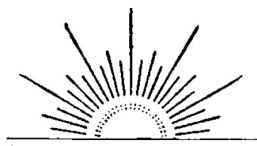


Adam – der erste Mensch oder Symbol der Menschheit?

Der koranische Adam aus anthropologischer und kultur-
evolutionärer Perspektive



MAASSOUMA DABBOUS

1. Einführung¹

Wenn es um die Frage geht, wer oder was ist der Mensch, dann ist es sicherlich zunächst wichtig, auf die Ursprünge des Menschen zu schauen und seine Abstammung zu erkunden, um so erste Rückschlüsse ziehen zu können hinsichtlich der Besonderheit des Menschen und seiner Bedeutung innerhalb der bestehenden Welt. Dabei nehmen die verschiedenen Weltbilder unterschiedliche Positionen ein, vor allem was die Entstehung des Menschen betrifft. Religiöse Narrative gehen von anderen Voraussetzungen und Vorstellungen aus wie beispielsweise naturwissenschaftliche oder archäologische, so dass man sich nicht selten einer scheinbar unüberwindbaren Kluft an Schöpfungsideen gegenüber sieht. Doch was vereint ist der Blick auf den ersten Menschen, den Prototyp der Menschheit, oder anders ausgedrückt das Urmuster, das allem Nachfolgenden zugrunde liegt und seine Prägung gibt.

Im Koran und der Bibel wird dieses Urmuster Adam genannt, aus dem heraus sich nach Darstellung beider Schriften das gesamte Menschengeschlecht entwickelt hat, und mit Blick auf die Anfänge der menschlichen

¹ Anm. d. Redaktion: Dieser Beitrag geht auf eine von der Autorin im Wintersemester 2020/21 verfasste Hausarbeit im Masterstudiengang Arabistik an der Freien Universität Berlin zurück und hat seitens der Redaktion unter Mitwirkung der Autorin eine Weiterbearbeitung erfahren.

Entwicklung heißt es im ersten Vers der mit »Der Mensch« betitelten Sure *al-Insān*: »Gab es für den Menschen denn eine Zeit, in der er nichts Nennenswertes war [*hal atā ‘alā l-insāni hīnun mina d-dahri lam yakun šay’an madkūran*]?»² Diese eher rhetorisch anmutende Frage lenkt das Augenmerk auf jene dunklen Anfänge, in denen der Mensch scheinbar schon mit Existenz behaftet war, jedoch ohne ›nennenswerte‹ Bedeutung. In der Anmerkung von Adel T. Khoury zu diesem Vers ist zu lesen:

Bevor Gott ihn erschaffen hat, war der Mensch nichts im Himmel und auf der Erde. [...] Er lag erst da, aus Ton geformt, ohne Namen und ohne Ansehen, und seine Bestimmung war unklar. Dann blies Gott ihm von seinem Geist ein, da wurde er etwas Nennenswertes. Andere meinen, daß der Satz bedeutet: Der Mensch war vorher nichts Beachtenswertes und besaß keine eigene Würde.³

Die Kommentierung erinnert an die Schöpfung des ersten Menschen, wie sie ähnlich in Q 38:71-74 beschrieben wird, wo Gott in die von ihm aus Lehm geschaffene Gestalt seinen Geist einhaucht, oder wie es nach Luther in Gen 2,7 heißt: »Da machte Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Acker und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase. Und so ward der Mensch ein lebendiges Wesen.« Gleichzeitig impliziert die Erläuterung zu Q 76:1, dass sich die menschliche Entwicklung von einem weniger beachtenswerten Zustand hin zu einem bedeutungsvolleren und mit mehr Würde versehenen vollzieht, so dass sich an dieser Stelle die Frage stellt, ob Adam entsprechend dem religiösen Narrativ von Koran und Bibel tatsächlich nur als erster Mensch bzw. Urvater der Menschheit (arab. *abū al-bašar*) aufgefasst werden kann oder ob er nicht doch vielmehr Ausdruck und Symbol einer neuen Spezies Mensch ist, die im Begriff steht, evolutionär die nächsthöhere Stufe zu erklimmen.

Diese Frage steht im Zentrum der vorliegenden Untersuchung, die am Beispiel des koranischen Adams versucht, kultur-evolutionäre und anthropologische Deutungsansätze mit koranischen und allgemein islamtheologischen Betrachtungsweisen vergleichend in Verbindung zu bringen und auf diese anzuwenden, um nicht zuletzt aufzuzeigen, welche Konsequenzen sich aus einer solchen Begegnung für die Theologie – insbesondere für die islamische – ergeben können und welcher mögliche Mehrwert

² Q 76:1. Die deutschen Übersetzungen koranischer Passagen sind hier und im Folgenden, insofern nichts anderes erwähnt wird, der 2010 erschienenen Koranübersetzung von Hartmut Bobzin entnommen.

³ Khoury 2004, S. 739.

hieraus resultiert. Denn gerade was die nahöstlichen Religionen betrifft, so bleiben diesbezügliche kultur-evolutionäre Forschungen weiterhin ein Desiderat,⁴ und obwohl es nicht neu ist, dass viele biblische und somit auch koranische Geschichten in altorientalischen Kulturen wiederzufinden sind, »beschränken sie [die Forscher] sich darauf, die biblischen Menschenbilder auf philosophische, allenfalls traditionell kulturhistorische Weise zu rekonstruieren.«⁵ Damit wird der Theologie aber nicht unbedingt auf Augenhöhe begegnet und es bleibt zu vermuten, dass solche Ansätze lediglich zur Widerlegung derselben dienen. Und schließlich: »Auf das Abenteuer einer systematischen Schatzsuche nach den anthropologischen Kostbarkeiten, die Aufschluss über die Natur des Menschen und seine kulturelle Evolution geben könnten, hat sich bisher jedoch noch keiner eingelassen.«⁶

Dieser Quasi-Einladung folgend, die davon ausgeht, dass eine kultur-evolutionäre Lesung religiöser Narrative lohnenswert erscheint und zu neuen Erkenntnissen führe, beschäftigt sich nun die weitere Untersuchung hauptsächlich mit der Erschaffung Adams, wie sie der Koran wiedergibt, so dass auf außer-koranische Überlieferungen weitestgehend verzichtet wird.⁷ Hierzu wird im folgenden Kapitel zunächst die »Idee eines Prä-Adams innerhalb der islamischen Denkkultur« diskutiert, bevor in Kapitel 3 im Vergleich zum koranischen Adam einige antike »Analogiemodelle zur Idee des ersten Menschen« vorgestellt werden, unter besonderer Berücksichtigung der Schöpfungsweise, des angewandten Materials wie Ton oder Lehm (arab. *tīn*) sowie des eigentlichen Belebungs Vorgangs durch den Geist Gottes (arab. *rūḥ Allāh*). Daran schließt sich dann eine etymologische Untersuchung zur Wortherkunft von ›Adam‹ an, die hinsichtlich einiger kultur-evolutionärer Betrachtungen von besonderer Bedeutung ist. Die eigentliche kultur-evolutionäre Deutung der koranischen Adamsfigur findet in Kapitel 5 statt, wo versucht wird, die koranische Darstellung von der Erschaffung Adams im Kontext kultur-evolutionärer Erkenntnisse zu beleuchten und auf gemeinsame Schnittpunkte hin zu untersuchen. Das sechste Kapitel dient dazu, die entsprechenden Ergebnisse zusammenzuführen und das am Beispiel der koranischen Adamsgeschichte erfolgte Aufeinandertreffen von anthro-

⁴ Vgl. Bulbulia 2013, S. 398 sowie Wunn 2018, S. 1-5.

⁵ Van Schaik/Michel 2020, S. 9.

⁶ Van Schaik/Michel 2020, S. 9.

⁷ Zum Thema ›Adam in den islamischen Überlieferungen‹ vgl. Schöck 1993.

pologischen, kultur-evolutionären und islamtheologischen Vorstellungen auszuwerten.

2. Die Idee eines Prä-Adams innerhalb der islamischen Denkkultur

Die Idee eines menschenähnlichen Wesens vor Adam kam innerhalb des Islams bereits in der Mitte des neunten Jahrhunderts zur Zeit der Abbasiden auf. Während einige diese Idee als Gotteslästerung werteten, fand sie weitgehend bei den Ismailiten⁸ und unter Mystikern Akzeptanz.⁹ So wird zum Beispiel in dem mystischen Schriftwerk *al-Futūḥāt al-Makkīya* von Ibn ʿArabī (gest. 1240) von der Existenz von »hunderttausenden von Adams vor Adam« gesprochen.¹⁰ Die Vorstellung von einem Prä-Adam wurde vor allem von muslimischen Gelehrten in Umlauf gebracht, die unter anderem die Gründung der monotheistischen Religionen zu rekonstruieren versuchten und dabei auf eine Zeit stießen, die um einiges älter als der monotheistische Adam war.¹¹ Beispielhaft hierfür gelten der Mathematiker, Astronom und Astrologe Abū Maʿšar (gest. 886), der ein Hauptverfechter dieser Idee war, sowie der Alchemist, Agrarwissenschaftler und Historiker Ibn Waḥšīya (gest. 930).¹²

Eine andere Form des sogenannten ›Präadamitismus‹¹³ geht von Wesen wie den *ǧinn* aus, die die Erde vor Adam bewohnt haben sollen und denen die Menschen dann nachfolgten.¹⁴ Dass es noch andere Wesen vor Adam gab, wengleich ihre genaue Seinsweise im Unklaren bleibt, lässt sich ebenso der umfangreichen Hadith-Sammlung *Bihār al-anwār* des schiitischen Gelehrten al-Maǧlisī (gest. 1698) entnehmen. In einer dort angeführten imamitischen Überlieferung zu Q 50:15, wo von der »ersten Schöpfung« (*al-ḥalq al-awwal*) sowie von einer »neuerlichen Schöpfung« (*ḥalq ǧadīd*) die Rede ist,¹⁵ heißt es:

8 Vgl. hierzu Halm 1978.

9 Vgl. Crone 2016, Bd. 3, S. 232.

10 Vgl. Ibn ʿArabī 1968, Bd. 3, S. 549.

11 Vgl. Mulsow 2015, S. 57.

12 Vgl. hierzu Crone 2016, Bd. 3, S. 232 sowie Hämeen-Anttila 2006, S. 298.

13 Der Begriff ist hier von Mulsow übernommen.

14 Zur Existenz der *ǧinn* und ihrer Beziehung zum Menschen nach islamischer Vorstellung vgl. El-Zein 2009.

15 Der gesamte Vers lautet nach Bobzin wie folgt: »Waren wir vielleicht zu schwach für die erste Schöpfung? Nein, sie sind im Unklaren über eine neue Schöpfung.«

[...] denkst du etwa, dass Gott, erhaben ist er, nur diese eine Welt und keine Menschen außer euch erschuf? Jawohl, Gott, gepriesen und erhaben ist er, erschuf tausende und abertausende von Welten und darüber hinaus tausende und abertausende von Adams. Du bist in der letzten jener Welten und dies sind die *ādamāyūn*.

Al-Mağlisī kommentiert dies im Anschluss wie folgt:

Die Überlieferung drückt aus, dass Adam nicht die erste Schöpfung (*ḥalīqa*) war, sondern dass es vor ihm mehrere Arten von Nationen (*ṭabaqātun mutaʿaddida mina l-umam*) gab, und [es] wird ersichtlich, dass Gott, gepriesen und erhaben ist er, noch viele andere Welten als die unsere erschaffen hat und dass das, was sie zuvor dachten, nämlich dass die anderen Planeten nicht von Menschen und Tieren bewohnt seien, nicht wahr ist. [...].¹⁶

Aus diesem Kommentar geht unmissverständlich hervor, dass Adam nicht die erste Schöpfung dieser Welt war, und darüber hinaus wird darin sogar auf außerirdisches Leben hingewiesen.

Festzuhalten bleibt, dass der Gedanke eines präadamitischen Menschentyps und einer Schöpfung vor der bestehenden Schöpfung in weiten muslimischen Kreisen nicht anerkannt war, ja sogar als Häresie galt, da es der gängigen Vorstellung von Adam und seiner Ersterschaffung widersprach.¹⁷ Und auch wenn es hierfür im Koran eigentlich keinen eindeutigen Beleg gibt, so wird Adam der allgemeinen Deutung nach als erster Mensch und Urvater der Menschheit (*abū al-bašar*) verstanden, ähnlich wie das hinsichtlich des Alten Testaments geschieht.¹⁸ Dabei geht die Idee vom ersten Menschen auf noch ältere, teils antike und mythische Anschauungsmodelle zurück, die einiges mit der monotheistischen Geschichte Adams gemein haben. Einige werden nun im Folgenden kurz vorgestellt und in Beziehung zum koranischen Adam gesetzt, wobei besonders die Erschaffung in Augenschein genommen wird.

3. Analogiemodelle zur Idee des ersten Menschen

Ein erstes Beispiel, das Parallelen zum koranischen Adam aufweist, findet sich in der persischen Mythologie in der Figur des Gayūmart, persisch für

¹⁶ Al-Mağlisī 1983, Bd. 8, S. 375-378. Eigene Übersetzung.

¹⁷ Vgl. Crone 2016, Bd. 3, S. 232.

¹⁸ Vgl. Schöck 2001, Bd. 1, S. 22.

»sterbendes Leben«. ¹⁹ Erwähnt wird diese mythische Gestalt bereits im *Avesta*, dem heiligen Buch der zoroastrischen Religion, aber vor allem im *Bundahišn*, einem mittel-persischen Text, der Gayūmart als den ersten Menschen, als aus Erde erschaffen sowie als ersten König bzw. Herrscher der Welt beschreibt, der dem Guten diene und das Böse bekämpfte. ²⁰ Ähnlich wird Gayūmart im persischen Nationalepos *Šāhnāme*, dem »Buch der Könige« des Dichters Firdausī (gest. um 1020), vorgestellt, so dass die Parallelen zu Adam naheliegen. Und tatsächlich wurde dieser Vergleich zwischen Gayūmart und Adam später in der muslimischen Rezeption nicht nur von den beiden Historikern aṭ-Ṭabarī (gest. 923) und Balʿamī (gest. um 974) gezogen, sondern auch von dem Theologen al-Ġazālī (gest. 1111) in seinem Werk *Naṣṣḥat al-mulūk*, wobei hier Gayūmart nicht als Urvater der Menschheit gilt, diese Rolle wird weiterhin Adam zugeschrieben, sondern als einer der Söhne Adams:

It is related in the (Persian) traditions that Adam, on whom be peace, had many sons. From their number he chose two, Seth and Kayūmarth, to whom he gave forty of the Great Books [*ṣaḥīfa*], by which they were to work. Then he charged Seth with the preservation of religion and (affairs of) the next world, and Kayūmarth with the affairs of this world and the kingship. (Kayūmarth) was the first of the kings of this world, and his reign lasted 30 years. ²¹

Auch andere persische Gelehrte bemühten sich darum, die mythischen Erzählungen mit den biblisch-koranischen Geschichten in Einklang zu bringen, doch schienen die Erzählungen gerade in Bezug auf Gayūmart zu vielfältig und teilweise zu widersprüchlich zu sein. ²²

Betrachtet man in den Mythologien die verschiedenen Schöpfungsmythen, so sind hinsichtlich der Schöpfungsanfänge hauptsächlich zwei Arten zu verzeichnen, nämlich einmal, dass die Schöpfung zuerst mit der Welt beginnt und der Mensch zu einem späteren Zeitpunkt hinzukommt, oder andersherum, dass der Mensch den eigentlichen Anfangspunkt der Schöpfung bildet, so dass er in diesem Fall als eine Art Samen dient, aus dem die Welt entspringt, und der Mensch mit seinen Körperteilen den Kosmos bildet:

¹⁹ Der Name weist verschiedene Schreib- und Transkriptionsweisen auf, wie z. B. Gayūmart, Kayūmars, Gayōmart (mittelpers.), Gehmurd (manichäisch), Kaūmart (arab.) u. ä.

²⁰ Vgl. hierzu Shaki 2001, S. 345-347.

²¹ Al-Ġazālī 1964, S. 47-48.

²² Vgl. aṭ-Ṭabarī 1989, Bd. 1, S. 318.

Der Urmensch ist insofern der Kosmos selbst, vorgestellt in menschlicher Gestalt, Makrokosmos vorgestellt als Mikrokosmos in Menschenform. Aus diesem kosmologischen Urmenschen denkt man sich die Welt entstanden, in verschiedener Weise in den verschiedenen Varianten des Mythos, entweder so dass der Urmensch geopfert oder getötet und der Kosmos aus seinen Körperteilen gebaut wurde, oder so dass die Welt irgendwie aus ihm emaniert hat.²³

Ein solcher Urmensch, wie er hier beschrieben wird, ist Teil der skandinavischen Götter- und Heldensagen, überliefert in der *Edda* aus dem 13. Jahrhundert, wo vom Riesen Ymir die Rede ist, aus dessen Körperteilen die Welt entstand.²⁴ Dieser kosmogonischen Erzählung nach wurde Ymir von den Göttern getötet, die aus seinem Fleisch die Erde erschufen, aus seinem Blut die Gewässer, aus seinen Knochen die Gebirge, aus seinem Haar die Bäume und aus seinem Schädel den Himmel,²⁵ so dass sein gesamtes Wesen eine Art Urstoff der Welt darstellt.

Eine weiterer Schöpfungsmythos mit einer kosmischen Urgestalt, aus deren einzelnen Körperteilen die Welt hervorgeht, begegnet uns in der indischen Mythologie im heiligen Text *Rig-Veda*. Hier ist Puruṣa, sanskritisch für »Mann, Mensch, Person, Urseele«, jener Urmensch, dem die Welt durch sein Selbstopfer ihre Existenz zu verdanken hat und der teilweise sogar zum Synonym für das Absolute und höchste geistige Prinzip (*brahman*), das sich im universellen Selbst (*ātman*) manifestiert, erhoben wurde.²⁶

Eine Art »chinesischer Adam« ist Pán Gǔ oder kurz Pangu (*pán* bedeutet »(Eier-)Schale« und *gǔ* »fest, solide, geborgen«), das Urwesen in der Mythologie Chinas. Der Legende nach wuchs Pán Gǔ in einem kosmischen Ei heran, umgeben vom Nichts, bis dieses zerbrach und aus den zwei Hälften Himmel und Erde entstanden, deren Weltachse er wurde. Ausgestattet mit vollkommenem Wissen bearbeitete er Himmel und Erde bis zu seinem Tod, durch den sein Körper so transmutierte, dass – ähnlich wie in der Legende vom Riesen Ymir – sein Kopf die Berge bildete, sein Atem den Wind, sein linkes Auge die Sonne, sein rechtes Auge den Mond usw., so dass mit seinem Tod kurz gesagt alle Details innerhalb des Universums ihr materielles Dasein erhielten.²⁷

²³ Mowinckel 1948, S. 71.

²⁴ Vgl. Leeming 2003, S. 152-154.

²⁵ Vgl. Leeming 2010, S. 211-212.

²⁶ Vgl. hierzu Leeming 2005, S. 330.

²⁷ Vgl. Williams 2006, S. 303-305 sowie Leeming 2005, S. 307.

Die hier beschriebenen Konzepte eines Urmenschen als eines kosmischen Wesens, das der Welt erst ihre Existenz gibt und dessen Abbild sie ist, finden sich ansatzweise auch später in den mystischen Traditionen der abrahamitischen Religionen wieder. So zum Beispiel in den jüdischen Lehren der Kabbala, wo als Urgestalt alles Seins und als erhabenste Manifestation des Göttlichen *Ādam Qadmon*, der »ursprüngliche bzw. kosmische Mensch«, vorgestellt wird, der – erschaffen aus reinem göttlichen Licht – der physischen Schöpfung Adams vorangeht und dessen Urbild darstellt.²⁸ Auch in der islamisch-mystischen Tradition zeigt sich eine ähnliche Vorstellung in der Lehre vom »Vollkommenen Menschen« (*al-insān al-kāmil*), die stark von den Gedanken Ibn ʿArabīs beeinflusst und geprägt wurde.²⁹ Hier wird der Vollkommene Mensch mit der *ḥaqīqa muḥammadīya*, der »muḥammadanischen Wirklichkeit«, gleichgesetzt, die nach Ibn ʿArabī in der Beziehung zur Welt »der unfassbare ›Isthmus« [*al-barzah*] zwischen dem göttlichen Sein und dem Kosmos«³⁰ ist, oder anders ausgedrückt:

Sie ist die Vermittlerin der Schöpfung. Ohne diese Wesenheit würde keine Schöpfung existieren. Es ist der Urmensch, die Urmaterie der ganzen Welt, das umfassende Prinzip der geschaffenen Welt, die Wahrheit aller Wahrheiten, die Seinsstufe der absoluten Einheit Gottes, die alle realen Wesenheiten umspannt.³¹

Wenn man nun in diesem Sinn von Adam als einem kosmischen Urwesen sprechen will, dann ist damit wohl weniger der irdisch erschaffene Adam gemeint als vielmehr die hier beschriebene Wirklichkeit, die sich in allem Erschaffenen manifestiert, so dass der irdische Adam in seiner natürlich menschlichen Form zum Manifestationsort derselben wird.³² Wie diese natürlich menschliche Form aber genau erschaffen wurde, darum soll es im folgenden Abschnitt gehen, der die koranische Vorstellung im Kontext weiterer Schöpfungsmodelle betrachtet und hierbei vor allem die Rolle des Schöpfers, das verwendete Material sowie den eigentlichen Akt der Belebung in den Blick nimmt.

28 Vgl. hierzu Scholem 2007, Bd. 1, S. 378-379.

29 Vgl. hierzu z. B. Arnaldez 1971b, Bd. 3, S. 1239-1241 sowie Schaeder 1925, S. 192-268.

30 Rahmati 2007, S. 91.

31 Rahmati 2007, S. 88.

32 Vgl. Rahmati 2007, S. 94.

3.1. Schöpfer, Material und Entstehung

Viele anthropo- und kosmogonische Modelle des Altertums zeigen, dass bei der Erschaffung des Menschen häufig Erde, Lehm oder Ton zum Einsatz kommen und der Schöpfergott als eine Art ›Töpfergott‹ agiert. So knetet zum Beispiel der griechische Prometheus den Menschen aus Wasser und Lehm, oder der altägyptische Gott Chnum, der eine Töpferscheibe besitzt, auf der er Menschen und andere Wesen formt, ebenso wie der afrikanische Töpfergott Edgunda.³³ Diese Schöpfungsprozesse erinnern gleichsam an die Erschaffung Adams, wie sie sich im Koran darstellt:

Aus Ton erschufen wir den Menschen, aus wohlgeformtem Lehm [*min ṣalṣālin min ḥamaʿin masnūn*]. [...] Damals, als dein Herr zu den Engeln sprach: »Siehe, einen Menschen [*baṣāran*] will ich schaffen aus Ton. Wenn ich ihn dann wohlgestaltet [*sawwaituhū*] und von meinem Geist in ihn geblasen habe [...].«³⁴

Oder:

Den Menschen [*al-insān*] schufen wir aus einem Extrakt aus Lehm [*tīn*] und machten ihn zu einem Samentropfen an einem sicheren Platz.³⁵

Auch hier tritt Gott als Gestalter und Former auf, der aus dem Material Ton bzw. Lehm gleich einem Töpfer die Gestalt des Menschen modelliert. Für Ton bzw. Lehm werden bei diesen beiden Beispielen im Arabischen unterschiedliche Ausdrücke benutzt, nämlich einmal *min ṣalṣālin min ḥamaʿin masnūn* und einmal *tīn*, wobei beide Ausdrücke ein Gemisch aus Erde und Wasser beschreiben, was der Vorstellung von Lehm bzw. Ton ungefähr gleichkommt. Der Begriff *tīn* als Schöpfungsmaterial des Menschen findet im Koran häufiger Verwendung, insgesamt zwölf Mal,³⁶ und wird hauptsächlich mit »Lehm, Ton, Ackerboden, Schlamm« übersetzt,³⁷ was den mythologischen Urstoffen der Menschengestaltung entspricht. Ein anderer koranischer Begriff, den es im Zusammenhang mit der materiellen Erschaffung des Menschen zu erwähnen gilt, ist *turāb* für »Staub, Erde, Erdboden«.³⁸ Dieser Begriff kommt aber nicht nur im Kontext

³³ Vgl. Ebach 1988, Bd. 1, S. 482.

³⁴ Q 15:26-29.

³⁵ Q 23:12-13.

³⁶ Vgl. ʿAbd al-Bāqī 1982, S. 433.

³⁷ Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 799.

³⁸ Vgl. Wehr ¹1952/1985, S. 137.

der Erschaffung vor,³⁹ sondern auch hinsichtlich des Sterbens,⁴⁰ und erinnert an das Alte Testament, wo es nach Luther in Gen 3,19 heißt: »Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.«

Im Altertum galt Erde als Erzeugerin des Lebens. So wurde im alten Ägypten der Skarabäus (Mistkäfer) zum heiligen Tier und Schöpfungssymbol erkoren, weil man dachte, dass die Jungen des Käfers direkt aus der erdigen Mistkugel entstehen, die der Skarabäus beständig vor sich her rollt.⁴¹ Aber die Bedeutung der Erde als Lebensspenderin kann sicherlich gerade im alten Ägypten auf den äußerst fruchtbaren Nilschlamm zurückgeführt werden, der die Grundlage für eine florierende Landwirtschaft bildete, die wiederum Reichtum mit sich brachte. Auch im Koran hat die Erde eine lebenserzeugende Funktion, so in Q 71:17, hier aber mit dem Begriff *arḍ* wiedergegeben: »Gott ließ euch aus der Erde [*mina l-arḍ*] wachsen, wie Pflanzen«.

Wie der fruchtbare Nilschlamm zeigt, geht es bei der Erde aber nicht um eine trockene Substanz, sondern vielmehr um das Gemisch aus Erde und lebensspendendem Wasser, das wesentlich für das Wachsen und Bestehen aller Lebewesen ist. Als »göttliche Substanz« ist das »lebensschaffende Wasser als Urstoff allen Seins«, wie es sich bei Thales darstellt,⁴² auch im Koran eine wesentliche Schöpfungskomponente und neben der Erde ein unabhkömmlicher Bestandteil des Menschen: »Er ist es, der aus Wasser einen Menschen [*bašaran*] erschaffen und ihm Abstammung und Verwandtschaft gegeben hat. [...].«⁴³

Diesen bisher eher irdischen Stoffen, die nach den beschriebenen Anthropogonien das Material zur Erschaffung des Menschen liefern, fehlt nun noch eine rein göttliche oder himmlische Substanz, durch die der Mensch tatsächlich erst ins Leben gelangt. Im babylonischen Schöpfungsmythos *Enūma eliš* beispielsweise wird der geformten Lehmfigur das Blut eines geschlachteten Gottes beigefügt, um sie zum Leben zu erwecken,

39 Vgl. z. B. Q 30:20, wo es heißt: »Zu seinen Zeichen gehört, dass er aus Erde [*turāb*] euch erschuf, dann wart ihr plötzlich Menschen und habt euch ausgebreitet.«

40 Vgl. hier Q 56:47-48, wo es heißt: »Und sie pflegten zu sagen: ›Sollen wir etwa, wenn wir gestorben sind und zu Erde wurden und zu Knochen, sollen wir dann etwa wirklich auferweckt werden – und auch unsere früheren Väter?‹« Eigene Übersetzung.

41 Vgl. Ebach 1988, Bd. 1, S. 481-482.

42 Vgl. Kohl 1988, Bd. 1, S. 220.

43 Q 25:54.

oder in der ägyptischen Mythologie erhält das »auf der Töpferscheibe verfertigte Wesen« von der Göttin Hathor ein *Anch*-Symbol als Zeichen des Lebens.⁴⁴ Im Koran ist jener himmlische bzw. göttliche Stoff der in den Menschen eingehauchte »Geist Gottes« (*rūḥ Allāh*), vergleichbar dem »Odem des Lebens«, den Gott in Gen 2,7 dem Menschen in die Nase bläst, um ihn zu einem lebendigen Wesen zu machen. So heißt es in der Aufforderung an die Engel in Q 15:29: »Wenn ich ihn dann wohlgestaltet und von meinem Geist in ihn geblasen habe – dann fällt vor ihm, euch niederwerfend, nieder!« Oder in Q 32:7-9:

Er, der da alles, was er schuf, gut machte und der mit Lehm begann des Menschen Schöpfung, dann seine Nachkommenschaft machte aus einem Extrakt jämmerlichen Wassers, ihn dann ebenmäßig formte und von seinem Geist in ihn blies und euch Ohren, Augen, Herzen machte: Wie wenig seid ihr dankbar!

In Q 15:29 wird deutlich, dass der Mensch, nachdem er von Gott wohlgeformt und in ihn der Geist Gottes eingehaucht wurde, zu einer besonderen Würde innerhalb der Schöpfung gelangte, so dass sogar die Engel zu einer Verbeugung bzw. Niederwerfung vor diesem Geschöpf Gottes verpflichtet wurden.⁴⁵ Dass die diesbezügliche besondere Würde aber nicht nur dem Geist Gottes zuzuschreiben ist, sondern gleichzeitig auf ein spezielles Wissen zurückgeht, das Adam direkt von Gott erhalten hat, das zeigt die Passage in Q 2:30-34, wo Adam den Engeln als Stellvertreter Gottes (*ḥalīfat Allāh*) vorgestellt wird, der schließlich dieses Wissen an die Engel weitergibt, woraufhin sie von Gott aufgefordert werden, sich niederzuwerfen.⁴⁶

Insgesamt lässt sich sagen, dass erst mit dem Einhauchen des göttlichen Geistes der Schöpfungsvorgang des Menschen abgeschlossen erscheint, so dass sich in der Figur Adams Geist und Materie zu etwas Einzigartigem vereinen, was Adam einen gewissen Vorrang gegenüber den Engeln gibt. Gleichwohl konnte man sehen, dass die Erschaffung Adams, wie sie sich im Koran darstellt, durchaus Analogien zu anderen anthropogonischen Vorstellungen und Modellen zulässt, und dies auch im Detail gesehen. Dem schließt sich nun eine etymologische Untersuchung zur Herkunft

⁴⁴ Vgl. Ebach 1988, Bd. 1, S. 483.

⁴⁵ Vgl. hierzu auch Q 38:72.

⁴⁶ Diese Passage wird noch einmal in Kap. 5 im Zusammenhang mit der kultur-evolutionären Deutung des koranischen Adams aufgegriffen und näher erläutert.

und Bedeutung des Wortes ›Adam‹ an, die hilfreich für die weiteren Betrachtungen ist.

4. Zur Herkunft und Bedeutung des Wortes ›Adam‹

In den arabischen Lexika wird die Wortbedeutung von *ādam* kontrovers diskutiert. Der arabische Gelehrte und Lexikograph ar-Rāḡib al-Iṣfahānī (gest. 1108) fasst in seinem Werk *Mufradāt fī ḡarīb al-Qurʿān* mehrere bekannte Theorien über die Bedeutung von *ādam* zusammen. Am wahrscheinlichsten scheint ihm dabei die Ableitung des Namens von dem Wort *adama* für »Haut, Erde, Oberfläche« mit einer jeweils »dunklen bis schwarzen Farbe« zu sein, so dass der erste Mensch die Bezeichnung ›Ādam‹ erhielt, weil er aus Erde erschaffen wurde und eine dunkle Hautfarbe besaß.⁴⁷ Ähnliche Herleitungen nehmen viele klassische Korancommentatoren wie aṭ-Ṭabarī vor, indem sie *ādam* auf arabische Begriffe wie *adamat al-arḍ* oder *adīm al-arḍ* zurückführen, mit der Begründung, dass Adam aus der »Oberfläche der Erde« erschaffen wurde.⁴⁸ Cornelia Schöck hält in ihrem Buch *Adam im Islam* eine solche Herleitung aber eher für eine »aus den jüdischen Quellen übernommene Pseudoetymologie«,⁴⁹ und tatsächlich muss man sich fragen, ob *ādam* auf eine arabische Wurzel zurückgehen kann, wenn es doch als Nomen diptotisch flektiert wird und daher ein nicht-arabischer Ursprung naheliegt, wie Q 7:11 und die dortige Vokalisierung von *ādam* mit einem *fatha* am Ende veranschaulicht: »[...] *tumma qulnā li-l-malāʾikati sʿudū li-ādama* [...].«

Wie Arthur Jeffery in seinem Werk *The Foreign Vocabulary in the Qurʿān* bemerkt, sei es offenkundig, dass der Ursprung von *ādam* im Hebräischen liege, auch wenn manche Theorien eher das Syrische im Blick haben.⁵⁰ Doch gerade die Verwendung des hebräischen Nomens *ādām* (אָדָם) im Alten Testament, in dem *ādām* sowohl als kollektiver Singular in der Bedeutung von »Mensch bzw. Menschheit« wie auch als Eigenname des ersten Menschen Gebrauch findet,⁵¹ legt einen hebräischen Ursprung nahe. Dennoch scheint auch hier die etymologische Abstammung nicht gänzlich geklärt zu sein, so dass man zum einen *ādām* auf das hebräische Wort *ādāmāh* (אֲדָמָה) für »Erde, Erdboden«

47 Vgl. ar-Rāḡib al-Iṣfahānī 2010, S. 52.

48 Vgl. Schöck 2001, Bd. 1, S. 22.

49 Vgl. Schöck 1993, S. 82.

50 Vgl. Jeffery 2007, S. 50-51.

51 Vgl. Betz 1977, Bd. 1, S. 414.

zurückführt, wie es beispielsweise in Gen 2,7 vorkommt,⁵² demzufolge *ādām* einen »Erdling« bezeichnet, oder zum anderen auf die hebräische Wurzel ʔ-d-m für »rot sein«, wobei hier das verbindende Element in der rotbraunen Hautfarbe des Menschen liege.⁵³ Führt man beide hebräischen Bedeutungen zusammen, dann erinnert die daraus resultierende »rötliche Erde« an einen Lehm- bzw. Ackerboden, womit man wieder bei den oben genannten arabischen Ableitungen und ihren ähnlichen Bedeutungsinhalten wäre, so dass man hier aufgrund der sprachlichen Verwandtschaft von einer gemeinsamen semitischen Urbedeutung für ›Ādam‹ ausgehen kann, nämlich »Erde bzw. Boden«.

Zu der Verbindung von *ādām* und *ādāmāh* im Hebräischen schreibt der deutsche Semitist Hans Bauer (gest. 1937) in seinem 1914 erschienenen Artikel »Die Etymologie von Adam und Verwandtes«, dass »Mensch« und »Erde« im Grunde genommen dasselbe seien, während letzteres, also *ādāmāh*, nur mit einer Feminin-Endung versehen sei, in der Bedeutung von »Oberfläche«.⁵⁴ Gleichzeitig will er *ādām* im Arabischen ursprünglich in der Bedeutung von »Haut, Fell« verstanden wissen, so dass das Wort *ādām* scheinbar einen Bedeutungswandel durchgemacht hat, von der äußerlich sichtbaren Oberfläche der Haut hin zum ganzen Menschen. Ähnliche Zusammenhänge finden sich auch bei anderen Begriffen wie *ǧild* und *ǧilda* für »Haut« und »Rasse« oder *bašar* und *bašara* für »Mensch« und »Haut«,⁵⁵ so dass hier eine inhaltliche Verbindung zwischen Oberfläche, Haut und Mensch besteht, die in allen drei Fällen (*ādām-adama*, *ǧild-ǧilda*, *bašar-bašara*) mit einer Hinzufügung bzw. Wegnahme der Feminin-Endung *a(h)* einhergeht. Diese bringt eine Bedeutungsveränderung oder -erweiterung mit sich, die gerade in Hinblick auf die Verwendung von Körperteilen im Arabischen bzw. Semitischen nicht selten erscheint, wie Carl Brockelmann (gest. 1956) in einer Anmerkung zum Phänomen der Feminin-Endung *a(h)* und ihrer Funktion feststellt:

Zu Ah daselbst soll hier noch nachgetragen werden, dass die Deteriorativa zum Ausdruck von künstlichen Nachbildungen oder Verwendungen von Naturgegenständen, speziell von Körperteilen im Arab. nicht so selten sind, wie dort angenommen wurde. Zu den schon genannten Beispielen füge man noch *sinnat* »Federspitze« von *sinn* »Zahn«, *ǧildat* von *ǧild*

52 Nach dem Wortlaut: »Da machte Gott der Herr den Menschen aus Erde vom Acker [*ādāmāh*] und blies ihm den Odem des Lebens in seine Nase.«

53 Vgl. Pfeiffer 2006, S. 1.

54 Vgl. Bauer 1914, S. 310.

55 Vgl. Bauer 1914, S. 310.

»Haut« [für] 1. Race: *ʿanta ʿašʿaru ʿahli ġildatika* »Du bist der größte Dichter deiner Race« [...], *zahr* »Rücken«, *zahra* »flacher Bergrücken« [...], mit Vokalwechsel *zuhra* »Ebene« [...], *qarn* »Horn«, *garna* »Ecke« [...].⁵⁶

Nach dieser Darstellung wäre *adama* durch Hinzufügung der Feminin-Endung *a(h)* eine Ableitung von *ādam*, mit der Bedeutungserweiterung von »Haut« zu »Oberfläche« bzw. zu »Erde«. Jedoch ist gleichzeitig der umgekehrte Fall denkbar, nämlich dass *ādam* seine Bedeutung durch den Wegfall der Feminin-Endung erhält, ähnlich wie es bei *bašar* und *bašara* vorkommt, wo sich die Bedeutung durch den Wegfall der Feminin-Endung von »Haut« in »Mensch« verwandelt.⁵⁷ Dass »Haut« und »Erde« als zwei Oberflächenformen oftmals zu einem gemeinsamen Sinnbild verschmelzen, in dem der Erdboden als »Haut der Erde« betrachtet wird,⁵⁸ das ist nicht nur ein Bild, das bereits in der Antike verwendet wurde, sondern durchaus auch heute noch gängig ist, nicht zuletzt wenn man an die Lyrikerin Rose Ausländer und ihr Gedicht »Sabbat II« denkt, wo sie am Anfang sagt: »Heute ist / die Haut der Erde / zart [...]«⁵⁹. Derartige anthropomorphistische Vorstellungen von der Natur, die sich bis in den modernen Sprachgebrauch hinein gehalten haben, gehen eigentlich auf eine alte Praxis zurück und haben ihren Ursprung in der Mythologie und im Aberglauben:

[...] wie sich von dem alten Glauben unserer Vorfahren im Gedächtnis des Volkes noch manche Züge als Aberglauben erhalten haben, so werden sich auch in der Sprache Überreste vorfinden von jener primitiven Vorstellungsweise, die in allen Wesen, lebendigen wie toten, menschliche Art voraussetzte. Wir sagen Überreste, denn dass der Anthropomorphismus in gleichem Maße, wie sich die naiven Völker zu Kulturvölkern entwickelten, zurückgedrängt wurde, liegt in der Natur der Sache.⁶⁰

Und dennoch, in der Sprache sind jene Überreste einer ›Vermenschlichung der Natur‹ weiterhin nachweisbar und man vergleiche hierbei nur so geläufige Ausdrücke wie ›Mutter Natur‹, ›Mutter Erde‹ oder ›im Schoß der Natur‹, die eine Allegorie bilden auf die Fruchtbarkeit und das

⁵⁶ Brockelmann 1913, Bd. 2, S. 52, Fn. 1.

⁵⁷ Vgl. hierzu Wehr ¹1952/1985, S. 90. *Bašara* wird hier mit »obere Haut, Epidermis, Haut und Teint« wiedergegeben.

⁵⁸ Vgl. hierzu z. B. das »Lied der Erde« in Ehmer 1994, S. 11, wo es am Anfang heißt: »Die ihr meine gewölbte Hautdecke bewohnt, zahlreiches Menschevolk, erkennt, wer ich bin. [...]«

⁵⁹ Ausländer 1986, S. 313.

⁶⁰ Bosshart 1897, S. 179.

Schöpferische, das von Urzeiten her dem Weiblichen in Form der Erde bzw. Natur wie der Frau und Mutter zugeschrieben wird.⁶¹

Dass das Wort *ādam* als eine allgemeine Gattungsbezeichnung für »Mensch« in Verbindung mit jener fruchtbaren Erde steht, aus der er nach koranischer und biblischer Vorstellung hervorgegangen ist, das haben die vorgenommenen etymologischen Ausführungen gezeigt. Das folgende Kapitel verschiebt nun den Blickwinkel und unternimmt den Versuch einer kultur-evolutionären Deutung des koranischen Adams, indem hierbei die Rolle Gottes, das Schöpfungsmaterial *t̄n* sowie die Urszene der Menschwerdung in Betracht gezogen werden.

5. Versuch einer kultur-evolutionären Deutung von Adam im Koran

Mit dem Aufkommen des Ackerbaus und der Viehzucht fand in der Geschichte der Menschheit ein fundamentaler Umbruch statt, der aus nomadisierenden Jägern und Sammlern sesshafte Bauern und Viehzüchter machte und damit eine völlig neue Lebensweise und Epoche begründete, die man heute allgemein hin als Neolithikum bezeichnet und deren Anfänge je nach Region ungefähr in das Jahr 9500 v. Chr. zurückreichen. Damit einher ging in der Folgezeit auch die Entdeckung neuer Werkstoffe wie unter anderem Ton und Keramik, so dass man in der Archäologie ca. ab 6400 v. Chr. vom keramischen Neolithikum spricht, da es ab diesem Zeitraum nachweisbar eine systematische Keramikproduktion gab. Mit der Keramikherstellung wurden auch neue Technologien und Verarbeitungsmethoden entwickelt, so dass man hier von einer Art ›Spitzentechnologie‹ jener Zeit sprechen kann, die nicht nur die äußeren Lebensumstände der Menschen prägte, sondern auch ihr Bewusstsein und ihre (religiöse) Auffassung vom Leben.⁶² Daher scheint es nicht allzu weit hergeholt zu sein, dass man die in vielen Mythen vorhandene Vorstellung eines ›Töpfergottes‹, der den Menschen aus Ton bzw. Lehm formt und erschafft,⁶³ auf jenes Zeitalter zurückbezieht und mit einer Weltanschauung in Verbindung bringt, in der Keramik eine wesentliche und wichtige Rolle spielte, und zwar nicht nur hinsichtlich der Herstellung von Gebrauchsgegenständen und notwendigen Aufbewahrungsgefäßen, sondern auch für das

⁶¹ Vgl. hierzu Roebeling/Mausser 1996, S. 13.

⁶² Vgl. hierzu Wunn/Urban/Klein 2015, S. 101-199.

⁶³ Vgl. hierzu Baumann ¹1936/1964, S. 203.

Anfertigen kunstvoll ausgeschmückter Kultobjekte, die nicht selten einen religiösen Hintergrund aufweisen. Und tatsächlich gehört die Vorstellung von der Erschaffung des Menschen aus Lehm zu den meistbelegten Schöpfungsmythen,⁶⁴ die den Menschen als eine formbare Masse aus Ton bzw. Keramik betrachten, der man mit Kreativität oder sozusagen mit göttlicher Inspiration begegnen kann, um daraus allerlei Formen zu erschaffen – als Abbild der erfahrbaren Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist maßgeblich geprägt von der agrarischen und sesshaften Lebensweise, die sich nach der neolithischen Revolution immer mehr verfeinert und weiterentwickelt hat und sich ebenso in der religiösen Vorstellungswelt widerspiegelt. Gott bzw. die Götter werden zu Gestaltern und Formern, ebenso wie die Menschen selbst die Erde gestalten und formen, und auch die Art der Erschaffung des Menschen weist deutliche Bezüge zur tätigen Landwirtschaft auf. So sind zum Beispiel nach mesopotamischen bzw. sumerischen Zeugnissen drei Arten der menschlichen Erschaffung feststellbar, nämlich »die *emersio*, das Aufsprießen des Menschensamens aus der Erde, die *formatio* des Menschen aus Lehm/Ton und – auf einer anderen Ebene – die ›Evolution‹ des Menschen aus dem Tierreich mittels gesellschaftlicher Arbeit«⁶⁵. Die ›Menschwerdung‹ ist hier also eindeutig mit den ›kulturellen und zivilisatorischen Errungenschaften‹ der Sumerer verbunden und vor allem mit dem Thema der ›Arbeit‹, die als ein entscheidendes Merkmal nicht nur den Übergang vom ›Jäger und Sammler‹ hin zum ›Kulturlandbewohner‹ markiert, sondern in gewisser Weise auch den Übergang von einer Lebensweise auf der Stufe der Tiere hin zu einer menschlich-zivilisatorischen, die durch Arbeit gekennzeichnet ist.⁶⁶

Solcherlei landwirtschaftliche Bezüge im Zusammenhang mit der Erschaffung des Menschen haben sich nun auch im Koran und in der Bibel erhalten, und zwar nicht nur, wie oben bereits dargestellt, hinsichtlich des Schöpfungsmaterials Lehm bzw. Ton und der Vorstellung von einem kreativen ›Töpfergott‹, der Adam ›mit seinen zwei Händen‹ erschuf,⁶⁷ sondern auch was den Übergang oder den ›Fall‹ aus dem Paradies, einer Art Vorstufe des Menschen, in die diesseitige Welt betrifft, die der Koran vornehmlich als eine Welt beschreibt, in der neben Viehzucht und Handel auch Landwirtschaft und Ackerbau betrieben wird.⁶⁸ Und auch

64 Vgl. hierzu Baumann ¹1936/1964, S. 81-83.

65 Ebach 1988, Bd. 1, S. 487.

66 Vgl. Ebach 1988, Bd. 1, S. 487.

67 Vgl. Q 38:75.

68 Vgl. hierzu Waines 2001, Bd. 1, S. 40-50.



Abb. 19: Willem van Herp the Elder (1614-1677): The family of Cain and Abel working the land. Öl auf Kupfer. 69,4 × 86,7 cm. Entstehungszeit zwischen 1626 und 1677. Privatsammlung.

im Alten Testament zeichnet sich das Bild eines ähnlichen Übergangs von einem zuvor unbedarften und paradiesischen Zustand hin zu einer mühevoll und komplexer erscheinenden Arbeits- und Lebenswelt, die von Landwirtschaft geprägt ist, verbunden mit so viel Schwierigkeiten und Herausforderungen, dass das Leben gar einer Strafe gleichkommt, die aus dem Ungehorsam des Menschen gegenüber Gott resultiert:

[...] verflucht sei der Acker um deinetwillen! Mit Mühsal sollst du dich von ihm nähren dein Leben lang. Dornen und Disteln soll er dir tragen, und du sollst das Kraut auf dem Felde essen. Im Schweiß deines Angesichts sollst du dein Brot essen, bis du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist. Denn du bist Erde und sollst zu Erde werden.⁶⁹

Ob die Lebensbedingungen in der frühen Agrargesellschaft tatsächlich als eine solche Pein wahrgenommen wurden, wie sie hier beschrieben

⁶⁹ Gen 3,17-19. Nach der Übersetzung Martin Luthers.

werden, das sei an dieser Stelle dahingestellt, aber zumindest ist der landwirtschaftliche Zusammenhang eindeutig erkennbar.

Neben Adam sind es auch seine zwei Söhne, nämlich das biblische Brüderpaar Kain und Abel oder nach islamischer Tradition Qābīl und Hābīl, die im Kontext landwirtschaftlicher Verhältnisse dargestellt werden.⁷⁰ Die Geschichte vom ersten Brudermord wird im Koran in Sure 5 Vers 27-32 erzählt, und auch wenn dort nicht explizit erläutert wird, welche Opfertgaben die beiden Brüder Gott zum Wohlgefallen darbringen, so legt doch die biblische Erzählung in Gen 4,1-16 nahe, dass es sich dabei um Produkte aus der Viehzucht und dem Ackerbau handelt, denn Abel wird dort als Schäfer vorgestellt und Kain als Ackerbauer.

All dies lässt aus kultur-evolutionärer Sicht vermuten, dass Adam, wie er im Koran dargestellt wird, dem sesshaft gewordenen Menschentyp entspricht, der die Vorstufe des Menschseins als Jäger und Sammler verlassen hat und im neolithischen Zeitalter angekommen eine gesellschaftliche und kulturelle Weiterentwicklung erfährt, die sich aus den sich verändernden Lebensbedingungen ergibt. Die gesellschaftlichen Strukturen und Zusammenhänge werden dabei zunehmend komplexer und ausdifferenzierter, begleitet von einem erweiterten Reflexionsvermögen, das es dem neuen Menschentyp ermöglicht, neuartige Ideen über das menschliche Dasein an sich sowie über Werte und das gemeinschaftliche Zusammenleben zu entwickeln. Gerade Q 5:32-33 als Abschluss der Passage über den Brudermord von Kain an Abel kann demnach als eine Art frühe gesellschaftliche Übereinkunft gelesen werden, die das friedliche Miteinander regeln soll und ein moralisches Bewusstsein schafft, das Neid, Missgunst, Mord und Totschlag gesellschaftlich ächtet, weil man darin den Schaden für die Gemeinschaft und den gesellschaftlichen Zusammenhalt erkennt:

Und deshalb schrieben wir den Kindern Israel dies vor: Wenn jemand einen Menschen tötet, der keinen anderen getötet, auch sonst kein Unheil auf Erden gestiftet hat, so ist's, als töte er die Menschen allesamt. Wenn aber jemand *einem* Menschen das Leben bewahrt, so ist's, als würde er das Leben *aller* Menschen bewahren. [...]. Doch die Vergeltung derer, die [...] im Lande auf Unheil aus sind, die ist, dass sie getötet oder gekreuzigt werden oder ihnen ihre Hände und Füße abgehauen werden, wechselweise rechts und links, oder sie aus dem Land vertrieben werden. [...].

70 Vgl. hierzu Busse 2001, Bd. 1, S. 270-272.

Die hier angesprochenen Vergeltungsmaßnahmen deuten auf eine bereits vielschichtige Gesellschaftsform hin, mit einem Katalog an Strafmaßnahmen, der entsprechende intellektuelle Fähigkeiten, soziale Interaktionen und Verwaltungskompetenzen voraussetzt, die sich erst mit der Sesshaftwerdung des Menschen richtig entwickeln konnten. Adam und seine Söhne verkörpern demnach eine bestimmte Generation von Menschen, die an der Schwelle zu einem neuen Zeitalter stehen, das kultur-evolutionär gesehen nach neuen Denk- und Handlungsweisen verlangt. Auch andere Koranpassagen weisen auf solche Zusammenhänge hin, wenngleich kein direkter Bezug zu Adam besteht:

Die Menschen waren eine einzige Gemeinde [*ummatan wāḥidan*], dann schickte Gott als Freudenboten und als Warner die Propheten und sandte mit ihnen herab das Buch mit der Wahrheit, um zwischen den Menschen über das zu richten, worin sie uneins waren. Uneins sind nur die, denen das Buch gegeben ward, nachdem die Beweise zu ihnen gekommen waren, aus Hass und Neid untereinander. [...].⁷¹

Zu dem Begriff *umma wāḥida*, der hier mit »eine einzige Gemeinde« wiedergegeben wird, schreibt Muḥammad Asad in seiner Anmerkung zu diesem Vers:

[...] In diesem Vers wird auf nichts anderes angespielt als die relative Homogenität instinktiver Wahrnehmungen und Neigungen, die für die ursprüngliche Mentalität der Menschen und die ursprüngliche Gesellschaftsordnung, in der sie in jenen frühen Tagen lebten, kennzeichnend sind. Da diese Homogenität auf einem Mangel an intellektueller und emotionaler Differenzierung beruhte, und nicht auf einer bewussten Übereinstimmung zwischen den Angehörigen der menschlichen Gesellschaft, musste sie sich notgedrungen im Maße der Weiterentwicklung des Menschen auflösen. So wie die Gedankenwelt des Menschen immer komplexer wurde, so wurden auch sein Empfindungsvermögen und seine individuellen Bedürfnisse differenzierter, traten widersprüchliche Sichtweisen und Interessen in den Vordergrund, und hörte die Menschheit auf, »eine einzige Gemeinschaft« zu sein, was ihre Lebensanschauung und ihre moralischen Wertungen betrifft: und eben in diesem Stadium wurde göttliche Rechtleitung notwendig. [...].⁷²

Nach Asad führt die Zunahme an intellektuellen Fähigkeiten zu einer Heterogenisierung der Gesellschaft und damit auch zu Spaltungen, die es im paradiesischen Zustand der Urgesellschaft nicht gegeben zu haben scheint. Die neuen intellektuellen Möglichkeiten machen neue Richtlinien

⁷¹ Q 2:213.

⁷² Asad 2009, S. 81, Fn. 197.

und Gesetze erforderlich oder, wie Asad es ausdrückt, die »göttliche Rechtleitung«, die nichts anderes ist als der ›vollkommene Intellekt‹, verkörpert durch die Weisen oder Propheten, denen aufgrund ihrer umfassenden menschlichen Eigenschaften und geistigen Vorzüge im Idealfall die Führung der Gesellschaft zukommt, verbunden mit einer entsprechenden Gesetzgebung.⁷³

Somit ist der Zuwachs an Wissen und Erkenntnis ein entscheidender Motor auf dem Weg zum neuen Menschen, was schließlich nicht nur für die neolithische Revolution und ihre gesellschaftlichen Umbrüche angenommen werden darf, sondern für jede Art von gesellschaftlicher Revolution, die in der Geschichte bis heute zu nachhaltigen Veränderungen geführt hat, sei es die industrielle Revolution im 19. Jahrhundert oder – ganz aktuell – die digitale Revolution. Dass der koranische Adam nun auch in dieser Hinsicht ein Sinnbild für den neuen neolithischen Menschen sein kann, der aufgrund seines erweiterten Wissens imstande ist, die bisherigen Gesellschaftsverhältnisse tiefgreifend zu verändern und eine neue Denkkultur zu begründen, eine solche Deutung lässt ebenfalls die folgende Passage zu, die erneut die Erschaffung Adams betrifft:

Damals, als dein Herr zu den Engeln sprach: »Siehe, einen Nachfolger will ich einsetzen auf der Erde!« Da sprachen sie: »Willst du jemanden auf ihr einsetzen, der Unheil auf ihr anrichtet und Blut vergießt – wo wir dir Lobpreis singen und dich heiligen?« Er sprach: »Siehe, ich weiß, was ihr nicht wisst.« Und er lehrte Adam alle Namen, dann führte er sie den Engeln vor und sprach: »Tut mir ihre Namen kund, wenn ihr wahrhaftig seid!«⁷⁴

Diese Passage beginnt damit, dass Gott den Engeln ankündigt, auf der Erde einen Nachfolger (*ḥalīfa*) einzusetzen, worauf diese zunächst erstaunt reagieren, und zwar mit einer Frage, die ein gewisses Vorwissen der Engel über diesen Nachfolger nahelegt, nämlich dass er Unheil anrichtet und Blut vergießt, so dass man hier vermuten kann, dass es bereits vor Adam auf der Erde zumindest menschenähnliche Wesen gab, die in Gemeinschaften lebten und denen kriegerische Auseinandersetzungen nicht fremd waren.⁷⁵ Auch der Begriff *ḥalīfa* für »Nachfolger« suggeriert,

⁷³ Vgl. hierzu *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* (arab. *Mabādī' ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*) von Abū Naṣr al-Fārābī (gest. 950), insbesondere seine dortigen Ausführungen zur »vortrefflichen Stadt« und ihrer Führung in Kap. 15 (al-Fārābī 2009, S. 83-97).

⁷⁴ Q 2:30-31.

⁷⁵ Zur Diskussion über das Vorwissen der Engel an dieser Stelle vgl. Schöck 1993, S. 100-102.

dass dem, was nachfolgt, etwas vorangegangen sein muss,⁷⁶ dem der Menschentyp Adam sich nun anschließt. Doch wichtiger ist das umfangreiche Wissen, das Adam direkt von Gott erhält, denn dieses bewirkt im weiteren Verlauf der Verse die Niederwerfung der Engel vor Adam,⁷⁷ was man gleichzeitig als eine Art Unterordnung vor dem neuen Menschentyp verstehen kann, dessen Wissensstand alles Bisherige übertrifft. Nach dieser Lesart ist Adam als erster Mensch im Koran allgemein wohl mehr Symbol als Person und kennzeichnet als Vertreter einer neuen menschlichen Spezies den kultur-evolutionären Übergang von einer primitiveren zu einer höherentwickelten Stufe, die nicht nur neue kulturelle und wirtschaftliche Verhältnisse mit sich bringt, sondern auch ein wachsendes Bewusstsein bzw. Selbstbewusstsein, das nicht zuletzt Einfluss nimmt auf die Entwicklung verschiedener religiöser Vorstellungen, Rituale, Mythen und Systeme.⁷⁸

6. Zusammenfassung

Die vorliegende Untersuchung hat gezeigt, dass sich der koranische Adam durchaus kultur-evolutionär deuten lässt. Bereits die etymologische Analyse des Wortes ›Adam‹ hat ergeben, dass es sowohl im Arabischen wie auch im Hebräischen nicht nur als Eigename gelesen werden kann, sondern vor allem als eine allgemeine Bezeichnung für die Gattung ›Mensch‹ mit einem direkten Bezug zu ›fruchtbarer Erde‹ (*adama*). Mit dieser eröffnet sich schon im Wort ›Adam‹ ein landwirtschaftlicher Kontext, der darüber hinaus auch in der restlichen Darstellung des Korans von der Erschaffung des Menschen eine Rolle spielt, so dass der koranische Adam aus kultur-evolutionärer Perspektive den sesshaften Menschentyp im Zeitalter des Neolithikums beschreibt, wie dieser den Status eines Jägers und Sammlers verlässt, um nun in ein neues schöpferisches Zeitalter aufzubrechen, das neben Ackerbau und Viehzucht weitere bis dahin unbekannte Produktionsmöglichkeiten und Verarbeitungstechniken bereithält, die wesentlich zur Fortentwicklung der menschlichen Kultur beigetragen haben. Somit kann das religiöse Narrativ von der Erschaffung des ersten Menschen am Beispiel von Adam im Koran als ein Symbol für diesen Aufbruch gelten, der einer Geburt oder Neuerfindung des Menschen


⁷⁶ Vgl. hierzu die dazugehörige Wurzel *h-l-f* und ihre Bedeutungen sowie Ableitungen in Wehr ¹1952/1985, S. 358-360.

⁷⁷ Vgl. Q 2:32-34.

⁷⁸ Vgl. hierzu Wunn/Urban/Klein 2015, S. 155-199.

gleichkommt. Dort, wo vorher das Leben als Jäger und Sammler eher dem eines Tieres entsprach, geschieht jetzt eine Art geistige Revolution, die sich symbolisch durch das ›Einhauchen des göttlichen Geistes‹ vollzieht und das im Menschen angelegte Potenzial erst zum Leben erweckt. Dabei ist das koranische Bild vom Schöpfergott als ›Töpfergott‹, das ebenso in anderen religiösen wie mythologischen Erzählungen vorkommt, ein Widerhall auf neolithische Lebens- und Arbeitsverhältnisse, insbesondere auf die Keramikherstellung und ihre Verarbeitung, die ab einem bestimmten Zeitpunkt zu ihrer Blüte gelangt war. Die Akkumulation von Wissen, die im Koran dadurch ausgedrückt wird, dass Adam von Gott das Wissen um alle Namen erhält, verhalf dem Menschen nicht nur zu neuen zivilisatorischen Errungenschaften und einer immer komplexer werdenden Gesellschaftsstruktur, sie verhalf ihm auch zu einer besonderen Würde, die den Menschen innerhalb der Schöpfung zunehmend vom Tier unterschied. Eine solche Steigerung des Selbstwerts könnte sich im Koran auf eine Weise äußern, dass sich der Mensch durch den Wissenszuwachs derart in die Nähe Gottes gerückt fühlte, dass er sich gar überirdischen Wesen wie den Engeln gegenüber überlegen sah, was schließlich in dem Bild der Niederwerfung gipfelte, die die Engel vor Adam unter anderem in Q 2:34 vollziehen.

Wie man an dem hier vorgenommenen Interpretationsansatz am Beispiel des koranischen Adams sehen kann, lassen sich kultur-evolutionäre Überlegungen und Erkenntnisse auf religiöse Inhalte und Narrative übertragen und anwenden, und zwar nicht nur, indem man die religiöse Sprache mit ihren Begrifflichkeiten und Ausdrucksformen symbolhaft betrachtet, sondern auch auf Basis etymologischer Untersuchungen, die im Fall von Adam Hinweise geben auf anthropologische bzw. kultur-evolutionäre Zusammenhänge. Eine Übertragung solcher Zusammenhänge auf religiöse Inhalte wird vor allem dann möglich, wenn man den Zeichencharakter religiöser Sprache nicht von vornherein einschränkt und diese auf ein bestimmtes theologisches Narrativ festlegt, wie zum Beispiel, dass Adam der erste Mensch und Urvater der Menschheit sei. Kultur-evolutionär gesehen kann diese islam-theologische These sicherlich nicht aufrechterhalten werden, aber auch der Koran lässt bei näherer Betrachtung eine solche Auffassung gar nicht unbedingt zu, wenn man an das Vorwissen der Engel bezüglich des Menschen denkt, als Gott ihnen in Q 2:30 verkündet, einen Nachfolger auf der Erde einzusetzen. Auch die ›Idee eines Prä-Adams innerhalb der islamischen Denkkultur‹ verrät, dass es in

der theologischen Debatte zumindest ansatzweise eine gewisse Offenheit gegenüber Denkpositionen gibt, die Annäherungen an anthropologische und kultur-evolutionäre Anschauungen erlauben. Natürlich besteht dabei immer die Gefahr, dass man aufgrund der Symbolhaftigkeit religiöser Sprachformen bei der Interpretation derart übertreibt, dass man gerade in Bezug auf den Koran seine ursprüngliche Textintention aus den Augen verliert und in ihn allzu Widersprüchliches hineinliest. Doch darf Theologie eben auch nicht von außen her den Rahmen für Interpretationen so eng setzen, dass die Erkenntnisse aus anderen Wissenschaftszweigen vollständig ausgeschlossen bleiben und keinerlei Berücksichtigung finden, vor allem wenn die Primärtexte an sich solche Interpretationsspielräume zulassen. Denn nur ein offener Diskurs und eine auf Augenhöhe stattfindende Synthese verschiedener Wissenschaftsdisziplinen vermögen einen wirklichen Erkenntnisgewinn zu erzeugen, von dem am Ende alle profitieren. Und genau hierin sieht die vorliegende Arbeit ihr Anliegen begründet, auch wenn es aus anthropologischer und kultur-evolutionärer Sicht noch eine Vielzahl an offenen Fragen hinsichtlich der koranischen Darstellung von Adam gibt, nicht zuletzt was die Rolle Gottes betrifft und die Interpretation der Engel sowie die Weigerung des Satans, sich vor Adam niederzuwerfen,⁷⁹ oder ebenso wichtig die Frage: Wie kann Eva und ihre Erschaffung im Koran kultur-evolutionär verstanden werden? Die Beantwortung solcher und anderer Fragen muss aber an dieser Stelle vorerst weiteren Folgeuntersuchungen vorbehalten bleiben. 

79 Vgl. Q 2:34.

Literatur

- ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād (1982): *al-Mu‘ǧam al-mufahras li-alfāz al-Qur’ān al-karīm*. Istanbul.
- Arnaldez, Roger (1971a): *Insān*. In: Lewis, Bernard [u. a.] (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²)*. Leiden. Bd. 3, S. 1237-1239.
- Arnaldez, Roger (1971b): *al-Insān al-Kāmil*. In: Lewis, Bernard [u. a.] (Hrsg.): *The Encyclopaedia of Islam. New Edition (EI²)*. Leiden. Bd. 3, S. 1239-1241.
- Asad, Muhammad (2009): *Die Botschaft des Koran*. Düsseldorf [engl. Originalausg. 1980].
- Ausländer, Rose (1986): *Wieder ein Tag aus Glut und Wind. Gedichte 1980-1982*. Hrsg. von Helmut Braun. Frankfurt am Main.
- Bauer, Hans (1914): *Die Etymologie von Adam und Verwandtes*. In: *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 28. Straßburg. S. 310-311.
- Baumann, Hermann (¹1936/1964): *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker*. Berlin.
- Betz, Otto (1977): *Adam I. Altes Testament, Neues Testament und Gnosis*. In: Krause, Gerhard [u. a.] (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie (TRE)*. Berlin [u. a.]. Bd. 1, S. 414-424.
- Bobzin, Hartmut (2010): *Der Koran. Aus dem Arabischen neu übertragen von Hartmut Bobzin unter Mitarbeit von Katharina Bobzin*. München.
- Bosshart, Jakob (1897): *Über den Anthropomorphismus oder die Vermenschlichung der Natur im Denken und in der Sprache*. 7. Teil. In: *Schweizerische Pädagogische Zeitschrift* 7/4. Zürich. S. 179-199.
- Brockelmann, Carl (1913): *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*. Bd. 2: *Syntax*. Berlin.
- Bulbulia, Joseph [u. a.] (2013): *The Cultural Evolution of Religion*. In: Richerson, Peter J. [u. a.] (Hrsg.): *Cultural Evolution. Society, Technology, Language, and Religion*. Cambridge. S. 381-404.
- Busse, Heribert (2001): *Cain and Abel*. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): *Encyclopaedia of the Qur’ān*. Leiden [u. a.]. Bd. 1, S. 270-272.
- Crone, Patricia (2016): *Islam, the Ancient Near East and Varieties of Godlessness. Collected Studies in Three Volumes*. Hrsg. von Hanna Siurua. Bd. 3. Leiden.

- Ebach, Jürgen (1988): Anthropogonie/Kosmogonie. In: Cancik, Hubert [u. a.] (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart. Bd. 1, S. 476-491.
- Ehmer, Manfred K. (1994): Göttin Erde. Kult und Mythos der Mutter Erde. Ein Beitrag zur Ökosophie der Zukunft. Berlin.
- El-Zein, Amira (2009): Islam, Arabs, and the Intelligent World of the Jinn. New York.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr (2009): Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt (Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila). Hrsg. und übersetzt von Cleophea Ferrari. Stuttgart.
- Al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad [=Ghazālī] (1964): Book of Counsel for Kings (Naṣīḥat al-mulūk). Translated by F. R. C. Bagley from the Persian text edited by Jalāl Humā'ī and the Bodleian Arabic text edited by H. D. Isaacs with Introduction, Notes, and Biographical Index. London [u. a.].
- Halm, Heinz (1978): Kosmologie und Heilslehre in der frühen Ismā'īliya. Eine Studie zur islamischen Gnosis. Wiesbaden.
- Hämeen-Anttila, Jaakko (2006): The Last Pagans of Iraq. Ibn Waḥshīyya and his Nabatean Agriculture. Leiden.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī d-Dīn (1946): Fuṣūṣ al-ḥikam. Hrsg. von Abū l-'Alā 'Affī. Beirut.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī d-Dīn (1968): Futūḥāt al-Makkīya. Hrsg. von Aḥmad Šams ad-Dīn. Bd. 3. Beirut.
- Jeffery, Arthur (2007): The Foreign Vocabulary in the Qur'ān. Leiden [u. a.].
- Jeremias, Alfred (1904): Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients. Handbuch zur biblisch-orientalischen Altertumskunde. Leipzig.
- Khoury, Adel Theodor (2004): Der Koran. Arabisch-Deutsch. Übersetzt und kommentiert von Adel Theodor Khoury. Gütersloh.
- Kohl, Karl-Heinz (1988): Wissenschaftsgeschichte. Geschichte der Religionswissenschaft. In: Cancik, Hubert [u. a.] (Hrsg.): Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Stuttgart. Bd. 1, S. 217-262.
- Köhler, Theodor W. (2000): Grundlagen des philosophisch-anthropologischen Diskurses im dreizehnten Jahrhundert. Die Erkenntnisbemühung um den Menschen im zeitgenössischen Verständnis. Leiden [u. a.].

- Leeming, David A. (2003): *From Olympus to Camelot. The World of European Mythology*. New York.
- Leeming, David A. (2005): *The Oxford Companion to World Mythology*. New York.
- Leeming, David A. (2010): *Creation Myths of the World. An Encyclopedia. Second Edition*. Santa Barbara.
- Al-Mağlisī, Muḥammad Bāqir (1983): *Biḥār al-anwār*. Hrsg. von Yahyā al-ʿĀbidī az-Zangānī. Bd. 8. Beirut.
- Mowinckel, Sigmund (1948): Urmensch und »Königsideologie«. In: *Studia Theologica. Nordic Journal of Theology* 2/1. S. 71-89.
- Mulsow, Martin (2015): Vor Adam. Ideengeschichte jenseits der Eurozentrik. In: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 9/1. S. 47-66.
- Neuwirth, Angelika (1983): Das islamische Dogma der »Unnachahmlichkeit des Korans« in literaturwissenschaftlicher Sicht. In: *Der Islam* 60. S. 166-183.
- Oswald, Nico (1970): »Urmensch« und »Erster Mensch«. Zur Interpretation einiger merkwürdiger Adam-Überlieferungen in der rabbinischen Literatur. Dissertation an der Kirchlichen Hochschule. Berlin.
- Pfeifer, Wolfgang (¹1989/1997): *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*. 3. Aufl. München.
- Pfeiffer, Henrik (2006): Adam und Eva. In: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (WiBiLex)*. Online: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wibi/pdf/Adam_und_Eva__2019-04-09_13_50.pdf. Zugriff: 20.11.2020.
- Ar-Rāğib al-Isfahānī, al-Ḥusain ibn Muḥammad ibn al-Mufaḍḍal (2010): *Mufradāt ar-Rāğib al-Isfahānī maʿ mulāḥazāt al-ʿĀmilī*. Beirut.
- Rahmati, Fateme (2007): *Der Mensch als Spiegelbild Gottes in der Mystik Ibn ʿArabīs*. Wiesbaden.
- Roebing, Irmgard/Mauser, Wolfram (Hrsg., 1996): *Mutter und Mütterlichkeit. Wandel und Wirksamkeit einer Phantasie in der deutschen Literatur*. Würzburg.
- Schaeder, Hans Heinrich (1925): Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung. In: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (ZDMG)* 79. Leipzig. S. 192-268.

- Van Schaik, Carel/Michel, Kai (2020): Das Tagebuch der Menschheit. Was die Bibel über unsere Evolution verrät. 6. Aufl. Hamburg.
- Schöck, Cornelia (1993): Adam im Islam. Ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna. Berlin.
- Schöck, Cornelia (2001): Adam and Eve. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden [u. a.]. Bd. 1, S. 22-26.
- Scholem, Gershom (2007): Adam Kadmon. In: Skolnik, Fred [u. a.] (Hrsg.): Encyclopaedia Judaica. Second edition. Detroit [u. a.]. Bd. 1, S. 378-379.
- Shaki, Mansour (2001): Gayōmart. In: Yarshater, Ehsan (Hrsg.): Encyclopaedia Iranica. New York. Bd. 10, S. 345-347. Online: <http://www.iranicaonline.org/articles/gayomart>. Zugriff: 16.11.2020.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ġaʿfar Muḥammad Ibn Ġarīr (1989): The History of al-Ṭabarī (Tāʾrīkh al-rusul waʾl-mulūk). Volume I: General Introduction and From the Creation to the Flood. Translated by Franz Rosenthal. New York.
- Waines, David (2001): Agriculture and Vegetation. In: McAuliffe, Jane Dammen (Hrsg.): Encyclopaedia of the Qurʾān. Leiden [u. a.]. Bd. 1, S. 40-50.
- Wehr, Hans (¹1952/1985): Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 5. Aufl. Wiesbaden.
- Von Weizsäcker, Carl Friedrich (1964): Die Tragweite der Wissenschaft. Erster Band: Schöpfung und Weltentstehung. Die Geschichte zweier Begriffe. Stuttgart.
- Williams, Charles A. S. (2006): Chinese Symbolism and Art Motives. A Comprehensive Handbook on Symbolism in Chinese Art Through the Ages. Fourth Revised Edition. Singapur [u. a.].
- Wunn, Ina/Urban, Patrick/Klein, Constantin (2015): Götter – Gene – Genesis. Die Biologie der Religionsentstehung. Berlin [u. a.].
- Wunn, Ina (2018): Barbaren, Geister, Gotteskrieger. Die Evolution der Religionen – entschlüsselt. Berlin [u. a.].