer herleiten zu dürfen.

Warum diese Sure an dieser Stelle zitiert wird, soll anhand von Beobachtungen einiger ihrer sprachlichen und inhaltlichen Besonderheiten erläutert werden, Zunächst soll die Aufmerksamkeit auf die darin vorkommenden Vokabeln, "verderben", "Feuer" und "brennen" gelenkt werden.

Abgesehen davon, daß im dritten Vers der Beiname des Verwünschten paraphrasiert wird, werden die Vokabeln in einem realen Sinne gebraucht. Das "lohende" Feuer des dritten Verses wäre - nach allgemein gängiger Auslegung - allzu offensichtlich und in erster Linie als das Höllenfeuer allein gemeint, wenn nicht die ihn umgebenden anderen Verse nur eine solch naheliegende, einfache Deutung zuließen. Denn im ersten Vers wird eine Verwünschungsformel ausgesprochen, die eine eigenartige grammatikalische Konstruktion enthält. Der erste Vers wörtlich: "Verderben sei den Händen Abu-Lahabs und ihm ward Verderben"<sup>15</sup>. Dieser Vers, der im arabischen

---

13. Es gibt einige monographische Arbeiten zu den grammatikalischen und inhaltlichen Problemen, die diese wenigen Verse aufwerfen. Vgl. Paret's Kommentar, S. 528; und besonders lehrreich ist der Beitrag von A. Fischer, Der Wert der vorhandenen Koran-Übersetzungen und Sure 111, in: Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philolog.-histor. Klasse, 89. Band, 2. Heft, S. 3-9, Z. 3 v.u.; und David Künstlinger, Eschatologisches in Sure 111, OLZ 1938, Sp. 407-410.

14. Vgl. Noeldeke, Bd.I, S. 89ff, und Paret's Kommentar, S. 528.

15. Paret referiert in seinem Kommentar, S. 528f. über die sprachlichen Eigenheiten dieser Sure. Sicher sind die Erklärungsversuche wertvoll, aber es nimmt Wunder, daß die inneren Schwierigkeiten des Textes nur noch als grammatikalische Angelegenheiten wahrgenommen werden und nicht umgekehrt. Es müßte doch selbstverständlich sein und sollte berücksichtigt werden, daß solch sprachliche Eigenheiten zu der Sache, wovon solche Texte handeln, dazu gehören, nämlich von frühen prophetischen Brechungen von alten und älteren Kulturen und Riten. Es scheint allein während der letzten 100 Jahre die Sensibilität hierfür auch unter Fachleuten für Religionen erheblich nachgelassen zu haben. Dies hatte sich allerdings auch bereits bei einem Gelehrten vom Format eines Noeldeke angekündigt;

Original sehr knapp und weit kürzer als dessen Wiedergabe im Deutschen gefaßt ist, versucht zwei verschiedene Kategorien von Zeit, nämlich die in der Verwünschungsformel beschworene und die von deren eingetretener Wirksamkeit, in der Wahrnehmung eines Gleichzeitigen zum Verschmelzen zu bringen. Daß diese Synchronisation in der real ablaufenden Zeit nicht möglich ist, bringt die grammatikalische Konstruktion zum Ausdruck, daß die Verwünschung in Futur- und ihre Wirkung in Perfektform gesetzt sind<sup>16</sup>. Denn dadurch entsteht eine zwar fiktive, aber fixierte Kontinuität, die besagen will, daß die Verwünschung, und damit auch deren Folgen, schon immer wirksam gewesen sei. Jene Kontinuität wird durch die rhetorische Figur der Wiederholung von "verderben" am Anfang und am Ende des so kurzen Verses hergestellt. Auch daß die Verwünschung nicht gegen die Person selbst, sondern in dieser sprachlich gelenkten Form gegen die "Hände" gerichtet ist, ist nicht nur unmittelbar symbolisch gemeint<sup>17</sup>, sondern auch vermittelt durch die identifizierende Bedeutung von Person und Händen in allen Kulturkreisen und -epochen. Somit liegt die hier angespielte Bedeutung in der Formel "verderben über die Hände" auf der Hand, weil die Hände als Werkzeug von Arbeit, Erarbeiten und Sammeln von Reichtümern, generell von dem, was einem 'übrig bleibt', eingesetzt sind.

Dieser Deutung entspricht aber auch der Inhalt des zweiten Verses. Dessen Inhalt ist im Perfektmodus gefaßt und lautet, "(denn) nicht nützte ihm sein Gut und was er erworben"<sup>18</sup>, aber auch im Sinne der obigen Deutung des ersten Verses, "denn offenbar macht sein Reichtum ihn nicht unbedürftig". Denn - laut Vers drei - es wird sein, daß der Beiname des Verwunschenen sich in einem unentrinnbaren Sinne verwirklichen wird, womit gesagt werden könnte, daß dieses sich als die Erfüllung seines Schicksals herausstelle. Jedoch käme dies der Behauptung eines puren Determinismus gleich, was gewiß hier nicht intendiert ist. Denn was sollte sonst mit dem Bild der letzten zwei Verse beabsichtigt sein, die, was Schicksal erscheinen könnte, als sozialen und kultischen Brauch entlarven.

Ohne an dieser Stelle das Thema ausführlicher behandeln zu wollen, sei dies nur angedeutet, daß das Bild der Herrin und der Sklavin mit dem des Opfers und des Täters in einen kaleidoskopartigen Zusammenhang gebracht steht. Was soll die Ehefrau eines reichen Mannes dazu bewegen, oder warum soll ihr die Rolle zugewiesen werden, in der verzerrten, reduzierten Aufmachung einer entmachteten

---

so in der polemischen Art, wie er diese Sure a.a.O. behandelt. (nicht geringzuachten der Einfluß der protestantischen allzu allergischen Reaktion auf unrationalisierte Kultelemente!).

16. Also nicht nur dient, wie Paret bemerkt, diese Abweichung der grammatikalischen Zeiten dem Zwecke der Reimbildung. Es ist wohl ohnehin in jedem komplexen Gebilde nicht möglich, diese Funktionen auseinander zu dividieren.
17. Also nicht wie Fischer konstatiert, eine allein formal-rhetorisch begründete synekdochische Figur, was übrigens den muslimischen Kommentatoren gut bekannt ist.
18. Anders als Paret und im Einverständnis mit Fischer gehe ich davon aus, daß das Partikel "ma-qad" dem Sinn nach wohl sehr passend mitgedacht werden kann. Das hier hinzugefügte argumentative "denn" ergibt sich aus dem Gesamttzusammnhang der hier vorgelegten Interpretation.

Priesterin<sup>19</sup>, als wäre sie eine Sklavin, ihrem Ehemann Brennholz für einen ihm bestimmten Feuerhaufen zusammenzutragen? Es sollte nicht unerwähnt bleiben, daß der richtige Name des so benannten Abu-Lahab "Abdul-Uzza", also (auch wie im biblischen Sinn das Verhältnis zwischen Schöpfer-Ernährer-Gott und seinem Geschöpf andeutend) der Knecht der Göttin Al-Uzza gewesen ist, der 'Mächtigsten', einer der wichtigsten Gottheiten im vorislamischen Pantheon Zentralarabiens und insbesondere der Mekkaner<sup>20</sup>. Es möchte scheinen, als sei schon hier die spätere Entmachtung der Al-Uzza und Beseitigung ihres Kultes vorbereitet, denn selten liegen die Schmähung von realen und mächtigen Personen und die Kritik einer Göttin so dicht beieinander<sup>21</sup>. So stellt sich der rituell formulierte Fluch als Kritik an realen, ungleichen und doch für überfällig proklamierten Machtverhältnissen heraus.

Dies ist auch an der Form dieser Sure ablesbar, denn sie weist eine klare definierbare Dreiteilung auf, wobei die einzelnen Teile voneinander sehr differierende Darstellungsmedien in Anspruch nehmen. Der erste Vers holt eine zeitliche Tiefe hervor, der zweite bezieht sich auf eine gegenwärtige, ablaufende Zeitdimension, und vom dritten Vers an hebt eine gewissermaßen negative Verheißung an, die in eine räumlich nicht vorhandene Gegenwart übergeht. Dies alles verleiht der Sure die Bedeutung von Realitätskritik und gleichzeitig den Charakter einer realen Vision.

Dies letzte bezieht sich weniger auf die Vision des lohenden Feuers, das im übrigen als sehr real aufgefaßt ist, sondern auf die potentielle Gleichzeitigkeit von Wohlstand und Strafe. Dies Verhältnis ist eigentlich genau das, was das "Brennen" verursacht, wenn nämlich der Fluch dies recht ins Bewußtsein gebracht hat, wenn der Verfluchte sich dessen gewahr wird, daß alles weltliche Gut und Habe nichts genützt hat in der Vergangenheit und nichts nützt angesichts der Allgegenwart und Allmacht der letzten diesseitigen und jenseitigen Dinge<sup>22</sup>.

Eine der anderen, auch sehr frühen Suren, 6<sup>104</sup>, genannt 'Der Verleumder', enthält als Fortentwicklung des selben Themas eine durchaus bemerkenswerte Fassung.

Zunächst ist in der gesamten kurzen Sure kein unmittelbarer Anhalt vorhanden, eine Anspielung auf eine Schöpfungsthematik zu vermuten:

- 
19. Über Existenz und Wirken von (Berufs-)Priesterinnen unter den heidnischen Arabern (insgesamt) gehen unter den Orientalisten die Meinungen auseinander. Hierzu vgl. Josef Henninger SVD, Das Opfern in den Altsüdarabischen Hochkulturen, in: Arabia Sacra, Freiburg/Schweiz 1981, S. 228f. Was aber mit Sicherheit gilt, ist Existenz und Wirken von "Kahina", also von Seherinnen, vgl. EI<sup>2</sup>.
20. Vgl. Julius Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, Berlin 1972<sup>2</sup>, S. 34ff; Josef Henninger SVD, Über Sternenkunde und Sternenkult in Nord- und Zentralarabien, a.a.O., S.79ff.
21. Abu-Lahab hatte einmal ein Gelübde abgelegt, im Dienste der AL-Uzza eifrig zu sein, vgl. Wellhausen, a.a.O., S. 36.
22. Vielleicht ist dies - abgesehen von unmittelbaren Gründen zwecks Datierungsversuche - der Beweggrund für die Annahme derjenigen gewesen, die die Offenbarung dieser Sure für die Zeit nach dem Tode des Abu-Lahab, im Jahre 624 n. Chr. ansetzen, so z.B. für J. Barth in seinem Beitrag "Abu Lahab" in: EI1. Vgl. diesbezüglich auch die Fortsetzung der Diskussion bei Josef Horowitz, Koranische Untersuchungen, Berlin/Leipzig 1926, S. 88, und Fischer, a.a.O., S. 14.

- "1. Weh jedem lästernden Verleumder,
2. Der Gut zusammenscharrt und es hinterlegt;
3. Er wähnt, daß sein Gut ihn unsterblich machen kann.
4. Keineswegs; wahrlich, hinabgestürzt wird er in El-Hotamah.
5. Und was macht dich wissen, was El-Hotamah?
6. Es ist Allahs angezündetes Feuer,
7. Das über die Herzen emporsteigt.
8. Siehe, es ist über ihnen wie ein Gewölbe
9. Auf hohen Säulen".

Wie und als was ist nun das El-Hotamah zu verstehen? Daß es als ein unterirdischer Ort zu denken ist, wird durch die Bewegungsrichtung des Hinabsturzes deutlich. Weiter ist es wegen der Angaben in den Versen 8 und 9 als eine durch Gewölbe und Säulen gebildete und getragene Halle, aber als eine unterirdische Halle, zu denken. Wer soll eine solche Halle gebaut haben? Es ist Gottes Werk, also Schöpfungswerk; der Schöpfergott wird also hier als Baumeistergott vorgestellt. Doch würde dies wenig Interesse wecken, wenn die Sure nicht noch einige weitere, sehr ungewöhnlichen Aspekte enthielte.

Die Übersetzung Hennings ist zwar sehr ausdrucksvoll und dem Sinn nach präzise, da sie aber nicht wortwörtlich gefaßt ist, bedarf sie zumindest an einigen Stellen kurzer Erläuterungen. Der Ausdruck 'hinterlegt' stammt vom Verbum 'adda', was vor allem zählen und aufzählen bedeutet; es bedeutet aber auch zahlreich-machen oder auch etwas herrichten und zubereiten; weiter auch - im Sinne von sparen und aufsparen - beiseite legen, eben 'hinterlegen'. 'Adda' bedeutet aber zugleich auch das wiederholte Zählen oder Abzählen - was wohl die schöne Übersetzung dieses Verses in der Ahmadiyya-Ausgabe angeregt haben mag<sup>23</sup>. Dieser Vers konfrontiert den Hörer damit, daß Reichtum zusammenscharren, diesen für eine künftige Zeit hinterlegen und ihn 'berechnen mal um mal', vom Wahn zeuge, oder gar ihn erzeugen könne, nämlich den Wahn, dieses unendliche Tun auf sich selbst beziehend, es schon als eigene Unendlichkeit anzunehmen, also es mit der eigenen Unsterblichkeit zu verwechseln. Daß dies keineswegs stimmt, wußten Mohammeds Zeitgenossen auch ohne diese Verse, denn sonst gäbe es keinen Grund, sich dem Schutz dieser Verwechslung anheimzustellen. Der in den ersten drei Versen erwähnte Vorgang zeugt vom Versuch, die Angst vor dem unvermeidlichen individuellen Tod durch den Rausch des

---

23. Da in dieser fast wortwörtlichen Übersetzung einige weitere grammatikalische Einzelheiten des Textes Rücksicht finden, sei sie hier zusätzlich zitiert:

1. Wehe jedem Lästerer, Verleumder,
2. Der Reichtum zusammengescharrt hat und ihn berechnet Mal um Mal
3. Er wähnt, sein Reichtum habe ihn unsterblich gemacht.
4. Nein! er wird sicherlich bald in das Verzehrende geschleudert werden.
5. Und was macht dich wissen, was das Verzehrende ist? -
6. Das Feuer Allahs, das entzündete,
7. Das über die Herzen hinweg züngelt.
8. Es wird sich wölben über ihnen
9. In ausgestreckten Säulen.

endlosen Zählens zu ersetzen. Dieser Weg wird in dieser Sure als ein falsches Rechnen und vergebliches Tun beschrieben, denn er kann die Angst nicht überwinden, weil er sie in den Versuch nicht einbezieht, sondern sie gerade durch diese Verwechslung hinter sich zu lassen bemüht ist. Nun bringt aber Vers vier eine Wendung in den Text hinein, die eine große Spannung in ihn einträgt und die bis zum Ende der Sure aufrechterhalten bleibt. Erstens ist der Absturz in El-Hotamah wie ein bekannter und doch unbegreiflicher Vorgang oder Zustand angeführt, um dann im Vers fünf nach dem Wissen darum zu fragen. El-Hotama leitet sich von 'hatama' ab, was zerbrechen und zertrümmern oder auch zerschmettert-werden bedeutet. Sieht man sich die Stellen im Koran an, wo Ableitungen dieses Verbums gebraucht werden, so handelt es sich bei all diesen Versen - alle aus später als die "Verleumder" geoffenbarten Suren - immer um sehr reale Situationen<sup>24</sup>. In der vorliegenden Sure, ab Vers 6, wird aber das Wort in eine einmalige, ganz eigenständige und für den damaligen Sprachgebrauch offenkundig neue Bedeutungsdimension überführt.

Das Feuer wird mit einer kategorialen Qualität versehen, die als theologischer Fachterminus eigentlich zum engeren Kreis der Attribute Gottes zählt; doch wird das Wort in eine ganz eigenständige, offenkundig neue Bedeutungsdimension überführt. Denn es heißt im Vers, das Feuer sei Allahs, womit auf diese Weise darauf hingedeutet wird, daß dieses Feuer ein unlösbares und ewiges, auf die Funktion seines ewigen Bestandes hin angezündetes sei. Also nicht der Reichtum, sei's als reale, sei's als symbolische Macht, sondern allein dies Feuer kann jene Eigenschaft für sich beanspruchen, somit sei es als Mittel der Unsterblichkeit die falsche Stütze, ja, im Sinne der prophetischen Kritik der falschen Götter, die falsche Instanz.

Es ist nun dazu anzumerken, daß nicht die ganze Bedeutung dieses El-Hotamah-

---

24. So z.B. in den folgenden Versen:

41<sup>56</sup>.

65. Wenn wir wollten, wahrlich, wir machten es zu Bröckeln [hutaman], daß ihr euch verwundern solltet", wird von der ersten, der gegenwärtigen Schöpfung gesagt.

68<sup>27</sup>.

17. "Und es versammelten sich zu Salomo seine Heerscharen von den Dschinn und Menschen und Vögeln, und sie waren in geschlossener Ordnung,

18. Bis, als sie zum Amaisal gelangten, eine Ameise sprach: "O ihr Ameisen, gehet hinein in eure Wohnungen, auf daß euch nicht Salomo und seine Heerscharen zermalmen [la yahtimannakum], ohne daß sie es wissen".

80<sup>39</sup>.

22(21). Siehst du denn nicht, daß Allah Wasser vom Himmel herabgesendet hat und es als Quelle in die Erde leitet? Alsdann läßt er durch dasselbe Korn in mannigfacher Farbe sprießen, alsdann macht er es zu Krümeln [hutaman]. Siehe, hierin ist wahrscheinlich eine Ermahnung für die Verständigen.

99<sup>57</sup>.

19(20). Wisset, daß das irdische Leben nur ein Spiel und ein Scherz und ein Schmuck ist und Gegenstand des Rühmens unter euch. Und die Zunahme an Gut und Kindern ist gleich dem Regen, dessen Wachstum die Dörfler erfreut. Alsdann welkt es, und du siehst es gelb werden. Alsdann zerbröckelt [hutaman] es. Und im Jenseits ist strenge Strafe,

20. Und Verzeihung von Allah und Wohlgefallen. Und das irdische Leben ist nur trügerischer Nießbrauch.

Begriffs ausgelegt worden ist. Denn die Verse 4 bis 6 meinen das elliptisch angespielte Wort "ewig" nicht nur mit Blick auf dessen Bedeutung im Sinne von unendlichem Dauern, sondern so, daß es vor allem als eine Metapher für Unumgänglichkeit dessen, was dann in den Versen 7 bis 9 exponiert wird, aufzufassen ist; kurz, dieses El-Hótamah ist ein Schicksalsbegriff. Hiervon legen der gesamte Zusammenhang der Sure und insbesondere eben die Verse 5 bis 7 Zeugnis ab. Denn dies Feuer soll eines sein, heißt es im Vers 7, "das über die Herzen emporsteigt". Es ist also nichts weniger als ein Feuer - ein Brand und eine Qual, deren Quelle sich im Inneren des Subjekts befinden soll, weshalb es das Subjekt von innen her angreift und "zermalmt"; dies Feuer ist also die negative Bestätigung des eigenen Selbst und als solches die selbstverzehrende Tätigkeit des Gewissens.

Soweit wäre dies eine psychologische Deutung des inneren Mechanismus der Ethik. Zwar hat diese ihr reales Fundament in denjenigen sozialen Verhältnissen, gegen die sich der Prophet mit seiner Rede wendet. Doch auf der anderen Seite läge es nahe einzuwenden, worin denn diejenige Macht begründet sei, die die empirischen Subjekte nötigen würde, ihren Handlungsanweisungen Folge zu leisten? Der Antwort auf diese Frage dienen die beiden letzten Verse.

Die beiden letzten Verse führen in eine neue Dimension hinüber, wenn es von El-Hótamah also heißt:

- "8. Siehe, es ist über ihnen wie ein Gewölbe  
9. Auf hohen Säulen".

Natürlich fällt sofort auf, daß in diesen beiden Versen eine merkwürdige Umkehrung gegenüber dem vierten Vers stattfindet. Wenn dort festgehalten wurde, daß die Bewegungsrichtung eine nach unten sein müßte, so ergibt sich aus der architektonischen Beschreibung in den beiden letzten Versen, daß es sich gleichzeitig um eine "luftige" Oberweltsphäre handelt. Sicher leuchtet es sofort ein, daß hier von einem Weltgebäude, einem kosmischen Gebäude die Rede ist, was dem Zwecke der Behauptung des räumlichen Geltungsanspruchs dient. Dieses doppelte Erfassen von unendlicher Zeit und unendlichem Raum meint das Medium, in dem jene subjektive Komponente, die Tätigkeit des Gewissens sich umfassen sehen soll, nämlich die Geschichte.

Nun können wir auf die Ausgangsfrage eine vorläufige Antwort formulieren: der Schöpfergott ist hier als Erbauer des Kosmos als eines Gebäudes vorgestellt, also als ein Weltenbaumeister. So läßt sich der kosmologische Gottesbeweis vornehmlich als ein Versuch zur Konstitution von universell gültiger Ethik auffassen und darstellen. In anderen Worten, im Begriff des Schöpfergotts wird geradezu eine Vermittlungsfigur zwischen Realitätsprinzip und Ethik eingesetzt; er ist das Medium, in dem Geschichte und Zukunft als ein sinnvolles, nicht nur konsequentes und klares Natursystem, sondern auch nach Klarheit und Konsequenz trachtendes Sozialsystem in Gegenwart

zusammengebündelt sind<sup>25</sup>.

Die vorangehenden Überlegungen haben gezeigt, daß der monotheistische Gott-Schöpferbegriff im Koran - in der Tradition der Propheten Israels - auf dem Grund einer bereits bestehenden soziaethischen Intention angestrebt und aufgebaut wird<sup>26</sup>. Ist aber der angestrebte Ethikbegriff realisiert, und hat er dann eine zumindest relative Eigenständigkeit gegenüber den älteren ethischen Vorstellungen<sup>27</sup> erhalten<sup>28</sup>, so wird der Gottesbegriff als Fundament des Realitätsprinzips beansprucht; eine systematische Umkehrung des realen historischen Prozesses, die durch die ordnungspolitischen Organisationsprozesse nötig wird. Dies sei im folgenden beispielhaft dargestellt.

Es liegt mit Blick auf die al-Ikhlāss genannte Sure 44<sup>112</sup><sup>29</sup> eine umgekehrte Bewegung vor; ein von einem bereits verfügbaren monotheistischen Prinzip her abgeleiteter Schöpferbegriff:

- 
25. Die Bedeutung der creatio continua liegt hierin begründet. In kritischen geschichtlichen Situationen bedarf es einer vergewissernden Vermittlung zwischen Vergangenheit und Zukunft; dies leistet der in der katastrophisch-chaotischen Realität als Gegeninstanz präsente, und doch schöpferisch aktive, Geschichtskontinuität verbürgende Gott.
26. Es muß aber bei der Rekonstruktion dieses Begriffes beachtet werden, daß die gezielt eingesetzte Intention einer begrifflichen Konstruktion nicht als Motiv, aber als Motor dieser Leistung gesucht und angesehen werden muß - idealistisch gesprochen, als Prozeß der Selbstrealisierung des Begriffes. Es kann durchaus dargestellt werden, daß dieser Zusammenhang selber bewußtseinstiftend wirkt. Hier sei dazu nur soviel angedeutet, daß - anders als der philosophische Gottesbegriff, der gern als absoluter Geist definiert wird - der prophetische Gottesbegriff sich als der der absoluten Person versteht.
27. Übrigens mögen wohl die Geschichten der Wundertaten Elias auch für die des islamischen Volksheiligen Khizr Vorbilder geliefert haben; vgl. "Al Khadir", in: Encyclopedia of Islam, Bd. IV, S. 902ff., New Edition, Leiden 1978.
28. Zur späteren, dieser theologischen Vermittlungsleistung nicht mehr bedürftigen und deshalb dann auch oft in ihrer unmittelbaren Bedeutung gebrauchten Motive von "Feuer" und "Hölle", und für die Setzung eines Ethikbegriffs vgl. z.B. die folgenden Verse aus der Sure 62<sup>72</sup>, mit denen Mohammed also spricht:
- "24. Allein eine Predigt von Allah und seine Sendung (liegt mir ob,) und wer sich Allah und seinem Gesandten widersetzt, für den ist Dschehannams Feuer für ewig und immerdar;
25. Bis sie sehen, was ihnen angedroht ward, und dann werden sie wissen, wer der schwächste zur Hilfe ist und am geringsten an Zahl."
29. Nöldeke stellt für seinen Datierungsvorschlag für diese Sure außer moslemischen Berichten keine weiteren Kriterien vor - vgl. a.a.O. S.107f. Was die Entstehungszeit dieser Sure betrifft, müßte vielleicht doch denjenigen Überlieferern Recht gegeben werden, die annehmen, daß diese Sure aus der medinischen Zeit und aus Anlaß und als Antwort einer Frage der medinischen Juden offenbart wurde; allein, was den Anlaß der Offenbarung angeht, ist nicht einzusehen, warum denn - wie die muslimische Überlieferung dies nahelegt - diese Sure in polemischer Absicht gegenüber den Juden und nicht auch zugleich gegenüber den Christen zu verstehen sei? Vielleicht wollten die medinischen Juden das Verhältnis von Mohammeds Botschaft zur christlichen Dogmatik feststellen? Auch dies schließt die Annahme nicht aus, diese Sure wendete sich genauso an die Muslime, wie sie es dann auch historisch und aktuell tatsächlich tut.

- "1. Sprich: Er ist der eine Gott,
2. Der ewige Gott;
3. Er zeugt nicht und wird nicht gezeugt,
4. Und keiner ist ihm gleich".

Diese Sure enthält einen der zentralen Glaubenssätze der koranischen Dogmatik par excellence.<sup>30</sup> Es bedarf wohl keiner gesonderten exegetischen Ausführungen, um zu verdeutlichen, daß jene Bewegung hier zu einer abschließenden Figur, einem ruhenden und zugleich dynamischen Kraftzentrum umgesetzt worden ist. Denn in den Attributen des monotheistischen Gottes werden theologische Figuren einformuliert, die die Zeit und die durch sie bedingte und in ihren materiellen Erscheinungsformen wirkende und wahrnehmbare Endlichkeit aufheben sollen. Dies bedeutet auch, daß in jenen Attributen die den Realzwängen der Reproduktion und der Selbsterhaltung unterworfenen soziale Realität, und damit die durch die Brüchigkeit von deren Gesetzen und Institutionen bedingte geschichtliche Vergänglichkeit überbrückt werden sollen<sup>31</sup>.

Dieses wird bereits im Titel der Sure intendiert, denn "al-Ichlas" bedeutet "aufrichtige Hingabe" und leitet sich von "chalassa" her, was rein, lauter sein, auch läutern und erlösen und freimachen bedeutet.

Mit dem Attribut "ahad" im ersten Vers ist mehr gemeint als das arithmetische Einssein Gottes. Besser wäre dieser Vers im Deutschen so wiederzugeben: "Sprich: 'er ist der Gott, der einer ist'". Zu beachten ist dabei der Unterschied zwischen "ahad": einer der Unbedingtheit nach, und "wahid", im Arabischen "eins": einer den Umständen nach; also "wahid" setzt Vielheit der einzelnen voraus, "ahad" meint die Einheit der Substanz nach; "wahid" ist empirisch demonstrierbar, "ahad" meint die absolute Selbstbewußtsein der empirischen Demonstrierbarkeit der inneren Einheit; "wahid" setzt die Individualität voraus, "ahad" setzt selber als Subjekt die Individualität, ist die Bedingung ihrer Möglichkeit.

Daß diese Individualität nicht als eine empirisch-psychische gemeint ist - oder richtiger gesagt - daß jene diese übersteigt und überwinden soll, geht aus dem letzten Vers hervor: darin sind gleichermaßen Verheißung und Drohung für den Jüngsten Tag im Gottesattribut antizipiert, nämlich als die der Aufhebung des Identitätszwangs<sup>32</sup>.

---

30. So soll hier erwähnt werden, daß in der muslimischen Auffassung die Bedeutung dieser kleinen Sure der Bedeutung von einem Drittel des ganzen Korans gleichgesetzt wird.

31. Es ist zwar in einem primären Sinne der naturgeschichtlich formulierte unbewegte Bewegter, aber im engeren Sinne der monotheistisch neuformulierte, der historischen Bewegung seiner Schöpfung nicht gleichgültige Gott in seiner Schöpfungsmacht. Auch aus diesem letzteren Grunde kann im prophetischen Monotheismus zwischen Sozialgeschichte und ihrer ethischen Repräsentation, der Heilsgeschichte, keine formale, sie in Einzelaspekte zerteilende Grenze gezogen werden.

32. Denn die Absolutheit dieses Attributs bedingt, daß diese Exklusivität sich auch auf das Subjekt des Satzes bezieht. Andernfalls wäre die Gleichheit Gottes mit sich selber im Sinne der Identitätslogik eine Dopplung einer absoluten Instanz, was dann eine theologische Blasphemie darstellen müßte.

Wegen näherer Erklärung des Motivs vom Jüngsten Tag siehe weiter unten S. 93ff.

### 3- Exkurs zur Rezeption der Elia-Legende im Koran

Nach diesen Ausführungen sei zu den bereits zitierten Versen aus der Sure "Die sich Reihenden", 50<sup>37</sup>, der Elia-Legende zurückgekehrt:

- "123. Und siehe, Elias war wahrlich einer der Gesandten,  
 124. Da er zu seinem Volke sprach: "Wollt ihr nicht gottesfürchtig sein?  
 125. Rufet ihr Baal an und verlasset den besten Schöpfer,  
 126. Allah euren Herrn und den Herrn eurer Vorväter?  
 127. Und sie ziehen ihn der Lüge, und siehe, wahrlich, sie sollen überantwortet werden,  
 128. Außer Allahs reinen Dienern".

Die Vergegenwärtigung der auch oben angeführten Stelle aus dem ersten Buch der Könige, Kapitel 18, dürfte ein Licht werfen auf die Situation, in der das obige Argument Mohammed dienen soll. Dort ist offensichtlich das Leben Elias gefährdet<sup>33</sup>. Elia weicht der Gefahr nicht etwa durch Flucht aus; er will Rede und Antwort stehen. Er wendet sogar in 18.17 das Verhältnis zwischen sich und Ahab von einem des Verfolgten und Verfolgers in eines des Klägers und des Angeklagten um<sup>34</sup>. Der Fortgang der Geschichte um Elia dürfte auch als Beispiel dafür genommen werden, warum Mohammed immer wieder sich mit Andeutungen beim Rückgriff auf Prophetenviden begnügen konnte: Hier wird der noch im Spätjudentum<sup>35</sup>, bis hin zur rabbinischen Literatur und im Neuen Testament<sup>36</sup> oft beschworene und gelegentlich auch besonders hervorgehobene Prophet ohne seine Wundertaten erwähnt, eine Him-

---

33. Vgl. ebda. 18.10 besonders 13.17; aber auch später, 21.20, wo Achab Elia als seinen "Todfeind" anredet.

34. Vgl. auch Beek, "Geschichte Israels", S.77; Kuhl, "Israels Propheten", S.43 ff. Bertholet "Wörterbuch der Religionen": "Gefahren des Abgleitens in einen nomadischen Naturkult. "Calver Bibellexikon", S.259: "Der Öffentlichkeitsanspruch der Prophetie kommt bei ihm zum vollendeten Ausbruch." Zur weiterführenden Literatur siehe Helmer Ringgren, "Israelitische Religion", Stuttgart 1963, S.239.

35. So Jesus Sirach 48.4: "Wie Ihr ... gebeten da warst Du, Elias und wer Dir gleich kommt, möge sich rühmen".

36. Da als präfigurativer Vorbote Jesu Johannes dem Täufer gleichgesetzt, so in Math. 11.14 und in 17.12; aber auch sogar als eine populäre(?) Identifikation mit Jesus selber in Mark. 6.15 bzw. 8.28 angeführt; vgl. auch Luk. 9.19, aber ganz besonders die Rangerhöhung Elias, der neben Moses als Jesu Verklärungsgesprächs- und Erscheinungspartner erscheint.

melfahrt wird noch innerhalb der zweiten Phase unternommen, andere Wunder werden in den späteren volkstümlichen Prophetenlegenden nachgeholt.

In Medina wird Mohammed, so im Koran, Sure 3, von seinen jüdischen Kontrahenten mit der Forderung konfrontiert:

"179(183). Die da sprechen: 'Siehe, Allah hat uns verpflichtet, keinem Gesandten zu glauben, bevor er uns ein Opfer bringt, welches das Feuer (vom Himmel) verzehrt'"<sup>37</sup>,

d.h. also mit der Forderung nach Wiederholung des von Elia vollbrachten Wunders auf dem Berge Karmel, wie dies in 1. Könige, 18.30ff berichtet wird. Anders als Pautz, der diesen und ähnlichen Zusammenhängen einen bloß schematischen Charakter beimißt<sup>38</sup>, möchte ich darauf hinweisen, wie anders diese Motive mehr sind als im Koran bloß schematisch oder zufällig zusammengestellte Pendants zu biblischen Geschichten und Erzählmotiven, und daß sie in ihrem alttestamentlichen Zusammenhang noch so sehr gesellschaftliche und geschichtliche Erfahrung transportierten, daß Jahrhunderte nach deren schriftlicher Fixierung sowohl Mohammed wie seine jüdischen Zeitgenossen in Medina auf sie zurückgreifen konnten, um ihre politischen und religiösen Interessen zu formulieren und ihre Standpunkte als nicht unverbindlich lose, sondern in einem geschichtsgebundenen und geschichtsträchtigen Raum darstellen zu können.

Der Anrufung Elias in der Sure 37, Vers 123 folgt gleich ein paraphrasierendes Zitat des 21. Verses des ersten Buches der Könige: hier ruft Elias auf dem Berg Karmel vor den 450 Propheten Baals, den 400 Propheten der Fruchtbarkeitsgöttin Aschera und dem eigens dafür versammelten Israel aus:

"21. Wie lange hinket Ihr auf beiden Seiten? Ist der Herr Gott, so wandelt ihm nach, ist's aber Baal, so wandelt ihm nach. Und das Volk antwortete ihm nichts."

Nun führt Mohammed Elia an, im Bewußtsein, daß eine mit materiellen Wundern zu beweisende Authentizität seiner Prophetie nicht denkbar wäre und ruft seine Hörer zur Entscheidung auf, die auch die Worte Elias nahelegten. Die Undenkbarkeit eines materiellen Wunders wird dadurch ausgesprochen, daß zwischen Mohammed und seinen Zuhörern die geschichtliche Gegenwart herrscht, zwischen der heiligen Schrift und Elia aber die als überlieferte Prophetenvita verallgemeinerte, vergangene Geschichte, die ohne diese Form der Verallgemeinerung nicht hätte weiterhin präsent bleiben und in der Geschichte fortwirken können.

Also nicht die Anwesenden vor Mohammed sind die Konkurrenten des besten der Schöpfer, sondern ihre "Baale", ihre heidnischen Götter. Mohammed kann Elias zitieren, weil er nicht das "literarische" Motiv, sondern die lebendige Triebkraft im Verhältnis von Warner und historisch ohnmächtig gewordenem Ahnenkult und dessen Gläubigen zu realisieren und wachzurufen beabsichtigt. Diese Bemerkung wäre nicht von Interesse, wenn damit zugleich nicht laut Sure 37, Vers 125 und Sure 23, Vers 14

37. Vgl. Otto Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung, S.131, Anm. 3, Leipzig 1898.

38. Vgl. ebda., S. 231f.

die Existenz anderer Schöpfer außer 'Allah, dem besten der Schöpfer' in dieser Phase der Verkündigung vorausgesetzt würde. Denn auch dies ändert sich im Laufe der weiteren Offenbarungen im Koran, nachdem die neue Religion sich stabilisiert und etabliert hatte, wie denn übrigens im Laufe der Verkündigungen der späteren Propheten im A.T.

#### **IV- PROPHETIE UND REPRÄSENTATION**

##### **Exkurs zu den Salomo-Legenden im Koran**

Salomo ist neben Noah, Abraham, Isaak, Ismael, Jakob, Moses und David eine der im Koran meistzitierten Gestalten aus dem Alten Testament<sup>39</sup>. Noch öfter und in vielfältigeren Gestaltungen und Facetten wird er in den Legenden der Volksliteratur und in den Parabeln und Lehrgeschichten, und überhaupt gern in den Werken der islamischen Mystik zitiert und als Idealbild angerufen, auch in der volkstümlichen Tradition der Zauberei- und Wundergeschichten die seine Herrschaft über Naturkräfte und -elemente beschwören und den Besitz seines Siegels als alchemistische Kostbarkeit preisen<sup>40</sup>. In all diesen Berichten, Geschichten und Visionen spielen Salomos legendarischer Reichtum, sein königlicher Besitz an Palästen, Juwelen und Pferden, aber insbesondere seine Verehrung und Liebe für Frauen und nicht zuletzt seine beispielhafte und in der Weltliteratur immer wiederkehrende Weisheit die zentrale Rolle<sup>41</sup>.

Im Koran wird Salomo als Erbe Davids und im Besitz von Königsamt und -würde und prophetischer Vollmacht und als gehorsamer und lernbereiter Diener Gottes vorgestellt.<sup>42</sup> Im folgenden sollen einige Motive aus den im Koran angeführten

---

39. Zur Häufigkeit des literarischen Gebrauchs der Figur Salomons im Koran und in der islamischen Tradition mag beigetragen haben, daß durch Kanonisierung der Textüberlieferung im Christentum diesem der Zustrom der jüdischen nachbiblischen Legenden und Rabbinerliteratur unterbunden oder zumindest erschwert wurde, was im Islam nicht in dieser Weise der Fall war; daher die große Bereitschaft, Salomonlegenden aller Art und Couleurs mit in die verschiedenen literarischen Bereiche aufzunehmen.

40. Zur allgemeinen Orientierung über Bedeutung und Stellung Salomons in der islamischen Tradition siehe J. Walkers Beitrag "Sulaiman b. Dawud" in EI1. Speyer stellt in Die biblischen Erzählungen im Koran, S. 372ff und im Kapitel Mohammed und die qoranische Da'ud- und Sulaimanerzählung einen kurzen Überblick des Stoffkreises zusammen. Zur literarischen Überlieferungsgeschichte des Namens aus der vorislamischen Zeit, im Koran und in der nachkoranischen Zeit vgl. den Bericht Horowitz' in seinen "Koranischen Untersuchungen", S. 116ff.

41. Zur Geschichte des Salomonstoffes in der Literatur vgl. Elisabeth Frenzel, Stoffe der Weltliteratur, Stuttgart 1976, S. 665ff.

42. So z.B. in der Sure 65<sup>21</sup> "Die Propheten", 78-82, wo ein ansehnliches Register der

Berichten um die Figur Salomos untersucht werden, und zwar soweit sie für das vorliegende Thema Aufschluß bieten können.

### 1. Versuchung und Buße

Die erste Stelle im Koran, die aus dem Leben Salomos berichtet, nämlich die Sure 59<sup>38</sup>, behandelt einen durchaus merkwürdigen Zusammenhang. Zunächst wird in Vers 29 - wohl mit Bezug auf den in 1 Sam. 1,11-40 berichteten Konflikt um die Nachfolgerschaft Davids - für Salomo Partei ergriffen, indem seine Position als unangefochten legitim vertreten wird:

"29(30). Und wir gaben David Salomo, einen trefflichen Diener; siehe, er war bußfertig".

Nach dieser Feststellung und Vergewisserung der Kontinuität der Offenbarungsreihe wird nun im Zusammenhang mit der Vorliebe Salomos für edle Pferde die folgende Episode<sup>43</sup> berichtet:

"30(31). Da zur Abendzeit die stampfenden Rosse (wörtlich: Rosse, die auf drei Füßen stehen und mit der vorderen Hufkante des vierten Fußes den Boden berühren) vorgeführt wurden,

31(32). Sprach er: 'Siehe, geliebt habe ich das Gute (der Welt) ob dem Gedächtnis meines Herrn, bis sie (die Sonne) sich hinter dem Schleier verbarg'".

Hier werden zwei Figuren einander gegenübergestellt, die der Ablenkung durch Pferde als Zeichen großen Reichtums<sup>44</sup>, dazu noch als Symbol der Triebmacht, und die ethisch besetzte Selbstkritik Salomons, er habe darüber das Gottesgedenken versäumt.<sup>45</sup>

---

erwähnten Motive aufgestellt wird.

43. Die Deutung dieser salomonischen Lehrgeschichte wird durch das Fehlen einer Entsprechung sowohl in der kanonischen wie der außerbiblischen Literatur erschwert, zumal sie in einer im Koran üblichen, sozusagen 'wissenden' Verkürzung vorgetragen wird. Dies legt auch hier die Vermutung nahe, daß Mohammeds Zuhörer wohl wissen mußten, wovon hier die anspielende Rede war. Sowohl der unvermittelte Einsatz der Passagen über David und Salomon, wie die gleichnishafte und nicht ausholende Erzählweise Mohammeds zeugt vom Bekanntheitsgrad der testamentlichen bzw. rabbinischen Stoffe: nicht das Wissen darum war das Interesse Korans am Gegenstand, denn dieses muß schon vorhanden gewesen sein, sondern die aktuellen Konsequenzen daraus bestimmten das Anliegen der Offenbarungen an Mohammed und den Mekkanern gegenüber.

44. Zum Zusammenhang von Strafe und Opfer an den Objekten der "gottvergessenmachenden Begierde" vgl. auch 30<sup>100.8</sup>; 35<sup>89.20</sup>; 52<sup>76.8</sup>; 91<sup>2.177</sup>; 97<sup>3.92</sup>; 113<sup>9.24</sup>.

45. Die Redewendung des sich-Verbergens der Sonne bewirkt die Assoziation der Verbergung der Sonne der Erkenntnis hinter dem Schleier der Ablenkung durch die weltlichen Güter!

Daß Pferde in diesem Zusammenhang als Träger und Symbol von Triebmacht in der Natur, und auch individualisiert, als ästhetisch vergegenwärtigte Triebmacht eingesetzt werden, geht bereits aus (der expliziten Übersetzung) der Wahrnehmung der emphatischen Intention der Attribute hervor: "as-safinat", Plural von "safina", und "al-djiad", Plural von "djawad" (abgeleitet von "djud" mit der Bedeutung, "großzügig gewähren, spenden, stiften"), das ist Rennpferd, und zwar ein solches, das sozusagen "im Rennen freigebig ist" wie es in Vers 30 beschrieben (nach: "Madjma-ul-bayan").

An dieser Stelle sei erlaubt, eine frühere Offenbarung, die "Die Renner" genannte Sure 30<sup>100</sup> zu zitieren, in der schon mehrere Aspekte der vorliegenden Verse in einem weit allgemeineren Geltungszusammenhang behandelt werden. Erstens kann die Tatsache, daß Pferde im Koran generell als symbolische Charakterträger von Triebwesen betrachtet werden, den folgenden Versen entnommen werden:

- "1. Bei den schnaubenden Rennern (oder Stuten)
2. und den Funken stampfenden
3. und den am Morgen anstürmenden
4. und darin den Staub aufjagenden
5. und darin die Schar (der Feinde?) durchbrechenden!"

Alle Verbaladjektiva in den fünf vorangehenden Versen beschreiben Aktivitäten, die eine wirbelnde, unkontrollierte Unruhe anzeigen. Sie sind jedoch durch den wiederholten Gebrauch der generalisierenden Pluralform zugleich Merkmale der 'großen Unruhe', der Wiederauferstehung beim Jüngsten Gericht; deren eschatologische Herkunft ist offensichtlich.

Es folgt die Warnung vor Undankbarkeit der Menschen vor Gott, indem sie durch ihre Abhängigkeit von den irdischen Gütern sich selbst verleugnen. In einem Wort, diesem Zusammenhang liegt das Interesse an der Offenlegung der Figur der Selbstentfremdung zugrunde:

- "6. Siehe, der Mensch ist wahrlich undankbar gegen seinen Herrn,
7. und siehe, hierfür ist er (selbst) ein Zeuge.
8. Und siehe, stark ist seine Liebe zum (irdischen) Guten".

Die Entfremdung besteht in der Form der falschen Identifikation des Menschen mit dem ihm Fremden, dem Reichtum. Falsch daran ist, daß der Mensch wider eigenes besseres Wissen handelt, da er doch sich darin ein Zeuge ist.

Nun wird an diese Verse das eschatologische Thema angeknüpft:

- "9. Weiß er denn nicht, wenn das, was in den Gräbern, herausgerissen wird",

dies Moment war in den Beschwörungsformeln konvulsivischer Potenzen und Aktionen der ersten Verse bereits antezipiert, um dann die Entbergung und die erlösende Aufhebung der Entfremdung an "jenem Tag" zu verheißen,

- "10. und an den Tag kommt, was in der Brust (der Menschen) ist -
11. daß ihr Herr sie wahrlich an jenem Tage kennt?"

Auf diese Weise werden zwei Einsichten vermittelt: Zunächst wird das Verhältnis zwischen Geschichte und Zukunft als eines von Entfremdung und Realisierung des Wissens darum postuliert. Dies Verhältnis ist aber nur dann aufgehoben, wenn die Forderung nach Gerechtigkeit wahrgenommen und in die Bindung von Geschichte und Zukunft, die Gegenwart umgesetzt wird. Sodann wird zur Einsicht in die Dialektik von Entfremdung bewirkendem Reichtum, Trieb und Strafe aufgefordert, wobei die Triebökonomie zwischen den beiden Sphären vermittelt.

Daß diese beiden Einsichten hier als die Grundlegung einer theologischen Ethik im Koran anzusehen sind, mag unter anderem anhand des folgenden Verses aus 97<sup>3</sup> belegt werden, in dem das Motiv der 'Liebe zu den Gütern dieser Welt' noch deutlicher im obigen Sinne aufgegriffen und als Maxime formuliert wird:

"86(92). Nimmer erlangt ihr die Gerechtigkeit, ehe ihr nicht spendet von dem, was ihr liebt; und was immer ihr spendet, siehe, Allah weiß es".

Berücksichtigen wir noch die Formulierung im Vers 31(32) aus 59<sup>38</sup>, so erhält der erläuterte Zusammenhang eine weitere Zuspitzung. Denn es heißt dort, Salomo habe gerufen: "faqala, inni ahbabtu hubba-alkhairi". Die Übersetzung Hennings ist in einem Punkt nicht zureichend. Richtiger, und den vollen Sinn vermittelnd wäre zu übersetzen: "Liebte - oder auch bevorzugte - ich die Liebe zu den Gütern ob des Gedenkens meines Herrn?"<sup>46</sup>. Die gedoppelte Form der Liebe ist nicht die wahre, da sie von der Sucht nicht zu unterscheiden ist. Denn in dieser wird ein falsches Liebesobjekt geliebt, da es nicht die Zuneigung erwidern kann. Nicht die Liebe zu den Pferden wäre das, was angefochten wird, sondern die Liebe zu dieser Liebe; deren Verabsolutierung, indem sie ihren Gegenstand zum Subjekt der eigenen Subjektivität erhebt. So wird in der vorliegenden Lehrgeschichte die ästhetische Dimension, von der oben die Rede war, sichtbar. Es liegt hier eine prophetische Kritik an der nominalistischen Aushöhlung der Politik vor, in deren Gefolge, in präsentativer Selbstüberhöhung, das ästhetische Bedürfnis des Einzelnen über die Interessen der Allgemeinheit gesetzt wird<sup>47</sup>.

Das Überwiegen des prophetischen Charakters über Selbstdünkel und herrschaftliche Machtansprüche bei Salomo wird im Koran dadurch unterstrichen, daß er als gottesfürchtiger und gottergebener König vorgestellt wird. So auch im Fortgang der vorliegenden Legende, denn auf das Gewährwerden der Situation des Verses 31 hin ruft Salomo aus:

"32(33). "Bringt sie zurück zu mir." Und er begann die Schenkel und die Hälse zu zerhauen".

---

46. Wegen der Plausibilität dieser Deutung vgl. auch das "ahbabta" in 79<sup>28.56</sup>; aber auch "Qamus", Teheran 1982, Bd.II, S. 94.

47. Diese kritische Intention der koranischen Offenbarung ist stets in der islamischen Sozialgeschichte ein Argument gegen soziale Ungerechtigkeit gewesen und auch bis heute geblieben.

Die Auslegung von "masshan" als Abschlachtung der Pferde, die erfolgte, nachdem Salomo in Liebe zu ihnen den Sonnenuntergang und damit das Abendgebet vergessen habe, lehnt die Mehrheit der muslimischen Kommentatoren ab; aber auch die neueren europäischen Koranübersetzer halten diese Auslegung für nicht angemessen<sup>48</sup>. So viel kann gesagt werden, daß hier die Versuchung Salomos in Gewährung von Verzichtleistung umgesetzt wird. Denn ob die Pferde physisch vernichtet werden oder ob sie in der Erkenntnis von Schuld und Reue in ihrer repräsentativen Bedeutung abgewertet werden, besitzt für die Umsetzung jenes Prinzips kultpraktisch eine nur relative Bedeutung.<sup>49</sup>

Die anschließenden Verse legen es ohnehin nahe, die in den bereits angeführten Versen exponierte Geschichte als die Vorbereitung einer Reihe von Versuchungen Salomos und dessen vorbildliches und lehrhaftes Bestehen der Versuchungen aufzufassen, denn es heißt gleich im nächsten Vers weiter:

---

48. Khoury läßt in seiner Übersetzung (1987) beide Bedeutungen zu. Paret übersetzt:

"31 (Damals) als ihm abends die leichtfüßigen, schnell laufenden (Pferde) vorgeführt wurden!

32 Da sagte er: 'Ich habe mich der Liebe zu den Gütern (dieser Welt) ergeben und darüber versäumt, meines Herrn zu gedenken bis zu dem Zeitpunkt, da die Sonne (w. sie) sich hinter dem Vorhang (der Nacht) verbarg(?)

33 Bringt sie mir nochmals her!' Und er begann, (ihnen bewundernd) über Schenkel und Hals zu streichen".

Hier sei eine Anmerkung zur Paret's Koranübersetzung und zu seiner Sprache erlaubt: Der Zusatz "bewundernd" scheint willkürlich hinzugefügt zu sein, denn damit wird der ethische Konsequenzzusammenhang der Legende verpaßt, da die so fortgesetzte Bewunderung Salomos für die Pferde die daraus hervorgehende Reue wieder neutralisiert. Doch scheint die Übersetzung Paret's an die moslemischen Kommentare anzuknüpfen, die Salomos nochmalige Bewunderung damit erklären, daß er sich dessen entsinnt, daß die Pferde auch zum Zweck der Feldzüge für die Verteidigung des rechten Glaubens dienen könnten (vgl. hierzu z.B. die Episode von den 20 Söhnen Salomos in der von Samachsari überlieferten Hadith, wiedergegeben in: Gätje, Koran und Koranexegese, S.159), wodurch sie eine zweifache, gute und negative Eigenschaft besäßen. Paret zitiert im "Kommentar" auch Speyer und Blachère, die anderer Meinung sind. Doch muß gesagt werden, daß Speyer zwar "zerschlagen" übersetzt, jedoch in der weiteren Traditionsklärung den Sinn der "Abschaffung" der Pferde aus dem Tempel sieht. Bell übersetzt mit "stroke", denn "the natural sense is that he fondled them"; vgl. Paret, "Kommentar" zu diesem Vers, a.a.O., S. 421.

Wegen der nicht auszuräumenden Zweideutigkeit des Ausdrucks sei noch weiter bemerkt:

1. das Wort bedeutet in mehreren Verbindungen zusammen mit "Se-íf" das Abtrennen.
2. im Koran in der Ableitung "Tamssahu", in 4.43 und 5.6, in einem rituell-kultischen Zusammenhang gebraucht, hat es einen doppelten Sinn von "säubern" und "beseitigen", sich von einer ungeheiligten Sphäre "los-binden".
3. Vgl. auch die Begebenheit zwischen dem Kalifen der Abbassiden Muetasim und dem neunten Imam der Schiiten, Mohammad Tagi und Ibn Abi Dawud, vgl. "Pischwaye Nohom", S. 26ff.

49. Vgl. auch unten den Begriff der Überhebung in der Sturz-Geschichte Salomos.

"33(34). und wahrlich, wir versuchten Salomo und setzten auf seinen Thron eine Gestalt. Alsdann tat er Buße.

34. Er sprach: 'Mein Herr, vergib mir und gib mir ein Reich, das keinem nach mir geziemt; siehe, du bist der Geber'".<sup>50</sup>

## 2. Prophet und König

Die nächsten Verse führen uns wieder an den Anfang dieses Kapitels und damit an dessen Ausgangsfrage zurück:

"35. Und so machten wir ihm den Wind dienstbar, sanft zu eilen nach seinem Geheiß, wohin er wollte,

36. Und die Satane, alle die Erbauer und Taucher,

37. Und andre, gebunden in Fesseln:

38. "Dies (so sprachen wir) ist unsere Gabe; drum sei gütig oder versage ohne Berechnung.

39. Und siehe, ihm ist bei uns wahrlich eine Nähe und eine schöne Einkehr".

Also werden Salomo von Gott Dienstbarkeit und Lenkungsmacht über Naturkräfte und -geister überantwortet<sup>51</sup>. Die Existenz solcher Wesen wird nicht geleugnet, noch weniger die Möglichkeit, über sie Lenkungsgewalt auszuüben. Doch muß festgehalten werden, daß jene Macht nur von Gott ausgeht und sie Salomo nur auf Geheiß Gottes verliehen wird.<sup>52</sup> Im Vers 38 wird dies betont, und für den Gebrauch dieser Gabe, das

---

50. Vgl. 1 Kön. 3, 5ff.

51. Vgl. auch 68<sup>^</sup>27:

15. Und wahrlich, wir gaben David und Salomo Wissen, und sie sprachen: "Das Lob sei Allah, der uns erwählt vor vielen seiner gläubigen Diener!"

16. Und Salomo beerbte David. Und er sprach: "O ihr Leute, gelehrt ward uns die Sprache der Vögel und gegeben ward uns von allen Dingen. Siehe, dies ist wahrlich offenkundige Huld."

17. Und es versammelten sich zu Salomo seine Heerscharen von den Dschinn und Menschen und Vögeln, und sie waren in geschlossener Ordnung,

18. Bis, als sie zum Ameisental gelangten, eine Ameise sprach: "O ihr Ameisen, gehet hinein in eure Wohnungen, auf daß euch nicht Salomo und seine Heerscharen zermalmen, ohne daß sie es wissen.

19. Da lächelte er über ihre Worte und sprach "Mein Herr, treibe mich an, deiner Gnade zu danken, mit der du mich und meine Eltern begnadet hast, und rechtschaffen zu handeln nach deinem Wohlgefallen. Und führ mich ein in deine Barmherzigkeit zu deinen rechtschaffenen Dienern." (vgl. Spruchweisheiten Salomos, 6.6ff.)

52. Natürlich gilt dies im Koran generell von allen Wundertaten und -kräften, die Propheten und Gottesmännern zugeschrieben werden.

arabische Wort dafür bedeutet auch Geschenk, werden Bedingungen angeführt. Das Wort gütig (amnun), das von dem Verbum "manna" abgeleitet ist, bedeutet "gütig sein" und "Wohltaten" erweisen und bereitet hier inhaltlich keine Probleme. Jedoch das Wort "amsek", vom Verbum "masaka" abgeleitet, besitzt zwei entgegengesetzt auslaufende Bedeutungsdimensionen. Das Verbum meint sowohl "etwas behalten" und "festhalten", als auch "sich enthalten", "Zurückhaltung üben". Dies scheint der eine Grund zu sein dafür, daß der letzte Teil dieses Verses nicht angemessen übersetzt oder ausgelegt wird<sup>53</sup>. Nun, wenn bedacht wird, daß das Wort einmal das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt meint, also das Behalten und Festhalten von und an einem Gegenstand, und im anderen Falle das Verhältnis im Inneren des Subjekts beschreibt, also "sich-enthalten", "sich zurückhalten" bei einer inneren Regung, bei einem Affekt, also "an-sich-halten", womit das reale Verhältnis ins Reflexive, Innere des Subjekts verlegt wird, so erhält der Vers eine neue Tiefenbedeutung. Denn ein Grund dafür, daß die Bedeutung des Ausdrucks "ohne Berechnung"<sup>54</sup> nicht ganz klar ist, besteht darin, daß es nicht ausgemacht ist, ob er sich auf Salomos Verhältnis zu Gott oder zu denjenigen, denen er das Geschenk Gottes gütig oder freigebig weiterschicken soll, bezieht.

Den vollen Bedeutungsumfang des Ausdrucks "hasaba" im Koran zu ermessen, würde einen gesonderten Exkurs erfordern, der hier nicht vorgenommen werden soll. Einige hypothetische Erklärungen mögen für den vorliegenden Zusammenhang genügen.

Zunächst sei darauf hingewiesen, daß der Gebrauch von "hasaba" immer ein real oder angenommen präsenten Subjekt und zwar als ein Vernunftwesen voraussetzt und dabei ein Verhältnis zwischen Person und deren Absichten oder Taten zum Ausdruck bringt. Eine weitere Ableitung des Verbums lautet "hasab", was Maß, Quantität, Betrag, aber auch Wert und Wertschätzung, die jemand genießt, bedeutet. Und nun gibt es eine weitere Bedeutung, die auf den ersten Blick wie zufällig entstanden anmutet, nämlich vornehme und edle Abkunft. Es gibt das entsprechende Substantiv Abstraktum "hasib", was eine Person als geachtet, geschätzt, "vornehm und von edler Abkunft" kennzeichnet. Der Zusammenhang zwischen den beiden Bedeutungsebenen wird plausibel, wenn bedacht wird, daß Mekka seine Bedeutung und seinen Ruf als bedeutendste zentralarabische Handelsstadt und Kultbezirk seinen Kaufleuten und ihrer Zuverlässigkeit und Geschäftstüchtigkeit verdankte. Es ist selbstverständlich, daß ohne kalkulierendes Rechnen keine erfolgreichen Geschäfte möglich und ohne Verlaß auf Rechnung und Kredit der Geschäftsleute die Kontinuität des Handels und bleibender Reichtum nicht denkbar sind. Es ist auch bekannt, daß die ältere Institution der Stammesaristokratie, der in der Ahnenkultreligion der nomadischen Araber eine zentrale Bedeutung zukam, mit der Entwicklung Mekkas zu einer "Kaufmannsrepublik" in eine Handels- und Finanzaristokratie übergegangen war. So

---

53. Vgl. z. B. die Übersetzung Ullmanns: "'Dies ist unser Geschenk, sei freigebig oder karg damit, du hast deshalb keine Rechenschaft zu geben'", oder Parets: "' (du kannst frei darüber verfügen) ohne abzurechnen'". Beide sehen den Zusammenhang in der Weise, daß das Berechnen sich allein auf Salomos Verhältnis zu Gott beziehe.

54. Es gibt noch folgende Stellen im Koran, wo der Ausdruck "bi-ghairi-hisabo" vorkommt: 78<sup>40</sup>.40; 80<sup>39</sup>.10; 91<sup>2</sup>.212; 97<sup>3</sup>.27,37; 105<sup>24</sup>.38.

bringt das Abstraktum "hasib" diesen Wandel zum Ausdruck, zumal noch dessen Pluralbildung "husaba-e", wie die Parallelbildung "nudjaba-e" (abgeleitet von "nadjuba" d.h. vornehm, edel geboren und hochsinnig sein) dies verdeutlichen kann, was als Standesbegriff für Edle und Vornehm-Geborene fungierte.

Mit der Verkündigung der neuen Religion wurden solche Abstammungsprivilegien und -ansprüche überfällig, aber - wie es in der Natur aller Sozialgeschichte liegt - nicht gegenstandslos. Eine neue Vornehmheit wurde gestiftet, deren Anspruch aber nicht auf physische oder reichtumsmäßige Privilegien gründete. Diese neue Situation wird im Koran mit dem Verbum "hasaba" zum Ausdruck gebracht. Es gibt genug Koranstellen, die diese Deutung zulassen und bestätigen, z.B. die Verse aus der noch in der für Mohammed und seine Anhänger besonders schwierigen, letzten mekkanischen Phase geoffenbarten Sure 95<sup>8.64(62), 63, 65(64)</sup>. Der letzte Vers lautet:

"O du Prophet, dein Genüge ist Allah ("hasbuk-allahu") und wer dir folgt von den Gläubigen".

Es ist die die prophetische Religion auszeichnende Umdeutung der älteren Tradition der Berufung auf genealogisch edle Herkunft und auf die Aristokratie der Vermögensmacht, die in ihrer Gültigkeit als solcher zurückgewiesen und an deren Stelle die "Vornehmheit" durch den Glauben gesetzt wird<sup>55</sup>. Somit waren die - insbesondere unter den bedrückenden Bedingungen der letzten Monate in Mekka lebenden - Moslems<sup>56</sup> in der Lage, sich auf den noch edleren, weil geistig-ethischen Anspruch auf Achtung und Schätzung seitens der auf ihre aristokratische Abkunft stolzen Mekkaner zu berufen.

Nun kann die Folgerung zum Verständnis des Ausdrucks "ohne Berechnung" in 59<sup>38.38</sup> gezogen werden: Wer unter dem Zeichen und im Vertrauen auf die Berechnung Gottes handelt, soll nicht seinerseits seine Wohltaten an Menschen mit der Erwartung einer berechnenden Schenkung, d.h. der wägenden Aussicht auf einen Lohn vollbringen, eben weil er angesichts der Gebote eines gnadenvollen und gerechten Gottes handelt, der, wie es oft im Koran heißt, der zuverlässigste und schnellste im "Rechnen" und "Abrechnen" ist, so z.B. in den Gleichnisversen aus der Sure 105<sup>24</sup>:

"36. In den Häusern, in denen Allah erlaubt hat, daß er erhöht und sein Name verkündet werde, preisen ihn des Morgens und des Abends

37. Männer, die weder Ware noch Handel abhält von dem Gedanken an Allah und der

---

55. Vgl. auch Sure 112<sup>49</sup>, aus dem Vers 13: "... Siehe, der am meisten geehrte von euch vor Allah ist der Gottesfürchtigste unter euch; siehe, Allah ist wissend und kundig".

56. Nach dem Beginn der öffentlichen Predigt und Werbung Mohammeds wurden die meisten seiner Anhänger, die eher mittellose Mekkaner waren insbesondere von den reichen Mekkanern verlacht, beleidigt und auch mißhandelt. Hierzu vgl. Watt, Muhammad at Mecca, Oxford 1953, Kapitel V; Rodinson, Mohammed, Luzern und Frankfurt/M. 1975 102ff., 110ff., desweiteren Karl Ahrens, Mohammed als Religionsstifter, S. 144ff, Leipzig 1935.

Verrichtung des Gebets und dem Entrichten der Armenspende, aus Furcht vor einem Tag, an dem sich die Herzen und die Blicke verdrehen,

38. Damit sie Allah belohne für ihre schönsten Werke und ihnen seine Huld mehre. Und Allah versorgt, wen er will, ohne Maß.

39. Die Werke der Ungläubigen aber gleichen der Luftspiegelung in einer Ebene, die der Dürstende für Wasser hält, bis daß, wenn er zu ihr kommt, er nichts findet; doch findet er, daß Allah bei ihm ist, und Allah zahlt ihm seine Rechnung voll aus, denn Allah ist schnell im Rechnen."

Mit anderen Worten, hier liegt die ethische Neuformulierung, die die Möglichkeit einer sozialpolitischen Umstellung des 6. Verses aus 2<sup>74</sup> in Aussicht stellt, welcher bereits oben im 2. Kapitel behandelt wurde:

"Und spende nicht, um mehr zu empfangen".

Wurde dort mit dem Impetus des prophetischen Prinzips der Mechanismus der heidnischen Opferökonomie aufgebrochen, so wird hier, in 59<sup>38.38</sup>, dasselbe Prinzip mit dem Blick des administrativ-priesterlichen Realismus konkretisiert. In diesem Spannungsfeld zwischen Verkündigung und sozialer Praktizierung wird ein großartiges Exempel von Bedingungen zur historischen Realisierung von Ethik statuiert.

### 3. Das Bilderverbot

Im Koran spielen die Konflikte der Bilderverehrung in der Vita Salomonis eine besonders symptomatische Rolle. So sehr Abraham, der Erzvater des exklusiven Monotheismus, von Beginn seiner Erwähnung an im Koran als gegen die Tücken des Bilderverbots gefeit vorgestellt wird<sup>57</sup>, so erscheint Salomo mit einer gewissen Anfälligkeit für die Sinnesmacht der Bilder, wenngleich er sich durch Erkenntnis und anschließende Reue, Buße und Bekehrung jener Machtsphäre entzieht. Aber auch hier steht die koranische Verkündigung im Überlieferungszusammenhang einer älteren Tradition. Offensichtlich handelt es sich um ein eigenständiges Thema, das immer wieder die polemische Diskussion und die Abwehr der Theologen herausgefordert hat. So berichtet die talmudische Überlieferung: "Raw Jehuda sagte, Schmuël habe gesagt: zu der Stunde, da Salomo die Tochter des Pharao heiratete, führte sie tausend Arten von Gesängen bei ihm ein: Sie sagte zu ihm: So macht man es bei diesem Götzendienst, und so macht man es bei jenem Götzendienst. Er aber verwehrte es ihr nicht"<sup>58</sup>. Dem Zusammenhang nach dürfte es sich in diesem Falle um kultische Tänze für Götzenbilder bzw. vor ihnen vorgehandelt haben. Die meisten moslemischen

57. Vgl. z.B. Sure 65<sup>21.52</sup>(51)ff.

58. Der babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, 12 Bde., Berlin 1929-1936; reopr. Nachdruck Berlin 1964-67, Schabbat 56 b.

Kommentatoren lehnen solche und ähnliche Berichte strikt ab, mit dem Hinweis darauf, daß laut Koran Salomo - trotzdem er keine neue Religion gestiftet hat - ein Träger der Gottesbotschaft war<sup>59</sup> und deshalb keine sündhaften Taten begehen konnte.

Dies gilt auch für den oben zitierten Vers aus Sure 59<sup>38</sup>, der dort weiter nicht behandelt wurde:

33(34). "und wahrlich, wir versuchten Salomo und setzten auf seinen Thron eine Gestalt. Alsdann tat er Buße".

Dieser Vers wirft Probleme auf, die nicht unerwähnt bleiben dürfen.<sup>60</sup> Zunächst müßte die einfache Frage beantwortet werden, warum die Bedeutung von "alsdann" ("thumma") nicht ernst genommen wird. Das Adverb bedeutet auch "dann", "darauf", die Buße ist also als die Konsequenz aus der besseren Einsicht in der Folge der Versuchung gewonnen worden. Doch selbst diese Überlegung wäre nicht weiter von Gewicht und Interesse, wenn nicht die Bilderfragen sofort mit Konflikten aus der Sphäre der zivilisationsgeschichtlichen Tabuzonen verbunden würden, wie im Falle der Wiederkehr eines historisch nicht ganz überwundenen Schocks.<sup>61</sup>

---

59. Sure 100<sup>4</sup>.161(163): Siehe, wir haben dir Offenbarung gegeben, wie wir Noah Offenbarung gaben und den Propheten nach ihm, und Offenbarung gaben Abraham und Ismael und Isaak und Jakob, und den Stämmen und Jesus und Hiob und Jonas und Aaron und Salomo; und wir gaben David den Psalter". In der Sure 91<sup>2</sup>.96(102) wird Salomon - wohl wider die rabbinische Überlieferung - ausdrücklich vom Vorwurf, Zauberei betrieben zu haben, freigesprochen.

60. Zur traditionellen, wengleich umstrittenen Erklärung der Bedeutung dieses Verses ist u.a. folgende Legende überliefert: "Vom Propheten ist überliefert: Salomo sagte: 'Ich werde heute nacht siebenzig Frauen besuchen, von denen jede einen Reiter gebären wird, der für Gott streitet.' Dabei setzte er jedoch nicht hinzu: 'So Gott will.' Er besuchte die Frauen, aber es wurde nur eine einzige schwanger, und die brachte eine Mißgeburt zur Welt. Bei dem, in dessen Hand meine Seele liegt! Hätte er hinzugesetzt: 'So Gott will', dann hätten alle Reiter für Gott gestritten. Dies besagt Gottes Wort: Wir unterwarfen Salomo ja auch einer Prüfung." Wiedergegeben in: Samachsari/Gätje, S. 158f.

61. Die für diesen Zusammenhang wichtige Überlieferung sei ohne nähere Deutung wiedergegeben: Der König der Dämonen, Ašmodaj, der hier durchaus nicht in verteuflender Manier beschrieben wird, sondern auch als weise und wohltätiger Riese, gewissermaßen als Konkurrent Salomos, gewinnt durch eine diskursiv eingefädelte List den Zauberring Salomos und damit die Königsmacht. "Hierauf verschlang er (Ašmodaj) ihn (den Ring), setzte einen Flügel auf den Himmel und den anderen Flügel auf die Erde und schleuderte ihn (Salomo) 400 Parasangen weit. Über jene Stunde sprach Šelomo: *Was ist der Gewinn des Menschen für all seine Mühe, womit er sich unter der Sonne abmüht* (Qoh. 1, 2). *Das ist mein Teil von aller meiner Mühe ...* Er ging an den Türen [betteln], und wohin er kam, sagte er: *ich qohemoth war König über Jisraél in Jerušalem.* (Qoh. 1, 12). Als er zu dem Synedriun kam, sprachen die Gelehrten: Ein Narr bleibt nicht an einer Sache hängen, was hat dies zu bedeuten? Sie fragten dann Benejahu, den Sohn Jehoadás, ob der König nach ihm verlangt habe, und er verneinte dies. Hierauf fragten sie die Königinnen, ob der König ihnen beiwohne, und sie bejahten dies. Da ließen sie ihnen sagen, daß sie seine Füße untersuchen mögen. Diese erwiderten, er komme in Strümpfen und fordere sie auch während ihrer Menstruation auf, auch fordere er sogar seine Mutter Bath Šebá auf. Hierauf ließen sie Šelomo holen und gaben ihm einen Ring und eine Kette, auf

Das Motiv der Inthronisation einer falschen Gestalt soll im folgenden etwas ausführlicher behandelt werden. Aus dem reichhaltigen Stoffkreis um die schöne Königin von Saba in der Sure 85<sup>34</sup>, die schon im Titel der Königin "Saba" gewidmet ist - und religionswissenschaftlich sehr ergiebige Geschichten enthält -, ist die folgende für diesen Zusammenhang von unmittelbarem Interesse:

"10. Und wahrlich, wir gaben David Gnade von uns: 'O ihr Berge, lobpreiset mit ihm, und ihr Vögel!' Und wir erweichten für ihn das Eisen: (11) 'Mache Panzerhemden<sup>62</sup> und füge gehörig die Maschen ineinander; und tut das Rechte; siehe ich schaue euer Tun'".

Die Umstände, die hier schon im ersten Satz des 10. Verses beschrieben werden, vermitteln den Eindruck einer universal-umfassenden Totalität: Die Welt als solche ist in der Gestalt der Berge präsent, die Tierwelt durch die Vögel, die Zivilisation in der Kunstfertigkeit, das Material in wohl geordneten Reihen zu gestalten und diese miteinander zu befestigen. Es ist so etwas wie ein universelles und Natur-Gesamtkunstwerk. Als Krönung des ganzen wird die Kunstfertigkeit des David - der natürlich seinerseits die menschliche Gattung repräsentiert - vorgestellt. Dies aber jedoch als eine vermittelte Fähigkeit, also auch hier als Geschenk Gottes. Und erstaunlich, oder auch wiederum selbstverständlich wirkt, daß der Vers mit einem ethischen Gerechtigkeitsimperativ und der beobachtenden und darüber urteilenden Präsenz Gottes abgeschlossen wird. Insofern kann hier von einer Theologie der Zivilisation gesprochen werden. Dies wird auch im darauffolgenden Vers deutlich:

"11(12). Und Salomo (unterwarfen wir) den Wind; sein Morgen war ein Monat und sein Abend ein Monat, und wir ließen eine Quelle von geschmolzenem Messing für ihn fließen. Und von den Dschinn arbeiteten einige vor ihm mit der Erlaubnis seines Herrn, und wer von ihnen von unserm Befehl abwich, dem gaben wir von der Strafe der 'Flamme' zu schmecken".

Auch in diesem Vers wird der kosmische Wirkungszusammenhang der Gottesmacht unterstrichen durch die Eigenschaften des Windes, daß er einen Morgenlauf bzw. Abendlauf von einem Monat hätte, also aus dem Unendlichen komme und ins Unendliche gehe. Auch die zivilisatorische Leistung der Metallverhüttung sei ein Geschenk Gottes, Wirkung der "Flamme", die Segen, aber auch Strafe bringen kann.

"12(13). Sie arbeiteten für ihn, was er wollte an Hallen, Bildnissen, Schüsseln gleich

---

denen der Gottesname eingegraben war, und als er zu ihm hineinging und dieser ihn sah, flog er fort", Der babylonische Talmud, III. Ordnung, Gittin VII,i, Fol. 68b, bei Goldschmidt, S. 413-16. Diese Diskussion um die Möglichkeit des Ehebruchs von "Satan" mit Prophetenfrauen wird in der islamischen Theologie selbstverständlich entschieden zurückgewiesen, hierzu und zur islamischen Überlieferung und Auffassung zur Deutung des Verses vgl. Samachsari/Gätje, S. 160f.

62. Vgl. auch Sure 65<sup>21.80</sup>, wo noch einmal von David gesagt wird: "Und wir lehrten ihn die Kunst, Panzer für euch zu verfertigen, daß sie euch Schützen vor eurer Gewalttat. Und seid ihr wohl dankbar?". Auch hier wird die Fähigkeit der Verfertigung von Panzern in einen theologisch-teleologischen Zusammenhang gebracht, in dem die Bedingung der Möglichkeit der gesellschaftlichen Synthesis gesetzt ist.

Wassertrögen und feststehenden Töpfen. 'Wirket Dank, Haus Davids! Wenige meiner Diener sind dankbar'".

Jenseits aller Streitfragen um die Positionen des Korans, die biblische Stoffe betreffen, scheint gewiß, daß der Koran auf die unüberwundenen Konflikte, die diese Stoffe überliefern, reagiert, um eigene Lösungen anzubieten. Dies möge anhand der folgenden kurzen, zur Sache gehörenden Bemerkungen einleuchten.

Die Kritik am absolutistischen Herrschaftstil Salomos wurde schon zu seiner eigenen Lebzeit laut. Die Ausschaltung Adonias (seines bereits zu Lebzeiten Davids inthronisierten Bruders, den er im Zuge von "Säuberungs"-Maßnahmen gegen wirkliche oder mögliche Konkurrenten töten ließ), desgleichen die Joabs (eines Heerführers Davids); sein Ruhm wegen seiner übermäßigen Bauherrntätigkeit, die eine unerträgliche Steuerlast erzeugte; seine sprichwörtliche Reichtumsanhäufung, seine Haremswirtschaft und seine Vorliebe für kostspielige königlich-repräsentative Prachtpaläste und für Pferde, die nur durch eine enorme Steuerbelastung seiner Untertanen und monopolistischen Staatshandel finanziert werden konnten, mußten den Unwillen seiner Kritiker wecken. Denn gleich nach dem Tode Salomos wird Rehabeam, sein Sohn und uneinsichtiger Nachfolger Salomos, nach 1 Könige 12, 4. von Jerobeam und der "ganzen Gemeinde" Israel ersucht:

"Dein Vater hat uns ein hartes Joch auferlegt; mildere du nun die harte Knechtschaft deines Vaters, dann wollen wir dir dienen."

Über den großen Gefallen, den Salomo an ausländischen Frauen fand, und die im späteren Alter immer zunehmende Huldigung, die er ihren Göttern erwies, wird in 1 Könige 11 ein ausführlicher Katalog angelegt, an dessen Ende es heißt:

"8. Den gleichen Gefallen tat er all seinen ausländischen Frauen, die ihren Gottheiten Rauch- und Schlachtopfer darbrachten.

9. Der Herr geriet in Zorn über Salomo, weil er sein Herz vom Herrn, dem Gott Israels, abgewandt hatte, der ihm zweimal erschienen war.

10. Gerade das hatte er ihm ja eingeschärft, nicht hinter fremden Göttern herzuzugehen. Doch Salomo beachtete nicht, was der Herr befohlen hatte.

11. Der Herr sprach zu ihm: 'Da es so mit dir steht und du meinen Bund und meine dir gegebenen Satzungen nicht befolgt hast, will ich dir das Königtum entreißen und es deinem Knecht geben'".

Jerobeam, einer der wichtigsten politischen Widersacher Salomos, wurde von Achia, einem der frühen Propheten des Alten Testaments und Kritiker Salomos, die Königsherrschaft nach Salomos Tod geweissagt, denn Achia verkündete in 11.33 das Wort Gottes:

"Denn mich hat Salomo verlassen und die Astarte, die Gottheit der Sidonier, den Kamosch, die Gottheit der Moabiter, und den Milkom, die Gottheit der Ammoniter, angebetet. Er wandelte nicht auf meinen Wegen und hat meine Satzungen und Rechtsame nicht beachtet, wie es sein Vater David getan."

Unübersehbar ist auch hier das Einhergehen des Protests gegen politisch und ökonomisch ungerechte Verhältnisse mit gleichzeitiger Kritik der Bilder. Die soziale Dimension der prophetischen Kritik erscheint so als Unmut über die Ungerechtigkeit im Verhältnis von Erwerb und Ansammlung von Reichtum durch einzelne, deren Repräsentant hier der biblische König ist. Die prachtvollen Bauten, die Götterbilder, die immer wieder im Zusammenhang mit seiner Vorliebe für schöne Frauen angeführt werden, zeugen von einer inneren Verwandtschaft der Objekte, die in der Begierde nach materialisierter Repräsentation von Herrschafts- und Triebmacht besteht. Sozialkritik und Repräsentationskritik gehen immer Hand in Hand.

Nun noch einmal zurück zur Fortsetzung der Diskussion der Sure 59<sup>38.12(13)</sup>. Es wird hier das nicht geringe Problem aufgeworfen, daß Dschinn mit Erlaubnis Gottes nicht nur Bauwerke und Hallen, dazu allerlei Kochgerätschaften, sondern auch Bildnisse und Statuen herstellen. Im Koran steht für "Bildnisse" das Wort "tamathil"<sup>63</sup>, Plural von "tamthil", das seinerseits abgeleitet ist vom Verbum "mathala", das ein schier unüberschaubares Bedeutungsspektrum aufweist. Hier seien nur einige, für das Verständnis des Verses wichtige Bedeutungen erwähnt: "mathala" bedeutet u.a. gleichen, ähneln, nachahmen, vergleichen, als Gleichnis gebrauchen, abbilden, imitieren, sich vorstellen, vertreten, repräsentieren etc. Es ist durchaus vertretbar, diese Bedeutungen für den vorliegenden Zusammenhang im Sinne von "verkörpern" oder "in Verkörperung bringen" zusammenzufassen<sup>64</sup>. Berücksichtigt man weitere

---

63. So heißt es von Abraham in der Sure 65<sup>21</sup>:

"53(52) Da er seinem Vater und seinem Volke sprach: 'Was sind das für Bilder, die ihr verehrt?'"

Was für eine exquisit und brennend aktuelle Frage!

64. Dieses Thema verdiente eine angemessen ausführliche Darstellung. Doch würde dies den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Aus diesem Grunde, und um die Reichweite dieser Beobachtung nur anzudeuten, seien folgende Stellen aus dem Koran mitgeteilt. So heißt es in der Sure 61<sup>43</sup>:

57. Und als der Sohn Marias zu einem Beispiel (mathalan) aufgestellt ward, siehe, da kehrte sich dein Volk von ihm ab.

58. und sprach: "Sind unsre Götter besser oder er?" Sie brachten dir dies nur vor zum Streiten, doch sind sie ein streitsüchtig Volk.

59. Siehe, er ist nichts als ein Diener, dem wir gnädig gewesen waren, und wir machten ihn zu einem Beispiel (mathalan) für die Kinder Israel.

60. Und hätten wir gewollt, wir hätten von euch Engel gemacht auf Erden zur Nachfolge.

Und in der Sure 71<sup>41</sup> steht:

5(6). Sprich: "Ich bin nur ein Mensch wie (methlokom) ihr; geoffenbart ward mir, daß euer Gott ein einiger Gott ist. So verhaltet euch wohl gegen ihn und bittet ihn um Verzeihung; und wehe den Götzendienern,

6(7). welche nicht die Armenspende entrichten und an Jenseits nicht glauben."

Weiter ist in der Sure 97<sup>3</sup> zu lesen:

Stellen im Koran, die gleichfalls von der Rolle der Dschin in den Salomogeschichten handeln<sup>65</sup>, so wird folgende These plausibel: Die vorislamischen Dschin, die als von Menschenmacht unabhängige dämonische, beschwörbare Geistwesen<sup>66</sup> erschienen, werden im Koran zwar auch als Geistwesen aufgefaßt, aber als solche, die Gottes Allmacht unterworfen sind und durch Gottes Geheiß Menschen Nutzen bringen können. Damit wird der menschlichen Zauberei als Medium der Machtausübung über diese Wesen der Boden entzogen. Die Zauberei wird - wie im übrigen auch in der vorislamischen Zeit - stellvertretend als Anlage und Fähigkeit zur schöpferischen Leistung angesehen. So wird im Koran Mohammed gegen Vorwürfe, er sei ein Dichter oder (gerade deshalb) von den Geistern beherrscht, in Schutz genommen. So sind die Dschin die Überbringer der schöpferischen Leistung, sei es in handwerklichen Fertigkeiten oder in anderen Formen, sie sind die eigentliche Quelle für handwerkliche und künstlerische Fähigkeiten, in einem Wort, sie sind Träger schöpferischer Arbeitskraft. Auf diese Weise verlieren die Dschin ihre dämonisch-unkalkulierbare Bedeutung und können sogar in einer rational und zielgerichteten Weise dienstbar gemacht werden<sup>67</sup>.

"52(59). Siehe, Jesus ist vor Allah gleich (ka-mathale) Adam; er erschuf ihn aus Erde, alsdann sprach er zu ihm 'Sei', und er ward."

Es fällt sofort auf, daß alle diese Beispiele Probleme der Schöpfungsmacht *und* Bilderverehrung behandeln.

Ferner sei aus der Sure 58<sup>19</sup> zitiert:

- "16. Und gedenke auch im Buche der Maria. Da sie sich von ihren Angehörigen an einen Ort gen Aufgang zurückzog  
 17. und sich vor ihnen verschleierte, da sandten wir unseren Geist zu ihr, und er erschien (fa-tamathala) ihr als vollkommener Mann.  
 18. sie sprach: 'Siehe, ich nehme meine Zuflucht vor dir zum Erbarmer, so du ihn fürchtest.'  
 19. Er sprach: 'Ich bin nur ein Gesandter von deinem Herrn, um dir einen reinen Knaben zu bescheren'".

Allen diesen Schriftstellen ist gemeinsam, daß sie darauf konsistieren, das Erscheinende sei nicht gemeint als ein An-sich, sondern nur ein vertretendes, abhängig von einer jenseits der Repräsentationsbedingungen wirkenden Instanz. Es sei auch dies angedeutet, daß die vielen im Koran erzählten Strafliegenden nichts anderes klären wollen als die repräsentative Bedeutung und die Konsequenzen der geschichtlichen Vergangenheit für die Gegenwart auf dem Wege der Heilsgeschichte.

65. So in den Suen: 59<sup>38</sup>.(25),29-40: 65<sup>21</sup>.78; 68<sup>27</sup>.15; 85<sup>34</sup>.11; 89<sup>6</sup>.84; 91<sup>2</sup>.101ff; 100<sup>4</sup>.161.

66. Vgl. EI<sup>1</sup> und EI<sup>2</sup>. Die Beschreibung der Arbeiten am Tempel in 1 Könige 6,7 vermitteln durchaus den Eindruck einer beinahe gespenstischen Atmosphäre: "Bei der Errichtung des Hauses wurde mit Steinen gearbeitet, die schon beim Bruch fertig behauen waren. Man hörte also beim Bau des Hauses keine Hämmer, Steinäxte und was sonst an eisernen Werkzeugen gibt".

67. Die Ausarbeitung einer Dämonologie im Koran steht noch aus. Soviel kann vorerst behauptet werden, daß auch hier Koran eine enorme aufklärerische Leistung hervorgebracht hat, was allerdings nicht hat verhindern können, daß in den späteren Jahrhunderten in den

Für das Problem der Theologie der Bilder hat dies zur Konsequenz, daß die Macht, Bilder herzustellen, einzig und allein Gott zukommt, jeder andere Anspruch darauf also Anmaßung und Eingriff in Gottes Machtsphäre bedeutet.

Der nächste Vers aus der Sure 85<sup>34</sup> behandelt nun den zentralen Konflikt der Bilderproduktion und möge diesen Zusammenhang noch deutlicher hervorheben:

"13(14). Und als wir den Tod für ihn beschlossen, zeigte ihnen nichts seinen Tod an als ein Wurm der Erde, welcher seinen Stab zerfraß. Und da er hinstürzte, erkannten die Dschinn, daß, wenn sie das Verborgene erkannt hätten, sie nicht in ihrer schändenden Strafe zu verweilen gebraucht hätten".

Nun also ist die Lebensfrist eines König-Propheten an ihr Ende gelangt, aber sein Werk und dessen Organisation und Vollendung ist noch nicht erledigt. Das Werk wird trotzdem weitergeführt, da es ja mit Hilfe und Erlaubnis Gottes vonstatten ging. Doch bleibt Salomo nach seinem von den Dschinn unbemerkten Tode auf seinem Thron, als wäre er noch am Leben und würde noch über die Arbeit Aufsicht führen. Die Beschreibung der Szene, mit dem an seinen Stab gelehnten Salomo, ergibt exakt das Bild einer Götzenfigur, die - so die dem Vers innewohnende Logik - nichts anderes sei als eine Illusion, eine für mächtig und wirksam gehaltene Instanz, die ja doch nur der Ausdruck von Hilflosigkeit ist. Der Vers trägt eine Kritik des Ahnenkult-Totemismus und die Aufklärung über dessen Wirkungsmechanismus vor. Die Ohnmacht des salomonischen Götzenbilds wird dadurch demonstriert, daß die Kraft eines "Tieres der Erde" ausreicht, um es einstürzen zu lassen.

Dies ist die formale Konsequenz aus der monotheistischen Polemik. Die inhaltliche Konsequenz wird damit vergegenwärtigt, daß das Wissen um diese Zusammenhänge die sklavisch arbeitenden Dschinn, deren Arbeit, nämlich Bilderproduktion, als schändende Strafe<sup>68</sup> bezeichnet wird, davon hätte befreien können, wenn sie das Verborgene gewußt hätten. So wird die Offenbarung als das Mittel der Aufklärung und Vermittlung dieser Einsicht an die Stelle des sehend-blinden Dienstes an falschen Instanzen gesetzt: statt der physischen Repräsentation des Heiligen die der Offenbarung; ja die Offenbarung ist diese Repräsentation. Der innere Sinn der Kritik an der Bilderverehrung ist, Hemmnisse aufzustellen, der Anmaßung absoluter Macht durch Menschen entgegenzutreten. Dem gemäß heißt es in der Sure 56<sup>26</sup>. als Kritik an der Illusion, durch Güter und prächtige Bauten erlange man die Unsterblichkeit:

"128. Bauet ihr auf jedem Hügel ein Wahrzeichen ("ayatan") zur Spielerei  
129. und errichtet Bauten, daß ihr vielleicht unsterblich seid?".

---

islamischen Gesellschaften ein Rückfall in die vormonotheistischen Traditionen erfolgte.

68. Nach 1 Könige 9.15ff wurden die gesamten Bauten, die Salomon errichten ließ, von Sklaven, die er ausgehoben hatte ausgeführt. Dies verdeutlicht besser den Inhalt der oben zitierten Stelle aus 1 Könige 6.7 (vgl. auch die Angaben in 5. 27). Und es wäre nicht ohne Interesse, dem Einfluß dieser Zusammenhänge auf die koranische Version in der Interpretation der Bauherrentätigkeit Salomos nachzugehen; vgl. Salzberger, Die Salomonsage in der semitischen Literatur, Diss., Berlin 1907, S. 92ff.

Es ist durchaus verständlich, daß der hier gebrauchte Ausdruck für "Wahrzeichen" genau der Name ist für die Verse im Koran, nämlich "aya". Die Offenbarungsverse sind die wahrhaften Wahrzeichen, sie sind die wirksameren Mittel gegen die Angst vor der Sinnlosigkeit des Todes.

Rückblickend dürfte die Darstellung der Salomogeschichten im Koran so zusammengefaßt werden, daß - neben der Betonung der affirmativen Eigenschaften und Leistungen Salomos als Prophet und König - auch an die Tradition der Kritik an den salomonischen Herrschaftsmitteln und -formen angeknüpft wird<sup>69</sup>, jedoch weniger akzentuiert, was die direkte und persönliche Rolle Salomos anbetrifft. Das kritische Prinzip wird nicht direkt auf Salomo angewendet, sondern auf die Zeitgenossen Mohammeds, denen umso mehr zu Bewußtsein gebracht werden soll, daß, wenn selbst der mächtige und weise König den Gesetzen Gottes<sup>70</sup> unterworfen ist, sie erst recht darum bemüht sein sollten, diesen Gesetzen Folge zu leisten.

Die Kritik der Bilder im allgemeinen, und das Bilderverbot im besonderen meint im prophetischen Sinne das Verbot von falschen, und im sozialkritischen Sinne, ungerechten Repräsentationen. Darin hat sich die Tradition aus der Geschichte der Prophetie wenig geändert<sup>71</sup>.

So hat von Anfang an und bis heute noch fortdauernd die Kritik der populären und fundamentalistischen Fraktion im Islam den Herrschern der Omayyaden-Dynastie nicht nachgesehen, daß sie Prachtbauten säkularer wie sakraler Art in oder in der Nähe ihrer Reichshauptstadt errichten ließen. Allerdings, wenn es zuweilen gilt, die einstmalige politische und kulturelle Macht und Größe des islamischen Reiches zu beschwören oder zu betonen, beruft sich auch jene Fraktion gern auf solche Bauten; auf jeden Fall ist sie doch zumindest nach außen auf sie stolz<sup>72</sup>.

---

69. So wird z.B. in 1 Könige 11 wird ein Register der Verfehlungen Salomos angeführt, und es dort steht u.a.: "6. So tat er denn, was den Augen des Herrn mißfiel; er gehorchte nicht blindlings dem Herrn wie sein Vater David."

70. - Zum Verhältnis zw. Prophetenherrschaft und Königsherrschaft vgl. Abu Jaqub as-Sigistani, Kitab al-ithbat al-Nubuwwat, Hier zitiert nach Nagel, Bd. I, S. 284ff.

71. Die Prophetie hat eine konservative Komponente (vgl. hierzu Martinus Adrianus Beek, Geschichte Israels, Stuttgart 1961, S. 66), ihr Interesse richtet sich nicht auf Leistungssteigerung, die zur rationalisierenden Produktionserweiterung beitragen soll, sondern auf den Distributionsreformismus, der in ihrem eigenen Selbstverständnis begründet ist, nämlich Zulassung keiner anderen Repräsentationssphäre und Repräsentationssubstanz außer denen des Offenbarungswortes. .

72. Übrigens besteht hierin eine merkwürdige Verwandtschaft zur Haltung des Protestantismus gegenüber den Denkmälern aus der Geschichte des Christentums, wenn sie älter sind als er selbst. Eine historisch-qualitative Wende in der konservativ-distributiven Kritik in der prophetischen Tradition wurde mit Marx' Kritik des bürgerlichen wie gleichermaßen sozialistischen Reformismus vollzogen, nämlich in der Verbindung von Gerechtigkeit fordernder Kritik an den gesellschaftlichen Eigentumsverhältnissen an Produktionsmitteln und gleichzeitigem Ethos der prozessualen Steigerung der Produktivität.