Josef van Ess

Gotteserkenntnis als theologisches Problem im Denken der Muᶜtazila

Die Frage, wie und wieweit sich Gott erkennen läßt, ist für gläubige Menschen zentral. Aber sie wird nicht immer in gleicher Weise beantwortet. Hinzu kommt, daß es Zeiten gibt, in denen die Menschen glauben, sie seien der Antwort näher als früher. Dann kümmern sie sich nicht mehr um das, was die vorherigen Generationen gedacht haben; es gilt ihnen als überholt. So ist man mit der Muᶜtazila verfahren. Das meiste von dem, was Muᶜtaziliten im 3. oder 4. Jahrhundert H. geschrieben haben, ist verloren gegangen. Die Texte, die uns über ihr Denken berichten, sind nur Bruchstücke; wir kennen häufig den Zusammenhang nicht. Außerdem stammen sie nicht immer von den Muᶜtaziliten selber, sondern sind Berichte anderer, die den Muᶜtaziliten nicht freundlich gesonnen waren, vor allem der Häresiographen. Muᶜtazilitische Originaltexte gibt es im allgemeinen erst aus verhältnismäßig später Zeit, vom 5. Jh. H. an. Die frühere Phase müssen wir rekonstruieren. Zwar ist Rekonstruktion an sich immer die Aufgabe des Historikers; aber in dem vorliegenden Fall besteht sie doch mehr noch als sonst darin, aus einigen wenigen Scherben sich vorzustellen, wie ein Topf als Ganzes einmal ausgesehen hat.

In der westlichen Philosophie wird die Frage, ob man Gott erkennen kann - und mehr noch: ob man seine Existenz beweisen kann - seit Kant im allgemeinen negativ beantwortet. Mittlerweile hat auch das Interesse an dem Problem stark nachgelassen; für viele Menschen in der westlichen Welt ist Gott längst keine lebendige Wirklichkeit mehr. Jedoch sind auch Menschen, die bedingungslos an Gott glauben, häufig nicht daran interessiert, seine Existenz zu beweisen; zu ihrem Glauben brauchen sie das nicht. Im Koran wird das von den Gesandten Gottes gesagt, in Sure 14/10. Sie sprachen zu den Heiden: "Ist denn über Gott überhaupt ein Zweifel möglich, den Schöpfer von Himmel und Erde?"

An dieser Stelle zeigt sich allerdings auch, wo man Gottesbeweise brauchte: wenn man auf Zweifler stieß. Man will mit Gottesbeweisen nicht sich selber überzeugen, sondern andere. Dann aber kommt es ein wenig darauf an, was die anderen denn glauben; ein Beweis wirkt dann am ehesten, wenn er bei etwas ansetzt, was der Gegner selber nicht leugnen kann. Viele der Menschen, auf die die frühen Muslime stießen, waren zwar selber keine Muslime, glaubten aber doch an Gott; die Diskussion mit ihnen ging nicht um die Existenz Gottes, sondern um das Gottesbild oder um die Anerkennung der neuen Offenbarung. Direkte Atheisten waren damals nicht so häufig wie heute. Das änderte sich erst,

als man im Irak Leuten begegnete, die man mit dem Namen Dahriyya bezeichnete. Diese glaubten an die Ewigkeit der Welt, und wenn sie an Gott glaubten, so häufig an einen unpersönlichen Gott, der durch die Drehung des Himmelsrades das Geschick der Menschen bestimmt.
Šīᶜitische Quellen erzählen uns, wie Ǧaᶜfar aṣ-Ṣādiq mit ihnen diskutiert hat; die Beweise sind in apokryphen Texten, etwa dem *Kitāb al-Ihlīlağa* oder dem *Kitāb at-Tauḥīd*, aufgezeichnet und mit ihnen bis in die *Biḥār al-anwār* des Mağlisī gelangt. Die Dahriyya gab es natürlich schon lange; aber ins Bewußtsein der Muslime traten sie erst, als die Abbasiden die Hauptstadt des Reiches in den Irak verlegten und dort die Stadt Bagdad gründeten. Vorher hatte man im allgemeinen geglaubt, daß sich an der Existenz Gottes nicht zweifeln lasse; man hatte ja erfahren, wie er im Koran von neuem zu den Menschen gesprochen hatte. Der Gottesbegriff war, so meinte man, jedem Menschen eigen; darüber braucht man nicht weiter nachzudenken. Diese Ansicht hatte es auch bei den Griechen gegeben; die stoischen Philosophen hatten gelehrt, daß der Gottesbegriff zu den allgemeinen Ideen gehört, die dem Menschen bei der Geburt "eingepflanzt" werden.
Für die Muslime aber - wie für die Christen und die Juden - kam zu diesem Wissen um die Existenz Gottes etwas anderes hinzu: die Offenbarung. Durch sie wurde dieser vorgegebene Gottesbegriff ausgestaltet und konkretisiert. So unterschied man bald eine erste und eine zweite Gotteserkenntnis. Die erste ist jedem Menschen eigen, und er bedarf dazu keines Propheten; denn sie ist identisch mit seiner Erfahrung, daß er Mensch ist. Er spürt, daß er selber Geschöpf ist, und erkennt so den Schöpfer. Dazu braucht er nicht weiter nachzudenken; diese Erkenntnis ist, wie man damals sagte, "notwendig", d.h. vorgegeben. Die zweite Gotteserkenntnis dagegen besteht in den Glaubensinhalten, die durch die Offenbarung hinzutreten; sie kommt erst durch ein historisches Ereignis, nämlich das Auftreten eines Propheten, zustande. Diese Theorie findet sich im Christentum bei den Kirchenvätern, z.B. bei Clemens von Alexandrien. Im Islam wird sie zum erstenmal einem Theologen aus Syrien zugeschrieben, Ġailān ad-Dimašqī, der am Hof der Umaiyaden lebte. Aber das ist vermutlich Projektion. Dagegen wissen wir, daß sie in der frühen Abbasidenzeit vor allem in Baṣra vertreten worden ist, von murǧiᵓitischen Denkern, die man manchmal mit dem Etikett "Ġailānīya" einzuordnen versuchte. Am selben Ort interpretierten einige *mutakallimūn* auf diese Weise das Wort des Propheten, daß jedes Kind in der *fiṭra* geboren werde; *fiṭra* war für sie die erste Gotteserkenntnis. Von ihnen haben es auch die Muᶜtaziliten gelernt; die Schule der Muᶜtazila ist in Baṣra entstanden.

Der erste Muᶜtazilit, von dem wir wissen, daß er die Theorie übernahm, war Abū l-Huḏail. Er ist in seinem Alter an den Hof Maᵓmūns nach Bagdad gekommen. Aber den größten Teil seines Lebens hat er in Baṣra verbracht; den Irak hat er offenbar nie verlassen. Indem er die Theorie übernahm, hat er sie auch gleich umgestaltet. Aus der ersten Gotteserkenntnis machte er einen Gottesbeweis, aus der zweiten eine juristische Verpflichtung. Die Theologen vor ihm hatten nämlich nur festgestellt, daß es die erste Gotteserkenntnis, d.h. die *fiṭra*, gibt; er dagegen nahm sie auseinander und analysierte sie. Die Erfahrung der Geschöpflichkeit, die jeder Mensch in sich spürt, ist, so sagte er, ein Indiz dafür, daß es Gott gibt; diese letztere Erkenntnis folgt daraus. Aber sie folgt daraus notwendig; denn beides hängt so eng miteinander zusammen, daß niemand sich dieser Erkenntnis entziehen kann. Man kann den Gedankengang nur nachträglich auseinandernehmen; dann stellt sich heraus, daß er aus mehreren Schritten besteht. Im praktischen Vollzug dagegen vereinigen sich diese Schritte zu einem einzigen gedanklichen Vorgang; darum ist die Gotteserkenntnis weiterhin vorgegeben. Erst nachher beginnt das selbständige Nachdenken, über das der Mensch selber verfügen kann. Aber dann ist er auch verpflichtet, nachzudenken; denn dadurch, daß er über sein Nachdenken verfügen kann, übernimmt er Verantwortung dafür. Wenn ihm also im Augenblick seines geistigen Mündigwerdens der Gottesbeweis klargeworden ist, ist er verpflichtet, sich die zweite Gotteserkenntnis zu erwerben; er muß, so ist damit gesagt, über das nachdenken, was im Koran steht. Wenn er das nicht tut, macht er sich schuldig. Das war die juristische Konsequenz, die Abū l-Huḏail aus der alten Theorie herausholte.

Wenn er so aus der apriorischen Gotteserkenntnis einen apriorischen Gottesbeweis machte, so lag das gewiß daran, daß er schon Leute kannte, die an Gott zweifelten; die Muᶜtaziliten haben mit der Dahriyya diskutiert. Aber man kann sich fragen, ob er seiner Sache einen guten Dienst erwiesen hatte. Dinge, an die man glaubt, vertragen es schlecht, wenn man sie analysiert. Dadurch, daß er die notwendige Gotteser-kenntnis als Waffe gegen die Dahriten benutzte, zeigte er auch, daß man an ihr zweifeln konnte. Warum muß es für etwas, das man ohnehin weiß, noch ein "Indiz" oder einen Beweis geben? Wenn es aber schon einen Be-weis gibt, ist es dann nicht logischer, zu sagen, daß das Bewiesene n i c h t apriorisch ist, sondern sich erst sekundär aus dem Beweis ergibt? In der Tat hat in der Generation nach Abū l-Huḏail ein anderer Muᶜtazilit, Hišām al-Fuwaṭī, die Meinung vertreten, daß nur noch der Beweis "notwendig" ist, nicht mehr das Bewiesene. Mit "Beweis" meinte er die Indizien, aus denen wir schließen, daß es Gott gibt: die Dinge in der Welt nämlich, an denen wir sehen, daß sie nicht aus sich heraus existieren, sondern eines bewirkenden Agens bedürfen, eben des Schöpfers. Sie er-

kennen wir "notwendig"; wir nehmen sie ja mit unseren Augen wahr. Der Schritt dahin aber, daß sie von einem Schöpfer geschaffen sind, ist nicht mehr notwendig; er ist durch Nachdenken erworben. Der Glaube an die apriorische Gotteserkenntnis war tot. Abū l-Huḏail hatte das nicht gewollt; aber er hatte den Weg dazu bereitet.

Damit war Gotteserkenntnis nun eine Erkenntnis wie jede andere auch. Das hatte seine Vorteile; denn wenn man sie durch eigenes Nachdenken erwarb, so erwarb man für sie auch Lohn im Jenseits. Sie war ein gutes Werk, und man war für sie verantwortlich. Diesen Aspekt der Verantwortlichkeit aber hatte Abū l-Huḏail selber in den Vordergrund geschoben, wenn auch nur mit Bezug auf die "zweite Gotteserkenntnis". Gott erschafft nun nicht mehr die Gotteserkenntnis selber, sondern er schafft die Fähigkeit dazu; er gibt dem Menschen den Verstand, damit er nachdenken kann. Und er gibt ihm die Freiheit, sich des Verstandes zu bedienen, wie er will; der Mensch kann nachdenken, aber er kann es auch bleiben lassen. Das Nachdenken führt dann zu Wissen oder, wie man damals sagte: es ruft Wissen hervor.

Dieses Modell wurde von den meisten Muᶜtaziliten übernommen. Es war sehr logisch; aber es war auch sehr rationalistisch. Nur einigen Muᶜtaziliten fiel auf, daß es eigentlich zu rationalistisch war. Zu ihnen gehörte ein Mann, der in der arabischen Literatur eine große Rolle gespielt hat: al-Ǧāḥiẓ. Als Theologe ist er nicht so bekannt geworden, und er war auch nicht der erste, der die Gedanken, auf die es uns hier ankommt, konzipiert hat. Aber als Literat konnte er sie besser aus-drücken, und vor allem: nur aus seinen Büchern sind uns Fragmente er-halten geblieben. Er hatte einen Lehrer gehabt, Abū Isḥāq an-Naẓẓām, der sehr viel Naturwissenschaft getrieben hatte, und aus dieser Erfahrung mit der Naturwissenschaft war ihm klar geworden, daß die menschliche Freiheit ihre Grenzen hat. Die Natur hat ja ihre festen Gesetze. Man kann sich ihrer bedienen; aber eben dies zeigt, daß man auch von ihr abhängig ist. Es genügt nicht, daß man irgendwo hinaufsteigen will; man braucht dazu auch eine Leiter. Und es genügt nicht, daß man einen Stein von seinem Platz bewegen will; vielleicht ist er viel zu schwer. Der Stein hat seine eigene "Natur"; sie besteht in seinem Gewicht.

Auch der Mensch hat seine Natur, und sie ist durchaus nicht nur auf Freiheit angelegt. Ǧāḥiẓ stellte sich diese Natur so vor, wie die Ärzte der damaligen Zeit dies taten: sie wird bestimmt von den Körpersäften. Der Mensch verhält sich normal, wenn die Mischung der Säfte ausgeglichen ist. Das ist aber nicht immer der Fall. Manchmal überwiegt einer der Säfte; dann ist der Mensch krank oder irre. Von seinem normalen Verhalten aber hängt seine Freiheit ab; ein Irrer ist nicht frei und darum auch nicht verantwortlich. Auch jemand, bei dem einer der Säfte nur ein wenig über die anderen überwiegt, verliert etwas von seiner seelischen Aus-

geglichenheit; er handelt unberechenbar, wie wir das alle von Leuten kennen, die Schmerzen haben oder mit den Nerven herunter sind. Rationale Entscheidungsfähigkeit ist an Normalität gebunden, und Normalität ist eben durchaus nicht das Normale.

Hinzu kommt ein Zweites: Freiheit ist auch an die Gleichwertigkeit der äußeren Bedingungen des Handelns gebunden. Es gibt immer Gründe, die für eine bestimmte Entscheidung sprechen, und andere, die ihr entgegenstehen. Diese Gründe sind für den Menschen Motive, etwas zu tun oder zu unterlassen. Es kommt aber äußerst selten vor, daß Gründe und Gegengründe sich die Waage halten. Also ist man unter normalen Umständen auch deswegen gar nicht so frei, wie dies den Anschein hat. Der Mensch ist Sachzwängen ausgesetzt. Er redet von Freiheit, aber meistens ist es eine Illusion.

Damit sieht auch die Rolle des Verstandes anders aus. Ǧāḥiẓ leugnete natürlich nicht, daß der Mensch einen Verstand hat. Aber er hatte nicht so viel Vertrauen in ihn wie andere Muᶜtaziliten. Dazu war ihm die Sachlage zu komplex. Er beschrieb dies mit dem psychologischen Vokabular, das ihm seine Zeit an die Hand gab. Neben dem Verstand gibt es auch die *nafs*; sie repräsentiert die Triebseite des Menschen. Um mit Freud zu reden: die *nafs* ist das Ich; der Verstand dagegen das Über-Ich. Ǧāḥiẓ formulierte dies so: "Der Verstand ist der Wächter, die Natur wird von ihm bewacht, und die *nafs* ist ihr zugeordnet. Wenn der Wächter stärker ist als ihre Natur, so neigt die *nafs* ihm von Natur aus zu ... Ist aber die Natur stärker als der Verstand, so schwächt sie ihn und ändert seine Entscheide ... In diesem Fall geht ihm das Verständnis für das, was ihn am Ende erwartet, ab; die Leidenschaften malen ihm die Hingabe an diese flüchtige Welt in den schönsten Farben aus. Und wenn die Kräfte seines Verstandes den Kräften seiner natürlichen Anlagen überlegen sind, so schwächen sie diese ebenso; in einem solchen Fall zieht er von Natur aus und unausweichlich die Klugheit und das jenseitige Wohl der diesseitigen Lust vor ...". Die Formulierung zeigt, woher Ǧāḥiẓ dieses Modell hat; es stammt aus der Askese und dem frühen *taṣauwuf*. Die Psychologie wird nicht um ihrer selbst willen betrieben wie heute, sondern sie steht in Beziehung zum Jenseits.

Dies alles läßt sich nun auch auf das menschliche Denken übertragen. Es kann von rationalen oder von irrationalen Kräften gelenkt werden, je nach der Mischung der Körpersäfte. Wäre Erkenntnis bloßes kausales Resultat des Denkens, so ließen sich die offenkundigen Unterschiede im Ergebnis nur schwer erklären. "Wenn feststeht," so sagt Ǧāḥiẓ, "daß die, welche im Vollbesitz ihrer geistigen Kräfte über Fragen der Religion nachdenken, dennoch zu verschiedenen Ergebnissen kommen, wie auch die, welche eine Sache zu erlangen sich bemühen, verschiedenen Erfolg haben, derart daß der eine scheitert, der andere aber nicht, ja daß sogar scheitert, welcher sich Mühe gab, und ans Ziel gelangt, wer müßig saß - wenn das

feststeht, dann beweist es mit Notwendigkeit, daß Erkenntnis nicht durch Nachdenken hervorgerufen wird". Der Mensch mag sich vornehmen, nachzudenken; aber was dabei herauskommt, das hängt vom Zufall ab. Ein Denkprozeß entwickelt sich nicht immer in kausaler Regelmäßigkeit; die verschiedensten Motive können ihn in seinem Verlauf daran hindern, in objektive Wahrheit zu münden. Manchmal denkt man gar nicht nach um besserer Einsicht willen, sondern aus ganz anderen Gründen: um sich aus einer unangenehmen Lage zu befreien oder um sich einen Vorteil zu sichern. Wir würden heute sagen: der Denkprozeß ist immer vom Subjekt abhängig, das das Objekt von seinem Horizont aus erfaßt. Ǧāḥiẓ formulierte mit seinen eigenen Kategorien: Das Denken entwickelt sich auf "natürliche" Weise so, daß es unterwegs von "Impulsen" gesteuert wird. Zu diesen "Impulsen" gehören aber nicht nur rationale Beweggründe, sondern ebenso irrationale Motive utilitarischer Art. Die menschliche Natur nimmt am Erkenntnisprozeß in all ihrer Komplexität teil; Denken und Argumentieren sind nicht nur eine Sache des Gehirns. Es gibt da meist keine einfache Kausalitätskette, sondern es kommt darauf an, welche "Impulse" gerade das Übergewicht haben. Ebenso wie jedes andere Handeln ist auch das Denken frei, wenn die Impulse für oder gegen eine bestimmte Erkenntnis gleiches Gewicht haben. Das aber kommt gar nicht so häufig vor - und man kann sich im übrigen fragen, ob Freiheit dann nicht in Unentschiedenheit endet.

Wenn Erkenntnis so sehr vom Zufall abhängig ist, dann ist es wohl falsch, zu fragen, ob sie auch richtig sei; sie ist vielmehr einer Situation angepaßt. Ǧāḥiẓ vergleicht dies damit, daß man in einen Brunnen hinabsteigt und unerwartet einen Schatz findet; Erkenntnis ist etwas, das einem plötzlich aufleuchtet, ein Geistesblitz. Das entspricht der Art, wie ein moderner Naturwissenschaftler Forschung treibt; er macht Experimente, und er wartet, was dabei herauskommt. Es ist sehr gut möglich, daß nichts dabei herauskommt; aber man kann ihn für den Fehlschlag eigentlich nicht verantwortlich machen. Ǧāḥiẓ verstand Denken als offenes Denken; seine muᶜtazilitischen Kollegen verstanden es als geschlossenes System, etwa im Sinne eines aristotelischen Syllogismus, bei dem, wenn man die Prämissen einmal hat, völlig klar ist, was sich als Schluß ergibt.

Damit kommen wir auf den für uns entscheidenden Punkt: Verpflichtung und Verantwortung. Für Ǧāḥiẓ ist der Mensch bei seinem Denken nur noch für die Absicht verantwortlich, für den guten Willen, nicht mehr aber für das Resultat. Das heißt auch: er kann nicht ohne Weiteres verpflichtet werden, dieses Resultat zu erreichen, und er kann nicht zur Rechenhaft gezogen werden, wenn er etwas hätte erkennen können, es aber in Wirklichkeit nicht erkannt hat. Er hat dann einfach vergebens auf den Geistesblitz gewartet. Das klingt banal; aber es hatte schwere theologische und juristische Konsequenzen. Denn auch die Ungläubigen sind nun vielleicht Ungläubige nur, weil sie vergebens auf Erkenntnis gewartet

haben bzw. weil ihre Natur sie abgelenkt hat; für ihre Natur aber können sie nichts.

Allerdings muß man sofort differenzieren. Die meisten Ungläubigen wissen ja sehr wohl, was sie tun. Sie sind mit der Wahrheit konfrontiert worden, und sie haben sich bewußt gegen sie entschieden. Also sind sie doch verantwortlich. Nicht verantwortlich sind nur diejenigen Ungläubigen, die nie jemanden getroffen haben, der ihnen etwas von Gott erzählt hat. Nur sie sind allein auf ihren Geistesblitz angewiesen; sie k ö n n e n Gott erkennen, aber sie müssen nicht. Ǧāḥiẓ hält nicht viel von den Gottesbeweisen, auf die seine Kollegen sich verließen; sie sind, so sagt er, viel zu kompliziert, als daß der gnädige Gott sie uns zur Pflicht gemacht haben könnte. Sie eignen sich nur zur nachträglichen Bestätigung. Ǧāḥiẓ hatte die rationalistische Selbstsicherheit seiner Kollegen verloren; aber er konnte auch nicht mehr zur Naivität der ersten Generationen zurück. Der Gottesbegriff ist nicht nur nicht apriorisch, er läßt sich auch nicht mit Gewißheit erschließen.

Beide Aussagen hängen für Ǧāḥiẓ ganz logisch zusammen. Denn wenn man Gott erkennen will, dann muß man eigentlich schon wissen, daß es ihn gibt. Wie soll man die Existenz Gottes erschließen, wenn man den Begriff "Gott" gar nicht hat? Nach dem Vorbild des Abū l-Huḏail gibt Ǧāḥiẓ diesem Gedanken wieder eine juristische Wendung und krönt damit seine ganze Argumentation: Solange man Gott nicht kennt, wäre jede Verpflichtung, ihn zu erkennen, eine Verpflichtung zu etwas Unbekanntem; das aber ist widersinnig. Der Gottesbegriff muß also irgendwie vorgegeben sein; da aber die Muᶜtazila sich selber der Möglichkeit beraubt hatte, daß er im Verstand vorgegeben ist, so konnte er nur noch durch die Offenbarung vorgegeben sein. Wir hören von Gott nur durch Gott selber, wenn er durch seine Propheten spricht. Diejenigen, die nie eine Offenbarung gehört haben oder nie mit einem Angehörigen einer geoffenbarten Religion zusammengetroffen sind, sind unschuldig.

Es ist schwer, sich zwischen den bisher geschilderten Positionen zu entscheiden, und es ist wohl auch gar nicht nötig. Mit den Augen des Historikers gesehen, ist das, was wir vor uns haben, die allmähliche Entfaltung eines sehr komplexen Problems. Aber die Muᶜtaziliten waren doch über Ǧāḥiẓ nicht sehr glücklich. Sie glaubten an den menschlichen Verstand, und sie glaubten auch daran, daß der Mensch zur Erkenntnis aus eigener Verantwortung imstande sei. Darum kam es schon eine Generation später zu einem Versuch, das Dilemma, auf das Ǧāḥiẓ hingewiesen hatte, aufzulösen. Der Theologe, von dem jetzt die Rede sein muß, war Ǧubbāʾī, ein Iraner, der in baṣrischer Tradition ausgebildet war, aber einen Teil seines Lebens in seiner Heimat Ḫūzistān verbracht hat. Da er sich auf die Position von Ǧāḥiẓ bezieht, geht es ihm nicht mehr um die Gotteserkenntnis als solche, sondern um die Verpflichtung zu ihr.

Er versucht zu beweisen, nicht daß man Gott erkennen k a n n, sondern daß man ihn erkennen m u ß. Dabei muß jeder diese Verpflichtung spüren; denn sonst hätte das Argument des Ǧāḥiẓ weiter Bestand. Und da er sie spüren m u ß, sollte sich dies im Augenblick der geistigen Reife ereignen, wenn der Mensch sich auch seiner übrigen Verpflichtungen bewußt und damit juristisch zurechnungsfähig wird.
Was Ǧubbāʾī also suchte, war eine primäre allgemein menschliche Grunderfahrung, die nicht mit der Gotteserkenntnis identisch ist, aber doch dem Menschen bewußt werden läßt, daß er Gott erkennen muß.
Ǧubbāʾī definierte sie als ein bedrückendes Gefühl der Unwissenheit, aus welchem Unsicherheit und Furcht hervorgehen. Der Mensch erwacht sozusagen in Angst; wenn er seine geistige Reife erreicht, so kommt ihm plötzlich die Einsicht, daß "wenn man nicht nachdenkt, man nicht sicher sein kann, ob die Welt nicht einen Schöpfer hat, der einen straft, wenn man nicht nachdenkt". Dieser existentiellen Unsicherheit entspricht als Komplement ein anderes Gefühl, das immer mit diesem verbunden ist: Dankbarkeit. Denn in dem Augenblick, wo der Mensch die Naivität seiner Kindheit verliert, wird ihm bewußt, daß er unaufhörlich der gnädigen Hilfe einer unbekannten Wirklichkeit ausgesetzt ist, und er spürt, daß er für diese noch anonyme Hilfe dankbar sein sollte. Im selben Augenblick aber wird ihm klar, daß er den Urheber dieser Hilfe nicht kennt und daß er ihn kennen muß, um seine Dankbarkeit an die richtige Adresse zu richten; denn sein Wohltäter könnte sonst zornig darüber sein, daß er ungebührlich vernachlässigt wird. Diese existentielle Furcht wird den Menschen nicht verlassen, bis er erkannt hat, daß Gott es ist, der ihm hilft und der gerecht und barmherzig ist, wenn man seine Gebote erfüllt. Dann verspürt der Mensch eine innere Ruhe, und diese Ruhe ist, wie man damals allgemein annahm, das Zeichen, daß man die Wahrheit gefunden hat. Nun läßt sich natürlich fragen: Hat nicht auch Ǧubbāʾī wieder den Gottesbegriff in diese Urerfahrung hineingeschmuggelt und damit genau das getan, was Ǧāḥiẓ für einen Zirkelschluß hielt? Die Frage ist nicht leicht zu beantworten. Gewiß hat er sich große Mühe gegeben, nicht in diesen Fehler zu verfallen. Zwar benutzt er, wie aus dem obigen Zitat hervorgeht, das Wort "Schöpfer", um einen Zustand zu beschreiben, in dem man noch gar nicht wissen kann - und nicht wissen darf -, daß es Gott als Schöpfer gibt. Aber er meint damit nicht Allah, der Himmel und Erde erschaffen hat, sondern eine anonyme Macht, von der man sich als abhängig empfindet. Der Mensch merkt, daß er nicht über alles verfügen kann, daß er in vielfacher Weise Hilfe empfängt oder umgekehrt einer Behinderung ausgesetzt ist, und dann fürchtet er sich vor dem Urheber dieser Behinderungen oder will dem Autor dieser Gunstbeweise danken.

Der Ansatzpunkt ist also hier wieder der gleiche wie Abū l-Hudail: ein diffuses Gefühl der Abhängigkeit oder Geschöpflichkeit. Aber diese Grunderfahrung stellt nun keinen notwendigen "Beweis" dar für die Existenz Gottes, sondern leitet nur über zu weiteren Gefühlen, die aber klarer sind und artikulierter: Furcht und Dankbarkeit, welche den Menschen dazu drängen, daß er ihr Objekt identifiziert. Erst mit dieser Identifikation ergibt sich im Prozeß des Nachdenkens Gotteserkenntnis. Die Analyse, die Abū l-Hudail begonnen hatte, ist viel komplizierter geworden. Was wir vor uns haben, ist eine Dialektik zwischen existentieller Erfahrung und rationaler Reflexion; die existentielle Erfahrung dient dann dazu, diese Reflexion zu einer Verpflichtung zu machen.

Natürlich sind die Worte, mit denen ich den Gedanken Ǧubbāʾīs zu erklären versucht habe, viel zu modern. Ich habe die Terminologie des Existentialismus hineingebracht. Das ist wahrscheinlich auch der Grund, warum die Theorie einen Europäer meiner Generation so beeindruckt; sie erinnert an Dinge, die zu der Vorstellungswelt der Mitte unseres Jahrhunderts gehören. Kierkegaard hat den Begriff der Angst in die christliche Theologie eingeführt. Religionswissenschaftler sprechen von der Furcht vor dem "Numinosen", einer anonymen Macht, die der Mensch als göttlich empfindet, und sie erklären damit, daß es Religion auch dort gibt, wo nie ein Prophet aufgetreten ist. Katholische Ethnologen haben diese These vom "Urmonotheismus" aufgestellt, von der *fiṭra* sozusagen, und nachzuweisen versucht, daß auch primitive Völker, auf die man im 19.Jh. im Dschungel Afrikas stieß, schon in der einen oder anderen Form an den einen Gott glaubten. Dies alles ließe sich mit den Ideen Ǧubbāʾīs sehr gut vereinbaren.

Aber das ist natürlich völlig unhistorisch gedacht. Ǧubbāʾīs Zeitgenossen waren keine Existentialisten, und die Fragen, die sie stellten, waren ganz andere als unsere. Sie waren viel skeptischer, und selbst die, welche die Theorie verteidigten, taten dies so, daß sie nicht lange überlebte. Schon bald opferte man einen Grundbestandteil von Ǧubbāʾīs Urerfahrung: die Dankbarkeit. Man sagte: Dankbarkeit drängt den, der sie empfindet, durchaus nicht immer dazu, das Objekt zu erkennen, an das sie sich richtet. Wenn jemand Wasser in der Wüste findet, so empfindet er zwar ganz allgemein Dankbarkeit für die Wohltätigkeit dessen, der den Brunnen gegraben hat; aber man will ihn nicht unbedingt selber kennenlernen. Dankbarkeit kann somit diffus bleiben, ohne daß man deswegen Gewissensbisse empfände.

Blieb also nur die Angst. Woher kommt sie? Wir würden sagen: sie kommt aus dem Unbewußten. Aber das Unbewußte war damals noch nicht entdeckt; das ist eine Vorstellung der modernen Psychologie. Am nächsten kamen ihr noch die Sufis, wenn sie von *nafs* und *qalb* bzw. *ʿaql* sprachen; wir haben diese Begriffe oben ja mit dem Ich und dem Über-Ich

bei Freud verglichen. Ǧāḥiẓ hatte, wie wir sahen, diese Wörter benutzt. Aber Ǧubbāʾīs Nachfolger taten das nicht; sie waren Rationalisten, und sie erlebten zu ihrer Zeit im Falle des Abū Manṣūr al-Ḥallāǧ, welche Gefahren im *taṣauwuf* für den *taṣauwuf* selber steckten. Außerdem hätte die Übernahme der Begriffe in unserem Fall nicht viel geholfen. Denn von der *nafs* konnte die Angst ja nicht kommen; die *nafs* hat nur negativen Einfluß, sie könnte niemals für die Gotteserkenntnis verantwortlich sein. Das "Herz" dagegen verband sich, wie wir bei Ǧāḥiẓ sahen, mit dem Verstand; etwas Rationales aber war die Angst gerade auch nicht.

Die Muᶜtaziliten arbeiteten normalerweise mit einem anderen Modell. Sie erklärten positive oder negative seelische Motivationen, Gefühle ebenso wie Ideen, durch die Vorstellung von den beiden Gedankenanstößen (*ḫāṭirān*), Eingebungen also, die entweder von Gott oder vom Satan kommen. Der Mensch weiß meistens nicht, wo sie im Einzelfall herrühren; für ihn sind sie subjektiv unbewußt. Aber de facto sind sie niemals anonym: sie haben immer einen persönlichen Urheber, eben Gott (der sich durch einen Engel vertreten lassen kann) oder Satan (der auch nur mit Genehmigung Gottes handelt). Dieses Modell wurde nun auch auf unseren Fall angewandt. Aber es funktionierte nicht, weil die anonyme Macht, an die Ǧubbāʾī gedacht hatte, dann von vornherein nicht mehr anonym war. Denn es ergab sich nun die gleiche Alternative wie vorher: Von Satan kann die Angst nicht kommen, weil sie etwas Positives ist. Wenn sie aber von Gott kommt, so heißt dies, daß Gott durch einen "Gedankenanstoß" ein Gefühl verursacht, welches den Menschen vor die Wahl stellt, ob er nachdenken soll, um das erkennen, was sich dann wieder als Gott herausgestellt. Das ist ein Zirkel, und ein sehr komplizierter dazu. Wäre es unter diesen Umständen nicht einfacher, wenn Gott gleich im Herzen des Menschen die Gotteserkenntnis schafft? Wenn er sich aber eines Engels bedient, wird der Aufwand noch größer. Dann bedarf es nämlich für jeden Menschen eines besonderen Engels, während doch ein einziger Prophet mit der Offenbarung das Problem mit der Offenbarung das Problem auf einmal lösen könnte.

Diese Entwicklung ist ein gutes Beispiel dafür, wie man einen klugen Gedanken dadurch zerstören kann, daß man die falschen Fragen stellt oder ihn mit den falschen Begriffen ausdrückt. Aber war wirklich so viel damit verloren? Das wird jeder für sich entscheiden müssen. Der Vorteil von Ǧubbāʾīs Theorie lag darin, daß sie das Zustandekommen von Gotteserkenntnis erklärte, ohne auf die Offenbarung zu rekurrieren - und wohl bemerkt nur das Zustandekommen des Gottesbegriffs als solchen, nicht mehr. Aber es gab ja die Offenbarung. Der Vorteil bestand also nur für die, welche die Erfahrung machten, daß die Offenbarung von manchen geleugnet wurde; sie konnten dann sich darauf verlassen, daß es irgendwo

doch einen gemeinsamen Grundbegriff von Gott gibt, an den man im Gespräch anknüpfen kann.

Diese Erfahrung ist nun vor allem eine moderne Erfahrung; die Zahl derer, die nicht mehr an eine Offenbarung glauben, hat vor allem im Westen sehr zugenommen. Der französische Philosoph Pascal hatte schon im 17.Jh. diesen Skeptikern eine Wette angeboten. Er hatte gesagt: Vielleicht habt ihr recht, daß es rational nicht zu entscheiden ist, ob es einen Gott gibt oder nicht und ob dieser uns strafen wird, wenn wir ihn nicht anerkennen. Aber laßt uns doch einfach wetten, ob es so ist oder nicht. Wenn ihr recht habt, dann gibt es keine Auferstehung und wir werden alle zu Staub; also hat keiner von uns etwas verloren. Wenn ich aber recht habe, dann seid ihr die Verlierer; denn ihr werdet von Gott gestraft. Pascal wußte nicht, daß Ǧaᶜfar aṣ-Ṣādiq - oder sein Enkel ᶜAlī ar-Riḍā - dasselbe schon zu der Dahriyya gesagt hatten; wir können es im *Kāfī* des Kulīnī nachlesen. Sollen wir es bei dieser Wette belassen oder sollen wir weiter nach Beweisen suchen?