

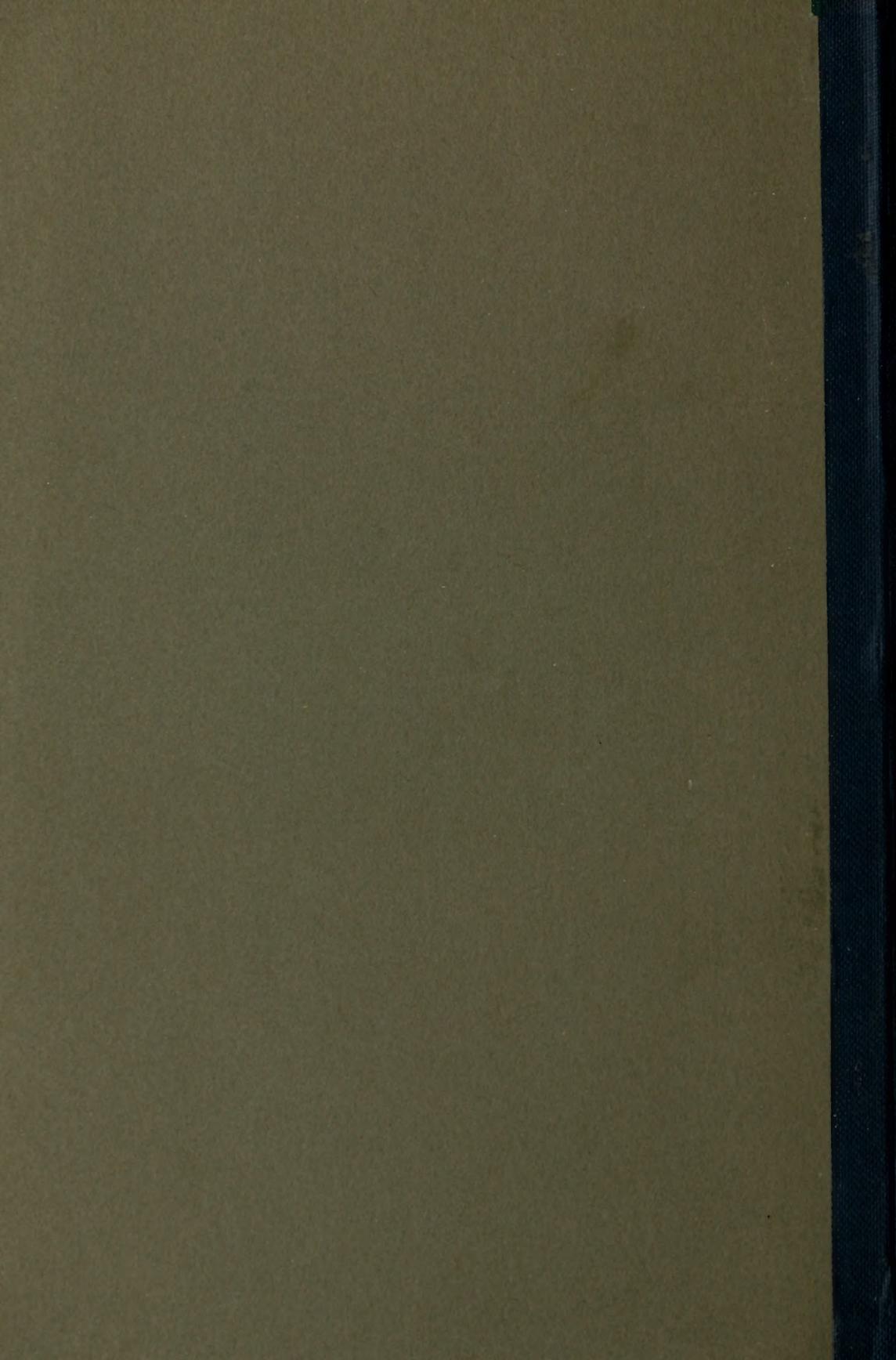


3 1761 03571 2223

Rudolph, Wilhelm

Die Abhängigkeit des Qorans von  
Judentum und Christentum.

BP  
173  
JBR773  
1922  
c. 1  
ROBA



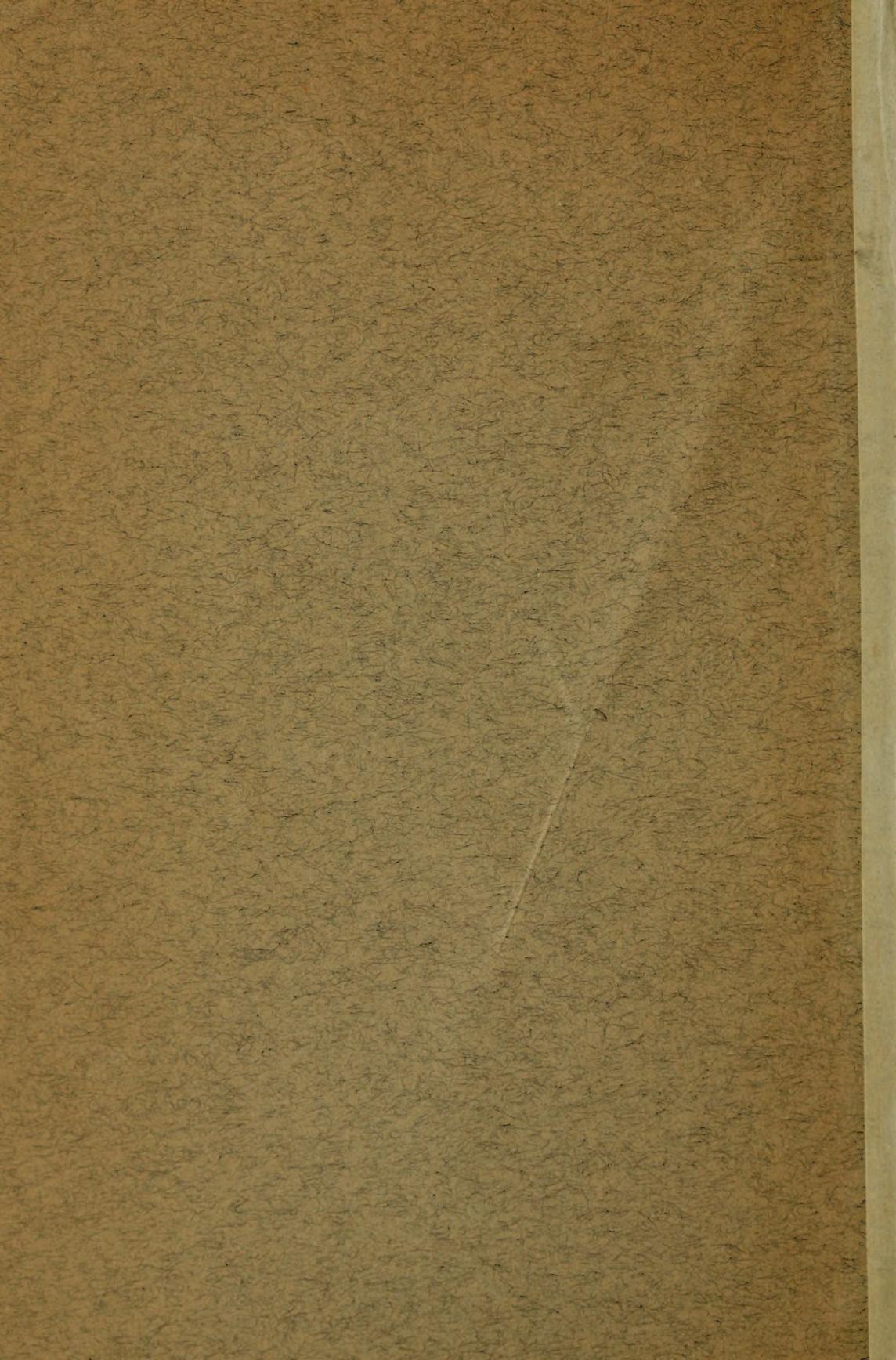
WILHELM RUDOLPH

---

**Die Abhängigkeit  
des Qorans  
von Judentum und  
Christentum**

---

W.KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART



# Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum

von

**Dr. Wilhelm Rudolph**

a.o. Professor der Theologie  
an der Universität Tübingen

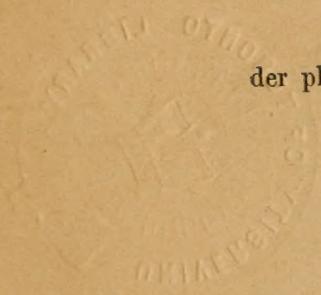


313117  
3-35  
13

Stuttgart 1922

---

Verlag von W. Kohlhammer



Gedruckt mit Unterstützung  
der philosophischen Fakultät Tübingen.

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart.

## Vorwort.

Die vorliegende Arbeit setzt sich zur Aufgabe, übersichtlich darzustellen, was die Qoranwissenschaft bis heute über die Frage der Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum zutage gefördert hat. Sie beruht also naturgemäss auf der über Muhammed und unsere spezielle Frage erschienenen Literatur, die — soweit zugänglich — möglichst sorgfältig und umfassend beigezogen wurde. Doch wird die Prüfung des hier dargebotenen Versuchs ergeben, dass dieser sich nicht bloss auf die Wiedergabe von bereits Erarbeitetem beschränkt hat.

Um die Übersichtlichkeit nicht zu erschweren, wurde die Abhängigkeit des Qorans nicht bis in alle Einzelheiten hinein verfolgt; das gilt insbesondere von den erzählenden Stücken mit Ausnahme der „Geschichte“ Jesu. Wichtiger als Vollständigkeit schien mir die Behandlung der Frage, ob sich nicht der Anteil, den beide Weltreligionen an der Bildung von Muhammeds Gedankenwelt zweifellos gehabt haben, deutlicher, als bisher vielfach geschehen, scheiden liesse. So habe ich denn mein Hauptaugenmerk auf die Stücke der Lehre Muhammeds gerichtet, bei denen das Problem lautet: jüdischer Einfluss oder christlicher Einfluss?

Die einzige primäre Quelle, die dieser Arbeit zugrunde gelegt wurde, ist — wie schon die Fassung des Themas andeutet — der Qoran. Handlungen und Aussprüche Muhammeds, die bloss die Tradition berichtet, sind nur ganz gelegentlich beigezogen.

Die Arbeit lag im Juli 1920 der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen (Referent: Prof. Dr. C. F. Seybold) als Doktor-Dissertation vor. Die Drucklegung hat sich erst jetzt, dank der Unterstützung der genannten Fakultät, ermöglichen lassen.

Herr Prof. Dr. E. Littmann in Tübingen hatte die Freundlichkeit, die erste Korrektur mitzulesen; dafür spreche ich ihm an dieser Stelle meinen herzlichsten Dank aus.

Tübingen, 26. Mai 1922.

W. Rudolph.

## Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Quellennachweis . . . . .	VI
Abkürzungen . . . . .	VIII
<b>1. Kapitel: Judentum und Christentum in Arabien vor dem Auftreten Muhammeds.</b>	
A. Ausbreitung . . . . .	1
1. Judentum . . . . .	1
2. Christentum . . . . .	2
3. Einflussphäre jüdisch-christlicher Ideen . . . . .	3
B. Religiöser Stand . . . . .	5
1. Juden . . . . .	5
2. Christen . . . . .	6
3. Heilige Schriften bei Juden und Christen? . . . . .	7
<b>2. Kapitel: Wie ist die Übernahme jüdischer und christlicher Stoffe durch Muhammed zu denken?</b>	
A. nur der mündliche Weg ist denkbar . . . . .	9
1. Muhammeds Kenntnis vom Wortlaut der heil. Schriften . . . . .	9
2. Muhammeds Selbstzeugnis im Qoran . . . . .	20
B. Einwände gegen A . . . . .	21
C. Muhammeds Lehrer . . . . .	23
<b>3. Kapitel: Was hat Muhammed aus dem Judentum und Christentum übernommen?</b>	
A. Vorbemerkungen . . . . .	25
1. Einfluss des Heidentums? . . . . .	25
2. Verhältnis von Judentum und Christentum zueinander . . . . .	27
B. Einzelnachweis von Muhammeds Abhängigkeit . . . . .	28
1. eschatologische Vorstellungen . . . . .	28
a) Auferstehung . . . . .	30
b) Weltgericht . . . . .	31
c) Paradies . . . . .	32
d) Hölle . . . . .	34
2. Vermittlung der Offenbarung . . . . .	36
a) Visionen: Anlehnung an Mose? . . . . .	36
b) Herabsteigen des himmlischen Buchs . . . . .	37
c) furqān . . . . .	39
d) die 'amr-rūh-Vorstellung . . . . .	40
e) Gabriel . . . . .	42

	Seite
3. Prophetie . . . . .	43
a) Muhammeds Auftreten: Einfluss des christlichen Missions- befehls? . . . . .	43
b) die prophetischen Vorgänger Muhammeds . . . . .	45
aa) alttestamentliche . . . . .	45
besonders Abraham . . . . .	47
bb) heidnische . . . . .	49
cc) neutestamentliche . . . . .	50
c) Muhammeds abschliessende Prophetie. Das Bekenntnis	51
4. Dekalog . . . . .	52
5. Kultisch-Rituelles . . . . .	56
a) Gebet . . . . .	56
b) Fasten . . . . .	59
c) Almosen . . . . .	60
d) Speisegesetze. Wein . . . . .	61
<b>4. Kapitel: Hat das Christentum den entscheidenden Anstoss zu Muhammeds Auftreten gegeben?</b>	
A. was folgt aus dem dritten Kapitel? . . . . .	62
B. Der Name Jesu . . . . .	64
C. argumenta e silentio . . . . .	67
D. Sabier. Hanife . . . . .	68
<b>5. Kapitel: Grimmes südarabische These . . . . .</b>	<b>71</b>
<b>6. Kapitel: Was wusste Muhammed von Jesus?</b>	
A. Jesu Leben . . . . .	76
B. Jesu Person . . . . .	84
1. der ausgezeichnete Prophet . . . . .	84
2. Gottessohnschaft . . . . .	85
3. Trinität . . . . .	86
4. Jesus und Muhammed . . . . .	87
Schluss . . . . .	89
Nachträge . . . . .	92

## Quellennachweis.

Arabische Ausgabe des Qoran, Kairo 1308 a. H.

Deutsche Übersetzung von Max Henning: Der Koran. Reclam 1901.

Gustavus Flügel, Concordantiae Corani Arabicae 1898.

E. W. Lane, an Arabic-English Lexicon. Book I. 1863 ff.

1. C. H. Becker, Christentum und Islam. 1907. (Rel.gesch. Volksbücher III 8).
2. A. Bertholet, Biblische Theologie des Alten Testaments. II. 1911.
3. Caetani I. II = Leone Caetani, Annali dell' Islām. Milano. I. 1905. II. 1907.
4. Caetani, Studi = Leone Caetani, Studi di Storia Orientale. Milano. I. 1911.
5. Dett. = Dettinger, Beiträge zu einer Theologie des Corans, in: Tübinger Zeitschr. f. Theologie 1831, 3. Heft.
6. Walther Eickmann, Die Angelologie und Dämonologie des Korans im Vergleich zu der Engel- und Geisterlehre der heiligen Schrift. 1908.
7. Robert Falke, Buddha, Muhammed, Christus. I. 1896. II. 1897<sup>1)</sup>.
8. J. Frank-Kamenetzky, Untersuchungen über das Verhältnis der dem Umajja b. Abi ṣ Ṣalt zugeschriebenen Gedichte zum Qoran. Diss. Königsberg 1911.
9. Araham Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? 1833<sup>2)</sup>.
10. C. F. Gerock, Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran. 1839.
11. M. J. de Goeje, Die Berufung Muhammeds, in: Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet. 1906. S. 1 ff.
12. Goldz. = I. Goldziher, Vorlesungen über den Islam. 1910.
13. Goldz. (KudG) = J. Goldziher, Die Religion des Islam. 1913, in: Kultur der Gegenwart<sup>2</sup> I 3, 1. S. 100–145.
14. Gr. I. II = Hubert Grimme, Mohammed. I. 1892. II. 1895.
15. Gr. = Hubert Grimme, Mohammed. 1904, in: Weltgeschichte in Charakterbildern, 2. Abt.
16. Hubert Grimme, Der Logos in Südarabien, in: Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet. 1906. S. 453 ff.
17. Hubert Grimme, Über einige Klassen südarabischer Lehnwörter im Qoran 1912, in: Zeitschr. für Assyriologie 1912, S. 158 ff.
18. Adolf Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 3 Bde. 1909.
19. Martin Hartmann, Der Islam. 1909.
20. Hennecke I = Edgar Hennecke, neutestamentliche Apokryphen. 1904.
21. Hennecke II = Edgar Hennecke, Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen. 1904.

1) Da Falke in seiner Darstellung Muhammeds ganz von Sprenger abhängt, habe ich meist darauf verzichtet, ihn ausdrücklich zu zitieren.

2) Die 2. Aufl. von 1902 ist nur ein Neudruck der ersten, vgl. Schwally-Nöldeke I, S. 6, Anm. 1 und II, S. 209.

22. Hirschf. = Hartwig Hirschfeld, Jüdische Elemente im Koran. 1878.
23. Hirschf. New Res. = Hartwig Hirschfeld, New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran. 1902. (Asiatic Monographs, Vol. III.)
24. Cl. Huart, Geschichte der Araber. Übersetzt von Beck und Färber. I. 1914. II. 1915.
25. Heinrich Laible, Jesus Christus im Talmud. 1891.
26. Lesz. D = Rudolf Leszynsky, Muhammedanische Traditionen über das jüngste Gericht. Diss. 1909.
27. Lesz. = Rudolf Leszynsky, Die Juden in Arabien zur Zeit Mohammeds. 1910.
28. Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 4 1906.
29. Eduard Meyer, Ursprung und Geschichte der Mormonen. Mit Exkursen über die Anfänge des Islâms und des Christentums. 1912.
30. Eugen Mittwoch, Zur Entstehungsgeschichte des islamischen Gebets und Kultus, in: Abhdl. der kgl. preuss. Akad. d. Wissensch., Philos.-Histor. Classe 1913, Nr. 2.
31. William Muir, The Life of Moḥammad from original sources, a new and revised edition by T. H. Weir. 1912.
32. Th. Nöldeke, Über Idris, in: Zeitschr. f. Assyriologie. 1903. S. 83 f.
33. Th. Nöldeke, Hatte Muhammed christliche Lehrer? in: Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft. 1858. S. 699 ff.
34. Nöld., N. Beitr. = Th. Nöldeke, Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft. 1910.
35. V. Nüesch, Muhammeds Quellen für seine Kenntnis des Christentums, in: Zeitschr. für Missionskunde und Religionswissenschaft. 1910. S. 113 ff.
36. V. Nüesch, Jesus im Koran, ebenda 1910, S. 257 ff.
37. Otto Pautz, Muhammeds Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht. 1898.
38. Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch in 5 Bänden. 1909 ff.
39. Gustav Rösch, Die Jesusmythen des Islam, in: Theologische Studien und Kritiken. 1876. S. 409 ff.
40. I. B. Rüling, Beiträge zur Eschatologie des Islam. Diss. 1895.
41. Say. = Edouard Sayous, Jésus-Christ d'après Mahomet ou les notions et les doctrines musulmanes sur le Christianisme. 1880.
42. Israel Schapiro, die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans. 1. Heft. 1907.
43. Adolf Schlatter, Die Entwicklung des jüdischen Christentums zum Islam, in: evang. Missionsmagazin. 1918. S. 251 ff.
44. Friedrich Schulthess, Umajja b. Abi ṣ Ṣalt, in: Orientalische Studien, Th. Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet. 1906. S. 71 ff.
45. Friedrich Schulthess, Umajja ibn Abi ṣ Ṣalt, 1911. (Beiträge zur Assyriologie. VIII. 1912).
46. Schw. I. II = Friedrich Schwally(-Theodor Nöldeke), Geschichte des Qorâns. 1. II. 1909. II. 1919.

47. Sm. = Henry Preserved Smith, *The Bible and Islam, being the Ely Lectures for 1897*. London. Ohne Jahreszahl.
48. Sn. Hurg. = C. Snouck-Hurgronje, *une nouvelle biographie de Mohammed*, in: *Revue de l'histoire des religions*. 1894. Tome XXX S. 48—70. 149—178.
49. Sn. Hurg., Moh. = C. Snouck-Hurgronje, *Mohammedanism*. New York and London. 1916.
50. Spr. I. II. III = A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*. 3 Bde. 1861—1865.
51. Spr. = A. Sprenger, *Mohammed und der Koran*. 1889.
52. Gustav Weil, *Mohammed der Prophet, sein Leben und seine Lehre*. 1843.
53. Gustav Weil, *Historisch-kritische Einleitung in den Koran*. 2. Aufl. 1878.
54. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*. 1887. (Skizzen und Vorarbeiten, Heft III.)
55. Wellh. IV = J. Wellhausen, *Medina vor dem Islam*. 1889. (Skizzen und Vorarbeiten, Heft IV.)
56. A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina*. Diss. Leiden. 1908.
57. Hugo Winckler, *arabisch-semitisch-orientalisch*, in: *Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft* 1901, 4.
58. Samuel M. Zwemer, *The Moslem Christ*. Edinburgh and London. 1912.

**Anmerkung:**

1. Die Schrift: „Johann Sigmund Jaspis, *Koran und Bibel*. Ein komparativer Versuch. 1905“ ist unbrauchbar. Sie enthält nur eine sehr lückenhafte Aneinanderreihung von Koranstellen nach den Loci der altprotestantischen Dogmatik.
2. Des Buches von W. St. Clair Tisdall, *The Original Sources of the Quran*, London 1905, von dem Becker im Archiv für Religionswissenschaft XI, 1908, S. 346 urteilt, dass die Entlehnungen des Qorans aus der christlichen apokryphen Literatur „nirgends so übersichtlich zusammengestellt“ sind wie hier, konnte ich leider trotz aller Bemühung nicht habhaft werden.
3. Nur gelegentlich zitierte Schriften sind im Quellennachweis nicht aufgeführt.

Abkürzungen.

GGA = Götting. Gelehrte Anzeigen.

RAH = Quellennachweis Nr. 54.

RGG = Quellennachweis Nr. 38.

S = Sure.

ThAT II = Quellennachweis Nr. 2.

ZA = Zeitschrift für Assyriologie.

ZDMG = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Die Transkription der arabischen Wörter folgt der bei Socin-Brockelmann, *arabische Grammatik*, 1909, auf S. 4f. angegebenen, nur wird wāw mit w (statt u) und jā' mit j (statt i) wiedergegeben.

## 1. Kapitel.

### Judentum und Christentum in Arabien vor dem Auftreten Muhammeds.

Judentum und Christentum waren um die Zeit, da Muhammed auftrat, in Arabien nichts Unbekanntes.

Schon geraume Zeit vor Christi Geburt hatte die jüdische Propaganda Arabien erreicht. Die Ἀραβες, die nach Acta 2<sub>11</sub> beim Pfingstfest in Jerusalem anwesend waren, werden wohl Nabatäer gewesen sein<sup>1)</sup>; auch aus Gal. 1<sub>17</sub> werden wir auf das Vorhandensein von Juden in Ἀραβία schliessen dürfen<sup>2)</sup>. Dass durch die Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 das jüdische Element in Arabien, zunächst in Nordarabien, neuen Zuzug bekam, ist eine naheliegende Vermutung<sup>3)</sup>. Doch blieben die Juden nicht bloss auf den Nordrand von Arabien beschränkt. Im eigentlichen Arabien liessen sie sich in den Oasen des Nordwestens nieder: Hegra, el-<sup>o</sup>Ölä (das alte Dedan), Taimā, Haibar, Jatrib (das spätere Medina), Fadak<sup>4)</sup>, d. h. sie folgten den Wegen des Handels nach Süden und kamen schliesslich auf diese Weise nach Jemen<sup>5)</sup>, wo sie — im Zusammenhang mit dem Kampf zwischen sabäischem Adel und Königtum — zu Macht und Ansehen gelangten, so dass sogar süd-arabische Könige ihre Religion annahmen: am Anfang

1) Gr. 24 a.

2) eher als darauf, dass die ersten arabischen Christen von Paulus selbst gewonnen wurden, gegen Pautz 134, Anm. 8.

3) Lesz. 6. Caetani I 383. Hirschfeld, Essai sur l'histoire des Juifs de Médine in: *Révue des Etudes Juives* VII, 1883, S. 168.

4) vgl. Hartmann 2. Speziell zu Hegra s. Jaussen et Savignac, *Mission Archéologique en Arabie*, 1909, S. 150. 242 f. — Für die Gleichung el-<sup>o</sup>Ölä = Dedan s. M. Lidzbarski, *Ephemeris f. semit. Epigraphik* III 1915, S. 273.

5) RAH 197 f. Gr. 24 a; doch ist es wohl möglich, dass jüdische Kaufleute schon viel früher von Ägypten her in Jemen Fuss fassten, so Caetani, *Studi* 261.

des 6. Jahrhunderts gab es in Südarabien einen jüdischen König Dū Nuwās<sup>6)</sup>, dessen Königtum dann allerdings einer abessinischen (christlichen) Invasion zum Opfer fiel. Auch in Medina, wo die Juden lange die herrschende Bevölkerung gewesen waren, verloren sie um die Mitte des 6. Jahrhunderts ihre Herrschaft an genuinarabische Stämme, die von Süden eingewandert waren<sup>7)</sup>. So scheint zur Zeit Muhammeds in der Ausbreitung des Judentums ein Stillstand, wenn nicht ein Rückschritt eingetreten zu sein<sup>8)</sup>. Wie weit es sich übrigens bei diesen Juden um jüdische Einwanderer oder um arabische Proselyten<sup>9)</sup> handelte, ist für unsere Untersuchung unerheblich<sup>10)</sup>.

Das Christentum hatte sich von zwei Seiten her in Arabien Eingang verschafft. In Südarabien war es aus dem seit der Mitte des 4. Jahrhunderts christianisierten<sup>11)</sup> Abessinien eingedrungen und hatte in Neğrān und 'Aden Fuss gefasst. Und als der vorhin genannte König Dū Nuwās diese Christen verfolgte<sup>12)</sup>, wurde Südarabien im Jahr 525 von Abessinien erobert, das seine Kriegszüge nach Norden bis Mekka ausdehnte (König Abraha vor Mekka, vgl. S 105)<sup>13)</sup>. Freilich gingen diese Eroberungen bald darauf wieder an Persien verloren<sup>14)</sup>, und so mag es für Südarabien zutreffen, was Muir<sup>15)</sup> fälschlich für ganz Arabien behauptet: „the star of Christianity was not in the ascendant, in some

6) RGG I 650. Lesz. 8.

7) Wellh. IV 7. 10 f. Gr. 56 b.

8) doch geht Wellhausens Behauptung, von einer Verbreitung des Judentums in Arabien sei nicht die Rede (RAH 198), zu weit (vgl. Lesz. 38 f.).

9) dass die Juden in Arabien keine religiöse Propaganda getrieben hätten (RAH 198), ist bei der sonstigen Art der Juden (Mt 23, 15!) nicht wahrscheinlich, eher das Gegenteil, dass das Judentum auch hier „had exhibited spasmodic efforts at proselytism“ (Muir XCVII).

10) RAH 198. Wellh. IV 13. RGG III 709. Lesz. 9; vgl. auch Winckler 72 f. Caetani, Studi 262 f.

11) E. Littmann, Deutsche Aksum-Expedition I 1913, S. 50. 60.

12) hierauf deutet S. 85, 7, falls dort nicht die biblischen „3 Männer im Feuerofen“ gemeint sind (Geiger 8. 192. Schw. I 97, Anm. 2; ausführlich bei Pautz 275—277). Wieder anders Gr. II 77, Anm. 4.

13) Spr. I 461.

14) Gr. I 4. Winckler 47 f. 52. Caetani Studi 264 f.

15) XCVI.

respects it was declining.“ Immerhin zeigt die nicht ganz geringe Anzahl äthiopischer Fremdwörter im Quran, dass man den christlichen Einfluss von Süden her nicht unterschätzen darf<sup>16)</sup>. — Anders war die Lage im Norden. Hier hatte sich das Christentum von Syrien her und aus dem 'Irāq (Babylonien) ausgebreitet, und zahlreiche Bekehrungen hatten stattgefunden, ja ganze „Staaten“ (vgl. al-Hīra oder die Ghassaniden-„Könige“) waren christlich geworden. Und mochte auch der politische Einfluss dieser christlichen Gebiete durch den persischen Druck gehemmt sein<sup>17)</sup>, so tat dies der religiösen Propaganda keinen Eintrag: „wäre nicht der Islam dazwischen gekommen, so wäre binnen kurzem das ganze nördliche Arabien . . . christlich gewesen“<sup>18)</sup>.

Auch da, wo es nicht zu Bekehrungen kam, war der Einfluss jüdischer bzw. christlicher Ideen zu spüren. Besonders die südarabische Kultur, deren Kenntnis sich erst allmählich durch die Inschriften der Forschung erschliesst, scheint von solchen Ideen getränkt gewesen zu sein. Sonst wäre es nicht denkbar, dass in Inschriften, die von Heiden verfasst sind, der „Herr des Himmels und der Erde“ oder Raḥmān (der Barmherzige; aramäisches Wort!) angerufen wird<sup>19)</sup>. Auch in Mekka, das uns als Heimat Muhammeds besonders interessiert, muss man mit jüdisch-christlichem Wesen wenigstens oberflächlich vertraut gewesen sein. Zwar können wir dort bis jetzt weder Juden<sup>20)</sup> noch Christen zur Zeit Muhammeds ganz sicher nachweisen; viele werden es kaum gewesen sein<sup>21)</sup>, sonst hätte uns wohl die

16) s. die Liste in RAH 200, Anm. 1 und Nöld., N. Beitr. 46 ff.

17) auf diesen Punkt legt Muir XCVI f zu grossen Nachdruck; wie sollte es denn bei dem von ihm angenommenen geringen Erfolg des Christentums möglich geworden sein, dass in Arabien „Christianity was well known“, was er doch selbst zugibt (XCVII, vgl. auch XCVIII)?

18) RAH 199; zu starke Verallgemeinerung davon bei Becker 8; s. auch Caetani, Studi 302.

19) Gr. 37.

20) was Lesz. 39 sagt, ist ungenügend.

21) „veel Joden woonden er niet in Mekka“ Wensinck 4; „a very few Christians at Mecca, the most of them slaves“ Sm. 169. Ebenso Say. 21 und Hirschfeld, Essai sur l'histoire des Juifs de Médine in: *Révue des Etudes Juives* VII, 1883, S. 189.

Tradition bessere Kunde von ihnen aufbewahrt. Aber Mekka war Handelsstadt zwischen Südarabien und Syrien-Babylonien<sup>22)</sup>; die mekkanischen Kaufleute hatten im Süden und im Norden ihre Geschäftsverbindungen; sie mussten also mindestens obenhin mit Sitten und Glauben ihrer Geschäftsfreunde bekannt sein<sup>23)</sup>, und wer sich für die monotheistischen Religionen interessierte, hatte darum auch in Mekka Gelegenheit, sie einigermaßen kennen zu lernen<sup>24)</sup>. Es wäre überhaupt zu erwägen, ob man nicht im heidnischen Arabien schon vor Muhammed mehr, als man bisher annahm, von jüdisch-christlichen Stoffen und Gedanken gewusst hat<sup>25)</sup>. Freilich befinden wir uns da auf sehr unsicherem Boden, da die südarabischen Inschriften, die vielleicht darüber Aufschluss geben könnten, noch nicht näher erforscht sind, und da bei den Bruchstücken heidnisch-arabischer Poesie, die auf uns gekommen sind, stets der Verdacht islamischer Alterierung vorliegt. Immerhin hat z. B. die kritische Untersuchung der Gedichte des Hanifen Umajja b. Abī ṣ-Ṣalt, eines der bekanntesten vorislamischen Dichter<sup>26)</sup>, positive Resultate ergeben: mag auch der grösste Teil der ihm zugeschriebenen Verse verdächtig sein<sup>27)</sup>, so haben doch Stücke der Noah- und Sintflutgeschichte und der Geschichte von Pharaos Untergang<sup>28)</sup>, die er erzählt, der Kritik standgehalten<sup>29)</sup>, d. h., sie sind ihm unabhängig vom Qoran, und zwar, wie Schult-

22) Spr. III 91 ff.

23) einen interessanten Beleg aus al-Ḥira für die Art der Übermittlung christlicher Gedanken (beim Weinkauf und in der Weinkneipe!) bietet G. Jacob, *das Leben der vorislamischen Beduinen* 1895, S. 99. Ferner s. RAH 200. Winckler 47. 50. 129. Vgl. auch Gr. 47. Auch Spr., der in Mekka vor Muhammed weder Juden noch Christen voraussetzen scheint (I 152. II 285) und die Ankunft von Christen erst in das Jahr 616 verlegt (I 563. 577. II 368 f.), findet doch in Mekka „schon lange vor Muhammed Anklänge an das Christentum“ (III 528).

24) nach Goldz. (KudG) 104 gab es in Mekka kurz vor dem Aufkommen des Islam sogar „reichliche Gelegenheit“ zu jüdischen und christlichen Beziehungen.

25) vgl. Huart 100.

26) Spr. I 110 ff. Schw. II 190 f.

27) Nöld., N. Beitr. 30.

28) Schulthess, Umajja . . . 1911, S. 91—93. 100 f.

29) I. Frank-Kamenetzky 47, vgl. Schulthess, Umajja . . . 1906, S. 79.

hess<sup>30)</sup> vermutet, aus Südarabien zugekommen. Weiteres siehe bei den Hanifen im 4. Kap.

Nun wäre es wichtig, zu wissen, wie hoch der Kenntnis- und Bildungsstand dieser arabischen Juden und Christen war. Leider lässt sich nicht sehr viel darüber sagen.

Was die Juden betrifft, so redet der Qoran an einigen Stellen von Rabbinen (rabbanijjün und 'ahbar, hebräisch ḥābērīm<sup>31)</sup>, S. 5<sub>48, 68</sub>; vgl. 3<sub>73</sub>), und nach einer Erzählung des Qoran-Kommentators Baiḍāwī<sup>32)</sup> muss es in Medina ein midrás al-jahūd, also ein jüdisches Lehrhaus (bēt ham-midrāš) gegeben haben. Das liesse auf ein gewisses Mass von Torastudium und religiöser Bildung bei diesen Juden schliessen<sup>33)</sup>. Wenn es nun aber erlaubt ist, von dem Wissen, das sie dem Muhammed übermittelt haben, einen Rückschluss auf ihre eigenen Kenntnisse zu ziehen — und dass dieser Schluss angängig ist, wird später gezeigt werden —, dann dürfen wir ihnen nicht allzuviel Gelehrsamkeit zutrauen<sup>34)</sup>. Denn die sehr mangelhaften und lückenhaften Kenntnisse jüdischer Lehre und Geschichte, die Muhammed verrät, fallen nicht ihm allein zur Last<sup>35)</sup>; zudem weiss der Qoran selbst von Ungelehrten ('ummijjün, s. u. S. 20 f.), die es unter den Juden gebe (S. 2<sub>73</sub>). Immerhin waren diese Juden, mochten sie an sich auch reichlich unwissend sein, ihrer heidnischen Umgebung, also auch Muhammed, an Bildung überlegen; das zeigt ihre gewandte Dialektik ihm gegenüber und der Spott, mit dem sie seine Bekehrungsversuche zurückwiesen<sup>36)</sup>. Sie fühlten sich über Muhammed erhaben, in der Überzeugung, Glieder des auserwählten Volks (S. 44<sub>31</sub> · 7<sub>136</sub> · 2<sub>44</sub>), „Freunde Allahs vor andern“ (S. 62<sub>6</sub>), „Allahs Kinder und seine Geliebten“ (S. 5<sub>21</sub>) zu sein — ein Anspruch,

30) Umajja . . . 1906, S. 87.

31) Geiger 49 f. 53. — 'ahbār steht auch S. 9, 31, 34, scheint aber dort, weil mit den Mönchen zusammengenannt, christliche Lehrer zu bedeuten.

32) Geiger 13, Pautz 39.

33) Hirschfeld 24. Lesz. 22 f. Caetani I 386.

34) Geiger (10, auch 6. 25. 113) sagt geradezu, dass die arabischen Juden zu den unwissendsten gehörten, opp. Hirschfeld 28. 68. New Res. 103. Vgl. auch die Nachträge.

35) von Schulthess, GGA 1910, S. 502 bestritten.

36) Beispiele aus Qoran und Tradition bei Geiger 9—19.

den Muhammed zuerst selbst anerkannte (S. 2<sub>44</sub>), um ihn später, als seine Stellung zu den Juden sich veränderte, um so leidenschaftlicher zu bekämpfen (S. 62<sub>6</sub>, 3<sub>66</sub> f. 5<sub>21</sub>, letztere Stelle auch gegen die Christen gerichtet)<sup>37)</sup>.

Von den arabischen Christen gilt: Arabia ferax haereseōn<sup>38)</sup>. Dieses Christentum war nicht das offizielle und orthodoxe der byzantinischen Reichskirche, nicht einmal das der häretischen Nationalkirchen des Orients<sup>39)</sup>, sondern es waren „obskure Sekten, die auf primitiver Stufe stehen geblieben und dem Judentum noch näher verwandt waren“. Auf den Zusammenhang mit dem Judentum und auf den Sektencharakter der arabischen Christen deutet schon der Name, den sie im Qoran<sup>40)</sup> tragen: sing. naṣrānij, pl. naṣārā = Nazarener. Ob dieser Name auf eine bestimmte christliche Sekte zurückgeht, ist heute nicht mehr auszumachen<sup>41)</sup>; wir sind über die gegenseitige Abgrenzung dieser Häresieen nur ungenügend unterrichtet, da unsere Gewährsmänner, die ketzerbestreitenden Väter, darüber schon im 4. Jahrhundert selbst nichts Genaueres mehr zu wissen schienen: Hieronymus nennt die Judenchristen bald Ebioniten, bald Nazaräer<sup>42)</sup>, und Epiphanius ist vollends konfus: im Panarion Kap. 19<sup>43)</sup> identifiziert er die Sekte des Ηλζαί mit dem Εβιωναιοι und Ναζωραιοι, nach Kap. 53<sup>44)</sup> sind die Σαμψαιοι identisch mit den Ελεεσαιοι, die wiederum mit den Οσσαιοι, Εβιωναιοι und Νασαροιοι zusammenhängen. Was wir sicher wissen, ist nur, dass die Mandäer sich selbst auch Nazoräer hiessen<sup>45)</sup>. — Die Tatsache, dass die Christen in Sekten (ḥizb, pl. 'aḥzāb) gespalten sind, war auch Muhammed bekannt: schon in der mittelmekkanischen S. 19<sub>38</sub> heisst es im Anschluss an die Geburtsgeschichte Jesu: „doch die Sekten sind untereinander uneinig“,

37) vgl. Spr. III 29 f. 36. Sm. 216.

38) RAH 200, vgl. auch ZDMG 41, 720.

39) allerdings ist es bei der grossen Propagandatätigkeit der Nestorianer wahrscheinlich, dass solche auch in Arabien nicht fehlten, vgl. Say. 15.

40) der Name kommt nur in medinischen Suren vor.

41) gegen Spr. I 28 f.

42) Harnack I 323.

43) ed. Holl 1915, I 222; ebenso Kap. 30, ibid. 336.

44) ed. Dindorf 1860, II 507 f.

45) M. Lidzbarski, mandäische Liturgien 1920, S. XVI.

ähnlich in den mekkanischen Stellen S. 43<sub>65</sub>. 21<sub>93</sub>. 23<sub>55</sub>. 30<sub>31</sub>. 6<sub>160</sub>; deutlicher sprechen sich die medinischen Stellen aus: S. 2<sub>254</sub>. 5<sub>17</sub>. Was wir sonst aus dem Qoran über die arabischen Christen erfahren, ist nicht viel: Muhammed wusste vom Mönchtum (rabbanijja); er tadelt es als eine Erfindung der Christen, die dem Evangelium Jesu zuwider sei (S. 57<sub>27</sub>) und rügt das allzugrosse Ansehen, das die Mönche (ruhbān, pl. von rāhib)<sup>46)</sup> geniessen (S. 9<sub>31</sub>), und ihr faules Geniesserleben (S. 9<sub>34</sub>); doch werden Priester (qissīsūn)<sup>47)</sup> und Mönche auch anerkennend erwähnt (S. 5<sub>85</sub>). An einer Stelle (S. 22<sub>41</sub>) hören wir auch von Klöstern bzw. Einsiedlerzellen (ṣawāmī, pl. von ṣauma'a)<sup>48)</sup> und Kirchen (bija', pl. von bi'a)<sup>49)</sup>. Vielleicht darf man auch die Lampe in dem berühmten, aber schwer verständlichen „Lichtvers“ S. 24<sub>35</sub> auf die Lampe des Einsiedlers deuten, die in der Poesie der vorislamischen Araber oft erwähnt wird<sup>50)</sup>.

Die für unser Thema besonders wichtige Frage, ob die arabischen Juden und Christen im Zeitalter Muhammeds heilige Schriften in Händen hatten, oder ob sie nur in der mündlichen Tradition lebten, ist schwer zu beantworten, da alle Zeugnisse fehlen. Zwar will Hirschfeld wahrscheinlich machen, dass die Juden in Medina Abschriften der Tora verfertigten<sup>51)</sup>; aber die

46) das Wort scheint genuin-arabisch zu sein (rhb „fürchten“ vgl. S. 7, 153; 2, 38), also rāhib = „(Gott) fürchtend“ (siehe Lane s. v. rāhib und Spr. III 33, Anm. 1); Geiger 51 denkt an Entlehnung aus dem syrischen rabbājē, aber woher sollte das h in rāhib kommen?

47) das Wort ist syrisch mit leichtem Bedeutungswandel (qaṣṣīṣā = πρεσβυτερος), Geiger 51.

48) vgl. Spr. I 178, Anm. 2: — Das Wort ist nach Nöld., N. Beitr. 52 identisch mit dem äthiopischen ṣōmā't „Zelle“, stammt aber (wie dieses) eher aus dem Jemenischen.

49) vgl. Spr. III 310, Anm. 1. Das Wort ist aramäisch: bētā, ursprünglich „Ei“, dann „Kuppel“, s. Fränkel, die aram. Fremdwörter im Arabischen, 1886, S. 274.

50) RAH 200. Lesz. 26, Anm. 1. — Spr. 7 denkt bei S. 24, 35—38 an das ewige Licht einer christlichen Kirche und an die Chorgesänge der Asketen (Reiseerinnerung Muhammeds aus Syrien?), Hirschfeld New Res. 28 nimmt die „Lampe“ für das ewige Licht der Synagoge in Anspruch, die übrigens in dem vorhin zitierten Vers S. 22, 41 auch genannt wird (ṣalawāt „Bethäuser“, vgl. προσευχη Acta 16, 13 und ThAT II, 338).

51) New Res. 103 f.; Hirschfeld 24 war vorsichtiger.

Beweise, die er aus der Tradition dafür anführt, sind nicht eindeutig. Und wenn Sprenger<sup>52)</sup> glaubt, dass „die arabischen Christen vor Muhammed eine beschränkte Literatur besaßen, in der einige apokryphische Bücher des A.T. und N.T. nicht fehlten“, so ist auch das mit Vorsicht aufzunehmen, weil das Alter der von Sprenger I 131 namhaft gemachten Übersetzungen christlicher Literatur nicht unbedingt feststeht<sup>53)</sup>. Gewiss wird man annehmen dürfen, dass die jüdischen und christlichen Missionare zu ihrem Bekehrungswerk „irgend welche Literatur mitbrachten“<sup>54)</sup>, aber dabei kann es sich nur um eine sehr beschränkte Anzahl von Exemplaren gehandelt haben, die sich im Lauf der Zeit kaum vermehrt haben wird. Auch der Name „Schriftbesitzer“, „Leute des Buchs“, der Juden und Christen im Qoran oft beigelegt wird, trägt zur Lösung unserer Frage nichts bei, da mit dem „Buch“ hier nicht die Bibel, sondern das himmlische Buch, das Urbild aller Offenbarung (s. u. S. 37 f.), gemeint ist<sup>55)</sup>. Endlich ist auch S. 3<sub>109</sub> nicht beweiskräftig. Hier ist zwar vom „Volk der Schrift“ die Rede, unter dem eine feststehende Gemeinde derer sei, „die die Zeichen Allahs zur Zeit der Nacht lesen (jatlūna) und sich niederwerfen“; aber talā heisst nicht bloss „lesen“, sondern auch „vortragen“ (z. B. S. 5<sub>30</sub>). Da wegen der erwähnten Prostration mit dem „Volk der Schrift“ hier wohl die Christen gemeint sind, dürfen wir die „stehende Gemeinde“ vielleicht auf die Mönche deuten, die unter Körperbeugungen ihre Gebete rezitieren.

So ist also zum mindesten als möglich anzusehen, was Schlatter — wenigstens über die Christen — urteilt: „es scheint, diese Christenheit lebte ohne Schrift, nur von der Sitte, von der von Geschlecht zu Geschlecht zäh festgehaltenen Tradition“<sup>56)</sup>.

52) I 132, ähnlich Rösch 421–423.

53) „there seems to be no satisfactory proof that an Arabic version of the New Testament existed in Mohammed's time“ W. St. Clair Tisdall, *The sources of the Quran* S. 140 (zitiert bei Zwemer 134); „non esistevano a quel tempo versioni arabe della Bibbia o del Vangelo“ Caetani II 704; vgl. auch Say. 26, Anm. 1.

54) Schw. I 10. Vgl. auch die Nachträge.

55) vgl. Spr. II 288, Anm. 2. Schw. I 80. Gr. II 74. Johs. Pedersen in „*der Islam*“ V, 1914, S. 115.

56) S. 261; auch von den Juden urteilt er: „keine Tora wird sichtbar“.

## 2. Kapitel.

**Wie ist die Übernahme jüdischer und christlicher Stoffe durch Muhammed zu denken?**

Wenn wir nun zu der Frage übergehen, in welcher Weise Muhammed Stoffe aus beiden Weltreligionen aufnahm und aufnehmen konnte, so ist es schon nach dem eben Gesagten von vornherein äusserst unwahrscheinlich, dass er religiöse Literatur der Juden und Christen gelesen hat. Dass dies nicht der Fall war, dass vielmehr Muhammed die wesentlichsten Stücke seiner Lehre durch mündliche Nachrichten von Juden und Christen bekam, lässt sich mit weiteren triftigen Gründen beweisen.

Die Frage, ob Muhammed überhaupt lesen und schreiben konnte, dürfte allerdings zu bejahen sein. Es ist kaum anzunehmen, dass in einer Stadt wie Mekka, wo ein reges Handels- und Geschäftsleben blühte, wo Verträge und Urkunden (vgl. S. 24<sub>33</sub>) abzufassen waren, Muhammed, der selbst Handelsmann war, Analphabet gewesen sein sollte<sup>1</sup>), wie er denn auch — besonders in der Anfangszeit — die Qoranoffenbarungen selbst niedergeschrieben hat<sup>2</sup>). Aber wenn er auch arabisch lesen konnte, so konnte ihm das für die Kenntnis jüdischen und christlichen Schrifttums nicht viel helfen, da dieses, wenn es überhaupt in Arabien vorhanden war (s. o.), jedenfalls kaum in arabischer Übersetzung vorlag<sup>3</sup>). Und in den Originalsprachen war es Muhammed schon aus Unkenntnis eines fremden Idioms unzugänglich<sup>4</sup>).

Weiter: wenn Muhammed in den heiligen Schriften gelesen hätte, müssten Schriftzitate im Qoran davon Zeugnis geben. Wie es damit steht, soll ein Überblick über die Qoranstellen

1) Schw. I 15. Gr. II 4 ff. Caetani II 702 ff. Über ein entwickeltes Schreiben in Arabien handelt Winckler 58 ff. S. auch Gr. 47 b.

2) Gr. II 4 f., andererseits Schw. I 16.

3) gegen Spr. (s. o. S. 8, Anm. 52) s. Hirschf. New Res. 104, vgl. auch Muir 156, Anm. 1. Sn. Hurg. 61; bestimmter Sm. 61. 170.

4) Schw. I 11. Sm. 171.

dartun, die als Zitate im weitesten Sinn aus A. T. und N. T. gelten können<sup>5)</sup>.

### A. Altes Testament.

#### a) Mekkanische Suren.

1. S. 96<sub>1,3</sub>: „trage vor!“ (iqra') = Jes. 40<sub>6</sub>: „rufe!“ (q'era')<sup>6)</sup>.

2. S. 90<sub>13-16</sub>: „das Lösen eines Nackens oder zu speisen am Tage der Hungersnot eine verwandte Waise oder einen Armen, der im Staub liegt“ = Jes. 58<sub>6,7,10</sub>: „zu lösen die Stricke des Frevels . . . dem Hungrigen dein Brot zu brechen . . . die gebeugte Seele zu sättigen“<sup>7)</sup>.

3. S. 97<sub>2</sub>: „die Schicksalsnacht ist besser als 1000 Monate“ = Ps. 84<sub>11</sub>: „Ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser denn sonst tausend“<sup>8)</sup>.

4. S. 1<sub>5</sub>: „führe uns die rechte Strasse“ = Ps. 27<sub>11</sub>: „leite mich auf rechtem Weg“<sup>9)</sup>.

5. S. 50<sub>29</sub>: „wir werden zur Hölle sprechen: bist du voll? und sie wird sprechen: gibts noch mehr?“ = Prv. 30<sub>15f.</sub>: „drei werden nicht satt, vier sprechen nie: „genug“: die Scheol . . .“<sup>10)</sup>.

6. S. 21<sub>105</sub>: „wir schrieben in den Psalmen: meine frommen Diener sollen die Erde erben“ = Ps. 37<sub>29</sub>: „Gerechte erben das Land“<sup>11)</sup>.

7. S. 17<sub>46</sub>: „es preisen ihn die sieben Himmel und die Erde . . . und kein Ding ist, das ihn nicht lobpreist“ = Ps. 19<sub>2-4</sub>.

8. Der Eingang von S. 16 klingt immer wieder an Psalm 104 an (S. v. 10 = Ps. v. 13; S. v. 11 = Ps. v. 14f.; S. v. 12 = Ps. v. 19; S. v. 14 (Meer-Schiffe) = Ps. v. 25f.; S. v. 15 = Ps. v. 5;

5) die Zitate sind nach der geschichtlichen Reihenfolge der Suren (nach Schw.) geordnet.

6) vgl. die eingehende Erörterung dieser Stelle bei Schw. I 32 f. 81 f., wo gezeigt wird, dass qr' die angegebene Bedeutung hat. Gegen E. Meyer 76 („lies“!) s. Schw. II 215. Etwas anders Sn. Hurg. 155.

7) vgl. Goldz. 18.

8) Hirschf. 55.

9) Schw. I 114; die ganze 1. Sure trägt jüdisch-christliches Kolorit, s. Schw. I 112 ff.

10) anders Geiger 69.

11) Schw. I 9. Gr. II 90, Anm. 6.

S. v. 18 = Ps. v. 24<sup>12</sup>). Es ist überhaupt merkwürdig, wie viele Qoranstellen an Stücke aus Psalm 104 erinnern. Hirschfeld<sup>13</sup>) hat einige davon zusammengestellt, aber seine Liste ist sehr ergänzungsbedürftig; ich nenne noch: S. 2<sub>20</sub>·159· 6<sub>96</sub> ff. 14<sub>37</sub>· 22<sub>64</sub>· 23<sub>21</sub> f. 31<sub>28</sub> ff. 35<sub>13</sub> f.

9. S. 14<sub>21</sub>: „das Gleichnis derer, die nicht an ihren Herrn glauben, ist: ihre Werke sind gleich Asche, die der Wind an einem Tag des Sturms zerstreut. Ihre Werke sollen ihnen nichts frommen“ = Ps. 1<sub>4</sub>: „. . . die Gottlosen . . . wie Spreu, die der Wind zerstreut, . . . (v. 6) der Gottlosen Weg vergeht“<sup>14</sup>).

10. S. 14<sub>29-31</sub>: „guter Baum . . . der seine Speise zu jeder Zeit gibt . . . schlechter Baum“ = Ps. 1<sub>3</sub>: „Baum, der seine Frucht bringt zu seiner Zeit“, vgl. auch Jer. 17<sub>6,8</sub> (Vergleich mit den zweierlei Bäumen)<sup>15</sup>).

11. S. 10<sub>23</sub> f. (Sturm auf dem Meer, Rufen um Hilfe und Rettung durch Allah) entspricht deutlich Ps. 107<sub>23-28</sub><sup>16</sup>), nur dass hier zur Dankbarkeit aufgefordert, dort der schnöde Undank getadelt wird. An dieselbe Psalmstelle erinnert S. 17<sub>68-71</sub> und die kürzere Fassung S. 29<sub>65</sub>· 31<sub>31</sub>.

12. S. 35<sub>44</sub>: „wenn Allah die Menschen nach Verdienst strafe, liesse er auf ihrem (der Erde) Rücken kein lebendes Wesen (däbba)<sup>17</sup>) übrig“ lässt an Ps. 130<sub>3</sub> denken: „so du willst, Herr, Sünden zurechnen, Herr, wer wird bestehen?“

13. S. 7<sub>178</sub>: „Herzen haben sie, mit denen sie nicht verstehen, Augen, mit denen sie nicht sehen, und Ohren, mit denen sie nicht hören“ erinnert an Prophetenworte wie Jer. 5<sub>21</sub>· Ez. 12<sub>2</sub><sup>18</sup>).

12) vgl. Hirschf. 43—47, New Res. 74—76; dass S. 16, 2 falsche Übersetzung aus dem Hebräischen sein soll, ist sehr unwahrscheinlich, ebenso ist in den weiteren Versen von S. 16, die New Res. 76 angeführt werden, keine Ähnlichkeit mehr mit Versen des 104. Psalms zu entdecken.

13) 48 f., auch New Res. 76 f.

14) vgl. Pautz 66. Hirschf. New Res. 88.

15) derselbe Gedanke Pirqē Ābōt 3, 22, s. Hirschf. 51 ff. Gerock 95.

16) vgl. Pautz 168, Anm. 5.

17) s. Lane s. v. däbba.

18) ähnlich Pautz 117, Anm. 2.

14. S. 7<sub>194</sub> polemisiert mit denselben Gründen, zum Teil mit denselben Worten gegen die Götzen wie Ps. 115<sub>5-7</sub><sup>19)</sup>.

15. Über die Formulierung des Dekalogs bei Muhammed s. u. im 3. Kap.

b) Medizinische Suren.

16. S. 2<sub>14</sub>: „Allah wird sie verspotten“ = Ps. 2<sub>4</sub>: „der Herr spottet ihrer“<sup>20)</sup>.

17. S. 2<sub>45·117</sub> (vgl. S. 6<sub>69</sub>, auch 35<sub>19</sub>): „fürchtet einen Tag, an dem eine Seele für eine andere nichts leisten kann, an dem . . . kein Lösegeld (adl) gewonnen wird“ = Ps. 49<sub>8</sub>: „niemand vermag einen Bruder loszukaufen und Gott das Lösegeld für ihn zu erlegen.“

18. Der hochheilige „Thronvers“ S. 2<sub>256</sub> hat völlig biblisches Kolorit; er enthält nicht bloss vielfache Anklänge ans A. T., sondern auch Zitate: „nicht ergreift ihn Schlummer noch Schlaf“ = Ps. 121<sub>3</sub>: „der Hüter Israels schläft noch schlummert nicht“; — „sein ist, was in den Himmeln und auf Erden ist“ = 1 Chr. 29<sub>11</sub>: „dein ist alles im Himmel und auf Erden“<sup>21)</sup>; — „weit reicht sein Thron über den Himmel“ = Jes. 66<sub>1</sub>: „der Himmel ist mein Thron“<sup>22)</sup>.

19. Auf die Paradiesesbeschreibung S. 47<sub>16f.</sub> (Bäche von Wasser, Milch, Wein und Honig) war vielleicht der Ausdruck „das Land, darinnen Milch und Honig fließt,“ nicht ohne Einfluss.

20. S. 3<sub>25</sub>: „du ehrst, wen du willst, und demütigst, wen du willst“ = 1 Sam. 2<sub>7</sub>: „er erniedrigt und erhöht“, vgl. Lc. 1<sub>53</sub><sup>23)</sup>.

21. S. 57<sub>3</sub>: „Er ist der erste und der letzte“ = Jes. 44<sub>6</sub>: „ich bin der erste und ich bin der letzte“, vgl. Jes. 48<sub>12</sub>. Apc. 1<sub>17</sub>. 22<sub>13</sub><sup>24)</sup>.

22. S. 22<sub>46</sub> (vgl. S. 32<sub>4</sub>): „Ein Tag ist bei dem Herrn gleich tausend Jahren von denen, die ihr rechnet“ = Ps. 90<sub>4</sub>: „tausend Jahre sind vor dir wie der Tag, der gestern vergangen ist“<sup>25)</sup>.

19) vgl. Pautz 187, Anm. 3.

20) Sm. 55 sieht hier wohl mit Recht keine Entlehnung.

21) „sein ist, was in den Himmeln und auf Erden ist“ habe ich noch 18 mal im Quran gefunden.

22) s. Schw. I 184, Anm. 2, auch Hirschf. 13.

23) vgl. Sm. 114.

24) vgl. Pautz 165, Anm. 3.

25) Geiger 78, doch vgl. auch Gr. II 173.

23. Das Bild, das S. 49<sub>12</sub> für die Verleumdung gebraucht wird: „seines toten Bruders Fleisch essen“, erinnert an die aramäische Phrase „*akal qarṣē . . .*“ im Sinne von „verleumdend“ Dan. 3<sub>8</sub>. 6<sub>25</sub><sup>26</sup>), doch liegt hier sicher keine Entlehnung vor<sup>27</sup>).

24. S. 5<sub>49</sub> (vgl. auch S. 2<sub>173</sub>): „und wir schrieben ihnen (den Juden) darin (in der Tora) vor: Leben um Leben, Auge um Auge, Nase für Nase, Ohr für Ohr, Zahn für Zahn und Wiedervergeltung von Wunden“ = Ex. 21<sub>23-25</sub>. Lv. 24<sub>19f.</sub><sup>28</sup>).

25. S. 5<sub>69</sub>: „die Juden sprechen: Allahs Hand ist gefesselt“, ist vielleicht aus Num. 11<sub>23</sub> zu erklären: „ist denn die Hand des Herrn zu kurz?“<sup>29</sup>).

26. Angefügt sei noch, dass das Glaubensbekenntnis *la 'ilaha 'illa 'llah*<sup>30</sup>) mit Jes. 44<sub>6</sub>. 45<sub>5</sub>: „ausser mir ist kein Gott“ (vgl. Jes. 44<sub>8</sub>) völlig zusammenstimmt<sup>31</sup>).

## B. Neues Testament.

### a) Mekkanische Suren.

1. S. 107<sub>4-6</sub><sup>32</sup>): „wehe den Betenden, die nachlässig in ihren Gebeten sind, die nur gesehen sein wollen“ (ähnlich S. 4<sub>141</sub>) = Mt. 6<sub>5</sub>; doch ist der Gedanke bei Muhammed anders orientiert als in der Bergpredigt, vgl. „nachlässig“ (*sāhūn*) S. 107<sub>5</sub> und „faul“ (*kusalā*) S. 4<sub>141</sub>.

2. S. 90<sub>10f.</sub>: „wir führten ihn zu den beiden Wegen, doch er wagt sich nicht auf den steilen Weg“ = Mt. 7<sub>13f.</sub> (breiter und schmaler Weg)<sup>33</sup>).

26) Hirschf. New Res. 86, Anm. 4.

27) s. Gesenius-Buhl, hebräisch-aramäisches Wörterbuch 1905, S. 844 b.

28) Hirschf. 62.

29) Hirschf. New Res. 134.

30) Stellen bei Pautz 188.

31) andere Ableitung bei Schw. I 7.

32) die Verse sind allerdings vielleicht medinisch, Schw. I 93.

33) Henning übersetzt *el-'aqaba* falsch „die Klippe“. S. Goldz. 18. Pautz 76, Anm. 2. Gr. I 21. II 106, Anm. 2, auch II 72. — Schulthess GGA 1910, S. 502, Anm. 3 erklärt allerdings den Dual *nağdāni* lediglich aus dem Reim (= V. 8 u. 9). Es liege keine Anspielung auf „die beiden Wege“ vor. Das ist wegen V. 11 unwahrscheinlich.

3. S. 76<sub>13</sub>: „sie sehen (im Paradies) weder Sonne noch schneidende Kälte“, erinnert an die Schilderung Apc. 7<sub>16</sub>: „es wird nicht auf sie fallen die Sonne oder irgend eine Hitze“<sup>34</sup>).

4. S. 44<sub>56</sub>: „nicht werden sie dort schmecken den Tod ausser dem ersten Tod“ enthält zwei neutestamentliche Redeweisen: „den Tod schmecken“ (so auch S. 21<sub>36</sub>, 29<sub>57</sub>, 3<sub>182</sub>) wie Mt. 16<sub>28</sub>, Joh. 8<sub>52</sub><sup>35</sup>), und die Unterscheidung der beiden Tode wie Apc. 2<sub>11</sub>: „dem soll kein Leid geschehen von dem andern Tod“.

5. S. 17<sub>48</sub> (vgl. S. 18<sub>53</sub>, 6<sub>25</sub>, auch 41<sub>4</sub>): „wir legen auf ihre Herzen Decken (akinna), dass sie ihn (den Qoran) nicht verstehen“ = 2. Kor. 3<sub>15</sub>: „auf ihrem Herzen liegt eine Decke“<sup>36</sup>).

6. S. 18<sub>23</sub>: „sprich von keiner Sache: siehe, ich will das morgen tun, (ohne beizusetzen:) wenn Allah will“ erinnert an die *conditio Jacobaea*, Jac. 4<sub>13·15</sub><sup>37</sup>).

7. S. 16<sub>81</sub>: „sehen sie nicht die Vögel, wie sie ihm untertan sind in den Gewölben des Himmels? Niemand hält sie fest ausser Allah“ ist verwandt mit Mt. 6<sub>26</sub> oder noch mehr mit Mt. 10<sub>29</sub><sup>38</sup>). An letztere Stelle wird man auch durch S. 6<sub>59</sub> erinnert: „kein Blatt fällt nieder, ohne dass er es weiss“<sup>39</sup>).

8. S. 14<sub>47</sub> (vgl. 13<sub>30</sub>) bringt die neutestamentliche Phrase vom Bergeversetzen (1. Kor. 13<sub>2</sub>, auch Mt. 17<sub>20</sub>), aber nicht auf den Glauben, sondern auf die List bezogen<sup>40</sup>).

9. S. 39<sub>63</sub> (= 42<sub>10</sub>): „Allahs sind die Schlüssel (maqālid) der Himmel und der Erde“ könnte vielleicht (gegensätzlich?) mit Mt. 16<sub>19</sub> zusammenhängen.

10. S. 29<sub>60</sub>: „wie viele Tiere gibts, die sich keine Nahrung einsammeln! Allah versorgt sie und euch“ = Mt. 6<sub>26</sub><sup>41</sup>).

34) Pautz 214, Anm. 2.

35) Hirschf. New Res. 43 findet hier rabbinische Ausdruckweise, Sm. 53 f. — vielleicht mit Recht — nur „a similarity in phraseology“.

36) Pautz 117, Anm. 1.

37) Gerock 94, anders Geiger 92.

38) Ps. 104, 12. 17, woran Hirschf. New Res. 76 (dort Druckfehler „V. 87“ statt 81) denkt, liegt fern.

39) Sm. 113.

40) Sm. 60 nimmt deshalb mit Recht keine Entlehnung aus dem N. T. an.

41) Gerock 93 f.

11. S. 42<sub>19</sub>: „wer auf das Jenseits säen will, dem wollen wir seine Saat mehren, und wer auf die Welt säen will, dem geben wir von ihr, doch soll er am Jenseits keinen Anteil haben“ klingt an das paulinische Wort Gal. 6<sub>8</sub> an.

12. S. 7<sub>38</sub>: „ehe denn ein Kamel durch ein Nadelöhr geht“ = Mt. 19<sub>24</sub><sup>42</sup>).

13. S. 7<sub>44</sub>: „zwischen ihnen ist eine Scheide (hiğāb) . . . sie können es (das Paradies) nicht betreten“. Diese Schilderung entspricht Lc. 16<sub>26</sub>. Ebenso ist

14. S. 7<sub>48</sub>: „und rufen werden die Gefährten des Feuers zu den Paradiesesgefährten: schüttet auf uns etwas Wasser . . . sie sprechen: Allah hat es für die Ungläubigen verwehrt“ = Lc. 16<sub>24f.</sub><sup>43</sup>). Mit dieser Stelle gehört eng zusammen

15. S. 46<sub>19</sub>: „ . . . ihr truet euer Gutes in eurem irdischen Leben davon und genosset es; heute werdet ihr drum belohnt mit der Strafe der Schmach“ = Lc. 16<sub>25</sub>.

16. S. 6<sub>109, 111</sub> bringt einen weiteren Zug aus der Lazarusgeschichte: „sie schwuren, . . . wenn ein Zeichen zu ihnen käme, würden sie glauben . . .; aber hätten wir auch die Engel zu ihnen herniedergesandt und hätten die Toten zu ihnen gesprochen . . ., sie hätten nicht geglaubt“ = Lc. 16<sub>27-31</sub>.

17. S. 6<sub>159</sub>: „einer Seele soll ihr Glaube nichts frommen, die zuvor nicht . . . Gutes tat in ihrem Glauben“ = Jac. 2<sub>17</sub><sup>44</sup>).

#### b) Medizinische Suren.

18. S. 2<sub>22</sub> (= 3<sub>126</sub>): „das Feuer, das für die Ungläubigen bereitet ward“ = Mt. 25<sub>41</sub>: „das ewige Feuer, das bereitet ist dem Teufel und seinen Engeln“.

42) Geiger 71. Gerock 94. — Sm. 54 widerspricht ohne Grund. — Es ist hübsch, dass das arabische ġamal „Kamel“ und „Schiffstau“ bedeutet, so dass auch arabische Kommentatoren, um dem grotesken Bild zu entgehen, zu letzterer Bedeutung ihre Zuflucht nehmen (vgl. Pautz 219, Anm. 1. Rüling 32), genau wie neutestamentliche Exegeten dem καμηλος ein καμλος, das „Schiffstau“ heissen soll, substituieren.

43) Pautz 218, Anm. 3. Lesz. D. 40.

44) Gr. II 171 denkt an 2 Petr 1, 5—7. Das liegt aber sehr fern, s. u. Anm. 51.

19. S. 2<sub>224</sub>: „machtet Allah nicht zur Grundlage bei eurem Schwören“ = Mt. 5<sub>34 ff.</sub>

20. S. 2<sub>266</sub>: „ . . . . gleich dem, der sein Gut ausgibt vor den Augen der Leute“ (= S. 4<sub>42</sub>) spricht denselben Tadel aus wie Mt. 6<sub>1</sub>; wie es beim Almosengeben richtig zu halten ist, sagt Muhammed ähnlich wie Jesus Mt. 6<sub>2-4</sub> in S. 2<sub>273</sub>: „wenn ihr die Almosen öffentlich gebt, so ists schön, und wenn ihr sie verberget . . . ., ists besser für euch“<sup>45)</sup>.

21. S. 2<sub>266 f.</sub>: „das Gleichnis jenes (dessen, der sein Gut vor den Augen der Leute ausgibt und nicht an Allah glaubt) ist das Gleichnis eines Felsen, auf dem Staub liegt; und es trifft ihn ein Platzregen und lässt ihn leer . . . .<sup>46)</sup> (267) das Gleichnis jener aber, die ihr Gut ausgeben im Trachten nach Allahs Wohlgefallen, ist das Gleichnis eines Gartens auf einem Hügel; es trifft ihn ein Platzregen, da bringt er seine Speise zwiefältig“. Dieses Gleichnis erinnert einerseits an das Gleichnis vom vierfachen Ackerfeld Mt. 13 (v. 5 und v. 8!)<sup>47)</sup>, andererseits könnte auch das Doppelgleichnis Mt. 7<sub>24 ff.</sub> eingewirkt haben, vgl. u. B 28.

22. S. 2<sub>286</sub> (vgl. 6<sub>153</sub>. 7<sub>40</sub>. 23<sub>64</sub>): „Allah belastet keine Seele über Vermögen (illa wus'aha)“ klingt an 1. Kor. 10<sub>13</sub> an: „Gott . . . lässt euch nicht versucht werden υπερ ο δυνασθε“.

23. Der Name „Unwissenheit“ (ğähilijja) für das frühere Heidentum (S. 3<sub>148</sub>. 33<sub>33</sub>. 48<sub>26</sub>. 5<sub>55</sub>) erinnert an Acta 17<sub>30</sub><sup>48)</sup>.

24. S. 61<sub>6</sub>: „Jesus . . . . einen Gesandten verkündigend, der nach mir kommen soll, des Name 'Aḥmad ist“ scheint sich auf Joh. 14<sub>26</sub> (und Parallelen) zu beziehen, wo vom Kommen des παρακλητος die Rede ist. Wie aber 'Aḥmad und Paraklet zusammenhängen, ist nicht zu erklären, da die Behauptung, 'Aḥmad sei als Übersetzung eines aus παρακλητος verdrehten περικλυτος

45) zu letzterer Stelle s. Gerock 94. Mag man auch in S. 2, 266 mit Sm. 61 nur eine „identity of phenomena“ sehen, so ist doch die Anlehnung von S. 2, 273 ans N. T. kaum zu leugnen (s. dagegen S. 2, 275).

46) fatarakahu; gemeint ist das Wegspülen der Erde durch den Regen.

47) vgl. Hirschf. New Res. 94.

48) RAH 67, Anm. 1. Gerock 104. Pautz 82, Anm. 1. Schw. I 242, Anm. 10.

anzusehen, kaum zu glauben ist: dass arabische Christen griechisch verstanden, ist nach dem S. 8 Gesagten ganz unwahrscheinlich<sup>49)</sup>. Weiteres s. u. im 6. Kap.

25. S. 57<sub>13</sub>: „an jenem Tag sprechen die Heuchler und die Heuchlerinnen zu den Gläubigen: „wartet auf uns, dass wir unser Licht an eurem Licht anzünden. Man wird antworten: kehret hinter euch zurück und suchet euch Licht“ = Mt. 25<sub>8f.</sub> (Gleichnis von den 10 Jungfrauen)<sup>50)</sup>.

26. S. 4<sub>11</sub>: „wer der Waisen Gut ungerecht frisst“ erinnert an das ähnliche „die ihr der Witwen Häuser fresset“ Mt. 23<sub>14</sub>.

27. S. 22<sub>46</sub>: „und sie werden dich heissen die Strafe zu beschleunigen, aber Allah wird seine Verheissung nicht verziehen, denn ein Tag . . . (weiter A 22)“ = 2. Petr. 3<sub>8f.</sub><sup>51)</sup>.

28. S. 9<sub>110</sub>: „ist der besser, der sein Gebäude auf Gottesfurcht und Allahs Huld gegründet hat, oder der, der sein Gebäude auf den Rand eines wankenden, unterhöhlten Ufers<sup>52)</sup> gegründet hat?“ lässt wieder an das Doppelgleichnis Mt. 7<sub>24ff.</sub> denken; s. o. B 21.

Vorstehende Liste macht keinen Anspruch auf Vollständigkeit; doch dürfte nicht mehr viel Wesentliches beizubringen sein<sup>53) 54)</sup>, und das Angeführte genügt zum Beweis dafür, dass

49) näheres bei Schw. I 9, Anm. 1. — Andererseits liegt kein Grund vor, mit Hirschf. New Res. 140 den Vers für unecht zu erklären.

50) Riling 38 f. Pautz 211.

51) Gr. II 173 f. — Was Grimme sonst über Benützung des 2. Petrusbriefs durch Muhammed urteilt (II 170 ff.), ist übertrieben; die angeführten Stellen sind an den Haaren herbeigezogen.

52) s. Lane s. v. ğuruf.

53) Hirschf. glaubt allerdings noch weitere Parallelen zwischen A. T. und Quran gefunden zu haben: S 55 mit dem ständigen Refrain: „welche Wohltat eures Herrn wollt ihr beide wohl leugnen?“ soll nach Form und z. T. auch nach Inhalt eine Nachbildung von Ps. 136 mit dem Refrain „ki le'öläm ħasdō“ sein (Hirschf. 50 f. New Res. 73); aber weder die beiden Refrains noch der Inhalt haben solche Ähnlichkeit, dass eine derartige Annahme gerechtfertigt wäre. (Gegen M. Hartmann, der in S 55 „ein altes christliches Responsorium“ vermutet, s. Becker, zur Geschichte des islamischen Kultus

Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans.

Muhammed die heiligen Schriften nicht selbst gelesen haben kann. Denn einmal ist bei den obigen Beispielen der Rahmen sehr weit gezogen. Viele der angegebenen Stellen verdienen gar nicht den Namen Zitate, sondern sind entweder als blosser Anklänge oder als Sachparallelen zu werten, wobei der Übergang zwischen diesen beiden Kategorien natürlich fließend ist. Als blosser Anklänge möchte ich ansehen: A 1, 3, 16, 19, 23, 25; B 1, 3, 4, 8, 9, 11, 26<sup>55</sup>), als Sachparallelen: A 5, 7, 12, 13, 20 und sogar 26; B 5—7, 10, 17, 18, 22, 23, 27, so dass als biblische Entlehnungen nur bestehen blieben: A 2, 4, 6, 8—11, 14, 15, 17, 18, 21, 22, 24; B 2, 12—16, 19—21, 24, 25, 28. Aber auch diese Stellen weichen immer mehr oder weniger so vom biblischen Wortlaut ab, dass nur die Annahme mündlicher Übermittlung an Muhammed eine Erklärung dafür gibt; dagegen kommen dann auch die paar

in: „der Islam“ III, 1912, S. 388, Anm. 2). Vollends ohne Anhalt ist die Behauptung Hirschfelds, die Surengruppe 57, 59, 61, 62, 64 sei eine Sammlung von „Hallelujah-Psalmen“ (New Res. 116 f., auch Hirschf. 16), den ebenso genannten alttestamentlichen Psalmen nachgebildet. Denn ausser den gleichlautenden Anfängen: „es preiset Allah, was in den Himmeln und auf Erden ist“ und ausser den drei letzten Versen von S 59 haben diese Suren schlechterdings keinen hymnischen Charakter, und die Ähnlichkeit von S 59, 21 mit Ps. 114 (New Res. 117; übrigens kein Hallelujahpsalm!) ist eine sehr entfernte. Ferner bezeichnet Hirschf. (New Res. 133 f.) S 5 als „deuteronomisch“ im Sinn von mišnē tōrā, „Wiederholung des Gesetzes“, weil sie als Schluss-Sure Wiederholungen aus früheren Suren enthält. Gegen diese Bezeichnung wäre an sich nichts einzuwenden, wenn Hirschf. sich nicht durch sie verführen liesse, in S 5 nun eine Reihe von Beziehungen zum biblischen Deuteronomium zu finden, die — abgesehen von Sachparallelen — sich bei näherer Prüfung in nichts verflüchtigen. Und mehr als helhörig ist die Erklärung, die Hirschf. (New Res. 109) von S 2, 87 gibt, wo die Juden sprechen: „wir hören und rebellieren“: Muhammed habe bei irgend einer Gelegenheit von Juden die Worte Dt 5, 24 (nicht: 27!) gehört: šāma'nū w'e'āsīnū („wir hören und wollen es tun“), habe wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem arabischen samīnā wa'ašāinā gemeint, er verstehe sie, habe sie aber natürlich arabisch verstanden und darum missverstanden: „wir hören und rebellieren“ ('āsā „tun“, 'ašā „ungehorsam sein“)! [Vgl. noch die Nachträge.]

54) das von Schlatter 261, Anm. 14 als qoranisch angeführte „was kein Auge sah, kein Ohr hörte und nicht in eines Menschen Herz kam“ (1. Kor 2, 9) steht nicht im Qoran, sondern bei Baiḍāwī als Erklärung zu S 50, 34, vgl. Pautz 213, Anm. 8.

55) s. zu dieser Stelle Sm. 60.

wörtlichen Zitate nicht auf<sup>56)</sup>, die schliesslich noch übrig bleiben<sup>57)</sup> (A 4. 6. 10? Teile von 18. 21? B 12). Ja, ein Beispiel wie A 8, wo Muhammed die Verse des bei den Juden häufig gebeteten<sup>58)</sup> Psalms nicht in der biblischen Reihenfolge, sondern durcheinander anführt (vgl. auch den Dekalog, s. u. 3. Kap.), oder wie A 24, wo er ausdrücklich zitieren will und doch den Wortlaut nicht richtig angibt, oder wie B 13—16, wo er die Lazarusgeschichte immer nur bruchstückweise und über verschiedene Suren zerstreut wiedergibt, spricht völlig gegen eine literarische Übernahme biblischer Zitate. Von gleicher Art ist der Vers S. 48<sub>29</sub><sup>59)</sup>, der, weil auf A. T. und N. T. Bezug nehmend, oben weggelassen wurde. Dort verweist Muhammed ausdrücklich auf je ein Gleichnis aus Tora und Evangelium; aber was er mit dem Toragleichnis meint, ist überhaupt nicht herauszubringen<sup>60)</sup>, und das andere erinnert nur ganz äusserlich und von ferne an eines der Samengleichnisse aus den Evangelien<sup>61)</sup>.

Das gleiche Resultat wie aus der Art des Zitierens ergibt sich aus der Weise, wie Muhammed alttestamentliche und neutestamentliche Erzählungsstoffe wiedergibt. Ohne ins Einzelne zu gehen<sup>62)</sup>, seien hier einige besonders charakteristische Beispiele angeführt. Muhammed mischt in seine Erzählung von Saul eine Begebenheit aus der Gideongeschichte, die er Saul zuschreibt (S. 2<sub>250</sub>), er macht Maria, die Mutter Jesu, zur Schwester Aarons (S. 19<sub>29</sub>), er hält Haman für einen Minister des Pharao, der dem König einen in den Himmel ragenden Turm bauen soll (Verwechslung mit dem Turmbau zu Babel? s. S. 28<sub>38</sub>. 40<sub>38</sub>, auch 28<sub>5.7</sub>).

56) auch B 23 (S 61, 6) nicht, wo man früher einen Beweis fand, dass Muhammed die Bibel gelesen haben müsse; vgl. ausser der Anmerkung bei B 23 auch Gerock 108 f. Becker 11.

57) Sm. 61: „the most diligent search does not discover more than two or three (S. 168 sogar nur one or two) quotations“.

58) Hirschf. 43.

59) zur richtigen Konstruktion des Verses s. Hirschf. 58, Anm. 2.

60) Hirschf. 59. New Res. 96 f. denkt an die jüdischen Gebetsriemen.

61) vgl. Pautz 67. Dass Hirschf. New Res. 140 den Vers für unecht erklärt, stammt aus vorgefasster Meinung, s. Schw. II 83 f. 93.

62) die Abweichungen Muhammeds von den biblischen Berichten sind bei Pautz 238—256 ausführlich dargestellt.

29<sub>38</sub>, 40<sub>25</sub>), auch Korah scheint er an den Hof des Pharaos zu versetzen (S. 29<sub>38</sub>, 40<sub>25</sub>); er wirft endlich in seinen Propheten-katalogen S. 6<sub>84-86</sub>, 4<sub>161</sub> alttestamentliche und neutestamentliche Propheten durcheinander. — Um auch noch ein Beispiel aus dem rituellen Gebiet zu geben, sei auf S. 2<sub>63-68</sub> verwiesen. Hier hat Muhammed offenkundig zwei pentateuchische Gebote vermischt: die Vorschrift, die Asche einer rotfarbenen Kuh als Reinigungsmittel zu verwenden (Num. 19<sub>1-10</sub>) und die Bestimmung, als Sühne für einen von unbekannter Hand verübten Mord einer jungen Kuh das Genick zu brechen (Dt. 21<sub>1-9</sub>). Alle diese Missverständnisse wären nicht möglich gewesen, wenn Muhammed die Bibel zur Hand gehabt hätte<sup>63</sup>).

Nun kann es freilich „keinem Zweifel unterliegen, daß die hauptsächlichste Quelle, aus der Muhammed seine Kenntnisse zuflossen, weniger die Bibel als das ausserkanonische liturgische und dogmatische Schrifttum war“<sup>64</sup>). Aber auch Mischna und Talmud kann er nicht gelesen haben, da es keine arabische Übersetzung dieser Literatur gibt; und die Züge in seinen Berichten über Jesus, die Ähnlichkeit mit den Berichten apokrypher Evangelien aufweisen, stehen anderen gegenüber, die von diesen völlig abweichen und bei der Voraussetzung schriftlicher Vorlagen unerklärlich wären. So kommt man auch hier mit der Annahme mehr oder weniger zufälliger mündlicher Mitteilung an Muhammed am besten durch<sup>65</sup>).

Endlich hat Muhammed selbst aufs bestimmteste bestritten, ein Buch gelesen zu haben: S. 29<sub>47</sub>: „nicht lasest du vor ihm (dem Qoran) ein Buch und schriebest es nicht mit deiner Rechten“. Er nennt sich S. 7<sub>156</sub> einen 'ummijj; dieses Wort bedeutet wie

63) vgl. Say. 26 f. Pautz 257; s. auch Nüesch, Muhammeds Quellen . . . , S. 120 und: Jesus im Qoran, S. 321 f. 325. — Wenn Winckler 189 f. behauptet, dass dieses Durcheinanderwerfen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Stoffe bei Muhammed nicht Unwissenheit sei, sondern auf Kenntnis der „zugrunde liegenden mythologisch-kosmologischen Stoffe“ beruhe, dass Muhammed in der „altbabylonisch-orientalischen Weltanschauung“ denke (s. auch *ibid.* S. 90), so ist das ebenso eine Marotte Wincklers wie die ganze „altorientalische Weltanschauung“ überhaupt.

64) Schw. I 8, vgl. Goldz. 13.

65) Say. 28. Nüesch, Jesus im Qoran, S. 265. Vgl. Muir 155.

das rabbinische 'am ha'ares „ungeschult“, „ungelehrt“ im Gegensatz zum Schriftgelehrten, der sich dem Studium der heiligen Bücher widmet (vgl. S. 2<sub>73</sub>)<sup>66</sup>). Dazu finden wir im Qoran an zwei Stellen einen Niederschlag davon, dass Muhammed durch mündliche Unterweisung neue Kenntnisse empfangen hat: S. 25<sub>5 f.</sub>: „die Ungläubigen sprechen: siehe nichts als Lüge, die er ersonnen hat, und andere Leute (qaumun 'aharūna) haben ihm dabei geholfen . . . Geschichten der Alten, die er sich aufschreibt und die ihm diktiert werden (tumla von mala IV) morgens und abends“. S. 16<sub>105</sub>: „wir wissen, dass sie sprechen: siehe ein Mensch lehrt ihn“.

So berechtigt uns der Bildungsstand der Juden und Christen in Arabien, die geringe Kenntnis Muhammeds vom Wortlaut der heiligen Schriften und sein eigenes Zeugnis im Qoran — wobei ein Grund den anderen stützt — zu dem Urteil, dass Muhammed nur auf mündlichem Weg mit dem jüdischen und christlichen Schrifttum bekannt geworden ist. Auch die Aufnahme relativ langer Erzählungsstücke, wie sie vor allem die Josephsure (S 12) enthält, steht dem nicht entgegen: dass in jener bücherarmen Zeit starke Gedächtniskraft nicht selten war, wissen wir auch sonst, und Muhammed gehörte zu dem Volk mit „cette fidèle mémoire arabe qui n'oublie ni les offenses ni les généalogies“, wie Sayous<sup>67</sup>) geistreich bemerkt. Dazu mag er sich wohl auch Notizen über das Gehörte gemacht haben (s. S. 25<sub>6</sub>); andererseits werden sich manche Verworrenheiten in seinen Erzählungen — abgesehen von der mangelhaften Übermittlung — eben daraus erklären, dass er sie aus dem Gedächtnis vortrug<sup>68</sup>).

In der Streitfrage, die uns in diesem Abschnitt beschäftigt, hat bekanntlich Sprenger eine andere Meinung vertreten. Er schreibt dem Muhammed die Benützung zweier schriftlicher Quellen zu, der „Rollen Abrahams und Moses“ (ṣuḥuf 'Ibrāhīm wa-Mūsā S. 87<sub>19</sub>. 53<sub>37 f.</sub>), eines „Machwerks“ von Muhammeds

66) s. den Überblick bei Schw. I 14. — Pautz 257, Anm. 2. Caetani II 706, nota 1. — Sm. 168 übersetzt falsch: vernacular.

67) 31.

68) so vgl. z. B. eben zu S 12 die Monographie Schapiros S. 8.

„Mentor“ Baḥīrā<sup>69)</sup>, und der „Geschichten der Alten“ (‘asaṭīr el-’awwalīn, neunmal im Qoran)<sup>70)</sup>, einer Schrift, die die Auf-  
 erstehungslehre und biblische Geschichten enthalten hätte<sup>71)</sup>. Schwally hat Sprengers Aufstellungen mit trefflichen Gründen  
 widerlegt<sup>72)</sup>, hat jedoch selbst im Anschluss an S. 25<sub>5f.</sub> die An-  
 sicht vertreten, Muhammed habe sich mit Eifer „aus alten heiligen  
 Büchern Abschriften anfertigen“<sup>73)</sup> lassen, und auch Schulthess —  
 einer der letzten, die sich über diese Frage geäußert haben —  
 glaubt, dem Muhammed die Benützung von „Traditionsblättern  
 oder Rollen“ zuschreiben zu müssen<sup>74)</sup>. Aber S. 25<sub>5f.</sub> zeigt keines-  
 wegs, dass Muhammed sich Abschriften hat machen lassen. Die  
 Worte: „Geschichten der Alten, die er sich aufschreibt und die  
 ihm diktiert werden . . .“ lassen vielmehr den entscheidenden  
 Punkt völlig in der Schwebe, ob das Diktat aus schriftlichen Auf-  
 zeichnungen oder aus dem Kopf erfolgt ist. Und was hätten solche  
 „alte heilige Bücher“, solche „Traditionsblätter“ anderes enthalten  
 sollen als biblische Stoffe? Gerade die Art aber, wie Muhammed  
 biblische Stoffe wiedergibt, widerspricht aufs stärkste der An-  
 nahme schriftlicher Quellen, wie ich oben gezeigt zu haben  
 glaube; es geht nicht an, alle Mängel der qoranischen Darbietung  
 biblischer Gedanken und Erzählungen auf den „unhistorischen  
 Sinn und die Verständnislosigkeit“ Muhammeds zurückzuführen<sup>75)</sup>.  
 Ich glaube also, dabei bleiben zu dürfen, dass sich Muhammed  
 bei der Abfassung des Qorans keiner literarischen Quellen bedient  
 hat. Natürlich hat sich sein Wissen mit der Zeit gemehrt. Be-  
 sonders in Medina wurden seine Kenntnisse bereichert; dafür  
 sorgte schon die Polemik der Juden und Christen, die ihn nicht  
 darüber im unklaren liessen, dass seine Lehren mit dem Inhalt  
 ihrer „Schrift“ nicht übereinstimmten (z. B. S. 3<sub>63</sub>). Muhammed  
 antwortete ihnen darauf mit dem Vorwurf, sie hätten die Schrift

69) Spr. I 65. II 367.

70) Stellen bei Pautz 261, wo aber S 46, 16 fehlt.

71) Spr. II 396 f.

72) I 16 f., s. auch Hirschf. New Res. 22. 41 f.

73) I 134.

74) Umajja . . . 1911, S. 7.

75) so Schulthess GGA 1910, S 502.

verfälscht (besonders häufig in S. 2). Aber bei alledem ist nirgends ein Punkt (auch nicht S. 5<sub>18</sub>), der auf literarisch vorhandene Schriften — sei es bei Juden und Christen, sei es bei Muhammed — führen würde<sup>76</sup>).

Können wir nun die Kanäle aufweisen, durch die Muhammed in Wirklichkeit seine Kenntnis von Judentum und Christentum bekam? Die beiden oben angeführten Stellen S. 25<sub>5f.</sub> 16<sub>105</sub> reden von „anderen Leuten“, die ihm halfen, von „einem Menschen“, der ihn lehre. Die Tradition weiss im Anschluss an diese Stellen eine Reihe von Männern aufzuführen, die Muhammeds Lehrer gewesen seien<sup>77</sup>). Aber von den meisten derselben wissen wir so wenig, dass sie ausser Betracht bleiben müssen. Die einzigen, die ernstlich in Frage kommen könnten, sind Waraqa und Bahira. Bei Waraqa, einem Vetter von Muhammeds erster Frau Hadiġa, ist aber nicht einmal das gewiss, ob er von Haus aus einer der Offenbarungsreligionen angehörte: Sprenger hält ihn für einen Hanifen, der erst später — von Muhammed enttäuscht — zum Christentum übertrat<sup>78</sup>), während er nach Weil<sup>79</sup>) vor seinem Übertritt zum Christentum Jude war. Wie die Legende entstand, dass er Teile des Evangeliums abgeschrieben oder gar übersetzt habe, wird von Sprenger einleuchtend nachgewiesen<sup>80</sup>). — Eine viel wichtigere Rolle für die Entwicklung von Muhammeds Gedankenwelt hat Sprenger dem Bahira zugeschrieben. Ist er nach der Tradition<sup>81</sup>) ein syrischer Mönch, mit dem Muhammed

76) der Beiruter Jesuit L. Cheikho hat in einem Aufsatz „quelques légendes islamiques apocryphes“ (in: Université St. Joseph Beyrouth, Mélanges de la faculté orientale IV 1910, S. 33 ff., besonders S. 39—46) sich bemüht, nicht bloss die „Rollen Abrahams und Moses“, sondern auch die Ausgabe der „Tora“, der zubür und des „Evangeliums“ festzustellen, die Muhammed benützt habe. Das ist nach dem obigen Ergebnis unserer Untersuchung verlorene Liebesmühe, wie denn auch Cheikho zu sehr unbefriedigenden Resultaten gelangt.

77) Spr. II 379 ff. ZDMG 1858, 701 ff.

78) I 91 f.

79) S. 47, Anm. 52; S. 408; vgl. auch Geiger 24. — Nöldeke (ZDMG 1858. 701—3) hält das Christentum Waraqa überhaupt für unwahrscheinlich.

80) I 127 f., vgl. Muir 156, Anm. 1 und Caetani I 187 f.

81) Spr. I 178 ff. II 384 ff.

auf einer seiner Reisen zusammentraf, und der in ihm den in den Evangelien verheissenen letzten Propheten erkannte<sup>82)</sup>, so hält ihn Sprenger für den „Mentor“ und „Souffleur“ Muhammeds, der als dessen Lehrer nach Mekka ging und dort „hinter den Kulissen tätig war“, indem er, „um im Hiğaz unter den Heiden Bekehrungen zu machen“, Muhammed „als taugliches Werkzeug“ vorschob<sup>83)</sup>. Aber das sind psychologische Unmöglichkeiten: warum missionierte denn Baḥīrā nicht selbst? wie ist es möglich, dass er als der geistige Vater Muhammeds sich mit der Rolle im Hintergrund begnügte? Wäre uns so Baḥīrā unverständlich, so erst recht Muhammed: der Rationalist Sprenger<sup>84)</sup> verrät hier seine Verständnislosigkeit für religiöse Triebkräfte: Muhammeds Leben und Werk hat „die Aufrichtigkeit seiner Verkündigung zur unbedingten Voraussetzung“<sup>85)</sup>. Fällt aber diese ganze Fiktion vom „Komplott“ in sich zusammen, so verliert Baḥīrā sehr an Bedeutung für Muhammed, zumal da Sprenger selbst die Person des „Mitschuldigen“ nur vermutungsweise und in Ermanglung eines Besseren mit Baḥīrā identifiziert<sup>86)</sup>. Mag Hirschfeld<sup>87)</sup> auch zu weit gehen, wenn er Baḥīrā ganz aus der Geschichte streicht, weil die Baḥīrā-Legende nur aus dem Missverständnis gewisser Bibelstellen geflossen sei, so war Baḥīrā doch nicht mehr als ein Mann, „mit dem der junge Muhammed einst in Bostra ein kurzes, bedeutendes Gespräch über religiöse Dinge führte, das einen tiefen und bleibenden Eindruck auf seinen Geist machte,

82) der von der Tradition auch genannte Nestor ist identisch mit Baḥīrā (Spr. I 189 f. II 388); wenn daher Hirschf. New Res. 22—25 Baḥīrā für eine „mythische Person“ hält (s. u. bei Anm. 87), darf er Nestor nicht als geschichtlich gelten lassen (vgl. Caetani I 136, nota 2 und 169, nota 1); tatsächlich vermag er diese Behauptung auch nur durch „according to my opinion“ zu erhärten (a. a. O. S. 23).

83) Spr. II 363. 365. 367. „Mohammed und der Koran“ S. 55. 53. 84 ff.

84) auch Weil vertritt ähnliche Gedanken: „Mohammed“ S. 385, „Einleitung in den Koran“ S. 66—68.

85) Schw. I 28; s. auch die treffenden Ausführungen bei Hirschf. New Res. 25 und Caetani I 162 (§ 136).

86) II 363. 366.

87) New Res. 22—25, ebenso Huart 92 und Caetani I 133. 135 (queste tradizioni . . . appartengono alla pura leggenda).

vielleicht seine Reflexion zuerst in Bewegung setzte, aber doch unmöglich hinreichte, ihm wirkliche Belehrung zu geben<sup>88)</sup>.

Wir müssen also darauf verzichten, „Lehrer“ Muhammeds mit Namen zu nennen<sup>89)</sup>. Dass trotzdem ein religiös interessierter Mann in dem verkehrsreichen Mekka die Möglichkeit hatte, allerlei von Judentum und Christentum zu hören<sup>90)</sup>, ist schon oben gesagt worden, und sicher haben auch die Geschäftsreisen nach Syrien<sup>91)</sup> dazu beigetragen, Muhammed mit jüdischen und vor allem christlichen Anschauungen und Sitten bekannt zu machen<sup>92)</sup>.

### 3. Kapitel.

## Was hat Muhammed aus dem Judentum und Christentum übernommen?

„Von den Grundgedanken der grossen Weltreligionen, die in Arabien genügsam bekannt waren, hat Muhammed sich begeistern lassen, nicht vom arabischen Heidentum“<sup>1)</sup>. Diesen für das Verständnis der Lehre Muhammeds grundlegenden Satz bestätigt der Inhalt des Qorans überall. Es fällt immer wieder auf, wie wenig es im Qoran an das arabische Heidentum erinnert. In der ganzen mekkanischen Zeit findet sich in ihm nichts Heidnische, abgesehen vom Glauben an die Dämonen (ğinn)<sup>2)</sup>, von der nicht zu leugnenden<sup>3)</sup>, aber freilich nur ganz vorübergehenden

88) ZDMG 1858, 707; so auch Schw. I 17 f. Gr. II 33.

89) vgl. Sn. Hurg., Moh., S. 30: „we shall probably never know, by intercourse with whom it really was that Mohammed at last gained some knowledge of the contents of the sacred books of Judaism and Christianity; probably through various people, and over a considerable length of time“.

90) Hirschfelds (New Res. 13) „biblischer Übungskurs“ geht zu weit.

91) dass Muhammed solche gemacht hat, bestreiten Spr. I 190 und Caetani I 135. 375, nota 1 ohne Grund.

92) s. die psychologischen Ausmalungen bei Muir 11. 16. 21, auch Sm. 170 und Goldz. (KudG) 104.

1) RGG III 709, vgl. Schw. II 121.

2) es handelt sich nicht um eine teilweise Übernahme der jüdischen šēdim (Gr. II 63 f., Geiger 83 f.), sondern der Glaube an ğinn und šēdim geht auf gemeinsemitisches Heidentum zurück, vgl. Sm. 104.

3) Schw. I 103 gegen II 158; vgl. Huart 110. Leugnung auch bei Caetani I 279 ff. (§ 281).

Anerkennung der drei Göttinnen 'Allāt, Manāt und al-<sup>c</sup>Uzzā in S. 53<sup>4</sup>) und von der einmaligen positiven Erwähnung des Opfers in der frühmekkanischen S. 108<sub>2</sub><sup>5</sup>), während Muhammed etwas später — noch in Mekka — Allah sagen lässt: S. 51<sub>57</sub>: „ich wünsche nicht, dass sie (die Menschen) mich speisen“. Muhammed hat allerdings auch den Namen Allah und die Vorstellung, dass Allah über den Götzen steht, aus dem Heidentum übernommen<sup>6</sup>); aber dadurch, dass Allah für ihn der Einzige ist, der „keine Gefährten“ hat, hat er dem Wort einen neuen Inhalt gegeben; andererseits mag die auffallende Tatsache, dass in den ersten Jahren von Muhammeds Wirksamkeit der Name Allah hinter Zusammensetzungen mit rabb „Herr“ (mein, dein, euer Herr, der Herr der Welten) sehr stark zurücktritt<sup>7</sup>), ihren Grund darin haben, dass er zunächst fürchtete, mit dem alten Namen auch die alten Vorstellungen bei seinen Hörern wachzurufen<sup>8</sup>). Spielt so das Heidentum in der mekkanischen Zeit eine geringe Rolle<sup>9</sup>), so sind freilich in der medinischen Zeit weitere heidnische Elemente dazugekommen: die veränderte Stellung Muhammeds zu Judentum und Christentum in Medina sowie das Hereinspielen politischer Motive in dieser Zeit brachte ihn dazu, auf altheidnische Bräuche zurückzugreifen und den Ka'ba-Kult<sup>10</sup>) und die Wallfahrtszeremonien (ḥağğ<sup>11</sup>) in den islamischen Kult aufzu-

4) Schw. I 100—103. Gr. II 66 ff.

5) vgl. Gr. II 127.

6) RAH 184 ff.

7) Spr. I 298—300. Sm. 107.

8) vgl. Hirschf. New Res. 30, ähnlich Sm. 128 über Raḥmān.

9) in den beiden Schutzsuren 113 und 114 (mu'awwidatāni) verdeckt freilich die islamische Tünche nur notdürftig den heidnischen Untergrund, vgl. Schw. I 109.

10) dass Muhammed in seiner Anfangszeit den Ka'badienst direkt bekämpft habe (RGG III 716), wird durch S 106, 3 widerlegt. Sonst wird die Ka'ba in der mekkanischen Zeit nicht mehr genannt (Schw. I 91). Der „Herr dieses Hauses“ in S 106, 3 ist natürlich Allah, nicht Hobal (gegen Pautz 181), zumal da wohl schon vor Muhammed Allah als Herr der Ka'ba galt (RAH 64. 188). Vgl. Huart 195.

11) Sn. Hurg. 157. — Wenn der ḥağğ in manchen Stücken Verwandtschaft mit Jüdischem und Christlichem zeigt (Spr. III 526 ff.), so beruht das nicht auf Entlehnung, sondern es handelt sich um „survival(s) from the

nehmen. Aber auch so bleibt für das Gros von Muhammeds Lehre das Urteil bestehen, dass jüdische und christliche Ideen die Bausteine waren, aus denen sie sich zusammenfügte<sup>12)</sup>.

Fragt man nun, wie sich jüdische und christliche Lehre in ihrem Einfluss auf Muhammed gegeneinander abgrenzen, so ist die Antwort durch den Zustand des arabischen Christentums sehr erschwert. Es ist hier zu berücksichtigen, was schon oben (S. 6) bemerkt wurde, dass dieses Christentum, wie überhaupt alle orientalischen Christensekten, einen starken jüdischen Einschlag hatte, so dass man dort selbst rituelle Vorschriften des A. T. für bindend erachtete<sup>13)</sup>. Deshalb kann vieles im Qoran stehen, was auf den ersten Blick als zweifellos jüdisch erscheint und doch aus christlicher Quelle geflossen sein kann<sup>14)</sup>. Aus diesem Grunde verzichten manche Forscher überhaupt darauf, eine Scheidung von jüdischem und christlichem Gut in Muhammeds Lehre vorzunehmen: „die verschiedenen Elemente, die er entlehnt, sauber scheiden zu wollen, ist vergebliche Mühe“<sup>15)</sup>. Aber so schlimm liegt die Sache nun doch nicht. Wohl muss es „bei vielen Materialien dahingestellt bleiben, aus welcher Quelle sie zugeflossen sind“<sup>16)</sup>, und bei Lehrstücken, die beiden Religionen gemeinsam sind, darf man natürlich in dieser Frage keine Ausbeute erwarten<sup>17)</sup>; aber es gibt auch solche Stücke in Muhammeds

earliest Semitic heathenism“ (Sm. 237). Als ein solches survival kommt jetzt auch wieder das Opfer (im Tal Minā) herein (S. 22, 33—37; 5, 98), freilich nicht ohne dass Muhammed ausdrücklich hinzufügt: „nimmermehr erreicht ihr (der Opfertiere) Fleisch und Blut Allah“ (S. 22, 38). — Über die geschichtliche Notwendigkeit eines solchen Wiedereindringens des Paganismus s. Caetani II 373.

12) vgl. Gr. II 33 f. Goldz. 3.

13) Becker 21. — Diese Tatsache ist es wohl, die Muir 155. 158 zu der absonderlichen Behauptung veranlasst hat, Muhammed habe seine Kenntnisse vom Christentum durch einen Juden erhalten.

14) „es brauchen keineswegs alle jüdischen Stoffe auf Juden als Gewährsmänner zurückzugehen“ Schw. I 7; vgl. RAH 205. Becker 20. Hirschf. 14. Anm. 1.

15) RGG I 652, auch Lesz. D. 5 f., in seiner Weise auch Winckler 188 f.

16) Schw. I 7 f., vgl. Wensinck 101.

17) ich lasse aus diesem Grund Muhammeds Anschauungen von Gott und den göttlichen Eigenschaften im allgemeinen unberücksichtigt, obwohl sie

Verkündigung, die eine Entlehnung aus dem Christentum sicher oder doch wahrscheinlich machen. Ja, es wird sich nachweisen lassen, dass schon von Anfang an bei Muhammed christlicher Einfluss ebenso zu finden ist wie jüdischer. Vor allem mit dem gnostischen Judenchristentum werden sich uns eine Reihe von Übereinstimmungen ergeben<sup>18)</sup>.

Wenn wir nun dazu übergehen, im einzelnen die Abhängigkeit Muhammeds von jüdischer und christlicher Lehre nachzuweisen, so würde es streng historischer Methode entsprechen, chronologisch vorzugehen und aufzuzeigen, was und wie Muhammed in jeder einzelnen Periode seines Wirkens aufgenommen hat. Da aber der Zustand des Qorans, dessen Komposition ohne Rücksicht auf die Chronologie vorgenommen wurde, eine solche Methode nur in geringem Masse ermöglicht, müssen wir uns dabei bescheiden, die Stücke, in denen sich eine Abhängigkeit Muhammeds nachweisen lässt, nach sachlichen Gesichtspunkten zusammenzustellen.

Wir haben von Muhammeds eschatologischen Vorstellungen auszugehen. Denn nicht die Verkündigung des Monotheismus, wie es oft dargestellt wird, war es in erster Linie, was Muhammed an die Öffentlichkeit trieb, sondern der Gedanke an ein Endgericht<sup>19)</sup>. Die Vorstellung eines jüngsten Gerichts, an dem sich jeder vor Gott verantworten muss, und auf Grund dessen entweder köstliche Paradiesesfreuden oder fürchterliche Höllenqualen seiner warten, hat ihn derart erschüttert, dass er dadurch von innen heraus zum Auftreten gezwungen wurde, um seine Landsleute vor der drohenden Katastrophe zu

fast durchweg entlehnt sind. — Auch bei der Gottesbezeichnung Raḥmān, die in der mittleren mekkanischen Periode plötzlich auffallend häufig auftaucht, um dann wieder zu verschwinden, ist nicht sicher zu entscheiden, welcher der beiden Weltreligionen sie entnommen ist (s. die Diskussion der Frage bei Schw. I 112 f. und Pautz 171, Anm. 1), nachdem sich Sprengers Auffassung (II 198 ff., besonders 202. 206) als unhaltbar erwiesen hat, wonach Raḥman ein Name Jesu gewesen sei, den Muhammed fälschlich auf Gott angewandt habe (Sm. 128. Hirschf. New Res. 68).

18) s. den Überblick bei Harnack II 535.

19) dies hat Sn. Hurg. a. a. O. (besonders 150 f.) mit aller Schärfe hervorgehoben, vgl. auch Sn. Hurg., Moh. S. 34.

warnen<sup>20</sup>). Die Ausmalung dieses künftigen Geschicks in den grellsten Farben bildet darum den Hauptinhalt der frühesten Suren<sup>21</sup>), und der Monotheismus spielt nur insofern eine Rolle, als die Einzigkeit und Allmacht Allahs die Voraussetzung für Auferstehung und Gericht bildet<sup>22</sup>) (vgl. den charakteristischen Schluss der Auferstehungssure 75)<sup>23</sup>). Dem arabischen Heidentum war der Gedanke an ein Jenseits fremd. „Die altarabischen Götter waren Götter des Lebens, den Bedürfnissen des Menschenlebens gegenüber mächtige . . . Helfer, aber ohnmächtig im Kampf gegen das Todesschicksal. Es hörte das Beten und Wünschen des Arabers am Rande des Grabes auf; denn er sah in ihm die vollständige Vernichtung seines Selbst“<sup>24</sup>), wie auch aus einer Reihe von Qoranstellen zweifelsfrei hervorgeht (vgl. besonders S. 45<sub>23</sub>, auch 37<sub>16</sub>. 19<sub>67</sub>. 23<sub>84</sub> u. a.). Die Quellen für Muhammeds Verkündi-

20) man hätte nie leugnen sollen, dass Muhammed aus religiösen Gründen aufgetreten ist, sonst wird sein ganzes Auftreten und vor allem sein Aushalten in der Verfolgung unverständlich (vgl. Sn. Hurg. 158 ff. RGG III 715. Schw. I 71, Anm. 1. Caetani I 200. 214. 325. 643 f. II 372. 467 f., auch Sm. 4 f. und Wensinck 179, XII). Weder soziale Gründe (so Gr. I 14, in II 139 wesentlich gemildert) noch politische (so RGG I 653, Winckler 52 f.) haben ihn in der Anfangszeit massgebend bestimmt.

21) die islamische Tradition unterscheidet im Qoran mekkanische und medinische Suren. Diese Unterscheidung „wird durch die kritische und ästhetische Betrachtung des Qorans im großen ganzen gerechtfertigt“ (Goldz. 10). Da aber damit über die Reihenfolge innerhalb der beiden Gruppen noch nichts feststeht, und da auch innerhalb der einzelnen Suren „redaktionelle Verwirrung“ (Goldz. 33) herrscht, sind weitere Hilfsmittel zur Bestimmung der Chronologie notwendig. Ich halte mich an die von Schwally aufgestellte Reihenfolge der Suren, die übrigens von der bei Grimme (II 25—29) und Hirschf. (New Res. 143—145) nicht sehr verschieden ist (Schw. I 73).

22) vgl. Sn. Hurg. 153.

23) wenn Muhammed an dieser Stelle und so noch öfter im Qoran (z. B. S. 22, 5; 23, 13—16 u. a.) gegenüber der Skepsis seiner Landsleute darauf hinweist, dass die Auferweckung des toten Leibes für Allah nicht schwerer sei als das wunderbare Entstehenlassen des Menschen im Mutterleib, so hat er diese Argumentation wohl auch dem Judentum oder Christentum entlehnt. Vgl. den Nachweis bei Edv. Lehmann und Johs. Pedersen, der Beweis für die Auferstehung im Qoran, in: „der Islam“ V. 1914, S. 54 ff., besonders S. 60.

24) so Gr. 36 a über das südarabische Heidentum, ähnlich 39 b über das nordarabische („für ein Leben nach dem Tod fehlen Begriffe“). Vgl. dazu die Beschreibung Wellhausens in RAH 164. 192 ff., besonders 196 f.

gung sind darum in den beiden Weltreligionen zu suchen. Was Muhammed aufgenommen hat, hat zunächst jüdischen Anstrich; das ist kein Wunder, denn in der Eschatologie ist schon das N. T. am wenigsten original<sup>25)</sup>, und später sind erst recht wieder jüdische Vorstellungen in die christliche Eschatologie eingeströmt — wenn schon in der Grosskirche, wieviel mehr bei den orientalischen Sekten. Trotzdem ist es auch hier möglich, spezifisch Christliches in Muhammeds Eschatologie nachzuweisen.

Muhammeds Eschatologie gliedert sich nach den vier Begriffen: Auferstehung, Weltgericht, Paradies und Hölle<sup>26)</sup>.

1. Muhammed lehrt von Anfang an eine allgemeine Auferstehung (S. 99. 100. 75 und oft), nicht bloss eine Auferstehung der Gerechten. Im Spätjudentum und im Christentum des N. T. laufen beide Vorstellungen nebeneinander her (Auferstehung der Gerechten: Hen. 91 ff. 2 Macc. 7<sub>14</sub>. Ps. Sal. 3<sub>12</sub> u. a.; Lc. 14<sub>14</sub> — allgemeine Auferstehung: Hen. 51<sub>1</sub>? IV. Esr. 5<sub>45</sub> u. a.; Joh. 5<sub>28f.</sub>. Acta 24<sub>15</sub>. Mt. 12<sub>41</sub><sup>27)</sup>). Aber während die Auferstehung der Gerechten „recht eigentlich das Schuldogma der älteren Rabbinen geworden ist“<sup>28)</sup>, ist im Christentum der Glaube an eine allgemeine Auferstehung zur Herrschaft gelangt. Muhammed steht also deutlich auf der christlichen Linie<sup>29)</sup>. — Über den Zustand zwischen Tod und

25) für Jesus selbst vgl. Paul Feine, Theologie des N. T. <sup>2</sup>1911, S. 177. 179, für Paulus 474, für die Apc 632.

26) alle mehr nebensächlichen Züge, wie Vorzeichen des Gerichts, sind weggelassen, ebenso die genaue Beschreibung von Paradies und Hölle. Dies bei Gr. II 154 ff., Rüling, Pautz 201 ff., Lesz. D. und Geiger 66—80. (Das Aufsteigen des „Tiers“ aus der Erde S 27, 84 erklärt sich aus Apc 13, 11, vielleicht auch aus 13, 1 ff. (s. Sm. 285. Rüling 11); auch das Hervorbrechen von Gog und Magog S. 21, 96, das natürlich letztlich auf Ez 38 f zurückgeht, kann Muhammed von Christen (Apc 20, 8!) übernommen haben (gegen Rüling 11 und Gr. II 156, Anm. 15); über Jesus als Vorzeichen des Gerichts s. u. im 6. Kap.).

27) vgl. ThAT II 451. — Die älteste Auferstehungsstelle im A. T., Dan 12, 2, schwankt.

28) RGG I 761.

29) dass der Ruf zur Auferstehung vom Tempelberg in Jerusalem ausgehe (Pautz 207), steht nirgends im Qoran, auch nicht S. 50, 40; nur die Tradition behauptet, dass die dort genaunte „nahe Stätte“ der Zion sei (vgl. Rüling 14).

Auferstehung hat Muhammed kaum viel nachgedacht; jedenfalls ist im Qoran wenig davon die Rede<sup>30)</sup>. Er scheint für den gewöhnlichen Menschen eine Art Seelenschlaf angenommen zu haben (S. 50<sub>18</sub>, 22<sub>7</sub>)<sup>31)</sup>; dagegen ist es einzelnen Bevorzugten vergönnt, sofort nach dem Tod in die Seligkeit zu gehen (S. 36<sub>25 f.</sub>), besonders denen, die im heiligen Krieg gefallen sind (S. 2<sub>149</sub>, 3<sub>152</sub>, 163 f., vgl. auch 47<sub>5-7</sub>, 4<sub>76</sub>, 22<sub>57</sub>). Nun ist auch dem Judentum die Erwartung eines dem Tod unmittelbar folgenden seligen Lebens nicht unbekannt<sup>32)</sup>; aber gerade im Zusammenhang mit dem heiligen Krieg denken wir doch unwillkürlich an die bevorzugte Stellung der Märtyrer in der christlichen Kirche<sup>33)</sup>, die bei den arabischen Christen sicher dieselbe Verehrung wie in der sonstigen Kirche<sup>34)</sup> genossen. Also auch hier bewegt sich Muhammed in christlichen Vorstellungen<sup>35)</sup>.

2. An die allgemeine Auferstehung schliesst sich für Muhammed unmittelbar das allgemeine Weltgericht an. Das Erscheinen Gottes an der Spitze der Engelscharen, die Öffnung des himmlischen Buchs<sup>36)</sup>, das Wägen auf der Wage<sup>37)</sup> findet sich in jüdischen und christlichen Schilderungen des Weltgerichts ebenso<sup>38)</sup>. Die Menschheit scheidet sich wie Mt. 25 in „Genossen der Rechten“ und „Genossen der Linken“ (S. 90<sub>18 f.</sub> u. a.; Ausnahme s. u. S. 33), und zwar legt Muhammed den stärksten Nachdruck darauf, dass das Gericht jedem einzelnen Menschen besonders zuteil wird (z. B. S. 69<sub>19 ff.</sub>, 99<sub>6-8</sub>, 39<sub>70</sub>). Nun war die jüdische Eschatologie in diesem Stück zwiespältig: neben der national-partikularistischen

30) Sm. 201. Rüling 9.

31) Gr. II 155. Sm. 281. 283. Gerock 61.

32) Stellen s. ThAT II 469.

33) Loofs 166.

34) Loofs 314.

35) sie werden für ihn natürlich erst in Medina praktisch (auch S. 22, 57 ist medinisch: Schw. I 215). Doch ist S. 36, 25 f. noch mekkanisch; die Verse gehören in den Zusammenhang einer christlichen Apostellegende.

36) als Inhalt des Buchs erscheinen bald die Schicksale eines jeden Dings, bald die Taten, die der Mensch getan hat (book of fate — book of record Sm. 145). Ob Muhammed beide Vorstellungen auseinanderhalten konnte? (vgl. Hirschf. New Res. 55. Sm. 151.)

37) Stellen bei Gr. II 158 f.

38) ThAT II 453 f., Lesz. D. 44. 66. 56 f.

Gedankenreihe, wonach dem Judenvolk als solchem das Heil zufällt, während die Heiden als solche davon ausgeschlossen sind, steht eine andere individualistisch-universalistische, nach der der Gerechte allein selig, der Gottlose allein verdammt wird<sup>39)</sup>. Aber im Grunde vermochte die jüdische Eschatologie von der Rücksicht auf das eigene Volk nicht loszukommen: die individualistische Strömung ist über gewisse Ansätze nicht hinausgelangt. „Dem Christentum blieb es vorbehalten, das Individuum auch in dieser Beziehung von seiner nationalen Gebundenheit erst völlig selbständig zu machen“<sup>40)</sup>. So dürfte der Umstand, dass Muhammed das Gericht über das Individuum in den Mittelpunkt stellt, der stärkste Beweis sein, wie sehr er von Anfang an von christlichen Gedanken beeinflusst war<sup>41)</sup>.

3. Die Vorstellungen Muhammeds von der Seligkeit entbehren jeder Geistigkeit, sie sind von handfestem Materialismus. So ist von vornherein unwahrscheinlich, was die muslimische Dogmatik behauptet, dass die Seligkeit für Muhammed im Anschauen Gottes bestehe; tatsächlich findet sich auch keine hierauf bezügliche Qoranstelle<sup>42)</sup>, da das von den Dogmatikern als dictum probans verwendete Wort S. 75<sub>22f.</sub>: „die einen Gesichter werden an jenem Tag leuchten und zu ihrem Herrn schauen“, sich deutlich auf den Gerichtstag bezieht und nicht auf die Seligkeit<sup>43)</sup>. Diese Massivität der Jenseitsvorstellungen beruht nicht allein auf Muhammeds Wesensart, sondern sicher ebenso sehr auf dem krassen Glauben seiner jüdischen und christlichen Gewährsmänner und ist ein neuer Beweis für deren Tiefstand. Der Wohnsitz der

39) ThAT II 435—437.

40) RGG II 611.

41) Wellhausen sagt also mit Recht (RAH 210): „wenn die Rückkehr des Menschen zu Gott und seine Verantwortlichkeit vor ihm nach dem Tode bei Muhammed, besonders zu Anfang, als die Seele seines Monotheismus hervortritt, so entstammt die Seele des Islam dem Christentum“; und Lesz., der Lesz. 37 ff. Wellhausen aufs schärfste bekämpft, muss (Lesz. D. 34) selber zugeben, dass der nationaljüdische Gerichtsgedanke „erst im Christentum durch die Unterscheidung zwischen Frommen und Sündern ganz beseitigt ist“.

42) Gr. II 161. Sm. 278, andererseits 106.

43) gegen Rüling 37 und Pantz 220.

Seligen heisst bei Muhammed in der Regel ġannāt 'adn = Gärten von Eden (gan 'eden); der Name ist also der jüdische. Zweimal kommt auch der mehr christliche Name ġannāt el-firdaus, „Gärten des Paradieses“ vor (S. 23<sub>11</sub>. 18<sub>107</sub>)<sup>44</sup>). Von den Einzelheiten der Paradiesesschilderungen werden wohl nur die Paradiesesjungfrauen (el-ḥūr, fem. pl. von 'aḥwar)<sup>45</sup>) Muhammeds eigener Phantasie entsprungen sein. Alles andere ist entlehnt. Dass ihn u. a. die christliche Lazarusgeschichte beeinflusst hat, folgt aus den oben S. 15 (B 13—16) angeführten Stellen<sup>46</sup>). Bemerkenswert ist noch die Anschauung Muhammeds, dass es im Paradies verschiedene Stufen der Seligkeit gibt: die frühmekkanische S. 56 unterscheidet von den „Gefährten der Rechten“ (v. 8. 89) die im Rang höheren „Vordersten“ (sābiqūn v. 10), die auch „die Nahegebrachten“ (muqarrabūn) heissen (v. 11. 87. S. 83<sub>28</sub>), ohne dass recht deutlich wird, wer eigentlich damit gemeint ist<sup>47</sup>), zumal da die Freuden dieser Bevorzugten (v. 11—25) sich nicht von denen der gewöhnlichen Frommen (v. 27—39) unterscheiden. Ist hier noch undeutlich, ob jüdischer oder christlicher Einfluss vorliegt, da verschiedene Grade der Seligkeit nicht bloss von den christlichen Kirchen, sondern auch von den Rabbinen<sup>48</sup>) gelehrt wurden, so scheinen die hergehörigen medinischen Stellen auf spezifisch christliche Einwirkungen schliessen zu lassen. Wenn S. 4<sub>97f.</sub> die höhere Rangstufe ausdrücklich denen vorbehält, „die in Allahs Weg streiten mit Gut und Blut“, so legt sich doch

44) Geiger 46 ff.

45) eigentlich: „ein Wesen mit Augen, deren Weisses intensiv weiss (und deren Schwarzes intensiv schwarz) ist“ s. Lane s. v. 'aḥwar. Spr. II 222, Anm. 1. Riling 34. — Der Name kommt nur viermal im Qoran vor: S. 52, 20; 55, 72; 56, 22; 44, 54 (bei Riling 34 ein Druckfehler).

46) Gr. II 160, Anm. 9 meint, Muhammeds Phantasie sei stark beeinflusst von den Paradiesesschilderungen in den Hymnen Ephrems des Syrer, deren Bildlichkeit er nicht verstanden habe. Ist das der Fall, so haben sicher schon seine christlichen Gewährsmänner die Bilder wörtlich gefasst und ihm ihre Auffassung tradiert. Muhammed kann ja Ephrem nicht selbst gelesen haben.

47) Pautz 228, Anm. 1 und Sm. 273 denken an die Propheten; sie könnten die mekkanische Stelle S. 39, 69 für sich anführen, wo allerdings auch schon die Märtyrer genannt sind.

48) Riling 37. Pautz 212, Anm. 5.

wieder der Gedanke an die christlichen Märtyrer nahe (s. o. S. 31), wie denn auch die „Märtyrer“ (šuhadā') in S. 4<sub>71</sub> ausdrücklich angeführt werden als solche, denen die getreuen Muslime werden dereinst Gesellschaft leisten dürfen. Und so mag es vielleicht nicht mehr zu kühn sein, mit Sprenger<sup>49)</sup> anzunehmen, dass die in S. 4<sub>71</sub> (vgl. 57<sub>18</sub>) mitgenannten „Gerechten“ (šiddiqūn) zu den christlichen Heiligen und das ihnen S. 57<sub>18</sub> verheissene Licht zum Heiligenschein in Beziehung gesetzt werden dürfen.

4. Ebenso sinnlich und mit einer gewissen Wollust am Grausigen entworfen ist die Darstellung der Hölle<sup>50)</sup>. Dazu hatte Muhammed allerdings in jüdischen Apokalypsen und christlichen Apokryphen tüchtige Vorbilder<sup>51)</sup>, doch hat er auch einiges aus seinem Eigenen dazugetan; so lässt sich z. B. die Vorstellung, dass die Verdammten siedendes Wasser trinken müssen (S. 78<sub>25</sub>. 6<sub>69</sub>. 10<sub>4</sub>. 18<sub>28</sub> u. a.), ausserhalb des Qorans nicht nachweisen<sup>52)</sup>. Der Name der Hölle ist ġahannam; wegen des Schluss-m kommt Ableitung aus dem griechischen γέεννα bzw. dem syrischen ġehannā nicht in Betracht<sup>53)</sup>, aber auch nicht die aus dem hebräischen ġē-hinnōm direkt, sondern aus dem völlig gleichen äthiopischen gahannam<sup>54)</sup>, das natürlich seinerseits aufs Hebräische zurückgeht<sup>55)</sup>. So ist also das Wort ġahannam christlichen Ursprungs, war aber schon vor Muhammed in Arabien bekannt<sup>56)</sup>. Ganz ebenso steht es mit dem im Qoran gewöhnlichen Namen des Teufels, šaiṭān: der Name ist im letzten Grunde hebräisch, ist aber — wegen des Diphthongs ai — nur aus dem Äthiopischen zu erklären, wobei wiederum nicht erst Muhammed es war, der

49) II 196. 194.

50) eine innerlichere Auffassung ist höchstens S. 83, 15 („ausgeschlossen von ihrem Herrn“) und S 2, 157 („nicht werden sie angeschaut“ — doch ist diese Lesart nicht sicher) zu verspüren. S. 3, 71 bezieht sich auf den Gerichtstag (gegen Büling 31).

51) s. Lesz. D. 4 f., auch ThAT II 298.

52) Lesz. D. 23. 27.

53) Geiger 48 f.

54) „ġahannam stimmt so genau mit dem äthiopischen gahannam überein, dass die Entlehnung als sicher gelten darf“ Nöld., N. Beitr. 47.]

55) ibid. 34.

56) vgl. z. B. über Umajja b. Abi ḡ-Šalt die Liste bei Frank-Kamenetzky 52.

ihn in die arabische Sprache einführte<sup>57</sup>). Neben šaitān heisst der Teufel elfmal im Quran 'iblis, und zwar kommt dieser Name ausser S. 34<sub>19</sub>, 26<sub>95</sub>, nur in der Erzählung vom Engelfall vor, die christlichen Ursprungs ist<sup>58</sup>). So legt sich die Vermutung nahe, dass 'iblis ein christlicher Name ist: es wird dabei bleiben, dass er aus διαβολος verderbt ist<sup>59</sup>). Der Teufel ist übrigens im Quran nicht etwa der Höllenfürst, sondern ein gefallener Engel, der die Menschen auf Erden verführt und erst beim Weltgericht der Hölle überantwortet wird<sup>60</sup>). -- Muhammed lehrt die Ewigkeit der Höllenstrafen<sup>61</sup>); diese Anschauung teilt an sich Judentum und Christentum, aber die rabbinischen Schriften lassen für Israeliten — sei es für alle oder für Teile — Ausnahmen gelten<sup>62</sup>), wogegen sich Muhammed in Medina aufs schärfste wendet. Die medinischen Juden scheinen sich ihm gegenüber mit ihrem besseren Schicksal gebrüstet zu haben: „sie sagen: das Höllenfeuer wird uns nur gezählte Tage berühren“ (S. 2<sub>74</sub>, auch 3<sub>23</sub>)<sup>63</sup>). Wenn er diesen Anspruch abweist, so steht er damit wieder auf Seiten der christlichen Anschauung, die keine Ausnahmen kennt.

Wir sehen: so sehr die Masse des eschatologischen Stoffs aus dem o. S. 30 genannten Grund bei Muhammed jüdisches

57) „äthiopisches šaitān ist in der genau entsprechenden Form schon längere Zeit vor Muhammed arabisch geworden“ Nöld., N. Beitr. 47; vgl. RAH 200, Anm. 1 und Frank-Kamenetzky 52.

58) Geiger 99 f. Spr. II 242. Gr. II 60, Anm. 3.

59) Pautz 69, Anm. 3 und Eickmann 26 denken an rein arabische Ableitung von der Wurzel bls „verzweifelt sein“, aber Wörter mit 'Ifil-form sind nach Spr. II 242, Anm. 1. 197, Anm. 2 in der Regel nicht rein arabisch, sondern weisen auf fremden Ursprung. Über Grimmes süd-arabische Ableitung s. u. im 5. Kap.

60) Gr. II 50. — Muhammed scheint sich den 'iblis als Anführer der šaitāne gedacht zu haben (Gr. II 70). Der Name des obersten Höllenwächters Malik (S. 43, 77) hängt vielleicht mit Moloch zusammen, dem im Tal Hinnom Kinderopfer dargebracht wurden, Eickmann 38 f.

61) Stellen bei Lesz. D. 12; s. dort auch über die für Muhammeds Gottesbegriff bezeichnenden Stellen (S. 11, 109 f.; 6, 128), die scheinbar (opp. Rilling 32) eine Ausnahme darstellen, die mit Gottes Willkür begründet wird (vgl. Gr. II 165).

62) Lesz. D. 12 f.

63) Lesz. D. 13. Gr. II 164.

Gepräge trägt, so tritt gerade an den entscheidenden Punkten (oben 1 und 2) der Einfluss des Christentums zutage<sup>64</sup>). Dass Muhammed die Person und die Tätigkeit des jüdischen Messias völlig unberücksichtigt lässt, wird sich allerdings weniger aus der christlichen Übermittlung der eschatologischen Elemente<sup>65</sup>) als aus Muhammeds Sorge um die Wahrung der Einzigkeit Allahs erklären; denn auch Jesus, der im Christentum neben Gott als Richter fungiert, wird in diesem Zusammenhang nie erwähnt (s. u. im 6. Kap.): Allah allein ist Weltrichter.

Wenn Muhammed seinen Landsleuten das kommende Gericht verkündete, so tat er es in dem Bewusstsein, dazu berufen zu sein. Erregt verbürgte er sich für die Echtheit seiner Verkündigung, indem er erzählte, wie sie ihm zuteil wurde: einen „edlen Gesandten“ habe er gesehen am klaren Horizont, der ihm „die geheime Botschaft nicht vorenthalten“ habe<sup>66</sup>). Etwas später kam er nochmals darauf zurück und führte näher aus, wie sich ihm die Erscheinung langsam genähert und ihm „die Offenbarung geoffenbart“ habe<sup>67</sup>); zugleich beschrieb er, wie ein zweites Mal die Erscheinung zu ihm gekommen sei und ihm „von den Zeichen (Wundern: 'ajāt) seines Herrn das grösste“ mitgeteilt habe<sup>68</sup>). Die Bestimmtheit, mit der Muhammed die Wahrheit seines Erlebens verfißt, macht es unmöglich, wie Grimme und Smith wollen<sup>69</sup>), an eine Anlehnung Muhammeds an Moses Sinai-Erlebnis zu denken, wenn auch eine gewisse Ähnlichkeit vorliegt;

64) s. auch Sn. Hurg., Moh. S. 33. 61. — Vgl. übrigens noch Schlatter 254: „das Vorwiegen der Lehre vom künftigen Gericht über die von den Pflichten der Gegenwart ist nicht jüdisch (die Mischna wird kanonisch, nicht Baruch und IV. Esra!), sondern christlich“.

65) so Gr. II 154, opp. Lesz. D. 6.

66) so in der altmekkanischen S. 81, 15—24. Dass mit ġaib „Geheimnis“ v. 24 eine geheime Botschaft gemeint ist, folgt aus dem Gegensatz in v. 25.

67) S. 53, 1—12 (auch altmekkanisch).

68) S. 53, 13—18. Das „grösste Wunder Gottes“ wird man am besten mit Gr. II 101, Anm. 1 auf die Botschaft vom Weltgericht beziehen; die Meinung der Tradition, die Pautz 42 sich zu eigen macht (ein grüner Teppich und Gabriel mit 600 Flügeln) ist lächerlich.

69) Gr. II 101. Sm. 183.

vielmehr haben wir Muhammed Glauben zu schenken und anzunehmen, dass er tatsächlich eine physische Erscheinung, die für ihn eine himmlische Erscheinung bedeutete, zu schauen meinte. Denn wie das eben geschilderte erste Erlebnis Muhammeds zweifellos eine Vision war <sup>70)</sup>, so werden wir auch das zweite, das er in einem Atemzug mit dem ersten zusammennimmt, als illusionäre Wachvision und nicht als blosser Halluzination <sup>71)</sup> oder als Traum zu nehmen und demnach im „Sidra-Baum des Muntahā“ und im „Garten der Wohnung“ (S. 53<sub>14 f.</sub>) nicht himmlische, sondern mekkanische Örtlichkeiten zu sehen haben <sup>72)</sup>. Wie dem auch sein mag, Muhammed hatte das Bewusstsein, dass eine überirdische Person — ob Gott selbst oder ein Engelwesen <sup>73)</sup> — ihm, was er zu verkündigen hatte, von Mund zu Mund mitteilte; das ist eine ganz natürliche Vorstellung.

Nebenher läuft aber schon von Anfang an eine andere, künstliche, die Muhammed nicht aus sich selber gehabt haben kann: die Vorstellung von einem im Himmel vorhandenen Buch, aus dem ihm Allah Stück für Stück herabsendet <sup>74)</sup>. Schon die wahrscheinlich älteste Sure des Qorans, S. 96, beginnt mit der Aufforderung: „trage vor!“; das dürfen wir wohl auf die im

70) Schw. I 99, Anm. 4 denkt an ein Nachtgesicht, de Goeje 1—5 unter dem Widerspruch E. Meyers (73, Anm. 2) an ein sog. „Nebelbild“, das mit dem Brockengespenst zu vergleichen wäre.

71) über den Unterschied von Illusion und Halluzination s. Wilhelm Wundt, *physiologische Psychologie* <sup>o</sup>1911, Bd. III, S. 622.

72) s. Spr. I 306 f., E. Meyer 74, Schulthess in GGA 1910, S. 505, während Schw. I 100, II 215 an himmlische Örtlichkeiten denkt. Dagegen spricht vor allem der oben im Text angeführte enge Zusammenhang zwischen der ersten und zweiten Erscheinung S. 53, so dass niemand auf den Gedanken kommen kann, die zweite sei anders zu verstehen als die erste. Dass S. 79, 41 (79, 35 bei Schw. ist Druckfehler) der Paradiesesgarten als die „Wohnung“ bezeichnet wird, fällt dagegen nicht ins Gewicht. Übrigens hätte Schw. noch die „Gärten der Wohnung“ S. 32, 19 für sich ins Feld führen können, in denen aber Spr. I 307, Anm. 1 auch etwas Irdisches sieht.

73) vgl. Gr. II 101, Anm. 2.

74) diese Vorstellung findet E. Meyer 74 zu Unrecht auch schon in der Erscheinung S. 53, 13—18, denn für seine Exegese, dass „das grösste Wunder Gottes“ (V. 18) das himmlische Buch und die Muhammed zuteil werdende übernatürliche Kraft, dieses zu lesen, sei, gibt der Text keine Handhabe. Vgl. o. Anm. 68.

Himmel vorhandene Urkunde beziehen, deren ihm geoffenbarte Stücke Muhammed vortragen soll<sup>75)</sup>. Diese im Himmel befindliche Urschrift heisst Muhammed „die Mutter des Buchs“ (‘umm el-kitab S. 43<sub>3</sub>, 13<sub>39</sub>, 3<sub>5</sub>), die „behütete Tafel“ (lauh imahfuz S. 85<sub>22</sub>), das „verborgene Buch“ (kitab maknün S. 56<sub>77</sub>), auch bloss einfach „Buch“ (kitab, so in vielen Surenanfängen) oder „Qoran“ (qur’an)<sup>76)</sup>. Diese Urschrift selber bekommt aber Muhammed nicht zu Gesicht<sup>77)</sup>, sondern Allah lässt aus ihr einzelne Stücke (S. 25<sub>34</sub>) auf die Erde hinab (nazzala, ’anzala), die selbst wieder kitab<sup>78)</sup> oder qur’an (z. B. S. 72<sub>1</sub>, 13<sub>30</sub>)<sup>79)</sup> heissen und damit als von Allah oder einem Engel gefertigte Abschriften (kitab) bzw. als von ihnen vorgetragene Rezitationen (qur’an, s. S. 75<sub>16-18</sub>) des himmlischen Archetypus angesehen werden<sup>80)</sup>. „Diese Vorstellungen vom Mechanismus der Offenbarung sind natürlich nicht willkürliche Einfälle Muhammeds, sondern sie beruhen auf der Kenntnis jüdisch-christlicher Tradition“<sup>81)</sup>. Sowohl das A. T. (besonders Ez. 3<sub>1ff.</sub> und die Gesetzestafeln) als auch das N. T. (Apc. 10<sub>10</sub>) kennen von Gott selbst geschriebene oder durch einen Engel herabgebrachte Schriftstücke; ihre besondere Ausbildung jedoch hat diese Vorstellung vom himmlischen Buch bei gewissen judenchristlichen Sekten gnostischer Färbung gefunden<sup>82)</sup>. So berichtet Origenes (bei Euseb hist. eccl. VI 38)<sup>83)</sup> von den Elkesaiten: βιβλιον τινα φερουσιν την λεγουσιν εξ ουρανου πεπτωκεναι, was Theodoret haeret. fab. comp. II 7<sup>84)</sup> fast mit denselben Worten wiederholt. Eine etwas andere Vorstellung finden wir bei Hippolyt refut. omn. haer. IX 13<sup>85)</sup>: Αλκιβιαδης τις . . .

75) Schw. I 80 und bes. E. Meyer 79 f. 76 f.

76) Stellen bei Schw. I 32, Anm. 2.

77) Schw. II 215 und Johs. Pedersen in „der Islam“ V. 1914, S. 115 gegen E. Meyer 78.

78) Stellen bei Pautz 91 f.

79) vgl. Spr. II 421, Anm. 1 und Weil 384, Anm. 596.

80) vgl. Gr. II 44. 72. RGG III 715.

81) Schw. I 80, vgl. Spr. II 293. 254 und E. Meyer 78.

82) RAH 210 f. Schw. II 121.

83) ed. Schwartz-Mommsen 1908, II, 2, S. 592 f.

84) ed. Sirmond-Schulze 1782, IV, S. 333.

85) ed. Wendland 1908, III 251.

επηλθε τη Ρωμη (um 220 n. Chr.)<sup>86)</sup> φερων βιβλιον τινα, φασκων ταυτην . . . παρειληφεναι τινα ανδρα δικαιον Ηλγασαϊ, ην παρεδωκεν τιμι λεγομενω Σοβια, χρηματισθεισαν υπο αγγελου. Da diese judenchristliche Sekte der Elkesaiten nach Epiphanius<sup>87)</sup> auch später noch nicht weit vom Nordrand Arabiens zu Hause war, sind wir berechtigt, Muhammeds Theorie vom himmlischen Buch auf christlichen Einfluss zurückzuführen.

Ein Ausdruck Muhammeds für die Offenbarung ist auch furqān. Grimme (II 73) geht von der arabischen Bedeutung des Stammverbuns farāqa (spalten, trennen, vgl. S. 17<sub>107</sub>) aus, erklärt furqān als „Abtrennung“, d. h. Teilstück der himmlischen Urschrift und vergleicht das hebräische pereq, „Abschnitt“, „Kapitel“. Dem würde aber im Arabischen eher farq oder firq entsprechen, während furqān diese Bedeutung sonst nicht hat. Deshalb ist mit Geiger 56 f. direkte Übernahme des Worts aus dem Aramäischen anzunehmen, wo aber purqānā stets „Erlösung“ (so vielleicht auch S. 8<sub>29</sub>)<sup>88)</sup>, nie „Offenbarung“ bedeutet. Vielleicht schwebte Muhammed bei dem Fremdwort doch die arabische Etymologie vor, so dass er es als „Entscheidung“ (= göttliche Entscheidung) gedeutet hätte<sup>89)</sup> — wenigstens scheint S. 8<sub>12</sub>, wo der Schlachttag von Bedr gemeint ist, auf die Bedeutung „Entscheidung“ zu führen<sup>90)</sup> —, oder aber „wäre zu erwägen, ob dieser Bedeutungsübergang (von „Erlösung“ zu „Offenbarung“) nicht in einer Gemeinschaft vor sich ging, in der die Hoffnung auf Befreiung oder Erlösung das ganze religiöse Denken beherrschte, d. h. in erster Linie und am wahrscheinlichsten unter Christen, in zweiter Linie in messianisch gerichteten jüdischen Kreisen“<sup>91)</sup>. Das Wort, das demnach mit einigem

86) Harnack II 536.

87) nach Panarion Kap. 53 (ed. Dindorf II 507) sitzen die Sampsäer, „die auch Elkesaiten heissen“, in Moab, am Arnon und darüber hinaus, in Iturāa und Nabatāa. Ähnliche Gegenden (darunter auch wieder Nabatāa) gibt er Kap. 19 (ed. Holl I 217) für die „Ossäer“, Kap. 30 (ibid. 357) für die „Ebioniten“ an, die mit den Elkesaiten aufs engste zusammenhängen (Harnack I 326).

88) Schw. I 34, Anm. 1, opp. Nöld., N. Beitr. 23 f.

89) Spr. II 339, Nöld. a. a. O.

90) Hirschf. New Res. 68: „Sieg“.

91) Schw. I 34, Anm. 1.

Recht für christlichen Einfluss auf Muhammed zu reklamieren ist, kommt in mittelmekkanischen und medinischen Suren vor: 21<sub>49</sub>, 25<sub>1</sub>, 2<sub>50, 181</sub>, 3<sub>2</sub>. [S. auch die Nachträge.]

Das Herabbringen der himmlischen Urquelle der Offenbarung auf die Erde besorgt nach Muhammed der Geist (er-rūh) (S. 26<sub>193 f.</sub> 40<sub>15</sub>, 42<sub>52</sub>), der auch „heiliger Geist“ (rūh el-quḍus) heisst (S. 16<sub>104</sub>)<sup>92</sup>). Neben und mit dem Geist werden als Offenbarungsbinger die Engel genannt (mal'ak, pl. malā'ika S. 97<sub>4</sub>, 16<sub>2</sub>). Muhammed hat wohl auch den Geist für einen Engel gehalten (s. u. Gabriel S. 42)<sup>93</sup>). Dass diese ganze Vorstellung jüdisch-christlich ist, bedarf keines Beweises, ohne dass zu entscheiden wäre, welcher der beiden Religionen dabei der Vorrang zukommt. Das wird anders durch folgende Tatsache: in vielen Stellen, wo vom rūh die Rede ist, steht dabei min 'amr oder min 'amrihi. Was das bedeutet, sagt S. 17<sub>87</sub>: „sie werden dich nach dem rūh fragen. Sprich: der rūh ist min 'amr meines Herrn“. Übersetzt man hier min 'amr „auf Befehl“, so ist das keine Beantwortung der Frage<sup>94</sup>); 'amr bedeutet vielmehr hier dasselbe wie mēmra in den Targumen und λογος bei Philo und im N. T.<sup>95</sup>): das hypo-

92) der Name „heil. Geist“ kommt sonst nur in Verbindung mit Jesus vor (S. 2, 81, 254; 5, 109), s. u. im 6. Kap.

93) so Schw. I 20, vgl. Hirschf. New Res. 61, Anm. 6; dafür sprechen Stellen wie S. 78, 38; 70, 4. — Nach Spr. II 232. 234 hat Muhammed den Geist zuerst für eine Persönlichkeit, später aber für eine Kraft gehalten. Das ist so nicht richtig: wo der Geist Offenbarungsmittler ist, erscheint er immer als Persönlichkeit, auch S. 16, 2; 40, 15; 42, 52, wo Spr. II 233 nur die Bedeutung „Inspiration“ findet (siehe über diese Stellen oben im Text etwas später). In anderen Zusammenhängen ist der Geist allerdings eine göttliche Kraft: S. 38, 72; 15, 29; 32, 8 bei der Schöpfung Adams, S. 21, 91; 66, 12 (anders 19, 17 s. u. S. 42) von Mariä Empfängnis, an den drei in der vorigen Anmerkung genannten Stellen (vgl. S. 4, 169 und nachher Anm. 101), wo Jesus mit dem heiligen Geist gestärkt wird, und S. 58, 22, wo letzteres von allen Gläubigen ausgesagt wird. Da alle diese Stellen auf jüdisch-christliche Stoffe Bezug nehmen (ausser S. 58, 22, das aber nach den drei von Jesus handelnden Stellen zu verstehen ist), hat Muhammed offenbar hier den Ausdruck „Geist“ von seinen Gewährsmännern übernommen, ohne sich über sein Verhältnis zum persönlichen Offenbarungsgeist Gedanken zu machen.

94) vgl. Gerock 78, Anm. 1.

95) Gr. II 51. Gr., Logos in Südarabien 453 ff. — von Wensinck 177, ohne Grund bestritten.

stasierte Wort: „der rūḥ ist aus dem Logos meines Herrn“, d. h. ein Produkt von ihm. Nun ist schon deswegen Entlehnung dieses Begriffs aus dem Christentum wahrscheinlich, weil der Talmud, in dessen Ideenkreis die Juden in Muhammeds Umgebung standen, nichts von der targumischen mēmra enthält<sup>96)</sup>; die Wahrscheinlichkeit wird aber zur Gewissheit durch Beachtung des Zusammenhangs von Gott, 'amr und rūḥ. S. 16<sub>2</sub>: „herabsendet er die Engel mit dem rūḥ aus seinem 'amr“. S. 42<sub>50-52</sub>: „und nicht kommt es einem Menschen zu, dass Allah mit ihm sprechen sollte, es sei denn . . . er entsende einen Gesandten, zu offenbaren mit seiner Erlaubnis, was er will . . . Und so entsandten wir zu dir einen rūḥ mit einer Offenbarung aus unserem 'amr“<sup>97)</sup>. Am deutlichsten ist S. 40<sub>13</sub>: „der oberste in der Stufenreihe . . . sendet den rūḥ aus seinem 'amr auf wen er will“. Hier zeigt sich deutlich eine Emanationskette Gott — 'amr—rūḥ, die mit der abgestuften Trinitätslehre eines Origines, wo der Logos aus Gott, der Geist aus dem Logos emaniert<sup>98)</sup>, völlig in Einklang steht<sup>99)</sup>. Der von ihm später so bekämpften, weil missverstandenen Trinitätslehre ist Muhammed also selbst in früherer Zeit<sup>100)</sup> recht nahe gekommen. Dass er die Gleichsetzung des 'amr mit Jesus nicht vollzog, den er wirklich S. 3<sub>40, 34</sub> 4<sub>169</sub> als „Wort Gottes“, aber mit dem Ausdruck kalima bezeichnet (s. u. im 6. Kap.), mag daher rühren, dass ihm die Gott — 'amr — rūḥ — Reihe aus anderen christlichen Kreisen tradiert wurde als die Bezeichnung kalima für Jesus, so dass er nicht merkte, dass 'amr und kalima beide denselben Logos bedeuteten<sup>101)</sup>. Die unübersteiglichen Schranken,

96) Gr. II 51. Gr., Logos in Südarabien 455.

97) die Gleichsetzung von rūḥ und „Gesandter“ zeigt, dass rūḥ hier persönlich ist, gegen Spr. II 233 f. (s. vorhin Anm. 93.)

98) Loofs 196.

99) Gr. II 52. — Bei den Juden werden zwar Geist und Wort je für sich hypostasiert (ThAT II 395), aber nicht aufeinander bezogen; deshalb ist hier jüdischer Einfluss abzulehnen (gegen Hirschf. New Res. 15 und Eickmann 17).

100) die genannten Suren entstammen der dritten mekkanischen Periode.

101) die Behauptung des Gegenteils gelingt Hirschf. New Res. 16 nur durch falsche Übersetzung von S. 4, 169. Der Text: „Jesus ist der Gesandte Allahs und sein kalima . . . wa-rūḥun minhu“ kann nur heissen: „und

mit denen sich die christlichen Sekten in borniertem Hass und Fanatismus gegeneinander abschlossen, haben sicher auch sonst wesentlich dazu beigetragen, dass Muhammed kein klares Bild von christlichen Lehren und Anschauungen bekam<sup>102</sup>).

Einmal kommt auch der 'amr allein als Offenbarungsmittler vor: S. 44<sub>1-4</sub>: „bei dem deutlichen Buch! Wir haben es hinabgesandt in gesegneter Nacht; in ihr wird jeder (vorher) festgefügte (?) 'amr (vom göttlichen Buch) losgelöst, als ein 'amr von uns“. Falls diese Übersetzung richtig ist<sup>103</sup>) (ḥakīm = muḥkam?), so wäre hier zwischen dem 'amr und dem geoffenbarten Einzel-kitab (S. 38) kaum ein Unterschied<sup>104</sup>).

An einer medinischen Stelle (2<sub>91</sub>) wird als Bringer der Qoranoffenbarung auch Gabriel (ḡibril) genannt<sup>105</sup>), tritt also an die Stelle des heiligen Geistes<sup>106</sup>). Diese Gleichsetzung von Geist und Gabriel gründete sich bei Muhammed wohl auf die Erzählung von Mariä Verkündigung (S. 19<sub>17</sub>, wo ihr der Geist als „vollkommener Mann“ erscheint, s. u. im 6. Kap.)<sup>107</sup>), ist demnach bei ihm als christlich fundiert anzusprechen, obgleich auch dem Judentum nach Dan. 8<sub>16</sub>. 9<sub>21</sub> Gabriel als Dolmetscher der göttlichen Offenbarung nicht unbekannt war<sup>108</sup>). Auf christliche Entlehnung weist auch der von den Qoranexegeten zu S. 2<sub>91</sub> erwähnte Um-

Geist von ihm“ = Jesus ist „Geist aus Gott“ (s. u. im 6. Kap.); das indeterminierte rūḥan ist Prädikat, das Suffix in minhu geht auf Allah. Hirschf. aber übersetzt, um die Übereinstimmung mit S. 17, 87 u. a. herauszubekommen: „und der Geist ist ein Teil von ihm“, als ob rūḥan determiniert und Subjekt wäre und minhu auf Jesus ginge.

102) vgl. Sn. Hurg. 61. RGG III 245.

103) Gr., Logos in Südarabien 454, vgl. Gr. II 51.

104) Weiteres über den 'amr als Medium zwischen Gott und Welt (ohne Rücksicht auf die Offenbarung) bei Gr. II 51, Gr., Logos in Südarabien 453 ff. Der Nachweis, den Grimme zu führen sucht, dass die Logoslehre aus der „südarabischen Kultsphäre“ zu Muhammed gekommen sei, ist nicht gelungen, da die S. 456—459 aufgeführten 3 Inschriften und die paar Personennamen zu unsicher sind. Weiteres s. u. im 5. Kap.

105) der Name kommt auch noch S. 2, 92; 66, 4 (auch medinisch) vor.

106) Pautz 40 f. trägt fälschlich mit der Tradition (Spr. II 230) Gabriel schon in den ältesten Suren ein.

107) Gr. II 103, vgl. Gerock 78 f. 36 ff.

108) Schw. I 21, Anm. 1.

stand, dass den Juden von Medina Michael als ihr Schutzengel, Gabriel dagegen als ihr Feind galt<sup>109</sup>). Diese Anschauung hat, soweit sie Gabriel betrifft, allerdings in der uns bekannten jüdischen Angelologie keinen direkten Anhalt<sup>110</sup>), doch ist Michael in der Tat der Engelfürst und der eigentliche Schutzpatron Israels (schon Dan. 10<sub>13·21</sub>·12<sub>1</sub>), dazu auch angelus interpret<sup>111</sup>), so dass Muhammed, wenn er hier unter jüdischem Einfluss gestanden wäre, den Offenbarungselger eher Michael als Gabriel genannt hätte<sup>112</sup>).

So ergibt sich uns auch aus der Betrachtung von Muhammeds Offenbarungsbegriff ein starkes Hereinspielen christlicher Gedanken.

Muhammed hat sich — wenigstens in der mekkanischen Zeit — nicht für den einzigen Offenbarungsträger gehalten; auch andere sind von Gott einer Offenbarung aus dem himmlischen Buch gewürdigt und dadurch zu Gesandten (rasul) Gottes, zu Propheten (nabij) geworden<sup>113</sup>). Freilich in seiner Anfangszeit hat sich Muhammed um diese anderen Propheten, von denen er wohl auch noch nicht allzuviel Genaueres wusste, wenig gekümmert. Die Hauptsache war ihm, dass angesichts des drohenden Gerichts mit seinen Schrecken sein arabisches Volk, zu dem bis jetzt noch „kein Warner gesandt“ war (S. 36<sub>5</sub>·32<sub>2</sub>·28<sub>46</sub>·34<sub>43</sub>), rechtzeitig gewarnt<sup>114</sup>) und auf den richtigen Weg geleitet würde<sup>115</sup>). Daher auch der Nachdruck, mit dem Muhammed verschiedentlich betonte, dass seine Botschaft „ein arabischer Qoran“ sei (S. 20<sub>112</sub>·26<sub>195</sub>·41<sub>44</sub>·12<sub>2</sub>·13<sub>37</sub>). Da aber

109) vgl. Pautz 39.

110) gegen Pautz 39 f.: beide Engel sind sowohl Vollstrecker der göttlichen Strafbefehle als auch Fürbitter (ThAT II 382 und A. Kohut, über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus, 1866, S. 30, Anm. 1 und 2).

111) genaueres s. ThAT II 382.

112) Sm. 184. — Michael (Mikäl) ist nur S. 2, 92 flüchtig erwähnt.

113) andere Namen bei Gr. II 75. Pautz 227 f.

114) „Warner“ (nadir, mundir) ist ein sehr häufiger Name Muhammeds im Qoran, s. die Statistik bei Pautz 227 f.

115) dieser Gesichtspunkt wird besonders hervorgehoben von Sn. Hurg. 152 f., Moh. S. 35 und E. Meyer 78.

diese Gerichtsbotschaft, die er im Namen des Einen Gottes zu bringen hatte, sich nicht von dem unterschied, was den „Schriftbesitzern“ längst durch ihre Propheten verkündigt worden war, so galt seine Predigt zugleich der ganzen Menschheit. Seine Lehre war „eine Warnung für die Menschen“ (S. 74<sub>39</sub>), „eine „Erinnerung für die Welten“ (S. 68<sub>52</sub>, 81<sub>27</sub>, 38<sub>87</sub>, 12<sub>104</sub>), er fühlte sich als „Warner für die Welten“ (S. 25<sub>1</sub>), „insgesamt für die Menschen“ (S. 34<sub>27</sub><sup>116</sup>), vgl. 39<sub>42</sub><sup>117</sup>). Dieser von Anfang an bestehende Universalismus erklärt sich also aus der Art seiner Botschaft, der nach seiner Überzeugung allumfassende Gültigkeit zukam; es ist deshalb nicht angängig, wie Goldziher 26 es tut, hier an eine Einwirkung des christlichen Missionsbefehls (εις τον κοσμον παντα . . . παση τη κτισει) zu denken. Man darf aber bei Muhammed an diesem Punkt auch nicht ein Fortschreiten vom Partikularismus zum Universalismus konstruieren wollen, als ob er sich zuerst zu seinem Stamm, dann zur arabischen Nation und dann erst für die ganze Menschheit gesandt gefühlt habe<sup>118</sup>): der universale Gedanke geht bei Muhammed von Anfang an neben dem Bewusstsein her, arabischer Prophet zu sein (s. o. S. 74<sub>39</sub><sup>119</sup>) 68<sub>52</sub> usw.!), andererseits gehören S. 26<sub>214</sub> („warne

116) Gr. 61 a übersetzt das kaffatan lin-nāsi unrichtig: „dass du den Leuten zugleich Freudenbote und Warner seiest“.

117) nach Sn. Hurg., Moh. 46 dürfen freilich alle diese Stellen nicht für die Universalität von Muhammeds Sendung in Anspruch genommen werden: lin-nās heisse nicht: „für die Menschheit“, sondern „für die Menschen“ = „für jedermann“; und bei „Ermahnung für die Welt“ sei zu bedenken, dass ʿālamīn eines der missbrauchtesten Reimwörter im Quran sei (z. B. S. 15, 70). Aber letzterer Einwand trifft doch nur die Wahl des Plurals statt des Singulars ʿālam, und dieser Singular heisst für sich schon „Welt“. Bei diesem Tatbestand kann man dann auch gegen die oben im Text gegebene Übersetzung von lin-nās nichts Ernstliches einwenden.

118) was von dieser Konstruktion bei Pautz (103—105) gilt, gilt auch von Sprengers (I 314) auf S. 26, 214 gestützte Behauptung, Muhammed habe sich anfangs nicht über den engen Gesichtskreis seiner Verhältnisse erhoben. Unbegreiflich ist angesichts der im Text gegebenen Stellen die Behauptung Caetani I 726 (vgl. I 327 f. II 408, nota 1): „in tutto il testo sacro non vi è un solo passo, che si possa interpretare come accenno ad una missione all'umanità intiera“.

119) S. 74, 34 („Erinnerung für die Menschen“) habe ich, weil chronologisch zweifelhaft (Schw. I 88), oben weggelassen.

deine nächste Sippe“) wie die vorhin angeführten Stellen S. 20<sub>112</sub>. 26<sub>195</sub> erst in die zweite mekkanische Periode<sup>120</sup>). Das Nebeneinander beider Gedanken zeigt sehr schön S. 6<sub>90</sub> verglichen mit 6<sub>92</sub>.

Nun hatte aber Muhammeds Auferstehungs- und Gerichtspredigt wenig Erfolg und trug ihm bei den Mekkanern nur Hohn und Spott ein. Wie sollte er sich über dieses sein Schicksal trösten? Jetzt wurden ihm die früheren Propheten wichtig: seit der mekkanischen Zeit überwiegt bei ihm der (hebräische) Name nabij für die Offenbarungsträger<sup>121</sup>), und seit derselben Zeit nehmen bei ihm die vorher meist nur kurz berührten Prophetengeschichten einen sehr breiten Raum ein. Jetzt richtet er sich an den Gestalten seiner Vorgänger auf, die mit ihrer Strafpredigt ebenso wie er auf die Verkennung ihrer Volksgenossen stiessen und doch zuletzt von Gott glänzend gerechtfertigt wurden. Dass zwischen seiner Lehre und der jener Propheten ein Unterschied bestehe, blieb ihm in der damaligen Zeit verborgen. Um die Übereinstimmung möglichst herauszuheben, scheute er sich nicht, die Prophetengeschichten umzumodeln und die alten Propheten in seinem Stil reden zu lassen: „sie alle haben untereinander und mit Muhammed grosse Familienähnlichkeit“<sup>122</sup>), weshalb diese Geschichten vielfach eine wichtige Quelle für Muhammeds tatsächliche Lage in Mekka bilden<sup>123</sup>).

Abgesehen davon ist nun aber der Inhalt dieser Prophetengeschichten zum grössten Teil überliefertes Gut; und zwar hat das Judentum daran den Hauptanteil. An „Propheten“ des A. T. kennt Muhammed folgende: Adam (ʿĀdam), Abel, dessen Namen er allerdings nicht nennt (S. 5<sub>30—35</sub>), Noah (Nūḥ), Abraham (ʿIbrāhim), Lot (Lūt), Ismael (ʿIsmāʿil), Isaak (ʿIshāq), Jakob (Jaʿqūb), Joseph (Jūsuf), „die Stämme“ (el-ʿasbat)<sup>124</sup>), Mose (Mūsā),

120) Schw. I 124. 126 f.

121) Spr. II 251. Gr. II 75, Anm. 2.

122) Schw. I 119.

123) Sm. 66—68 zeigt das ausführlich an der Noahgeschichte S. 11, 27 ff., und Spr. 20 ff. (vgl. II 105) macht von dieser Eigenart der Prophetengeschichten weitgehenden Gebrauch. Vgl. Gr. II 78 („Muhammeds Züge blicken von allen Seiten durch“). 81, Anm. 4. 82. 87, Anm. 7. — Becker 11.

124) von Muhammed für einen Eigennamen gehalten? Spr. II 276.

Aaron (Hārūn), David (Dā'ūd)<sup>125)</sup>, Salomo (Sulaimān), Elia ('Iljās), Elisa (al-Jasā'), Jona, der „Fischmann“ (Jūnus, dū 'n-nūn S. 21<sup>87)</sup>, ṣāhib el-ḥūt S. 68<sup>48)</sup>, Hiob ('Ajjūb); auch unter dem zweimal (S. 21<sup>85)</sup> 38<sup>48)</sup> genannten Dū l'-kifl (wohl „Mann des Mantels“) scheint sich eine Person des A. T. zu verbergen, ohne dass auszumachen wäre, wer gemeint ist<sup>126)</sup> 127). — Die Einzelheiten, auf die ich nicht weiter eingehe, und die bei Geiger 98 ff. und Grimme II 81 ff. aufgeführt sind, zeigen, dass Muhammed nicht so sehr vom A. T. selbst als von seinen nachkanonischen Fortbildungen beeinflusst ist. Wichtiger ist folgendes: wenn man diese Prophetenreihe überblickt, so fällt ihre Ungleichmässigkeit auf: der Hauptteil der Namen entstammt dem Pentateuch; von den grossen Propheten des A. T. ist keine Spur vorhanden. Wie erklärt sich das? Entweder hat Muhammed die andern Propheten zwar gekannt, aber im Qoran nicht erwähnt, oder sie waren ihm unbekannt. Nun ist erstere Möglichkeit sehr unwahrscheinlich, weil Gestalten wie Amos und Jesaia für seine Zwecke trefflich gepasst hätten, und er sie, falls er von ihnen gewusst hätte, sich nicht hätte entgehen lassen. Also bleibt nur die zweite Möglichkeit, dass er sie nicht kannte, und dies wiederum lässt sich bei seinem Trieb, möglichst viele solcher Geschichten zu erfahren<sup>128)</sup>, nur daraus begreifen, dass seine jüdischen Gewährsmänner selbst keine Kunde von ihnen besaßen. So scheint es, als ob jene arabischen Juden an heiligen Schriften nur die Tora bzw. (s. S. 8) eine Toratradition besaßen hätten — ein neuer Beweis für ihre Rückständigkeit gegenüber ihren andern Glaubensgenossen. Prüfen wir von da aus die oben S. 18 herausgestellten alttestamentlichen „Zitate“, so stimmen sie der eben ausgesprochenen These weithin zu: an Ausserpentateuchischem finden wir

125) Saul kommt vor als Tālūt (S. 2, 247—253), ist aber kein Prophet.

126) s. Spr. II 270, Anm. 1, Hirschf. New Res. 64. — Gr. II 92, Anm. 3 und Pautz 231, Anm. 2 denken wegen 2 Reg 2, 8 an Elia. Geiger 195 f. lässt die Wahl zwischen Obadja (1 Reg 18, 4) und Ezechiel. Auf die bekannte Vision des letzteren (Ez 37) scheint sich übrigens S. 2, 244 zu beziehen (Pautz 253 f. Muir 100. Hirschf. New Res. 110).

127) vgl. zum Ganzen die Prophetensure 21 oder z. B. 26, 9—191; 7, 57—154, dazu die Listen S. 6, 84—86; 4, 161.

128) RAH 205.

dort nur Psalmworte, dazu zwei Stellen aus Deuterojesaia (A 2. 21). Aber gerade Psalmen und Deuterojesaia fanden in den Synagogen-gebeten ausgiebige Verwendung, so dass man aus ihrem Gebrauch nicht auf das Vorhandensein der betreffenden biblischen Bücher schliessen kann<sup>129</sup>). Und unsere These wird noch wahrscheinlicher gemacht durch die Beobachtung, dass drei der ausserhalb der Tora im Qoran vorkommenden Prophetennamen die (syrische und im letzten Grunde) griechische und nicht die hebräische Namensform tragen (Sulaimān = Σολομων, 'Ijās = 'Ηλίας<sup>130</sup>), Jūnuṣ = Ιωνας), also wohl aus christlicher Überlieferung stammen<sup>131</sup>), und dass Hiob ebenfalls von den Christen stark verehrt wurde<sup>132</sup>), also auch von ihnen übermittelt sein könnte<sup>133</sup>). So bleiben nur noch der allbekannte David und der im Qoran nur flüchtig erwähnte Elisa ausserhalb des Pentateuchs übrig<sup>134</sup>)<sup>135</sup>).

Von den meisten dieser Propheten wusste Muhammed auch jetzt nicht viel. „Nur Abraham, Mose und (s. 6. Kapitel) Jesus

129) mag also auch sonst richtig sein, was Hirschf. New Res. 103 sagt, dass die Juden in der Diaspora mindestens die zum Gottesdienst nötigen Teile des A. T., also Pentateuch, Prophetenabschnitte (Haftārōt), Psalmen und die 5 Rollen, bei sich hatten, so trifft das für die arabischen Juden nicht zu.

130) diese auch von Hirschf. 31 vertretene Ansicht macht er New Res. 63 rückgängig: Muhammeds Bekanntschaft mit der Eliageschichte könne nur aus jüdischer Quelle stammen wegen S 37, 125, wo der Baal mit seinem hebräischen Namen genannt sei (ba'l im arabischen nur = „Ehegemahl“). Aber das Wort Baal hat die LXX und die syrische Übersetzung (vgl. Thesaurus Syriacus S. 563) unübersetzt gelassen, so daß es auch von Christen als Eigennamen gebraucht wurde (vgl. im N. T. Röm. 11, 4).

131) vgl. Spr. II 32. 335; II 337 allerdings etwas modifiziert.

132) Hirschf. 31, Anm. 2.

133) auch sonst geht vielleicht manches in den Erzählungen selbst aus dem S. 27 genannten Grund auf christliche Quellen zurück, z. B. sehr wahrscheinlich die Geschichte von der Huldigung der Engel vor Adam und der Weigerung des 'iblis (s. o. S. 35 bei Anm. 58).

134) vgl. Hirschf. 30 f.

135) von alttestamentlichen Personen wird auch noch Esra ('Uzair) S. 9, 30 genannt mit der merkwürdigen Behauptung, dass ihn die Juden als Sohn Gottes verehren. Dass dies der Fall war, ist nirgends nachzuweisen. Wahrscheinlich liegt ein Irrtum Muhammeds vor (Geiger 194. Gerock 80, Anm. 2. Dett. 28). Der Vorschlag Lesz. D. 47, statt 'zjr 'zjl (?) = Asasel Lev 16, 8 ff. zu lesen, ist nur ein Einfall. — S 2, 261 hat mit Esra nichts zu tun (gegen Muir 100).

erheben sich zu höheren charakteristischen Erscheinungen<sup>136</sup>). Bei Mose und Jesus als den „Stiftern“ ihrer Religion ist dies nicht weiter verwunderlich; mit Abraham hatte es eine besondere Bewandnis: war Muhammed im Anfang seiner Wirksamkeit des guten Glaubens gewesen, dass seine Lehre dasselbe sei, was Mose den Juden und Jesus den Christen gebracht habe (s. o. S. 45), so erlebte er in Medina, wo er mit den „Schriftbesitzern“ erst genau bekannt wurde<sup>137</sup>), die Enttäuschung, dass diese ihn und seine Offenbarung nicht anerkannten. Deshalb musste er, um ihrem Widerspruch zu begegnen, seine Religion neu fundieren. Dazu half ihm die Person Abrahams: von Juden und Christen gleich verehrt und doch weder spezifisch jüdisch noch spezifisch christlich, weil vor der Offenbarung von Tora und Evangelium lebend (vgl. S. 3<sub>38</sub>), war er eine Instanz, gegen die Juden und Christen nichts einwenden konnten<sup>138</sup>). So hiess er den Islam geradezu „die Religion Abrahams“ (millat 'Ibrahim S. 6<sub>162</sub>. 16<sub>124</sub>. 2<sub>124</sub>. 129. 3<sub>89</sub>. 4<sub>124</sub>. 22<sub>77</sub>)<sup>139</sup>) und trat mit der Behauptung hervor, dass die Ka'ba in Mekka von Abraham und seinem Sohn Ismael begründet worden sei (S. 14<sub>38-40</sub><sup>140</sup>). 2<sub>119</sub>. 121, vgl. 22<sub>27</sub>)<sup>141</sup>). Diese Behauptung hat natürlich weder in der jüdischen noch in der

136) Gr. 61 a.

137) Schw. I 166.

138) dass Muhammed hier von Paulus beeinflusst sei (Sm. 71), ist nicht anzunehmen, s. bei Anm. 141. — Die biblischen Ehrenprädikate „unser Vater“ (Mt 3, 9, vgl. Jes 63, 16) und „Freund Gottes“ (Jes 41, 8; Jac 2, 23) erhält Abraham auch im Quran: „euer Vater“ (S 22, 77, vgl. dazu Schw. I 147, Anm. 1), „Freund Allahs“ (S 4, 124).

139) alle Stellen — ausser der ganz spätmekkanischen S 6, 162 — sind medinisch, auch S 16, 124 (s. Schw. I 146 f.). — In milla möchte Nöld., N. Beitr. 25 f. „noch immer eine irrtümliche oder willkürliche Anwendung des aramäischen מילה („Wort“) sehen“ (vgl. Schw. I 146, Anm. 3); die kühne Behauptung, das Wort sei durch Missverständnis aus מילה („Beschneidung“) zur Bedeutung „Religion (Abrahams)“ gelangt, stellt Hirschf. New Res. 16 f. selbst nur „with due reserve“ auf.

140) medinisch! (Schw. I 152), ebenso 22, 27 (Schw. I 214).

141) diese Auffassung von der grundlegenden Bedeutung Abrahams für die Religion Muhammeds in Medina ist inaugurirt von Sn. Hurg. in „Het Mekkaansche Feest“ 1880; da mir diese Schrift nicht zugänglich war, verweise ich auf desselben Verfassers „une nouvelle biographie . . .“ S. 64—66. 69; s. ferner Schw. I 146 f. RGG III 717. Becker 14 f.

christlichen Tradition einen Anhalt, war aber vielleicht doch schon vor Muhammed im Kopf arabischer Juden oder Christen entstanden, die dadurch den Ka'ba-Kult für sich auch nach ihrer Bekehrung beibehalten zu können glaubten<sup>142)</sup>.

Ausser den seither genannten Propheten nennt Muhammed Loqmān, Hūd, Šo'eib, Šaliḥ und 'Idrīs. Bei Loqmān, nach dem S 31 ihren Namen hat, ist soviel sicher, dass er schon vor Muhammed in Arabien bekannt war<sup>143)</sup>; im letzten Grund scheint er auf den Bileam des A. T. zurückzugehen: beide sind weise Seher, die von der Gottheit inspiriert werden und ihre Sprüche in poetischer Form verkündigen. Dazu heisst Loqmān in der Tradition ibn Bā'ūr<sup>144)</sup>, wie Bileam der Sohn B'ōrs ist (Nm. 22<sub>5</sub>), und endlich bedeutet das hebräische bl' und das arabische lqm dasselbe, nämlich „verschlingen“<sup>145)</sup>. — Die vier Propheten Hūd, Šo'eib, Šaliḥ und 'Idrīs sucht Geiger auch als alttestamentliche Personen zu erklären. Hūd identifiziert er mit dem biblischen 'Ēber<sup>146)</sup>, muss aber selbst zugeben, dass das, was der Qoran von ihm erzählt, eine „sehr von der biblischen abweichende

142) so Schw. I 147, Anm. 3. — Spr. II 279. 284 meint, dass erst Muhammed das erfunden habe, ebenso Gr. 64 und I 60 ff.; letzterer mit der Begründung: „um sich an den Qoraischiten zu rächen“, denen doch eine solche Erfindung, die das Ansehen ihres Heiligtums hob, nur erwünscht sein konnte. Winckler, auch hier mit der „allgemeingiltigen Elle altbabylonischen Ursprungs“ (106) messend, meint, schon die Juden, die nach Arabien kamen und wussten, dass Abraham „die Züge des Mondgotts trägt“ (108), hätten den Mondgott Hobal, den Götzen der Ka'ba, mit Abraham identifiziert (109).

143) Spr. I 93 f.

144) Pautz 119, Anm. 2; Spr. I 95 falsch „Yā'ūr“.

145) s. E. Meyer, die Israeliten und ihre Nachbarstämme, 1906, S. 378 f. — Spr. I 35. 101. II 328 möchte Loqmān mit Elxai, dem Gründer der Sekte der Elkesaiten, identifizieren, weil seine Sprüche mit „o mein Söhnchen“, die Elxais mit „o Söhne“ anfangen (I 32. 101); aber das ist, wie er selber sagt, „eine sehr unsichere Konjektur“ (I 101). Hirschfelds Meinung (New Res. 80, Anm. 62), der weise Loqmān sei mit dem weisen Salomo identisch und Loqmān sei aus Sulaimān korrumpiert, ist unmöglich: wie soll aus Sulaimān Loqmān werden?

146) 113 f.: von 'ēber ist 'ibrī (Hebräer) abgeleitet; dieses ist = j'ḥūdi (Jude), folglich auch 'ēber = hūd. Schon die islamische Tradition hat diese Gleichung vollzogen, s. Pautz 273, Anm. 1.

Farbe“ an sich trägt<sup>147)</sup>. Kein Wunder, denn Hūd ist eine arabische Gestalt, der Prophet des südarabischen Volkes 'Ād, von dem Muhammed schon in den ältesten Suren erzählt (53<sub>51</sub>. 89<sub>5-7</sub>. 69<sub>7 f.</sub>), während der Name seines Propheten Hūd erst von S. 26<sub>123 ff.</sub> an<sup>148)</sup> vorkommt<sup>149)</sup>. — Mit dem Volk 'Ād nennt Muhammed häufig zusammen das mittelarabische Volk Tamūd, in dem der Prophet Šāliḥ auftritt; auch hier handelt es sich also um einen arabischen Namen<sup>150)</sup>, nicht um den biblischen Šelāḥ, den Geiger — allerdings mit Bedenken — heranzieht<sup>151)</sup>. — Die gleiche Bewandnis hat es mit Šo'eib, dem Propheten des Volkes al-'Aika („Waldleute“, das später Madjan heisst<sup>152)</sup>: auch was von ihm erzählt wird, ist altarabischer Stoff<sup>153)</sup> und nicht mit Jethro oder Chobab, dem Schwiegervater Moses, zusammenzubringen<sup>154)</sup>. — Anders steht es mit dem vierten, 'Idrīs (nur S. 19<sub>57 f.</sub> 21<sub>85</sub>), der nach den Qoranauslegern Henoah sein soll<sup>155)</sup>. Da aber zwischen beiden Namen schlechterdings keine Ähnlichkeit besteht und auch die arabische Sage keine Aufklärung gibt, ist (wie bei 'iblis = διαβολος) Verstümmelung aus Θεοδωρος oder Ανδρεας wahrscheinlich<sup>156)</sup>, und wir hätten 'Idrīs als einen Christen anzusprechen.

Die N. T.-lichen Propheten sind Johannes (Jahjā) und Jesus ('Īsā); über sie s. S. 76 ff. Von den Aposteln (ḥawārijjūn S. 3<sub>45</sub>. 61<sub>14</sub>. 5<sub>111 f.</sub>)<sup>157)</sup> hat Muhammed so gut wie nichts gewusst (s. u. S. 81), nur S. 36<sub>12 ff.</sub> wird eine Geschichte erzählt, die an eine syrisch-christliche Apostellegende erinnert<sup>158)</sup>. Man wird daraus

147) 118.

148) mittelmekkanisch; alle Stellen bei Geiger 114.

149) Gr. II 79 f. 31. Spr. 21 f.

150) Gr. II 80. Spr. 23 f.; vgl. Schw. I 20, Anm. 1.

151) 119 f.

152) dazu s. Schw. I 151, Anm. 9; vgl. Spr. I 480, Anm. 1.

153) Gr. II 80 f. Spr. 24 f.

154) Geiger 176 ff. Pautz 245. 270, Anm. 2.

155) Geiger 105 f. Spr. II 289, Anm. 1. 336. Pautz 19, Anm. 2.

156) so Nöldeke (ZA 1903, S. 83 f.), dem jetzt auch Grimme zustimmt (ZA 1912, S. 164) (Gr. II 92 verzichtet er auf Erklärung, 61 a redet er von einem „märchenhaften Propheten“).

157) das Wort ist äthiopisch, s. Nöld., N. Beitr. 48. RAH 200, Anm. 1.

158) näheres Gr. II 97.

— ähnlich wie oben (S. 46) bei den Juden — einen Schluss ziehen dürfen auf den Umfang des Kanons der arabischen Christen<sup>159)</sup>: sie besaßen nur die Evangelien und nicht den *αποστολος*. Tatsächlich enthalten auch die oben S. 18 als neutestamentliche Entlehnungen charakterisierten Stellen kein einziges Zitat aus dem *αποστολος*<sup>160)</sup>; sie entstammen alle den Evangelien, ja mit Ausnahme der Anspielungen auf die Lazarusgeschichte und auf den Parakleten beschränken sie sich auf Matthäus. Dass es im Orient Christen ohne den *αποστολος* gab, ist sicher: sowohl Ebioniten als auch Elkesaiten haben den Apostel Paulus verworfen<sup>161)</sup>. Wir haben damit einen neuen Beweis dafür (s. o. S. 38 f.), welchen Einfluss gerade das gnostische Judentum auf Muhammed gehabt hat.

In der medinischen Zeit werden die Prophetengeschichten im Qoran viel seltener. Das hängt einmal mit der wachsenden Erkenntnis Muhammeds zusammen, dass seine Lehre mit der der Juden und Christen nicht übereinstimmte, wie er gemeint hatte, vor allem aber mit dem Umschwung seiner Lage. In Mekka verfolgt, höchstens geduldet, wird er in Medina mit einem Male Führer und Herrscher. Dadurch fühlt er sich über alle seine prophetischen Vorgänger hinausgehoben, sein Selbstbewusstsein wächst, und schliesslich behauptet er, dass seine Prophetie abschliessende Bedeutung habe: er ist *ḥatam en-nebjīn* „das Siegel der Propheten“ (S. 33<sub>40</sub>)<sup>162)</sup>. Während in mekkanischen Suren die Zusammenstellung „Allah und sein Gesandter“ ganz selten ist<sup>163)</sup>, und während noch am Anfang der medinischen Zeit der

159) falls sie überhaupt einen besaßen! s. o. S. 8. Andernfalls gilt das Gesagte von ihrer Tradition, analog S. 46 bei den Juden.

160) vgl. Say. 47: „l'ignorance absolue où se trouvait Mahomet . . . non seulement du texte, mais du contenu des épîtres“, s. auch Say. 88.

161) von den Ebioniten sagt Theodoret, *haeret. fab. comp.* II, 1 (ed. Sirmond-Schulze 1782, IV 328): *τον αποστολον αποστατην καλοουσι*; von den Elkesaiten berichtet derselbe a. a. O. II, 7 (S. 333): *τον αποστολον παντελως ηρνηθησαν*, und Origenes bei Euseb *hist. eccl.* VI 38 (s. o. S. 38 Anm. 83): *εκεινη η γνωμη . . . τον αποστολον τελειον αθετει*. Vgl. noch Schlatter 255—257.

1.2) Schw. I 20. Gr. II 102.

163) ich habe nur S 72, 24 und 7, 158 gefunden; vgl. Pautz 153, Anm. 6, Caetani I 209 unten. 211 oben und auch Schw. I 186, Anm. 3.

Glaube „an Allah und seine Gesandten“ (Plural!) gefordert wird (S. 2<sub>172·285</sub> 3<sub>174</sub> 4<sub>135·149·151</sub>) — allerdings schon vermisch mit Mahnungen, „Allah und seinem Gesandten“ (Singular!) zu glauben oder zu gehorchen<sup>164</sup>) —, wird letztere Formel mit der Zeit immer häufiger und zuletzt alleinherrschend<sup>165</sup>). Damit ist das islamische Glaubensbekenntnis fertig: zu la 'ilaha 'illā 'llāh tritt nun: muḥammadun rasūlu 'llāh (S. 48<sub>23</sub>, medinisch): „Muhammed ist der Gesandte (d. h. der einzige Gesandte) Allahs“. Man wird aber nicht fehlgehen, wenn man annimmt, dass zum Abschluss dieses Prozesses christliche Gedanken mit im Spiel waren. Nur das Christentum hatte einen einzigen Stifter, dessen Name im Bekenntnis hinter dem Namen Gottes stand; im Judentum gab es neben Mose noch andere Propheten, und das Glaubensbekenntnis war nur ein Bekenntnis zum Einen Gott<sup>166</sup>). Auch dass nun der Name Gesandter (rasūl) und nicht der Name Prophet (nabij) ins Bekenntnis kommt, dürfte christlichen Einfluss verraten: zwar werden auch im A. T. die Propheten von Gott „gesandt“, aber dass ein Prophet sich als Gesandten κατ' ἐξουσίαν bezeichnet, ist neutestamentlicher (Mt. 10<sub>40</sub> u. a.) und christlicher Sprachgebrauch<sup>167</sup>).

Nicht bloss die dogmatischen und erzählenden Stücke des Qorans sind fast durchweg vom Judentum und Christentum abhängig, sondern auch der ethische und kultische Teil ist vielfach von diesen Religionen beeinflusst.

Muhammed hat den Dekalog<sup>168</sup>) gekannt<sup>169</sup>), aber er hält

164) z. B. S 3, 126. 4, 71. — S 4, 135 kommen beide Formeln nebeneinander vor.

165) besonders häufig in S 57. 24. 9. 5; besonders charakteristisch S 24, 62: „Gläubige sind nur, die an Allah und seinen Gesandten glauben“.

166) vgl. Becker 14: „vor allem hat die Tatsache des Vorhandenseins des Christentums als Offenbarungsreligion mit einem Stifter Muhammeds Phantasie beeinflusst“.

167) vgl. Schlatter 254. Sm. 9 f.

168) vgl. Gr. II 115 ff. Hirscht. 33 ff. New Res. 81 f.

169) über den Inhalt der Tafeln Moses (el-'alwāh S 7, 142. 149. 153) spricht er allerdings nur in allgemeinen Worten: sie enthielten „eine Ermahnung in betreff aller Dinge und eine Erklärung für alle Dinge“, „eine Leitung und Barmherzigkeit für die, die ihren Herrn fürchten“, vgl. S 6, 155.

weder die Zahl noch die Reihenfolge der Gebote ein, auch im Inhalt der einzelnen Gebote herrscht nicht immer Übereinstimmung. Mögen die Abweichungen von Zahl und Inhalt absichtlich sein, weil Muhammed die Gebote den ihm vorliegenden Verhältnissen anpassen musste, so kann die Umstellung der Reihenfolge nur von der Mangelhaftigkeit der mündlichen Übermittlung herrühren. Ob übrigens jüdische oder christliche Überlieferung vorliegt, ist nicht zu entscheiden; die Christen darf man nicht von vornherein ausschliessen, weil ihnen die 10 Gebote geradeso geläufig sein mussten wie den Juden.

In zwei mittelmekkanischen Suren tauchen die ersten Spuren des Dekalogs auf. Noch ziemlich undeutlich ist der Anfang von S 23: „(5) die sich der Weiber enthalten — (6) es sei denn ihrer Gattinnen oder Sklavinnen — . . . (8) und die das ihnen anvertraute Gut und ihr Versprechen hüten“; hier scheint das VI., VII. und VIII. Gebot anzuklingen<sup>170)</sup>. Offenkundiger ist die Parallele zum Dekalog in S. 25<sub>68</sub>: „wer neben Allah nicht einen andern Gott anruft und nicht die Seele tötet, die Allah verboten hat . . . , und nicht hurt“; hier ist klar auf das I., V. und VI. Gebot angespielt, wozu V. 72 („wer nicht falsch Zeugnis ablegt“) noch das VIII. nachbringt.

Ausführlicher erscheint der Dekalog — allerdings mit reichlichen Zusätzen versehen — erstmals in der den beiden eben genannten zeitlich nahestehenden S. 17<sub>23-40</sub>: „(23) setze nicht neben Allah einen andern Gott . . . (24) und bestimmt hat dein Herr, dass ihr ihm allein dienet und gegen eure Eltern gütig seid . . . (28) und gib dem Verwandten, was ihm gebührt . . . (33) tötet nicht eure Kinder . . . (34) und bleibt fern von Hurerei . . . (35) und tötet keinen Menschen . . . (36) und bleibt fern dem Gut der Waise . . . (37) und gebet volles Mass, wenn ihr messet, und wäget mit richtiger Wage“. Wir finden hier: v. 23. 24 a = I. Gebot, 24 b. 28 = IV., 33. 35 = V., 34 = VI., 36 = IX./X., 37 = VII. Es fehlt also: Bilderverbot, II., III. und VIII. Gebot.

Eine straffere Zusammenfassung gibt die spätmekkanische<sup>171)</sup> S. 6<sub>152 f.</sub>: „(a) ihr sollt Gott nichts an die Seite stellen, (b) und

170) Zählung nach dem lutherischen Katechismus.

171) nicht medizinisch (Schw. I 162).

den Eltern sollt ihr Gutes tun, (c) und nicht sollt ihr eure Kinder aus Armut töten . . . . (d) und begeht nicht Schändlichkeiten . . . . (e) und tötet kein Leben . . . . (f) und kommt nicht dem Gut der Waise zu nahe . . . . (g) und gebet Mass und Wage in Gerechtigkeit . . . . (h) wenn ihr redet, redet wahr . . . .“ Hier ist a = I. Gebot, b = IV., c + e = V., d = VI., f = IX./X., g = VII., h = VIII. Es fehlt: Bilderverbot, II. und III. Gebot.

Die erste medizinische S. 2<sub>77 f.</sub> enthält einige Gebote in der Reihenfolge I. IV. VIII. V. IX., in einer der spätesten Suren (60<sub>12</sub>) stehen I. VII. VI. V. VIII. nebeneinander. Endlich sind in S. 4<sub>40</sub> (medizinisch) das Götzendienstverbot (I) und das Gebot der Elternliebe (IV) verkoppelt. Damit sind die Stellen erschöpft. Denn S. 29<sub>7</sub><sup>172)</sup> und 31<sub>12 ff.</sub><sup>173)</sup> gehören nicht hierher: dort wird vielmehr gesagt, dass man selbst das Gebot, die Eltern zu lieben, hintansetzen müsse, wenn diese einen zum Götzendienst verleiten wollen — also eher eine Parallele zu Acta 5<sub>29</sub> („man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen“) als zum Dekalog.

Durchgängig fehlt also bei Muhammed das Bilderverbot und das II. und III. Gebot. Wie erklärt sich das?

Wenn der heutige Islam das Bilderverbot für verbindlich hält, so ist das sicher im Sinn Muhammeds, der in der bildlichen Verehrung Allahs ein Herabsinken in Götzendienst gesehen hätte<sup>174)</sup>. Wenn dieses Verbot trotzdem im Qoran nicht ausdrücklich genannt wird (auch nicht S. 16<sub>76</sub>!)<sup>175)</sup>, so mag es daran liegen, dass es für Muhammed (und seine Gewährsmänner) schon im I. Gebot mit enthalten war<sup>176)</sup>.

172) gegen Hirschf. 39.

173) gegen Gr. II 118, Anm. 1.

174) S 5, 92 verbietet die Götzenbilder als „Greuel von Satans Werk“.

175) gegen Henning in der Qoranübersetzung S. 272. Die Worte *falā tadribū lillāhi 'l-amtāla* bedeuten entweder, man dürfe zwischen Allah und anderen Wesen keine Vergleiche anstellen (so die Kommentatoren, s. Hirschf. New Res. 89, Anm. 19) oder besser — wegen des Zusammenhangs mit S 16, 75 (vgl. S 43, 15 mit 43, 16) — man dürfe Allah kein anderes Wesen als etwas Gleichwertiges (als Götzen) zur Seite stellen (New Res. 88 f.); also I. Gebot, nicht Bilderverbot. Dasselbe gilt von S 36, 78.

176) Hirschf. 34.

Das II. Gebot hielt Muhammed für unnötig, weil er keine Scheu vor dem Aussprechen des Gottesnamens kannte<sup>177</sup>). Es ist nicht unmöglich, dass S. 2<sub>108</sub> („wer ist sündiger, als wer verhindert, dass in Allahs Moscheen sein Name genannt wird?“) sich gegen den jüdischen Brauch wendet, den Gottesnamen zu unterdrücken<sup>178</sup>). Deshalb ist es aber auch ganz ausgeschlossen, dass Muhammed selbst eine Zeit lang nach jüdischem Muster nur das Personalpronomen „er“ oder „ich“ als verhüllende Gottesbezeichnung gebraucht habe; an allen Stellen, die Hirschfeld<sup>179</sup>) dafür anführt, erklären sich zudem die fraglichen *huwa* und *'ana* völlig befriedigend als harmlose Pronomina (Wiederaufnahme des vorausgestellten Subjekts usw.)<sup>180</sup>).

Das Sabbatgebot hat Muhammed ausdrücklich abgelehnt. Er wusste, dass Juden und Christen über den Tag der Sabbatfeier uneins waren (S. 16<sub>125</sub>); aber er konnte sich weder zur Übernahme des Sabbats noch zu der des Sonntags entschliessen. Am Sabbat war ihm schon die biblische Begründung unsympathisch, dass Gott am 7. Tag von seinen Werken geruht habe. Das vertrug sich nicht mit seinen Vorstellungen von Allah: S. 50<sub>37</sub>: „wir erschufen Himmel und Erde . . . in 6 Tagen, und keine Ermüdung erfasste uns“<sup>181</sup>). Und am Sabbat und Sonntag passte ihm der Charakter des Ruhetags nicht, den beide hatten, sei es wegen der Unbequemlichkeiten, die eine solche strenge Ruhe mit sich brachte<sup>182</sup>), oder weil für die vielen Beduinen, die zu den Gläubigen zählten, ein Ruhetag tatsächlich unmöglich war<sup>183</sup>).

177) Hirschf. 34. New Res. 82.

178) Hirschf. New Res. 109.

179) New Res. 30 f. 113 (S. 30, Zeile 25 von oben Druckfehler: S. 21, 27 statt 21, 87!).

180) aus demselben Grund ist es äusserst unwahrscheinlich, dass *maqām er-rabb* („Ort des Herrn“) S 79, 40. 55, 46 Nachahmung der jüdischen verhüllenden Gottesbezeichnung *māqōm* (z. B. sehr oft in *Pirqē Ābōt*) sein soll: gegen Gr. II 46.

181) vgl. Schw. I 124. Sm. 254. Mittwoch 37.

182) so Lesz. 26, vgl. Wensinck 112; Goldz. 14 vermutet persischen Einfluss.

183) vgl. Sm. 253 f. Hirschf. New Res. 82. — Wenn Hirschf. a. a. O. wegen S 4, 50, welche Stelle sich in Wirklichkeit auf die bekannte Legende S 7, 163—166. 2, 61 bezieht, auch an einen Einfluss des „assyrischen“ 7. Tags als Unglückstags denkt, so ist das eine abenteuerliche Vorstellung.

Und als er in der medinischen Zeit den Freitag als Tag der gottesdienstlichen Versammlung bestätigte (S. 62<sub>9</sub>)<sup>184</sup>), da bestimmte er in Opposition gegen Juden und Christen ausdrücklich, dass man sich nach dem Gottesdienst sofort wieder an die Arbeit zu begeben habe (S. 62<sub>10</sub>)<sup>185</sup>).

Von den später sogenannten „fünf Pfeilern des Islam“ Bekenntnis, Beten, Fasten, Almosen, Wallfahrt ist bei den drei mittleren jüdisch-christlicher Einfluss unverkennbar<sup>186</sup>).

Beim „Gebet“ weist schon der Name darauf hin: *ṣalāt* ist aramäisches Lehnwort<sup>187</sup>). In der älteren Zeit ergeht an Muhammed häufig von Allah die Aufforderung, einen Teil der Nacht oder gar die ganze Nacht im Gebet hinzubringen (S. 73<sub>2-8</sub>)<sup>188</sup>). 76<sub>25 f</sub> 50<sub>39</sub>. 20<sub>130</sub>. 17<sub>81</sub>), und wir hören auch von seinen Anhängern, dass sie solche nächtlichen Gebete halten (S. 51<sub>17</sub>. 25<sub>65</sub>. 39<sub>12</sub>)<sup>189</sup>). Erst in der medinischen Zeit, wo es darauf ankam, „in Allahs Weg zu kämpfen“, wo er also ausgeruhte Leute brauchte, reduzierte er dieses Nachtgebet auf ein Mindestmass (S. 73<sub>20</sub>)<sup>190</sup>). Auf diese Vorschrift des nächtlichen Gebets hat das mekkanische Klima ganz gewiss keine Einwirkung gehabt<sup>191</sup>); sie trägt vielmehr umgekehrt asketischen Charakter; wir haben

184) eingeführt wurde er in Medina von dem einige Zeit vor der Hiğra von Muhammed dorthin entsandten Moṣ'ab (Weil 73, Wensinck 112; dagegen Becker, zur Geschichte des islamischen Kultus [in: „der Islam“ III 1912] S. 379: „auch die Moṣ'ab-Version ist wohl erfunden“). In Mekka gab es noch keinen Freitagsdienst.

185) Gr. II 125 f. Muir 188, Anm. 1.

186) über Bekenntnis s. S. 52, über Wallfahrt S. 26 bei Anm. 11.

187) zu der Annahme Mittwochs 6. 7 f., dass mit *ṣlōtā* hier speziell das jüdische 18 Bittengebet gemeint sei, liegt kein Grund vor. — Auch das Verbum *ṣallā* „beten“ ist in dieser Bedeutung nur aus dem aramäischen *ṣalli* zu erklären. Doch ist das Wort „wohl schon lange vor Muhammed ins Arabische gelangt“ Nöld., N. Beitr. 29. Vgl. Spr. III 527, Anm. 2.

188) vielleicht sind die Verse 3 und 4 erst später zur Erleichterung eingefügt, Spr. I 321. Schulthess, GGA 1910, S. 504.

189) sämtliche Stellen sind mekkanisch.

190) vgl. Schw. I 98 (dort ist „20“ in Zeile 6 von unten Druckfehler). Gr. II 9. Hirschf. New Res. 135. Boshaf ist die Begründung, die Spr. I 322 für diese Reduzierung gibt.

191) „erquickende Sommernächte nach drückender Tagesglut“ Gr. I 26.

hier eine Nachahmung der christlichen Vigilien zu sehen, die Muhammed bei den Mönchen kennen lernte<sup>192)</sup>, keinen Einfluß des Judentums, das solche privaten Nachtgebete nicht kannte<sup>193)</sup>. Daran wird dadurch nichts geändert, dass Muhammeds Vigilien „im Hadith auf David zurückgeführt werden, und dass den Juden das Studium der Tora während der Nacht empfohlen war“<sup>194)</sup>. Der Hadith ist auch sonst oft genug unzuverlässig (hier wohl aus Psalmstellen wie 42<sub>9</sub>, 77<sub>7</sub>, 88<sub>2</sub> herausgesponnen, die man dem Psalmisten κατ' ἐξοχην zuschrieb), und es handelt sich ums Gebet, nicht ums Torastudium.

Das „Gebet“ bestand im Islam schon in der mekkanischen Zeit Muhammeds aus Prostrationen (raka'a, sağada) und Rezitationen (dakara, qara'a). Letztere (vgl. S. 73<sub>8</sub>, 17<sub>80</sub>) wurden von Juden und Christen gleichermassen geübt<sup>195)</sup>, während Muhammed die Prostrationen (S. 77<sub>48</sub>, 76<sub>26</sub>, 50<sub>39</sub>, 25<sub>65</sub>, 39<sub>12</sub>) ziemlich sicher den Christen abgesehen hat<sup>196)</sup>, da der Jude im allgemeinen stehend betete<sup>197)</sup>. Dagegen waren die Waschungen, die Muhammed in spätmedinischer Zeit allgemein vor jedem Gebet einführte (S. 5<sub>8</sub>), beiden Religionen gemeinsam<sup>198)</sup>.

Muhammed gab sich überhaupt Mühe, das Gebet seiner Gläubigen genau zu regeln. Er band es an bestimmte Tageszeiten

192) RAH 210. Schw. I 8. Vgl. Spr. I 318. 325, Anm. 1. Wensinck 106: „de nachtelijke godsdienstoefening zal wel een navolging van de Syrische Christenen geweest zijn“.

193) Nachtfeiern im Tempel gab es, vgl. Psalm 134. Joel 1, 13. — Bei „Nachtgebet“ zählt natürlich das regelmässige Abendgebet nicht mit.

194) Lesz. 43, Anm. 7, vgl. Mittwoch 11.

195) vgl. Wensinck 104 f.

196) Goldz. 13, opp. Mittwoch 17.

197) ThAT II 424. Geiger 87. Mittwoch 16. — 'aqāma 'ṣ-ṣalāt heisst: „das Gebet in Gang bringen, verrichten“ und enthält nicht den Begriff des Stehens.

198) die Zusatzbestimmung (S 5, 9, vgl. 4, 46), dass, wenn kein Wasser zur Hand sei, auch Sand genommen werden dürfe, ist jüdisch: Schw. I 199, Anm. 5, Geiger 89. — Dass bestimmte Waschungen schon viel früher, ja schon in der Anfangszeit von Muhammed und seinen Leuten geübt wurden, folgt wohl aus dem Namen „Sabier“, mit dem man sie damals bezeichnete, s. u. S. 68 f. und Muir 454, Anm. 1 (opp. Caetani I 229 [§ 219]). — Bei Geiger 88 f. und Mittwoch 13 ff. noch weitere Einzelheiten, in denen Muhammed beim Gebet mit dem Judentum zusammenstimmt.

(vgl. S. 4<sub>194</sub> am Ende); doch geht aus dem Qoran nicht deutlich hervor, ob er in Mekka abgesehen von den Vigilien zwei oder drei Gebetszeiten festsetzte, zumal da an zwei Stellen (S. 76<sub>26</sub>, 50<sub>39</sub>) nicht klar ist, ob mit dem Gebet „zur Nacht“ die Vigilien oder eine bestimmte Gebetszeit gemeint sind. Nur zwei Gebetszeiten, morgens und abends, verlangt S. 52<sub>49</sub>, 17<sub>80</sub>, 20<sub>130</sub><sup>199</sup>), vgl. 24<sub>57</sub>; drei dagegen 11<sub>116</sub> („an den beiden Tagesenden und in der ersten Wache der Nacht“) und vielleicht die beiden vorhin genannten zweifelhaften Stellen<sup>200</sup>). Immerhin zeigen diese Stellen soviel, dass es in Mekka tagsüber nur zwei Gebetszeiten gab: morgens und abends. Erst in Medina hat Muhammed (S. 2<sub>239</sub>), „die mittlere“, also mittags, hinzugefügt<sup>201</sup>). Er handelte dabei zweifellos nach jüdisch-christlichem Vorbild; ob in Anlehnung an die drei jüdischen Pflichtgebete<sup>202</sup>) oder an die Horen der christlichen Mönche<sup>203</sup>) (je morgens, mittags und abends), ist nicht auszumachen. Die heute im Islam geltenden fünf Gebetszeiten kommen im Qoran noch nicht vor.

Auch mit der Vorschrift, sich beim Gebet nach einer bestimmten Richtung (qibla) zu wenden, ist Muhammed nicht original. Er war sich zwar darüber klar, dass eine solche qibla sich mit seinem Gottesbegriff nicht vertrug: „Allahs ist der Westen und der Osten, und wohin ihr euch daher wendet, da ist Allahs Angesicht“ (S. 2<sub>109</sub>) und „nicht besteht die Frömmigkeit darin, dass ihr eure Angesichter gegen Westen oder Osten kehret“ (2<sub>173</sub>). Aber das Beispiel der älteren Offenbarungsreligionen war zu mächtig: nicht nur die Juden waren längst gewohnt, mit dem Gesicht nach Jerusalem zu beten<sup>204</sup>), sondern auch orientalische

199) an den beiden letzten Stellen sind ausserdem die Vigilien genannt.

200) gegen Spr. I 325. Gr. I 54. II 123 f. Wensinck 106 f., die in Mekka 3 Gebetszeiten voraussetzen, bin ich mit Schw. I 57, Anm. 1 und Mittwoch 10 geneigt, nur 2 anzunehmen.

201) S. 30, 16 f., wo die Mittagszeit genannt wird, ist wohl auch medizinisch, s. Schw. I 150 f.; dass es sich an dieser Stelle nicht um 4 Gebetszeiten handelt, wie es Caetani I 450 aufzufassen scheint, zeigt Schw. I 151, Anm. 1.

202) ThAT II 328. RGG II 1184, s. bes. Mittwoch 8. 11.

203) RGG I 1350.

204) ThAT II 197.

Christen hatten ihre qibla: zum Teil beteten sie nach Osten<sup>205</sup>), andere, wie die schon mehrfach erwähnten Elkesaiten, ebenfalls nach Jerusalem<sup>206</sup>). So hat denn auch Muhammed, sei es nach jüdischem oder christlichem Muster, nach dem Zeugnis der Tradition die qibla nach Jerusalem eingeführt; nur wissen wir nicht, ob das schon in Mekka oder erst in Medina der Fall war, da der Qoran darüber keine Auskunft gibt<sup>207</sup>). Auf alle Fälle hat Muhammed die jerusalemische qibla auf die Dauer nicht beibehalten (vgl. S. 2<sub>136</sub>·<sub>138</sub>), sondern hat im zweiten medinischen Jahr, als ihn die Erwartungen, die er in die Juden gesetzt hatte, enttäuschten, von den Seinen die qibla nach dem mesğid el-ħarām, der Ka'ba in Mekka, verlangt (S. 2<sub>139</sub>·<sub>144</sub>f.) als dem Heiligtum der „Religion Abrahams“.

Wie Muhammed erst in Medina, wo er freien Spielraum hatte, die Gebetspraxis voll einzurichten und durchzuführen vermochte, so auch die Fastenpraxis. Im Qoran wird das Fasten während der mekkanischen Zeit überhaupt nie erwähnt<sup>208</sup>), erst in der medinischen S. 2<sub>179</sub>f. wird bestimmt, dass die Gläubigen während des ganzen Monats Ramađan in der Weise zu fasten haben, dass sie tagsüber völlige, auch sexuelle, Abstinenz üben, während die Nacht für Essen, Trinken und Beischlaf freigegeben ist. Ein für alle geltendes<sup>209</sup>) Fasten dieser Art und von so langer Dauer war den Juden unbekannt; wahrscheinlich bedeutet die Einführung eines ganzen Fastenmonats Anlehnung an die christlichen

205) Beispiel Wellh. IV 192, vgl. RGG II 1179.

206) Epiphanius Pan. Kap. 19 (ed. Holl 1915, I, S. 220): κωλυει (nämlich Elxai) εις ανατολας ευξασθαι, φασκων μη δειν προσχειν ουτως, επι τα Ιεροσολυμα δε εχειν το προσωπον εκ παντων των μερων. Vgl. Spr. I 31. 325.

207) auf Grund der genauen Prüfung der Tradition, die Wensinck 108—110 vorgenommen hat, dürfte Mekka wahrscheinlicher sein; so auch Spr. III 46. Anm. 2. Schw. I 175 f., vgl. Gr. I 57, während Caetani I 467 f. (§ 25) für Medina eintritt. Die einzige mekkanische Stelle, an der die qibla flüchtig erwähnt wird, ist S 10, 87. — Winckler 197 ff. operiert in dieser Frage wieder mit dem astralreligiösen Schema.

208) S 19, 27 zählt nicht. — Trotzdem ist es auf Grund von Muhammeds eigenem Verhalten wohl möglich, dass tatsächlich längst das Fasten geübt wurde, vgl. Sn. Hurg. 156.

209) bei jüdischen Einzelpersonen kommt auch langes Fasten vor, vgl. Lc 2, 37.

Quadragesimalfasten, die vielleicht bei den von der Grosskirche abseits stehenden arabischen Christen keine vollen 40 Tage dauerten. Die Art des Fastens, die Muhammed den Seinen vorschrieb, findet sich bei der („christlichen“) Manichäersekte; vielleicht hat man im christlichen Arabien die Osterfasten ebenso gehalten<sup>210</sup>). — Dass das Fasten auch als Strafe verhängt wird (S. 4<sub>94</sub>, 58<sub>5</sub>, 5<sub>91</sub>, vgl. 2<sub>192</sub>), erinnert ebenfalls an die christliche Busspraxis<sup>211</sup>).

Nun ist aber „nach der einhelligen Behauptung der Tradition<sup>212</sup>) das Ramaḍānfasten an Stelle des ‘Ašūrā-Fastens getreten“<sup>213</sup>), sei es, dass dieses schon in Mekka oder erst am Anfang in Medina gehalten wurde. ‘Ašūrā, ein eintägiger Fasttag, entspricht lautlich ganz dem hebräischen ‘asōr „der 10. Tag“. Da nun der jüdische grosse Versöhnungstag am 10. Tišri gefeiert wird, steht nichts im Weg, ‘Ašūrā mit diesem höchsten jüdischen Festtag zu identifizieren<sup>214</sup>). Muhammed ist demnach beim Fasten von jüdischer zu christlicher Praxis übergegangen.

Dass auch das Almosengeben keine dem Muhammed eigentümliche Institution war, folgt aus den beiden Wörtern, die er für Almosen gebraucht: zakāt und ṣadaqa oder häufiger im Plural ṣadaqāt. Zakāt ist schon der äusseren Form nach (wie ṣalat) aramäisches Lehnwort (זכור), dessen jüdische Bedeutung „Verdienst, Tugend“ so gut wie die christliche „Rechtfertigung“ leicht in „Almosen“ übergehen konnte<sup>215</sup>) (vgl. den Bedeutungswandel von צדקה im Hebräischen). Ṣadaqa, das viel seltenere Wort, das nur in medinischen Suren vorkommt, ist zwar eine rein arabische Bildung, geht aber in der Bedeutung „Almosen“

210) Schw. I 179 f., vgl. Spr. III 54, 58, dem Caetani I 471 sich anzuschliessen geneigt ist. — Wensinck 137 bleibt unentschieden.

211) Gr. II 134, doch vgl. auch ThAT II 426 unten.

212) vgl. die Erzählung bei Geiger 37 f.

213) Schw. I 179, Anm. 1.

214) Goldz. 13. Gr. I 55. Caetani I 431 f., s. auch Spr. III 53, Anm. 1. Wensinck 121—124.

215) Nöld., N. Beitr. 25: „die Bedeutung „Almosen(steuer)“ scheint weder das jüdische Wort zu haben noch das entsprechende syrische . . . , doch ist immerhin denkbar, dass schon arabische Juden das Almosen zakāt genannt haben“.

auf  $\text{שָׁדֵק}$  zurück, da die arabische Wurzel  $\text{šdq}$  „wahr sein, aufrichtig sein“ bedeutet<sup>216</sup>). Die Frage, ob Entlehnung aus dem Judentum oder Christentum vorliegt, muss aus dem nun schon öfter genannten Grund (s. S. 27) offen bleiben<sup>217</sup>). Bekanntlich hat der Begriff „Almosen“ im Qoran seinen Inhalt gewechselt: in Mekka nur als freiwillige Gabe an die Armen verstanden, wurde es später in der medinischen Zeit zur vorgeschriebenen Armensteuer bzw. Abgabe für alle möglichen (S. 9<sub>60</sub>) Gemein-zwecke<sup>218</sup>). Dabei ist kein Unterschied zwischen  $\text{zakāt}$  und  $\text{ṣadaqa}$ : beide Wörter haben im Lauf der Zeit in der angegebenen Weise ihre Bedeutung geändert<sup>219</sup>).

An Ritualvorschriften Muhammeds sind für unsere Untersuchung noch die Speisegesetze erwähnenswert. Muhammed hat hier für grosse Vereinfachung gesorgt (unter christlichem Einfluss? siehe S. 3<sub>44</sub>, wo Jesu Aufgabe u. a. darin besteht, „euch zu erlauben einen Teil von dem, was euch verwehrt war“): nicht bloss die altheidnischen Unterscheidungen zwischen erlaubten und verbotenen Tieren weist er ab (S. 6<sub>139-145</sub>, vgl. 16<sub>117</sub>, 10<sub>60 f.</sub>)<sup>220</sup>), sondern auch die detaillierten jüdischen Speisegesetze, von denen er in spätmekkanischer Zeit (S. 6<sub>147</sub>) gute, wenn auch nicht ganz richtige (vgl. Lev. 3<sub>16</sub>) Kenntnisse besessen zu haben scheint: diese seien den Juden um ihrer Sünden willen gegeben (S. 6<sub>147 f.</sub>, 16<sub>119</sub>, 4<sub>158 f.</sub>), der Muslim dagegen dürfe alle „guten Dinge“ (S. 7<sub>156</sub>, 5<sub>7</sub>) essen, mit vier Ausnahmen: verboten ist „Krepiertes, Blut, Schweinefleisch und das, über dem beim Schlachten ein anderer als Allahs Name angerufen wurde“ (S. 16<sub>116</sub>, 6<sub>118 f. 121</sub>, 14<sub>6</sub>, 2<sub>168</sub>, 5<sub>4</sub>). Drei von diesen verbotenen Speisen, nämlich Krepiertes, Blut und Götzenopferfleisch ( $\text{εἰδωλοθυσία}$ ) sind auch in dem sog. Aposteldekret Acta 15<sub>20, 29</sub> den Heidenchristen im Verkehr mit Judenchristen untersagt. Doch wage ich nicht,

216) vgl. Spr. II 195, Anm. 1.

217) s. RAH 210.

218) vgl. die grundlegenden Ausführungen bei Sn. Hurg. 157. 163 ff., die sich vor allem gegen Gr. I richten, der denn auch II 140 f. wesentlich zurücksteckt. S. auch Sm. 313.

219) Sn. Hurg. 163 f. gegen Gr. I 57. 150. Vgl. Spr. III 351, Anm. 1.

220) vgl. Gr. II 129 f. Spr. II 477.

Muhammeds Anordnungen aus diesem Grund für christlich fundiert zu erklären<sup>221)</sup>; denn auch A. T. und Mischna kennen diese Verbote<sup>222)</sup>, und wie es in den späteren christlichen Sekten mit den Speisegesetzen stand, wissen wir nicht genau genug<sup>223)</sup>. Das Schweinefleischverbot ist jüdisch<sup>224)</sup>. — Wenn übrigens Muhammed zu diesen Verboten hinzusetzt: wer wider besseren Willen durch Hunger gezwungen werde, sie zu übertreten, der sei ohne Schuld (S. 16<sub>116</sub>· 6<sub>146</sub>· 2<sub>168</sub>), so ist das vielleicht weniger aus Anlehnung an die entsprechende Erleichterung in der Mischna (Joma V 6)<sup>225)</sup> als aus der Gesinnung heraus zu erklären, der S. 2<sub>286</sub> Ausdruck gibt: „unser Herr, lege uns nicht eine Last auf, wie du sie den Früheren auflegtest! Unser Herr, und lass uns nicht tragen, wozu unsere Kraft nicht ausreicht!“ (s. auch S. 7<sub>156</sub>).

Was Muhammed veranlasst hat, beim Wein von der Anerkennung (S. 16<sub>69</sub>) über die Warnung (S. 2<sub>216</sub>· 4<sub>46</sub>) zum Verbot (S. 5<sub>92</sub>) fortzuschreiten, ist nicht durchsichtig. Vielleicht lagen doch asketische Motive zugrunde, die sich aus jüdischen<sup>226)</sup> oder wahrscheinlicher aus christlichen<sup>227)</sup> Einflüssen erklären würden. Doch waren auch schon dem arabischen Heidentum solche asketische Strömungen nicht ganz fremd<sup>228)</sup>.

#### 4. Kapitel.

### Hat das Christentum den entscheidenden Anstoss zu Muhammeds Auftreten gegeben?

Vorstehender Überblick über Muhammeds Abhängigkeit von Judentum und Christentum zeigt, dass das Christentum auf

221) dazu neigt Sm. 242 f.

222) vgl. J. Weiss, das Urchristentum, 1917, S. 235, Anm. 2.

223) den Elkesaiten war der Fleischgenuss völlig untersagt: Epiphanius Pan. Kap. 30 (ed. Holl I, 352): *εμφυχων απεχεσθαι και κρεων και πασης αλλης εδωδης της απο σαρκων πεποιημενης*.

224) oder schon altheidnisch? (RAH enthält nichts darüber.)

225) s. Hirschf. 56.

226) s. ThAT II 426—428.

227) Spr. I 316. Harnack II 536. Schw. I 182, Anm. 3; speziell über die Mandäer s. M. Lidzbarski, mandäische Liturgien 1920, S. XIX.

228) s. den Gott šai' al-qaum, „der keinen Wein trinkt“, bei Littmann, Semitic Inscriptions. New York 1904, S. 70 ff.; dort auch weitere Literatur.

Muhammed ebenso stark eingewirkt hat wie das Judentum. Wenn nun trotz der judaisierenden Art des arabischen, wie überhaupt des orientalischen Christentums sich das Christliche in Muhammeds Lehre so deutlich abhebt, so ist es kein grosser Schritt mehr zu der Frage, ob nicht überhaupt dem Christentum der entscheidende Einfluss auf Muhammed zukommt, mit andern Worten: ob nicht das Christentum Muhammed den entscheidenden Anstoss zu seinem Auftreten gegeben hat. Diese Frage hat Wellhausen<sup>1)</sup> mit aller Entschiedenheit bejaht: die Wurzel des Islam liege im Christentum; von den Juden komme nicht der Sauerteig, aber allerdings zum grossen Teil das Mehl, das später zugesetzt wurde. Auch Schwally<sup>2)</sup> neigt zu der Meinung, dass der Islam „eine wesentlich in den Spuren des Christentums gehende Religionsstiftung“ sei, und Smith<sup>3)</sup> sagt bündig: „the impulse came from Christianity“. Zur Entscheidung der Frage ist zu prüfen, welche der als spezifisch christlich erkannten Ideen und Bräuche Muhammeds auf die erste mekkanische Zeit zurückreichen. Nach dem oben Ausgeführten trifft dies zu bei Muhammeds Lehre von der allgemeinen Auferstehung, vom allgemeinen Gericht und von der Ewigkeit der Höllestrafen, bei der Vorstellung vom himmlischen Buch und ebenso bei den Vigilien, vielleicht auch bei den Prostrationen; alles übrige christliche Gut ist erst in der späteren mekkanischen (z. B. 'amr-rūh-Vorstellung, Prophetengeschichten) oder in der medinischen Zeit (z. B. Bevorzugung der Märtyrer, Gabriel als Offenbarungsmittler, Bekenntnis, Fasten) übernommen. Die Ausbeute erscheint somit quantitativ gering, aber sie ist gewichtig: gerade die Auferstehungs- und Gerichtsvorstellungen, die Muhammed zu Anfang völlig ausfüllten, sind christliche; die Art, wie er sich die Offenbarungen Allahs zukommen fühlte, entspricht christlichen Anschauungen, und der erste Brauch, dem er sich in der Erregung jener Zeit unterzog, war ein christlicher<sup>4)</sup>. Es ist demnach unverständlich, wie

1) RAH 211.

2) I 8.

3) 315.

4) s. noch Sn. Hurg. 156: in der ältesten Periode Muhammeds galten Vigilien für „indispensables“.

Muir<sup>5)</sup> behaupten kann: „we do not find a single ceremony or doctrine of Islam by any degree moulded or even tinged by the peculiar tenets of Christianity“. Vielmehr scheint alles für Wellhausens These zu sprechen<sup>6)</sup>.

An der völligen Zustimmung zu dieser These hindert jedoch zunächst die Tatsache, dass der Name Jesus, dessen Kenntnis man dann doch bei Muhammed auch schon in seinen Anfängen erwarten würde, erst von S 19 an vorkommt<sup>7)</sup>, die dem Anfang der zweiten mekkanischen Periode zugehört<sup>8)</sup>. Dazu ist zu sagen: obwohl Muhammed den Namen Jesu in seiner frühesten Zeit nicht nennt, hat er ihn doch gekannt, wie die frühmekkanische S 112<sup>9)</sup> beweist. Diese enthält in dem Wort V. 3: „er zeugt nicht“ eine deutliche Polemik gegen den „Sohn Gottes“, so wie Muhammed diesen Ausdruck verstand (s. u. S. 85 f.). An sich wäre auch denkbar, dass Muhammed damit den Glauben der heidnischen Araber an die Engel oder an ihre Göttinnen 'Allāt, Manāt und al-'Uzzā, die „Töchter Allahs“ bekämpft hätte<sup>10)</sup>, aber V. 4: „keiner ist Gott gleich“ bedeutet doch wohl auch eine Anspielung auf die Gottheit Christi, so dass S 112 mit Recht als gegen die Gottheit und Gottessohnschaft Jesu gerichtet in Anspruch genommen werden darf<sup>11)</sup>. Damit steht aber fest, dass Muhammed schon in seiner ersten Zeit von Jesus gewusst hat. Wenn er nicht von ihm redete, so wird es denselben doppelten Grund gehabt haben, der ihn im Anfang überhaupt alle Propheten vor ihm nicht beachten liess (s. o. S. 43): die Wucht des Gerichtsgedankens, die sein ganzes Denken

5) 148.

6) auch die neutestamentlichen Anspielungen im Qoran (s. o. S. 13 ff.) setzen gleichzeitig mit den alttestamentlichen ein: A 2 und B 2 (s. o. S. 10. 13) gehören derselben Sure an.

7) dies wird von Hirschf. New Res. 62 und besonders von Lesz. 39—41 betont.

8) Schw. I 130.

9) Schw. I 107 f. — Hirschf. hält sie sogar für eine der allerersten; wenn er sie aber mit dem jüdischen Šma' in Beziehung bringt, so spricht dagegen vor allem Vers 3.

10) vgl. Schw. I 71, Anm. 2. Gr. 58 b.

11) vgl. Spr. II 32.

absorbierte<sup>12)</sup> und ihm das Bewusstsein gab, ein Gesandter für die ganze Welt zu sein, und der Mangel jeder genaueren Kenntnis von Jesus. Wie schon S. 3 bemerkt, dürfte es in Mekka selbst nur wenige Christen gegeben haben<sup>13)</sup>; Muhammed lernte christliche Lehre und christliches Wesen in der Hauptsache entweder auf eigenen Reisen oder von den in Mekka zahlreich verkehrenden christlichen Kaufleuten kennen (s. o. S. 4. 25). Da mag er manches nur gelegentlich gesehen und gehört haben — bei den dürftigen Kenntnissen, die er speziell von Jesus hat (s. 6. Kapitel), bekommt man den Eindruck, dass er sich seine Anschauung aus Einzelheiten, die er da und dort erfuhr, selbst zusammengemacht hat —, anderes dagegen wird ihm wiederum in nachdrücklicherer Weise nahegebracht worden sein. Das kam ganz auf die Verhältnisse und auf die Personen an, mit denen er zusammentraf (vgl. Bahira S. 24 f.). Wenn also der christliche Gerichtsgedanke ihn so traf, dass er ihn selbst zum prophetischen Auftreten zwang, so ist es daneben trotzdem möglich, dass er — zumal bei der durchschnittlichen Unwissenheit der dortigen Christen und angesichts der zwischen den einzelnen Sekten aufgerichteten Schranken (s. o. S. 41 f.) — von anderen christlichen Lehren, auch von der Christologie, in der Anfangszeit nur das Notdürftigste wusste und erst später Näheres erfuhr. Nehmen wir noch dazu, dass in manchen dieser Sekten die Person Jesu überhaupt stark in den Hintergrund trat<sup>14)</sup>, so sind wir zu dem Urteil berechtigt: dass der Name Jesus erst am Anfang der zweiten mekkanischen Periode auftritt, ist kein Gegenbeweis gegen die Behauptung vom entscheidenden Einfluss des Christentums auf Muhammed.

Ein weiterer Beweis, wie sehr Muhammed im Banne des Christentums stand, ist die Art, wie er von Jesus redet: hätte jüdischer Einfluss auf ihn bestimmend eingewirkt, so hätte er entweder über Jesus schweigen oder ihn beschimpfen müssen. Palästinische Rabbinen, die in völlig christianisierten Städten

12) so richtig Sm. 86; vgl. auch Schw. I 102.

13) dasselbe gilt aber für die Juden! gegen Lesz. 41 verglichen mit 36.

14) den gnostischen Judenchristen, die Epiphanius Ebioniten nennt, war Jesus  $\phi\iota\lambda\omicron\varsigma$   $\alpha\nu\delta\rho\omega\pi\omicron\varsigma$  (Pan. 30; a. a. O. S. 358).

wohnten, brachten es fertig, über Jesus völlig zu schweigen<sup>15)</sup> — das Schweigen des Hasses und der schimpflichen Nichtachtung; und der Talmud redet in den dürftigen Stellen, an denen er auf Jesus zu sprechen kommt, nur mit beschimpfenden Worten von ihm<sup>16)</sup>. Bei Muhammed nichts von alledem. Die Hochachtung, mit der er von Jesu Person (nicht vom christlichen Dogma über Jesus, das er als Verfälschung der Christen ansieht S. 5<sub>116f.</sub>) im Qoran redet, steht jüdischer Gesinnung so fern als möglich und erklärt sich nur aus christlichem Einfluss<sup>17)</sup>. Nun ist allerdings verschiedentlich behauptet worden, der arabische Name für Jesus, 'Īsā, gehe auf Esau (יִשָׂא) zurück und sei deshalb als eine jüdische Verketzerung des Namens Jesu anzusehen<sup>18)</sup>. Aber ein Beleg für diese Behauptung liegt nicht vor<sup>19)</sup>. Ferner: selbst wenn sie zuträfe, hätte Muhammed von dem bösen Nebensinn des Namens nichts gewusst, und zudem wäre stets die Möglichkeit offen zu halten, dass er den Namen schon in dieser Prägung vorgefunden hätte<sup>20)</sup> (s. o. S. 4), wenn auch bis jetzt kein Beweis dafür vorzuliegen scheint, da die dem Umajja b. Abī ṣ-Ṣalt zugeschriebene Erzählung von der Verkündigung an Maria und von der Geburt Jesu („der Knecht Jesus, Marias Sohn“)<sup>21)</sup> sicher unecht ist<sup>22)</sup><sup>23)</sup>. Endlich aber gibt es für die Namensform 'Īsā eine viel näher liegende Erklärung: man hat längst beobachtet,

15) Schlatter 251 f.

16) vgl. Laible und die Zusammenstellung bei Hennecke II 47 ff: Jesus ist ben Stada (= Sohn der Ehebrecherin?), ben Pandera (= Sohn der Wollust?), ein Zauberer, ein Narr, ein Götzendiener, ein Volksverführer wie Bileam, er liegt in der Hölle in siedendem Kot.

17) vgl. RAH 205.

18) von Nöldeke ausgesprochen in ZDMG 1858, 720, Anm. 2, aber auch schon früher von anderen behauptet (s. Fränkel in der Wiener Zeitschr. für Kunde des Morgenlands IV, 1890, S. 334, Anm. 2).

19) Laible z. B. weiss nichts davon, dass Jesus Esau genannt worden wäre.

20) s. RAH 200.

21) s. Schulthess, Umajja . . . . 1911, S. 105—107.

22) Schulthess, Umajja . . . . 1906, S. 77. Frank-Kamenetzky 46. 48, vgl. Fränkel a. a. O. S. 335.

23) Spr. II 337 behauptet allerdings, die arabischen Christen hätten den Namen Jesu Jēšū' ausgesprochen, doch bringt er keinen Beweis.

dass Muhammed es liebt, fremde Namen, die sachlich zusammengehören, auch äusserlich aneinander anklingen zu lassen: dem Hārūn (Aaron) zulieb macht er aus der „Rotte Korah“ den Mann Qarūn (S. 29<sub>38</sub>: 40<sub>25</sub> u. a.); aus Saul wird Talūt wegen des in demselben Vers S. 2<sub>250</sub> vorkommenden Ġalūt (Goliath); vgl. Jağūğ und Mağūğ (S. 18<sub>93</sub>: 21<sub>96</sub>) als Namen der Völker Gog und Magog, die Dämonen Hārūt und Mārūt (S. 2<sub>96</sub>), die wohl auf die persischen Amesha Spenta Haurvatāt und Ameretāt zurückgehen<sup>24</sup>), und die erst in der nachqoranischen Literatur vorkommenden (s. o. S. 45) Namen der Söhne Adams, Habil und Qābil. Und so liegt denn auch bei der Form ʿĪsā die Vermutung sehr nahe, dass sie nichts weiter ist als eine Angleichung des Namens des christlichen Religionsstifters an den des jüdischen, Mūsā (Mose)<sup>25</sup>).

Nach alledem ist die Richtigkeit der These Wellhausens kaum zu bezweifeln, sie wird auch nicht erschüttert durch argumenta e silentio. Ist es schon an sich stets gewagt, aus dem Stillschweigen etwas beweisen zu wollen, so ist es bei der Art, wie Muhammed das Neue zukam, und bei dem Stand des arabischen Christentums überhaupt doppelt misslich. Leszynsky 44 vermisst im Qoran die christliche Lehre von der Erbsünde und von der Erlösung. Dass sie im Qoran fehlt, ist richtig<sup>26</sup>). Aber wissen wir denn, ob diese Lehren, so zentral sie sonst im Christentum sein mögen, in dem Sektentum der orientalischen Christen überhaupt eine Rolle spielten<sup>27</sup>)? und wenn ja, was zwingt zu der Annahme, dass Muhammed sie gekannt haben müsse? Übrigens lässt sich gerade bei diesen beiden Lehren vielleicht doch

24) s. W. Bousset, die Religion des Judentums<sup>2</sup> 1906, S. 560 u. E. Littmann, Hārūt u. Mārūt in: Festschrift für F. C. Andreas 1916, S. 70—87, bes. 84. 87.

25) diese Erklärung findet sich nach Zwemer 27 (vgl. 33) bei Isidor Löwenthal, the Name Isa: an Investigation. Kalkutta. 1861. Vgl. Fränkel a. a. O. S. 336 f. und S. Sycz, Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Qoran, Diss. 1903, S. 43. 62.

26) s. besonders Harnack II 532, auch Sm. 122 f. 127. 205 f. 226 f. Say. 62 ff. und Muir 148.

27) Harnack macht darauf aufmerksam, dass im gnostischen Judenchristentum Jesus nur der grosse Prophet ist, nicht Priester und König (II 535, Punkt 6; vgl. I 330. 334). S. auch Rösch 447.

wahrscheinlich machen, dass sie Muhammed nicht unbekannt waren. Mehrfach findet sich im Qoran der Satz: „keine beladene (Seele) soll die Last einer andern tragen“<sup>28)</sup>. S. 39, verglichen mit Vers 8, wo von der Schöpfung des Menschen die Rede ist, kann als Protest gegen die Erbsünde angesehen werden, während man in S. 6<sub>164</sub>: „jede Seele schafft nur für sich, und keine beladene (Seele) soll die Last einer andern tragen“ einen solchen gegen das stellvertretende Strafleiden Jesu finden mag<sup>29)</sup>. Im übrigen liegt es im Wesen der Religion Muhammeds, dass wir von Erbsünde und Erlösung so wenig hören. In einer Religion, in der bei allem Reden von Allahs Gnade und Erbarmen Gott in erster Linie der willkürlich schaltende, allmächtige Herr ist, und in der das Wesen der Sünde nur in einer Summe von Übertretungen einzelner Gebote besteht, in einer solchen fehlen — vielleicht nicht ohne Schuld der entarteten Christen — die Voraussetzungen für das, was in den Worten Erbsünde und Erlösung beschlossen liegt.

Eine willkommene Bestätigung der Auffassung, dass das Christentum den eigentlichen Anstoss zum Islam gegeben habe, wäre es, wenn sich nachweisen liesse, dass der Name „Sabier“, mit dem die Mekkaner ursprünglich die Anhänger Muhammeds bezeichneten<sup>30)</sup>, und der Name „Hanife“, als deren Nachfolger die Muslime sich selbst betrachteten, „Christen“ bedeutet. Aber dieser Nachweis ist nicht sicher zu liefern.

Sabier bedeutet nach der wahrscheinlichsten Etymologie<sup>31)</sup> „Täufer“. Demnach scheinen Leute darunter verstanden zu sein, deren Charakteristikum Waschungen waren<sup>32)</sup>. Solche Waschungen werden nun stets bei den gnostischen Judenchristen hervorgehoben: Hippolyt erwähnt *refut. omn. haer.* IX 15<sup>33)</sup> bei den Elkesaiten verschiedene βαπτισματα, Epiphanius berichtet von

28) Stellen bei Gr. II 63, Anm. 2.

29) vgl. Dett. 43 ff.

30) Beispiele (sämtliche nichtqoranisch) RAH 206.

31) צבא — צבא RAH 206 (die Vertauschung von א u. ע weist nach Babylonien!). — Gr. 49<sup>a</sup> denkt seiner südarabischen These zulieb an eine äthiopische Wurzel sabha = „Almosen spendend“.

32) Spr. I 37.

33) ed. Wendland 1908. III 253 f.

den „Ebioniten“ (s. o. S. 39, Anm. 87): καθ' ἡμεραν βαπτίζονται<sup>34)</sup> und sagt den Sampsäern nach, dass sie Gott durch Waschungen verehren, ja dass sie das Wasser als Quelle des Lebens für göttlich halten<sup>35)</sup>. Auch die Mandäer in Babylonien, die mit den Elkesaiten irgendwie verwandt sind<sup>36)</sup>, sind in diesem Zusammenhang zu nennen<sup>37)</sup>. Nun war freilich Lehre und Brauch dieser Sekten für unsere heutige Betrachtung mehr jüdisch-christlich-persischer Synkretismus als Christentum<sup>38)</sup>, so dass „man zweifeln kann, ob sie überhaupt noch in den Bereich des Christentums gehören“<sup>39)</sup>; aber sich selber und denen, die ausserhalb des Christentums standen, galten sie doch sicher als Christen (s. auch unten S. 90). Könnten wir also die Sabier mit den Elkesaiten oder Mandäern identifizieren, so hätten wir ein Recht, die Sabier Christen zu heissen. Nun findet Wellhausen tatsächlich in dem Σοβιαι, dem Elxai nach der oben S. 38 f. zitierten Hippolyt-Stelle das von einem Engel gebrachte Buch übergeben hat, die Sabier (𐌸𐌹𐌸𐌹) wieder<sup>40)</sup>. Aber erstens ist das eine unsichere Vermutung, und zweitens hat Muhammed selbst die Sabier deutlich von den Christen unterschieden (S. 2<sub>59</sub>. 22<sub>17</sub>. 5<sub>73</sub>)<sup>41)</sup>, so dass wir zu keinem bündigen Schluss kommen können. Was die Araber veranlasste, die Muslime Sabier zu nennen, werden gerade die Waschungen gewesen sein, die diese Sabier — ihrem Namen nach zu schliessen — übten, und denen sich offenbar auch Muhammed und die Seinen schon in der Anfangszeit unterzogen (s. o. S. 57, Anm. 198).

34) Pan. 30 (a. a. O. S. 353).

35) Pan. 53 (a. a. O. S. 508).

36) Chwolsohn, die Ssabier und der Ssabismus 1856, I 136 f. setzt beide gleich.

37) RAH 206, vgl. Spr. I 38.

38) RGG IV 116.

39) RAH 200; schon Epiphanius Pan. 53 (a. a. O. S. 508) sagt von den Sampsäern: οὐτε Χριστιανοὶ ὑπαρχοντες οὐτε Ἰουδαῖοι οὐτε Ἕλληνες, ἀλλὰ μῆσον ἀπλῶς ὑπαρχουτες οὐδεν εἶσι.

40) RAH 206, Anm. 1, offenbar nach Chwolsohn a. a. O. I 114 f. 120 f.

41) die Unterscheidung zwischen „Sabäern“ und „Sabiern“ bei Henning 44. 329 hat im arabischen Text keinen Anhalt, da der Name im Qoran stets es - šābi'ūn lautet.

Der Zusammenhang der Hanife mit dem Christentum scheint deutlicher zu sein. Der Name ist zwar nicht sicher zu erklären<sup>42)</sup>, aber wir wissen ungefähr, was für Leute damit gemeint waren. Die Hanife waren keine Sekte<sup>43)</sup>, sondern einzelne Männer, die, mit dem anererbten Heidentum unzufrieden, sich vom Götzendienst abwandten und etwas Neues, Besseres suchten<sup>44)</sup>. Sie waren sicher von Judentum und Christentum beeinflusst, traten aber zu keiner der beiden Religionen über. Wenn Muhammed im Qoran von ḥanīf redet, so versteht er darunter die Hinneigung zum wahren Glauben (S. 30<sub>29</sub>. 10<sub>105</sub>. 98<sub>4</sub>. 22<sub>32</sub>), so dass ḥanīf gleichbedeutend mit muslim ist<sup>45)</sup>; hauptsächlich (8mal von 12) wendet er diesen Namen in der späteren Zeit auf Abraham an, um ihn — getreu seiner neuen Stellung zu den „Schriftbesitzern“ (s. o. S. 48) — ausdrücklich über Judentum und Christentum hinauszuhoben; somit tritt das Hanifentum in Gegensatz zu Judentum und Christentum (s. z. B. S. 2<sub>129</sub>. 3<sub>60</sub>). Deshalb ist es unwahrscheinlich, dass ḥanīf ursprünglich einen christlichen Heiligen bezeichnet, wie Wellhausen<sup>46)</sup> annimmt, weil 'Abū 'Āmir, ein Hanif von Medina, gewöhnlich den Zunamen er-rāhib („der

42) die Erklärung aus dem arabischen ḥnf „sich absondern“, also ḥanīf = „Sezessionist“ (Schulthess, Umajja . . . 1906, S. 86) dürfte allen Schwierigkeiten am besten gerecht werden: Hanife sind Leute, die sich vom Volksglauben „abgesondert“ haben. Andere (Gr. I 12 f. II 59 f. Nöld., N. Beitr. 30) denken an Ableitung aus dem syrischen ḥanfā = unrein, dann „Heide“; das wäre aber nur möglich, wenn dieses ursprünglich als Schimpfwort für die „Hanife“ gebrauchte Wort von diesen dann in gutem Sinn auf sich selbst umgebogen worden wäre (vgl. die holländischen „Geusen“) etwa eben unter Anlehnung an die arabische Bedeutung der Wurzel ḥnf (so Spr. I 67 f. Pautz 14). Winckler 79, Anm. 1 will das Wort vom äthiopischen ḥōnāfi „Ketzer“ ableiten, aber nach Nöld., N. Beitr. 35 (vgl. Schulthess, Umajja . . . . 1906, S. 86, Anm. 5) scheint dieses ḥōnāfi seinerseits „Wiedergabe eines christlich-arabischen Worts“ zu sein.

43) das ist der Grundirrtum Spr.s (I 43. 45—47. 72. 74 f.), der sie mit den Sabiern identifiziert (I 47).

44) RAH 203. 207. Wellh. IV 16. Gr. I 12. Sm. 99 f. 204. Über Namen und Leben der von der Tradition erwähnten Hanife orientiert ausführlich Spr. I 76—92. 110—137.

45) s. Sn. Hurg. 69.

46) RAH 209. Über 'Abū 'Āmir s. Spr. I 74, Anm. 1. III 32 f. Gr. I 52; über rāhib s. o. S. 7, Anm. 46.

Mönch<sup>4)</sup> führt. Auch die von Wellhausen<sup>47)</sup> angeführten Beispiele aus der ausserqoranischen Literatur, in denen ḥanīf mit „Christ“ zu übersetzen sei, halten nicht Stich, weil diese Übersetzung keineswegs sicher ist und die Stellen überhaupt mehrdeutig sind<sup>48)</sup>. Man wird also vorsichtigerweise auf Beiziehung der Hanife verzichten, wenn es sich um die Frage des Einflusses des Christentums auf die Anfänge Muhammeds handelt. Die Tatsächlichkeit dieses Einflusses wird dadurch nicht berührt.

## 5. Kapitel.

### Grimmes südarabische These.

Ob man nun aber dem Christentum den entscheidenden Einfluss auf Muhammed zuschreibt oder ob man Judentum und Christentum in gleichem Masse an der Einwirkung auf Muhammed beteiligt sieht, jedenfalls gelingt es in befriedigender Weise, die Lehre Muhammeds aus der Abhängigkeit von Judentum und Christentum zu erklären. Dies wird jedoch von Grimme in seinem „Mohammed“ von 1904 bestritten. Er findet jüdische und christliche Einflüsse auf Muhammed erst in der medinischen Zeit wirksam<sup>1)</sup>, während seine religiösen Ideen in der Anfangszeit „einen Reflex des südarabischen Monotheismus“<sup>2)</sup> bedeuten. Diesen südarabischen Monotheismus, ein merkwürdiges Mittelding zwischen heidnischem und jüdisch-christlichem Wesen<sup>3)</sup>, konstruiert er aus südarabischen Inschriften, d. h. im Grunde benützt er nur eine einzige, „leider nur fragmentarisch erhaltene“, die einerseits die jüdisch-christlichen Ideen des Jenseitsglaubens, des Dualismus zwischen Gott und Teufel, der Sündenvergebung und Gnade, andererseits altheidnische Opfer- und Orakelbräuche enthält<sup>4)</sup>.

47) RAH 208.

48) s. die Erörterung bei Nöld., N. Beitr. 30, auch Gr. I 13 und Sn. Hurg. 65, Anm. 2.

1) 63 a.

2) 48 b.

3) 37 a.

4) 37 b. Die Inschrift lautet: „Raḥmān möge auch weiterhin verzeihen ihre Sünde und annehmen ihre Opfergabe . . . in der fernen und nahen Welt, und er möge gewähren Orakel (‘ilm) und Freudenbotschaft (bišr) und fernhalten die Gemeinschaft mit einem unheilbringenden Oberherrn“.

Dazu ist von vornherein zu sagen, dass diese Basis, auf der Grimme seine Behauptung aufbaut, viel zu schmal ist. Das zeigt sich in den Einzelheiten.

Zunächst geht Grimme von der qoranischen Sprachform aus, die im allgemeinen nordarabisch sei, aber in den älteren Sureen gewisse Eigentümlichkeiten aufweise, wie sie bisher nur in Süd-arabien nachweisbar seien<sup>5)</sup>. Dass die Südaraber ihre besondere Sprache<sup>6)</sup> oder — wohl besser — ihren besonderen Dialekt<sup>7)</sup> hatten, dürfte sicher sein; aber was das Besondere daran war, wissen wir viel zu wenig, als dass wir stets mit Bestimmtheit sagen könnten: das und das ist südarabisch<sup>8)</sup>. Den „geringen Grad von Wissen, den wir von den sabäischen Wortformen besitzen“, hat Grimme später selbst zugegeben<sup>9)</sup>; trotzdem fährt er fort, Hypothesen über südarabische Wörter und Wortklassen im Qoran aufzustellen<sup>10)</sup>. Sicher falsch ist es aber, wenn er Formen wie 'Iljāsīn S. 37<sub>130</sub> statt des sonstigen (S. 37<sub>123</sub>· 6<sub>85</sub>) 'Iljās (Elias) und Sīnīn S. 95<sub>2</sub> statt des sonstigen (S. 23<sub>20</sub>) Sīnā' bzw. Saina' (Sinai) für südarabisch hält, weil die Endung —īn südarabisch sei<sup>11)</sup>; denn diese Endung erklärt sich aus dem Reim, um dessen willen Muhammed nicht bloss die gewöhnliche Gestalt der Wörter, sondern bisweilen sogar den Sinn verändert hat<sup>12)</sup>.

Des weiteren gibt Grimme vieles als südarabisch aus, was ebenso jüdisch und christlich, ja allgemein-religiös ist. Wenn

5) 49<sup>a</sup>.

6) Spr. III 436 f.

7) Spr. I 507.

8) Schulthess, Umajja . . . 1906, S. 87, Anm. 5 urteilt über die „südarabischen Reste grammatischer Art,“ die Gr. 49<sup>a</sup> „im Qoran entdeckt hat“, es seien „nichts als schematische Reim- und Pausalformen“.

9) ZA 26, S. 160.

10) ZA 26, 158—168. Ganz unwahrscheinlich ist z. B. seine Ableitung von 'Iblīs (S. 164): διαβολος geht als dijablos von Äthiopien nach Südarabien; daraus wird diablīs; dadurch Ähnlichkeit (!) mit den im Sabäischen sehr zahlreichen Eigennamen mit vorgesetztem dī „der von . . .“, was zur Abwerfung des „dī“ (!) führte: ablīs „oder mit Umlaut iblīs“!

11) s. auch 60<sup>b</sup>, 61<sup>a</sup>.

12) Schw. I 40. Geiger 190. 154, Anm. 2, anders 204. — Für 'Iljāsīn gibt Grimme (ZA 26, 167) jetzt selbst die „Reimnot“ Muhammeds zu.

Muhammed Allah, den Herrn des Himmels und der Erde, zugleich Herrn der Ka'ba nennt (S. 106<sub>3</sub>), also „einen Gott, der am passendsten im Raum eines bestimmten Tempels verehrt werden könne“<sup>13</sup>), so braucht man bloss an das Verhältnis Jahwes zum jerusalemischen Tempel im Judentum zu denken, um zu sehen, dass südarabische Entlehnung unnötig ist. — Wenn Muhammeds Gebetsvorschriften (Waschungen, Rückenbeugen) aus Südarabien stammen sollen, weil „schon den heidnischen Priestern Südarabiens körperliche Reinheit Vorbedingung des Nahens zu einem Gott war, und das Rückenbeugen eine alte Tempelzeremonie gewesen zu sein scheint“<sup>14</sup>), so wird körperliche Reinheit fast in allen Kulturen vom Priester verlangt, und das Rückenbeugen wurde sicher von den Christen geübt (s. o. S. 57). — Dass das Opfern von Schlachtthieren ein gottgefälliges Werk sei<sup>14</sup>), dass „Worte Gottes zu Herz und Mund eines Menschen ihren Weg nehmen können“<sup>15</sup>), ist ein „Grundzug“ nicht bloss der südarabischen, sondern noch vieler anderen Religionen. — Wenn einer der Qoranausdrücke für „Offenbarung“ auch *gaib* (Geheimnis) heisst<sup>16</sup>), so ist das bei dem Wesen der Offenbarung nicht weiter verwunderlich (s. o. S. 36, Anm. 66), ohne dass man zu südarabischen Vorstellungen greifen müsste. — Dass auf den Ansatz der Almosen (*zakāt*) der südarabische Tempelzehnte von Einfluss gewesen sei, nimmt Grimme selbst wieder zurück<sup>17</sup>). — Bei Muhammeds Lehre von Auferstehung und Jenseits gibt er selbst zu, dass Muhammed sich darauf beruft: „solches ist in Blättern, uralten — des Abraham und Mose enthalten“<sup>18</sup>) (S. 87<sub>1st</sub>. 53<sub>37 t.</sub>). Aber damit sei „keineswegs“ A. T. und N. T. gemeint; „denn wie das strenge Judentum keine Offenbarungsschriften Abrahams kennt, so ist die mosaische Offenbarung dem Christentum unvollständig ohne ihre neutestamentliche Fortsetzung“. Als ob das arabische Judentum ein solches strenges Judentum

13) 49 b.

14) 50 a.

15) 52 b.

16) 53 a.

17) 52 a.

18) 50 a.

gewesen wäre, als ob es keine Abraham- und Moseapokalypse gäbe<sup>19)</sup>! Und ganz abgesehen davon, ob solche Schriften existierten oder nicht, und was sich auch Muhammed unter den „Rollen Abrahams und Moses“ gedacht haben mag: wenn er sich auf sie bezog, so wollte er zum mindesten damit sagen, dass seine Offenbarungen mit denen übereinstimmen, die die Leute der Bibel erhalten haben. — Endlich sagt Grimme: Muhammed lehre die Auferstehung aller Menschen und ihre Zuteilung zu ewigen Freuden oder zu ewigen Qualen; hiefür könne weder Judentum (weder Idee des allgemeinen Gerichts noch ewige Höllenstrafen) noch Christentum (Fehlen des Wiedererscheinens Christi) Vorbild gewesen sein. Dass Muhammeds Vorstellungen aus den genannten Gründen nicht aus dem Judentum stammen können, ist auch oben S. 30 ff. betont; dass aber das Fehlen der Wiederkunft (und des Richteramts) Christi kein Beweis gegen christliche Entlehnung ist, ist oben S. 36 dargetan (s. auch u. im 6. Kap.).

So zerrinnt ein Beweisgrund Grimmes um den andern<sup>20)</sup>. Auch die negativen Gründe e silentio<sup>21)</sup> sind nicht durchschlagend. Bei jüdischem Einfluss, meint Grimme, hätte Muhammed die Beschneidung, die bloss aus Schicklichkeit geübt wurde, unter die religiösen Pflichten gesetzt und hätte er vom Messias gesprochen. Aber eben weil die Beschneidung längst geübt wurde<sup>22)</sup>, brauchte Muhammed sie nicht mehr zur Pflicht zu machen: sie war selbstverständlich<sup>23)</sup>. Dass Muhammed vom Messias schweigt, dürfte christlicher Einfluss sein: er kennt den Namen, aber nur in der Anwendung auf Jesus (s. u. S. 84). Bei Kenntnis des Christentums, sagt jedoch Grimme, müsste von der Taufe und mehr von Christi Person und Wesen die Rede sein. Aber dass ihm die

19) ThAT II 351; vgl. Schw. I 17, Anm. 2.

20) dass Hanife (48<sup>b)</sup> und Sabier (49<sup>a)</sup> süd-arabische Monotheisten gewesen sein sollen, ist nur ein Einfall, der nicht bewiesen wird.

21) 53<sup>a, b</sup>.

22) RAH 154. G. Jacob, das Leben der vorislamischen Beduinen 1895, S. 60.

23) Muir 191. — Gr. II 7 folgert aus dem Fehlen der Beschneidungspflicht im Qoran, dass der Qoran den Lehrinhalt des Islam anscheinend nicht lückenlos wiedergebe. Grimme erkennt also hier an, dass die Beschneidung nicht bloss „schicklich“, sondern Pflicht ist.

christliche Taufe nichts Unbekanntes war, folgt unbestreitbar aus S. 2<sub>132</sub><sup>24)</sup>; er lehnte sie ab, denn die Taufe war das eigentliche Zeichen des Christentums: wer die Taufe nahm, wurde Christ, und eben das wollte Muhammed nicht. Über die andere Bemängelung wegen Jesus s. o. S. 64 f.

In Grimmes Aufstellungen ist nichts, was die seitherige Annahme jüdisch-christlichen Einflusses auf Muhammed erschüttern könnte. Immerhin ist daran vielleicht nur das dürftige Material schuld, auf das er sich stützen muss: „über die Religion der südarabischen Reiche sind wir noch fast völlig im unklaren“<sup>25)</sup>. Sollte diese Unklarheit etwa durch Auffindung neuer oder weitere Entzifferung schon vorhandener Inschriften<sup>26)</sup> behoben werden, so wäre es nicht unmöglich, dass dann eine grössere Abhängigkeit Muhammeds von Südarabien sich herausstellte, als seither angenommen wurde. Aber auch dann wird wohl im Grunde nichts geändert werden, denn die Ideen, durch die sich der „südarabische Monotheismus“ über seine heidnische Umgebung erhebt, werden eben in erster Linie jüdisch-christliche sein (s. o. S. 3), so dass man auf dem Umweg über Südarabien zur alten Annahme jüdisch-christlicher Bedingtheit der Lehre Muhammeds zurückkehrt<sup>27)</sup><sup>28)</sup>.

24) *šibğa* wird von den Kommentatoren neben anderen Erklärungen mit der christlichen Taufe in Beziehung gesetzt (s. Lane s. v. *šibğa*), sicher mit Recht (*šbġ* = צבוע).

25) O. Weber in „Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft“ 1907, S. 110.

26) Wensinck 101: „hiermede (mit der Entzifferung der südarabischen Inschriften) is nog slechts een begin gemaakt, zoodat wij over Jemenischen invloed op de leer of den eeredienst van den Islam nog in het onzekere zijn“.

27) vgl. noch Becker 7 f.

28) die Frage, ob Muhammed auch vom Parsismus beeinflusst war, habe ich ausser Betracht gelassen. So sehr der Parsismus auf den späteren Islam einwirkte, so wenig Spuren davon finden wir bei Muhammed. Die Fünfzahl der Gebete z. B., die man auf parsischen Einfluss zurückführt (RGG I 653, Schw. I 57, Anm. 1, Caetani I 459 (§ 15); Mittwoch 13 dagegen denkt an jüdische Einwirkung; kommt im Qoran noch nicht vor (s. o. S. 58). Indirekter, d. h. durch Judentum und Christentum vermittelter Einfluss des Parsismus ist trotzdem möglich, besonders in der Eschatologie (vgl. auch o. S. 67 über Härüt und Märit).

## 6. Kapitel.

## Was wusste Muhammed von Jesus?

Das letzte Kapitel soll im Zusammenhang darstellen, was der Qoran über Jesu Leben und Wirken und über seine Person weiss. Als Quellen kommt nur eine geringe Anzahl von Suren in Betracht, in denen Muhammed von Jesus redet: es sind — von Einzelstellen abgesehen — die mittelmekkanischen Suren 19.<sup>1)</sup> 43. 21 und die medinischen 2—5. 61.

Muhammed kennt Johannes (Jahjā), den Vorläufer Jesu, und erzählt S. 19<sub>1-15</sub> ausführlicher, S. 21<sub>89 f.</sub> 3<sub>33-36</sub> kürzer, wie seine Geburt seinem Vater Zakarija' verheissen wurde — alles ziemlich übereinstimmend mit Lc. 1. Das spätere Leben des Johannes ist Muhammed fremd; wir hören nur ein paar allgemeine Worte S. 19<sub>13 f.</sub> 3<sub>34</sub>.

Die Kindheitsgeschichte Jesu greift über die neutestamentlichen Angaben zurück: Muhammed weiss auch von den Eltern der Maria zu berichten. Er heisst sie aber nicht, wie die kirchliche Tradition, Joachim und Anna, sondern Marias Vater ist 'Imran (S. 3<sub>31</sub>. 66<sub>12</sub>), während der Name der Mutter nicht genannt wird. Muhammed hat also offenkundig Maria mit der alttestamentlichen Mirjam verwechselt, der Schwester Moses und Aarons, deren Vater 'Amram war (Ex. 6<sub>20</sub>); S. 19<sub>29</sub> heisst sie ausdrücklich Schwester Aarons<sup>2)</sup>.

1) Sprengers Behauptung (II 182, Anm. 1), die „mystischen“ Buchstaben am Anfang der Sure khj's bedeuten J. N. R. J. = Jesus Nazarenus Rex Judaeorum, ist natürlich rein willkürlich, da diese Buchstaben an sich zahllose Deutungen zulassen und (wie die vor anderen Suren) nach Zweck und Charakter überhaupt noch unerklärt sind (s. Schw. II 68 ff., besonders 73 und ZDMG 75 (1921), S. 16 ff.).

2) Rösch 425 f. behauptet, dies beruhe weder auf Gedankenlosigkeit noch auf Ignoranz, sondern Muhammed folge hier jüdenchristlichen Kreisen, die in dem Bestreben, Mose und Jesus als messianischen Typus und Antitypus einander möglichst entsprechend gegenüberzustellen, das mosaische Vorbild sogar auf die Genealogie Jesu wirken liessen; aber den Beweis ist Rösch schuldig geblieben. — Auch die Ehrenrettung Muhammeds durch Geroock

In der Schilderung der Geburt und der Jugend der Maria (S. 3<sub>31 ff.</sub>) ist Muhammed deutlich vom Protevangelium des Jakobus<sup>3)</sup> abhängig. Sie wird von ihrer Mutter schon vor der Geburt Gott geweiht (S. 3<sub>31</sub> = Jac. 4<sub>1</sub>), sie wird nicht bei ihren Eltern, sondern im Tempel<sup>4)</sup> aufgezogen (S. 3<sub>32</sub> = Jac. 7<sub>2</sub>), wo sie Allah auf wunderbare Weise ernährt (S. 3<sub>32</sub> = Jac. 8<sub>1</sub>: „aus Engelshand“). Dass Zacharias ihr Pflegevater gewesen sei (S. 3<sub>32</sub>), steht allerdings nicht in Jac., aber auch dort ist es Zacharias, der sie durch das Staborakel (Jac. 8<sub>2</sub>. 9<sub>1</sub> = S. 3<sub>39</sub>) dem Joseph als Gattin zuteilt.

Ohne Verbindung mit dieser Erzählung wird nun die Verkündigung an Maria (S. 19<sub>16-21</sub>. 3<sub>40-42</sub>) und Jesu Geburt (S. 18<sub>33-34</sub>) berichtet. Die Verkündigung erfolgt an einem „Ort im Osten“ (S. 19<sub>16</sub>)<sup>5)</sup>, sie geschieht S. 3<sub>40</sub> durch die Engel, S. 19<sub>17</sub> durch „unseren Geist“ in der Gestalt eines „vollkommenen Mannes“. Dies ist wohl eine Anspielung auf Gabriel Lc. 1 (s. o. S. 42). Muhammed hat sich aber trotz S. 19<sub>19</sub> Gabriel nicht als Erzeuger Jesu gedacht<sup>6)</sup>; einmal dürfte die Ausübung physischer Funktionen zwischen Engel und Mensch mit seiner Anschauung von den Engeln schwerlich in Einklang zu bringen sein<sup>7)</sup>, vor allem aber sagt er S. 21<sub>91</sub>. 66<sub>12</sub> ausdrücklich, dass Jesus ex Maria virgine durch Einhauchen des göttlichen Geistes geboren

24—28, dem Say. 35 f. folgt, ist nicht gelungen, da er Muhammeds Nachdenken überschätzt; andererseits scheidet die Meinung Grimmes (II 93, Anm. 1), dass Muhammed die Geschichte Jesu vor die Gesetzgebung am Sinai datiere, an S. 3, 44 („die Tora, die vor mir war“).

3) Hennecke I 54 ff.

4) mit mihrāb „Zelle“ ist der Tempel gemeint, vgl. V. 33.

5) ansprechende Vermutung bei Dett. 33, dass dieser Meinung Muhammeds eine in der Kirche (Hieronymus adv. Pelagianos, Buch II; Ambrosius, Ep 7 ad Siricium Papam, in der Pariser Ausgabe von 1642, V 186 b) geübte typische Ausdeutung von Ez. 44, 1 f. zugrunde liege (das Osttor des Tempels darf nur von Gott geöffnet werden = „solus Christus clausas portas vulvae virginis aperuit“). Vgl. Rösch 434, Anm. 1.

6) gegen diese von Geroek 38 ff. Rösch 432 f. vertretene Meinung hat sich schon Weil (193, Anm. 299) gewandt.

7) S. 55, 56. 74 deutet zwar bei den Dschinnen (ğänn) sinnliche Lust an, aber von den Engeln wird nirgends derartiges ausgesagt — gegen Eickmann 22 — auch nicht S. 2, 96 (Hārūt und Mārūt).

wurde. Dieses Einhauchen des göttlichen Geistes wird allerdings auch bei der Schöpfung Adams erwähnt (S. 38<sub>72</sub>. 15<sub>29</sub>. 32<sub>8</sub>); aber daraus, dass Muhammed an den beiden genannten Stellen betont: „sie hielt ihren Schoss keusch“, „sie hütete ihre Scham“, folgt, dass er hier nicht die Schöpfungsparallele zwischen Adam und Jesus, die S. 3<sub>52</sub> vorliegen mag<sup>8)</sup> (s. u. S. 81, Anm. 25), sondern die Lehre von der unbefleckten Empfängnis im Auge hat, zumal wenn in 66<sub>12</sub> das maskuline Suffix in *fih* richtig ist („in die Scham“ statt „in Maria“). Muhammed übernimmt also dieses christliche Dogma und weist S. 4<sub>155</sub> ausdrücklich diesbezügliche Verleumdungen der Maria durch die Juden zurück<sup>9)</sup>. Dass sich Muhammed so die wunderbare Geburt Jesu aneignet, ist eigentlich merkwürdig, da er sonst mit Nachdruck Jesus als gewöhnlichen Menschen bezeichnet und stets gegen seine Gottessohnschaft polemisiert; es zeigt das eben seine ganz unsystematische Art in der Übernahme fremder Stoffe. Muhammed war kein scharfer Denker; so wird man bei dem, was er über Mariä Empfängnis berichtet, den Eindruck nicht los: hier genau feststellen zu wollen, was er sich eigentlich darunter gedacht hat, hiesse nichts anderes als „se donner bien de la peine, pour préciser une pensée qui n'a jamais voulu être précise“<sup>10)</sup>.

Die Geburtsgeschichte, wie sie Muhammed erzählt, weist einige Züge auf, deren Herkunft wir gar nicht oder nicht sicher nachweisen können. Dass Jesus von Maria „an einem entlegenen Ort“ (S. 19<sub>22</sub>) geboren wird, stimmt mit keiner christlichen Geburtslegende überein; auch an eine Einwirkung von Apc. 12<sub>1ff.</sub>, wo das mythische Weib nach der Geburt des Sohnes in die Wüste flieht und dort von Gott ernährt wird, ist kaum zu denken; man müsste hier höchstens einen Nachhall jüdischer Schmähungen finden, wonach Maria Jesum als „ehrlose Landläuferin“<sup>11)</sup> heimlich geboren hat; doch ist es sehr unwahrscheinlich, dass

8) so Rösch 430.

9) Gr. II 94, Anm. 6. — Vgl. die talmudischen Stellen über Maria als Ehebrecherin und Jesu uneheliche Geburt bei Laible 26—28. 30 ff. und Hennecke II 51 f. 59 f. (?).

10) Say 70.

11) Rösch 439; dort auch eine darauf bezügliche Stelle aus Origenes c. Celsum.

Muhammed solchen jüdischen Verunglimpfungen sein Ohr lieh (vgl. S. 4<sub>155</sub> und o. S. 65 f.)<sup>12)</sup>. — Auch folgende Einzelzüge sind ohne direkte Parallele in den christlichen Geburtserzählungen, soweit wir sie kennen: Maria kommt am Stamm einer Palme nieder (S. 19<sub>23</sub>), wird aber in den Wehen durch eine Stimme von unten (die Stimme des Kindes?)<sup>13)</sup> getröstet: unter ihr werde ein Bächlein fließen, und die Palme werde, wenn sie den Stamm schüttle, frische Datteln auf sie fallen lassen, um sie zu erquicken (S. 19<sub>24-26</sub>). Die wahrscheinlichste Erklärung<sup>14)</sup> ist die, dass Muhammed hier von einer Szene, die der sog. Pseudomathäus in Kap. 20<sup>15)</sup> von der Flucht nach Ägypten berichtet, beeinflusst ist und diese auf die Geburt überträgt: „tunc infantulus Jesus laeto vultu in sinu matris suae residens ait ad palmam: flectere, arbor, et de fructibus tuis refice matrem meam . . . aperi autem ex radicibus tuis venam, quae absconsa est in terra, et fluant ex ea aquae ad satietatem nostram.“ Rösch dagegen denkt<sup>16)</sup> an einen typologischen Mythos aus Ez. 47 (v. 1 Tempelquelle; v. 7. 12 Bäume mit essbaren Früchten); der Parallelismus mit der qoranischen Darstellung ist jedoch ziemlich schwach, zudem kann sich Rösch nur auf eine Tradition bei Tabarī stützen. — Muhammed schliesst seine Schilderung so: heimgekehrt wird Maria von ihren Leuten mit Vorwürfen empfangen (von Joseph ist im Qoran nie die Rede), sie aber deutet stumm auf das in der Wiege liegende Jesuskind, das plötzlich zu reden anfängt und sich als Diener und Prophet Allahs kundgibt (S. 19<sub>23</sub> ff.). Das Reden Jesu in der Wiege, das auch S. 3<sub>41</sub>. 5<sub>109</sub> erwähnt wird, findet sich auch im arabischen Kindheitsevangelium (Kap. 1), das — (wie Pseudomathäus) eine Rezension des gnostisch gerärbten Kindheitsevangeliums des Thomas<sup>17)</sup> und aus dem

12) gegen Rösch 414. 423, der auch jüdische Übermittlung von Jesus sagen an Muhammed für möglich hält.

13) so Gerock 35. Weil 194, Anm. 300. Rösch 439.

14) Gerock 34, Anm. 2. Say. 28.

15) Tischendorf, *evangelia apocrypha* 2 1876. S. 87 f. — Pseudomathäus ist eine kirchliche Verarbeitung des ketzerischen Kindheitsevangeliums des Thomas (Hennecke I 67. II 104).

16) 438 f.

17) Hennecke I 67.

Syrischen ins Arabische übersetzt — nicht nur arabisch redenden Christen, sondern auch Muhammed bekannt werden konnte<sup>18)</sup>: „Jesum locutum esse et quidem cum in cunis jaceret, dixisseque matri suae Mariae: ego sum Jesus, filius Dei, ὁ λογος,“ usw.<sup>19)</sup>.

Während so Muhammed über die wunderbaren Anfänge Jesu verhältnismässig viel zu sagen weiss, hat er von seinem eigentlichen Leben und Wirken nur sehr geringe Kenntnisse. Jesus wird als Prophet zu den Juden gesandt, einmal um die Tora zu bestätigen (S. 3<sub>44</sub>, 61<sub>6</sub>, 5<sub>50</sub>) bzw. sie in einem Teil (wahrscheinlich betreffs der Speisegesetze, vgl. S. 3<sub>43</sub> am Ende) abzuändern (S. 3<sub>44</sub>), andererseits um ihnen das Evangelium zu bringen (S. 3<sub>43</sub>-57<sub>27</sub>, 5<sub>50 f. 110</sub>). Unter Evangelium (‘ingil)<sup>20)</sup> versteht Muhammed nicht etwa die Evangelien; sondern genau so wie sein Qoran eine Herabsendung der himmlischen Offenbarung an die Araber ist, so ist das Evangelium sozusagen eine Abschrift desselben himmlischen Buchs für die Christen (s. o. S. 37 f.). Auch Jesus wird aus dem himmlischen Buch belehrt (S. 19<sub>31</sub>, 3<sub>43</sub>), so dass Muhammed sagen kann, sein Qoran sei nur eine Bestätigung des Evangeliums (besonders S. 5<sub>50-52</sub>, auch 3<sub>2</sub>)<sup>21)</sup>. Über den Inhalt dieses Evangeliums verlautet fast nichts; Jesus ruft eben genau wie Muhammed zur Verehrung des Einen Gottes auf (S. 43<sub>63 f.</sub>, 3<sub>44</sub>, 5<sub>117</sub>); als allerdings sehr wichtige Einzelheit wird S. 61<sub>6</sub> die Vorausverkündigung des nach Jesus kommenden Propheten ‘Ahmad genannt (s. o. S. 16 f.: B 24). So seltsam uns diese letztere Meinung Muhammeds vorkommen mag, so hatte sie doch an den Lehren gnostischer Judenchristen einen gewissen Anhalt. Hippolyt refut. omn. haer. IX 14<sup>22)</sup> überliefert als Lehre

18) Hennecke II 102. 133 f.; natürlich unter Berücksichtigung des o. S. 20 bei Anm. 65 Ausgeführten.

19) Say. 40, Anm. 1. — Sm. 89, Anm. 1 verweist noch auf eine Stelle im „Leben Ephrems“, ohne nähere Angabe.

20) Nöld., N. Beitr. 47 möchte die arabische Form lieber aus dem aethiopischen wangel als aus dem syrischen ‘ewangelijon erklären; Grimme (ZA 26, 164) denkt natürlich ans Sabäische.

21) vgl. E. Meyer 81.

22) ed. Wendland 1908, III 252. — Vgl. auch X 24 (a. a. O. S. 284): Χριστον . . . μετεπειτα αει εν σωμασι μεταγγιζεσθαι και εν πολλοις κατα καιρους δεικνυσθαι.

Elxais, Christus sei nicht erst jetzt von der Jungfrau geboren, *αλλα και προτερον και αυθις πολλακις γεννηθεντα και γεννωμενον πεφηνηναι και φουεσθαι αλλασσοντα γενεσεις και μετενσωματωμενον*, und nach Epiphanius Pan. Kap. 53<sup>23</sup>) bekennen die Sampsäer Christus zwar dem Namen nach, halten ihn aber für ein *κτισμα και αιπιποτεφρινομενον*. Solche Anschauungen, dass „Christus“, d. h. der wahre Prophet<sup>24</sup>), sich nach Jesus auch noch in anderen Personen offenbaren werde, mochten Muhammed zu Ohren gekommen sein, und sie gaben ihm ein gewisses Recht zu der Meinung, er sei in den christlichen Offenbarungsschriften vorausverkündigt (vgl. noch S. 7<sup>156</sup> und allgemeiner S. 6<sup>20</sup>, 2<sup>141</sup>)<sup>25</sup>). — Als Zeichen für Jesu göttliche Sendung werden Wunder angeführt (S. 3<sup>43</sup>, 5<sup>110</sup>): Jesus macht Vögel aus Lehm und lässt sie fliegen — dies wird im Thomasevangelium 2<sup>2-4</sup><sup>26</sup>) als ein Wunder des Jesusknaben erzählt —, er heilt Blinde und Aussätzigte und macht Tote lebendig. All das wird ganz summarisch berichtet. Der Erfolg war einerseits Unglaube bei den Juden, die sich durch sein Vorbild nicht bekehren liessen (S. 43<sup>57-59</sup>, 3<sup>45</sup>, 5<sup>82, 110</sup>), andererseits die Gewinnung einer Jüngerschar, die den wahren Glauben annahm (S. 3<sup>45 f.</sup>, 61<sup>14</sup>, 5<sup>111</sup>). Von den Jüngern kennt Muhammed weder Namen noch Zahl noch sonst etwas (s. o. S. 50); nur S. 5<sup>112-115</sup> erzählt, wie Jesus vor ihren Augen durch sein Gebet einen gedeckten Tisch vom Himmel herabkommen liess, „damit er sei eine Feier für die ersten und die letzten unter uns“. Diese mysteriöse Geschichte, die an die Petrusvision Acta 10<sup>10 ff.</sup> erinnert<sup>27</sup>), scheint auf die Einsetzung des Abendmahls hinzudeuten. Kann man sich das geringe Wissen

23) a. a. O. S. 508.

24) Harnack II 586, Punkt 4.

25) an der eben zitierten Stelle fährt Epiphanius unmittelbar fort: *και πρωτον μεν πεπλασθαι αυτον εν τω Αδαμ*. Ein Nachhall dieser Lehre könnte die an sich mehrdeutige Stelle S. 3, 52 sein: „siehe, das Gleichnis Jesu ist bei Allah wie das Gleichnis Adams“. Vielleicht ist auch nur das wunderbare Walten Gottes bei der Erschaffung beider in Parallele gesetzt (vgl. Pautz 198). Jedenfalls steckt keine „Bosheit“ Muhammeds gegen die Christen in dem Vers („spiteful“: Hirschf. NewRes. 94).

26) Hennecke I 67.

27) Gerock 55, vgl. Rösch 447.

Muhammeds vom Leben und Wirken Jesu im übrigen weithin aus der Ignoranz der arabischen Christen erklären, so ist es völlig ausgeschlossen, dass über das Abendmahl bei ihnen eine derartig entstellte Tradition umlief; hier muss ein Missverständnis Muhammeds vorliegen<sup>28)</sup>.

Über den Tod Jesu ist die Meinung Muhammeds zwiespältig. In der mekkanischen Stelle S. 19<sub>34</sub> ist noch ganz einfach die Rede vom Tag, da er stirbt, und vom (späteren) Tag, da er auf-erweckt wird zum Leben. Jesu Ende ist also das gleiche wie bei jedem anderen Menschen. In Medina dagegen nimmt Muhammed an, dass er sofort nach dem Tode zu Gott entrückt worden sei (S. 3<sub>48</sub>. 5<sub>117</sub>)<sup>29)</sup>; den Kreuzestod Jesu, von dem er vielleicht erst in Medina erfuhr, hält er für eine jüdische Erfindung (S. 4<sub>156</sub>): dass ein Gesandter Allahs so endigen könnte, ist für ihn ausgeschlossen (s. o. S. 45)<sup>30)</sup>, vielmehr haben die Juden während seiner Entrückung einen andern, ihm ähnlichen Menschen<sup>31)</sup> gekreuzigt (S. 4<sub>156</sub>) — eine Anschauung, die Muhammed nicht aus sich selbst hat, sondern die sich schon bei gewissen Gnostikern findet, wenn z. B. die Basilidianer behaupten, Simon von Kyrene sei an Jesu Stelle gekreuzigt worden<sup>32)</sup>. Auf die Erhöhung Jesu mag auch S. 23<sub>52</sub> gehen: „wir gaben beiden (dem Sohn der Maria und seiner Mutter) eine Höhe zur Wohnung, eine Stätte der Sicherheit und eines Quells“; vielleicht darf man

28) Muir 146. — Rösch 447 denkt auch hier an „ebionitischen“ Einfluss.

29) wie die Märtyrer (s. o. S. 31); also kein Zeichen für Jesu Göttlichkeit!

30) so auch Sm. 97. — Say. 65 dagegen sieht in Muhammeds Leugnung des Kreuzestods Jesu das Bestreben, Jesus nicht zu sehr über die anderen Menschen zu erheben, weil der Kreuzestod, dem die wunderbare Geburt vorausging und die Himmelfahrt folgte, ihm „un caractère décidément divin“ gegeben hätte. Aber hätte Muhammed das gewollt, hätte er besser die übernatürliche Geburt Jesu gelehrt; denn der Kreuzestod eines Gottgesandten war auch für ihn ein Ärgernis und eine Torheit, und ob der Qoran eine Himmelfahrt Jesu lehrt, ist nicht sicher (s. u. bei Anm. 33).

31) wörtlich: *subbiha lahum*: „er wurde für sie ähnlich gemacht“.

32) Hauptstelle bei Irenaeus *adv. haer.* I 24 (ed. Stieren 1853, I 244): *Simonem . . . crucifixum transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus; et ipsum autem Jesum Simonis accepisse formam et stantem irrisisse eos.* Weitere Stellen bei Rösch 452. Say. 49.

dabei sogar an die Himmelfahrt denken<sup>33)</sup>, die damit auch von Maria ausgesagt wäre<sup>34)</sup>, wenn nicht der Vers eine ganz andere Beziehung hat und eine irdische Episode im Leben der Maria gleich nach der Geburt Jesu schildern will<sup>35)</sup>; im letzteren Fall könnte man hier mit mehr Recht als oben (S. 78) bei S. 19<sub>22</sub> eine Einwirkung von Apc. 12<sub>6</sub> in Erwägung ziehen<sup>36)</sup>. — Ob Muhammed eine Wiederkunft Jesu lehrt, ist nicht sicher. S. 43<sub>61</sub> könnte darauf führen; die Worte: „siehe, er dient fürwahr zum Wissen von der (Gerichts)stunde (‘innabu la-‘ilmun lis-sā‘ati;“ werden von der Tradition so gedeutet, dass die Wiederkunft Jesu das Vorzeichen des Gerichts sei<sup>37)</sup>; aber erstens ist nicht sicher, ob „er“ wirklich auf Jesus geht und nicht — wie so oft im Qoran<sup>38)</sup> — auf den Qoran<sup>39)</sup>, und dann wäre grammatisch auch der einfache Sinn möglich, dass Jesus „von der Gerichtsstunde weiss“<sup>40)</sup>. Diese Auffassung hätte freilich höchstens an S. 72<sub>26 f.</sub> eine Stütze, wonach Allah den Zeitpunkt des Gerichts keinem mitteilt „ausser dem Gesandten, der ihm wohlgefällig ist“<sup>41)</sup>, und stünde im übrigen nicht bloss mit dem N. T. (Mc. 13<sub>32</sub>), sondern auch mit allen anderen Aussagen Muhammeds in Widerspruch, nach denen „das Wissen von der Stunde“ Allah allein zukommt (S. 79<sub>42 f.</sub> 43<sub>85</sub> 67<sub>26</sub> 41<sub>47</sub> 31<sub>34</sub> 7<sub>186 f.</sub> 33<sub>63</sub>) und auch Jesu nicht gegeben ward (S. 5<sub>116</sub>). Ganz dunkel und schon grammatisch unklar<sup>42)</sup> ist S. 4<sub>157</sub>, wo man zum Teil auch die

33) opp. Dett. 47 ff. Weil 191, Anm. 293. Rösch 454.

34) vgl. Gerock 60, Anm. 1. Dett. 37.

35) so Gr. II 94, Anm. 5.

36) Sm. 87.

37) so auch Say. 51. Sm. 285.

38) Stellen bei Pautz 55 f.

39) Gerock 65, Anm. 1.

40) so Spr. I 576. II 448 f., der am liebsten für la-‘ilm la-‘ālim lesen möchte: „siehe, er ist wissend . . .“; die Muslime hätten ‘ilm gelesen, damit Jesus nicht über Muhammed stehe, der „die Stunde“ nicht wusste. S. noch II 497.

41) Spr. I 576. II 449, Anm. 1 sieht in diesem Gesandten Jesus; warum denkt er nicht an Muhammed selber, von dem er doch II 496—498 annimmt, er habe sich in diesem Stück in der mekkanischen Zeit einmal zu weit vorgewagt?

42) bezieht sich das Pronomen in „vor seinem Tode“ auf Jesus oder auf das Volk?

Wiederkunft Christi angedeutet findet<sup>43)</sup>. Auf alle Fälle darf man bei Muhammed nichts suchen, was einem Weltrichteramt Jesu gleichsähe; das widerspräche der Alleinherrschaft Allahs, der „keinen Gefährten im Regiment“ hat (S. 17<sub>111</sub>. 25<sub>2</sub>), s. o. S. 36.

Überhaupt, so hoch auch Muhammed unter dem Einfluss des Christentums (s. o. S. 65 f.) über Jesus denkt — er wacht stets eifersüchtig darüber, dass Allahs Einzigkeit darob kein Abbruch geschieht. Muhammed spart nicht an hohen Prädikaten für Jesus: er ist nicht bloss ein Prophet (S. 19<sub>31</sub>), ein Gesegneter (S. 19<sub>32</sub>), ein Gesandter Allahs (S. 3<sub>46</sub>. 4<sub>169</sub>. 5<sub>111</sub>) — das waren andere auch (S. 42<sub>11</sub>. 6<sub>85</sub>. 4<sub>161</sub>. 33<sub>7</sub>) —, er ist auch „angesehen hienieden und im Jenseits und einer der Allah Nahen (muqarrab, s. o. S. 33)“ (S. 3<sub>40</sub>); ja, er ist auf wunderbare Weise geboren (s. o. S. 78), er ist der Messias, das „Wort von Gott“ und „Geist aus Gott“. Eine so hohe Auszeichnung wird im Qoran keinem anderen Propheten zuteil. Freilich, ob Muhammed die Bedeutung des Fremdworts Messias (masih S. 3<sub>40</sub>. 4<sub>156</sub>. 169 f. 9<sub>30</sub> f. 5<sub>19</sub>. 76. 79) kannte, ist mehr als zweifelhaft; es war ihm offenbar nur ein Name, ohne dass er sich über den Sinn den Kopf zerbrach<sup>44)</sup>. Die Bezeichnung „Wort“ (kalima) für Jesus (S. 3<sub>34</sub>. 4<sub>9</sub>. 4<sub>169</sub>)<sup>45)</sup> geht deutlich auf den johanneischen Logos; aber auch hier ist fraglich, was für einen Sinn Muhammed mit diesem Ausdruck verband<sup>45)</sup>; sicher ist nur, dass er damit Jesu keine göttliche Eigenschaft zuschrieb, was seiner Gottesvorstellung zuwider gewesen wäre, sondern nur die Göttlichkeit seiner Sendung darunter verstand. Dass Muhammed auch mit „Geist aus Gott“ (S. 4<sub>169</sub>) keinen Gedanken an göttliche Wesenheit Jesu verband, folgt aus S. 2<sub>81</sub>. 234. 5<sub>109</sub>, wonach Jesus „mit dem heiligen Geist gestärkt“

43) Gerock 67, Anm. 1.

44) vgl. Nüesch, Jesus im Qoran, S. 322.

45) S. 19, 35 gehört nicht hieher, da hier nicht kalima, sondern qaul steht: „Wort der Wahrheit“ bezieht sich hier nicht auf Jesus, sondern auf die Aussagen über Jesus. So richtig Gerock 42, Anm. 2. Spr. II 186, Anm. 1 gegen Dett. 54.

46) Nüesch, Jesus im Qoran, S. 265: „von den Christen aufgelesenes Schlagwort“.

wurde<sup>47)</sup>. Muhammed hat also in diese übernommenen Worte viel weniger hineingelegt, als für die Christen darin lag, von denen er sie übernahm.

Auch sonst betont er in deutlicher Polemik gegen die Christen scharf die Grenze, die die Verehrung Jesu nicht überschreiten darf. Jesus ist nur ein Knecht Allahs (S. 43<sub>59</sub>), er war nicht zu stolz, das zu sein (S. 4<sub>170</sub>); er hatte menschliche Bedürfnisse und musste Speise zu sich nehmen (S. 5<sub>79</sub>) wie andere Propheten auch (S. 21<sub>8</sub>, 25<sub>22</sub>); er wird dereinst auf Allahs Frage selbst zugeben, dass er Allahs Inneres nicht „kennt“ (Mt. 11<sub>27</sub>!): „du weisst, was in meiner Seele ist, ich aber weiss nicht, was in deiner Seele ist“ (S. 5<sub>116</sub>), wie denn Muhammed ausdrücklich betont, dass Gott vor ihm (Muhammed) nur Menschen<sup>48)</sup> als Propheten gesandt habe (S. 21<sub>7</sub>, 16<sub>45</sub>), und dass keiner von ihnen ewig war (S. 21<sub>8,35</sub>). Ist doch Muhammed selbst nur ein Mensch (S. 17<sub>95</sub>, 18<sub>110</sub>, 41<sub>5</sub>)<sup>49)</sup>, dem Todeslos unterworfen wie alle Menschen (S. 21<sub>35</sub>, 39<sub>31</sub>, 3<sub>138</sub>)<sup>50)</sup> — und Muhammed ist mehr als Jesus!

Am unerträglichsten ist für Muhammed die Behauptung, dass Jesus der Sohn Gottes sei: „die Christen sagen: der Messias ist Allahs Sohn . . . Allah bekämpfe sie!“ (S. 9<sub>30</sub>). Da er dieses Sohnesverhältnis physisch auffasst<sup>51)</sup>, vielleicht veranlasst

47) vgl. Dett. 56. 51.

48) Henning falsch: „Männer“.

49) bezeichnend ist auch S. 6, 50 (= 11, 33), wo Muhammed sagt, dass er nicht behaupte, das Verborgene zu wissen oder ein Engel zu sein.

50) gegen Weils unhaltbare Behauptung, Muhammed habe in den letzten Jahren seines Lebens „die Gläubigen über seine Sterblichkeit im Zweifel lassen wollen“ (Einleitung in den Koran, S. 52, Anm. 1, vgl. Mohammed S. 350 f.) s. Schw. II 82.

51) so war ihm wohl auch die Selbstbezeichnung der Juden und Christen als „Allahs Kinder und Geliebte“ (S. 5, 21) nicht bloss deswegen ein Dorn im Auge, weil sie ein Vorrecht für diese behauptete, das ihnen nach seiner Meinung nicht zukam (s. o. S. 5 f.), sondern auch weil sie den Gedanken an ein physisches Verhältnis zu enthalten schien. Wenigstens dürfte Muhammeds Antwort, Juden und Christen seien auch bloss Menschen (S. 5, 21), kaum eine andere Deutung zulassen. Ebenso ist es nicht von ungefähr, dass unter den Namen, die Muhammed Allah beilegt, nie der Name „Vater“ auftaucht, der im A. T. und N. T. eine so grosse Rolle spielt. Seine realistische Auffassung liess ihn diesen Namen nur „as sheer blasphemy“ ansehen (Hirschf. NewRes. 89).

durch das γεννηθεντα εκ του πατρος<sup>52)</sup> im christlichen Glaubensbekenntnis, findet er in jener Behauptung eine doppelte Blasphemie: Gott wird vermenschlicht, wenn man annimmt, dass er einen Sohn zeuge, und seine Einzigkeit wird verleugnet, wenn so neben ihm ein zweiter Gott entsteht. Gegen beides wendet sich Muhammed aufs leidenschaftlichste. „Allah hat keinen Sohn“ — das zieht sich durch den ganzen Qoran. Diese Polemik richtet sich freilich nicht bloss gegen das Christentum, sondern auch gegen die Heiden (s. o. S. 64), die die Dschinnen (S. 6<sub>100 f.</sub>)<sup>53)</sup> und die Engel als Kinder (S. 21<sub>26</sub>) bzw. Töchter Allahs (S. 52<sub>39</sub>, 37<sub>149 ff.</sub>, 43<sub>14 f. 18</sub>, 17<sub>42</sub>, 16<sub>59</sub>)<sup>54)</sup> bezeichneten, so dass man manchmal (z. B. S. 72<sub>3</sub>, 25<sub>2 f.</sub>) im Zweifel sein kann, gegen wen sich Muhammeds Worte richten. Allah einen leiblichen Sohn beizulegen, ist „ein ungeheuerlich Ding, dass darob fast die Himmel zerreißen, die Erde sich spalten und die Berge einstürzen möchten“ (S. 19<sub>91 f.</sub>); es widerspricht der Würde Allahs (S. 19<sub>36, 93</sub>) und seiner Allmacht: wenn er einen Sohn hätte haben wollen, hätte sein allmächtiges Schöpferwort genügt (S. 19<sub>36</sub>, 39<sub>6</sub>, 10<sub>69</sub> = 2<sub>110 f.</sub>, 4<sub>169</sub>). — Neben „Allah hat keinen Sohn“ steht: „Allah ist nur ein einziger Gott“ (S. 4<sub>169</sub>). Deshalb wäre es unziemliche Anmassung, wenn sich jemand neben Allah als Gott verehren liesse (S. 3<sub>73</sub>); zudem würde, wenn es mehrere Götter gäbe, ein Gott sich über den andern erheben (S. 23<sub>93</sub>), und die anderen Götter würden nach einem Weg suchen, um „dem Herrn des Throns“ beizukommen (S. 17<sub>44</sub>). Darum ist es ungläubig, zu sagen, der Messias, der Sohn der Maria, sei Allah (S. 5<sub>19, 76</sub>); Allah hat vielmehr geboten: „nehmet euch nicht zwei Götter, . . . sondern verehret nur mich“ (S. 16<sub>53</sub>).

Aus denselben Gründen wie die Gottessohnschaft Jesu bekämpfte Muhammed die christliche Trinitätslehre. Er konnte dieses subtile Dogma nur als Tritheismus auffassen (S. 4<sub>169</sub>, 5<sub>77</sub>) und drohte deshalb dem, der „Allah Götter an die Seite stellt“, die Hölle an (S. 5<sub>76</sub>). Weiter aber hielt er die drei göttlichen

52) Loofs 236, 260 f.

53) vgl. S. 37, 158: „zwischen Allah und den Dschinnen setzen sie nasab = väterliche Abstammung“.

54) darauf bezieht sich auch S. 4, 117: „sie rufen ausser ihm Weiber an“.

Personen nicht bloss für drei Götter, sondern für eine nach menschlicher Analogie entstandene Familie von Mann, Frau und Sohn. Denn die Trinität besteht für ihn nicht aus Gott, Jesus und dem heiligen Geist, sondern aus Gott, Jesus, Maria: Jesus wird dereinst von Gott gefragt werden, ob es wahr sei, dass er zu den Menschen gesagt habe: „nehmet mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allah an“ (S. 5<sub>116</sub>). Und wenn S. 5<sub>79</sub> gesagt wird, Maria sei aufrichtig gewesen und habe wie Jesus Speise gegessen, so heisst das, dass sie nicht göttlich gewesen sei und sich auch nicht dafür ausgegeben habe. Dass Muhammed Maria für eine Göttin halten konnte, erklärt sich leicht aus ihrem in der ganzen orientalischen Christenheit geläufigen Namen θεοτοκος<sup>55</sup>). Andererseits galt in orientalischen Sekten der heilige Geist als das weibliche Prinzip neben dem männlichen des Christus. Epiphanius berichtet von den Sampsäern (Pan. Kap. 53)<sup>56</sup>): ειναι το αγιον πνευμα αδελφην αυτου (Christi) θηλικω σωματι υπαρχουσαν, und dasselbe von den „Ebioniten“<sup>57</sup>) (το αγ. πν. εν ειδει θηλειας) und Elkesaiten<sup>58</sup>) (ειναι δε και το αγ. πν. και αυτο θηλειαν)<sup>59</sup>). Da nun Muhammed offenbar das Dogma der Trinität dem Namen nach kannte und von Jesus als dem Sohn Gottes und von Maria als der Gottesgebärerin bzw. vom heiligen Geist als einem weiblichen Wesen reden hörte, so scheint er sich daraus die Trinität selbst kombiniert zu haben; wenigstens kennen wir keine christliche Sekte, die diese Dreiheit als die heiligen Personen der Gottheit verehrte<sup>60</sup>).

So weist Muhammed um seines Gottesbegriffs willen — abgesehen von der übernatürlichen Geburt (s. o. S. 78) — alles zurück, was Jesus über die Linie des irdischen Menschen

55) vgl. Gerock 75 ff. Dett. 30 f. Say. 60 f. Becker 12 f.

56) a. a. O. S. 508.

57) Pan. 30 (a. a. O. S. 357).

58) Pan. 19 (a. a. O. S. 221).

59) von den Elkesaiten sagt auch Hippolyt refut. omn. haer. IX 13 (a. a. O. S. 251): την θηλειαν καλεισθαι αγιον πνευμα.

60) vgl. Say. 59, und zum ganzen Abschnitt Muir 22. 156. — Nüesch, Jesus im Qoran, S. 327 denkt hier an einen (durch Äthiopien vermittelten) Einfluss der ägyptischen Göttertriaden (z. B. Isis, Osiris, Horus), ohne einen Nachweis zu geben.

erheben könnte: er ist im letzten Grunde, wenn auch im Quran hoch geehrt, doch nur einer unter den anderen Propheten, den Vorgängern Muhammeds. An Muhammed selbst, das „Siegel der Propheten“ (s. o. S. 51) reicht er nicht heran: er ist nur der, der Muhammeds Kommen voraussagt (S. 61<sub>6</sub>). Daran ändern auch die Wunder Jesu nichts; zwar gibt Muhammed zu, dass er die Gabe des Wundertuns nicht besitze<sup>61)</sup> (besonders S. 17<sub>92-95</sub>, ferner 25<sub>8 f.</sub> 29<sub>49</sub>. 13<sub>8</sub>), aber diese Wunder blieben schon bei den früheren Propheten ohne Wirkung auf ihre Volksgenossen (S. 17<sub>61 a</sub>) und hoben die Propheten selbst nicht über die menschliche Sphäre hinaus (S. 21<sub>7</sub>. 16<sub>45</sub>, s. o. S. 85).

Wenn wir überblicken, was Muhammed von Jesus weiss, so sehen wir, wie gering und oberflächlich seine Kenntnisse sind. Irgend ein Verständnis für die Person Jesu dürfen wir bei ihm nicht erwarten: wer den Kreuzestod für eine Fälschung hält, hat von der Bedeutung Jesu nichts begriffen. Aber das fällt weniger Muhammed selbst als zum guten Teil der religiösen Rückständigkeit seiner christlichen Volks- und Zeitgenossen zur Last. Wenn also gesagt wird<sup>62)</sup>, Muhammed habe aus dem Christentum nicht den ewigen Kern, sondern nur die vergängliche Schale, nicht den Wein, sondern nur die Schläuche genommen, so ist das richtig; aber die Verantwortung dafür trifft das Christentum. Was Muir<sup>63)</sup> über die syrischen Christen klagt, gilt von allem Christentum, mit dem Muhammed in Berührung kam: „lamentable, indeed, is the reflection, that so small a portion of the fair form of Christianity was disclosed by the ecclesiastics and monks of Syria to the earnest inquirer (nämlich Muhammed); and that little, how altered and distorted!“

61) vgl. Weil 397, Anm. 610, Einleitung in den Koran, S. 75. Spr. II 423. Schw. II 86.

62) Falke I 134.

63) 21 f. vgl. Sm. 228. 315 und Nüesch, Muhammeds Quellen . . . S. 120.

## Schluss.

1. Judentum und Christentum haben auf Muhammed einen ausserordentlich weitgehenden Einfluss ausgeübt.

2. Vom Christentum ist der entscheidende Anstoss zu Muhammeds Auftreten ausgegangen.

Diesen zwei Hauptresultaten, zu denen uns unsere Untersuchung geführt hat, sind noch einige Schlussbemerkungen anzufügen.

1. Der erste Satz darf uns nicht dazu verleiten, nun alles und jedes im Quran durch jüdisch-christliche Einwirkung erklären zu wollen. Schon oben hatten wir festzustellen, dass sich Muhammed in seiner „Berufungsvision“ nicht an Moses Sinai-Erlebnis (S. 36) und in seinem Anfang an beanspruchten Universalismus nicht an den christlichen Missionsbefehl (S. 44) angeschlossen hat, sondern dass es sich in beiden Fällen um genuines Erleben und Denken Muhammeds handelt. Dasselbe gilt von seiner Prädestinationslehre, für die eben deshalb trotz ihrer Wichtigkeit oben kein Raum war. Bekanntlich entspricht der Fatalismus des späteren Islam nur einer Seite dessen, was der Quran lehrt. Muhammed selbst war in dieser Frage zwiespältig: es gibt Stellen, an denen er unzweideutig die Alleinwirksamkeit des göttlichen Willens behauptet, während er an anderen ebenso entschieden die Aktivität des Menschen aufruft. Derselbe Zwiespalt zieht sich durch A. T. und N. T.; trotzdem dürfen wir hier bei Muhammed keine Anlehnung an biblische Vorbilder konstatieren<sup>1)</sup>, vielmehr konnte er — wie mutatis mutandis die Bibel — von seinen religiösen Voraussetzungen aus gar keine andere Antwort auf dieses ewig rätselvolle Menschheitsproblem der Willensfreiheit geben: als Verkündiger des allmächtigen, schrankenlos herrschenden Gottes konnte er nichts von der Unterwerfung unter dessen Willen ausnehmen, andererseits musste

1) gegen Sm. 155—158. 217—219. — Vgl. Hirschf., New Res. 55.

dem Propheten, der die Menschen zu Glauben und Busse rief, feststehen, dass diese die Fähigkeit haben, seinem Ruf zu folgen<sup>2)</sup>.

2. Wenn das Christentum die Wiege des Islam ist, wie wir behaupten zu dürfen glaubten, so kann sich die Frage nahe legen, ob man den Islam nicht überhaupt als eine christliche Sekte bezeichnen könne: so gut die entarteten Sekten des Orients noch dem Christentum zugerechnet würden, so gut könne man im Islam einen der äussersten Zweige am Stamm des Christentums sehen. Dieser Anschauung hat im Grunde schon Johannes Damascenus gehuldigt, wenn er in seiner Aufzählung der christlichen Häresien auch den Irrtum der „Ismaeliten“ unter ihrem Pseudopropheten Μαμεδ aufführt<sup>3)</sup>, und sie ist im Lauf der Geschichte immer wieder vertreten worden; noch Smith<sup>4)</sup> nennt Muhammeds System „a Judaistic Christianity adapted to Arabic conditions“. Aber mögen sich jene häretischen Christen des Orients noch so weit von eigentlich christlichen Gedanken entfernt haben — Christus (oder doch das Christusprinzip) steht ihnen höher als alle anderen religiösen Heroen, und die Bibel oder doch Teile der Bibel gelten ihnen als die göttliche Offenbarung. Selbst im Elkesaitismus, dessen Stifter mit einem neuen „Buch“ auftrat, das die in Jesu geschenkte Offenbarung ergänzen sollte, wurde Elxai trotz sehr grosser Verehrung<sup>5)</sup> nicht über Jesus gestellt<sup>6)</sup>. Im Islam dagegen ist Muhammed der Prophet, Jesus nur ein Prophet, und die göttliche Offenbarung, die durch die Bibel Juden und Christen zuteil ward, ist durch die im Qoran niedergelegte überboten. Damit ist aber die christliche Linie überschritten: der Islam ist zwar vom Christentum ausgegangen und hat von ihm starke Einwirkungen empfangen, aber so,

2) vgl. zu dieser Frage F. Ulrich, die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, 1912: über das Parallelgehen beider Gedankenreihen im Qoran s. besonders S. 59. 65. 74 f., im A. T. S. 110 f., im N. T. S. 123 f.

3) Say. 90, Anm. 1, vgl. Becker, christliche Polemik und islamische Dogmenbildung (ZA 26, 1912) S. 177.

4) 317.

5) zu Epiphanius, Pan. 19 (a. a. O. S. 219), wonach die Schwestern Elxais wie Göttinnen angebetet wurden, s. Harnack I 328, Anm. 1.

6) Harnack I 327 f.

wie Muhammed ihn geformt hat, steht er jenseits des Christentums<sup>7)</sup>.

Dabei soll nicht geleugnet werden, dass der Islam in vielen Stücken jene christlichen Sektengebilde des Orients an geistigem Gehalt übertraf; ist doch in diesen das Christentum „nahezu Religion des Amuletts, des Fetischs und der Zauberer geworden, über denen das dogmatische Gespenst Jesus Christus schwebt“<sup>8)</sup>. Aber mag auch der Islam jenen christlichen Sekten überlegen sein, so geht es doch nicht an, ihn mit dem neutestamentlichen Christentum auf eine Stufe zu stellen. Solche Versuche, wie sie in der Gegenwart des öfteren gemacht werden und besonders in der Zeit des deutsch-türkischen Bündnisses beliebt waren<sup>9)</sup>, übersehen die bei aller äusseren Ähnlichkeit vorliegende innere Verschiedenheit: Allah ist z. B. freilich „der Allbarmherzige“, „der Güädige“, aber diese Gnade ist die Gnade des gutgefaunten Despoten, nicht die erbarmende Liebe des nach höchsten Zwecken handelnden himmlischen Vaters; und wohl wird im Qoran immer wieder Glaube verlangt, aber dieser Glaube ist Zustimmung zu bestimmten Sätzen, nicht ein Vertrauensverhältnis gegenüber dem höchsten Wesen. Für den Qoran gilt, wie für jede wissenschaftliche Quelleninterpretation: „we must be careful not to put more into words than the author intended“<sup>10)</sup>.

7) vgl. Say. 92. Schw. II 121. Zwemer 156 f.

8) Harnack II 439.

9) charakteristisch ist das Buch des türkischen Diplomaten Mahmu Mukhtar Pascha Katirdschoglu: „die Welt des Islam im Lichte des Koran und Hadith“ Weimar, 1915.

10) Sm. 215, von ihm freilich selbst nicht überall eingehalten.

## Nachträge.

- Zu S. 5 (bei Anm. 34) und S. 8 (bei Anm. 54): C. C. Torrey, *Three difficult passages in the Koran* (in: *A Volume of Oriental Studies presented to Edward G. Browne, Cambridge 1922*), S. 457—459 erklärt den in der Siebenschläfergeschichte (S. 18, 8) vorkommenden rätselhaften Namen al-Raqim sehr einleuchtend durch Verlesung aus dem Namen des Kaisers Decius, der in jener Geschichte eine Rolle spielt (רָקִים—רָקִים); auch bei syrischen Schrifttypen wäre die Verwechslung leicht möglich, a. a. O. S. 459, Anm. 1). Das wäre ein neuer Beweis für die geringen Fähigkeiten der Gewährsmänner Muhammeds, zugleich aber würde daraus folgen, dass diese Gewährsmänner hin und wieder doch auch schriftliche Vorlagen besaßen.
- Zu S. 10—17 (Schriftzitate): C. C. Torrey (a. a. O. S. 470f.) fasst das schwierige hawija S. 101, 6, bei dem weder die Erklärung „Abgrund“ noch „kinderlos“ befriedigt, als ein direkt aus dem Hebräischen stammendes Fremdwort auf (= רָקִים Unheil) und verweist zur Erklärung auf Jes. 47<sup>11, 14</sup>. (Ez. 7<sup>26</sup>).
- E. Nestle hat in seinen „Materialien und Marginalien“ (1893) auf S. 59—66 auch „arabische Parallelen zu Bibelstellen“ beigebracht, in denen ich nachträglich noch folgende Parallelen fand — sämtliche aus Sure 3 —:
- S. 3, 158: „als er unter ihnen einen Gesandten aus ihrer eigenen Mitte erweckte“ = Dt. 18, 15: „einen Propheten wird dir Jahwe . . . aus deiner Mitte . . . erwecken“.
- S. 3, 188: „die Allah anrufen stehend, sitzend und auf ihren Seiten (liegend)“ = Dt. 6, 7: du sollst von den Geboten Gottes reden, „wenn du in deinem Hause sitzt . . . wenn du liegst und wenn du aufstehst.“
- S. 3, 191: „und lass uns abscheiden mit den Frommen (abrār)“ = Nm. 23, 10: „meine Seele müsse sterben des Todes der Gerechten.“
- Handelt es sich schon bei diesen Stellen nur um Sachparallelen, so sind die weiteren von Nestle gegebenen Zitate lediglich Anklänge (S. 3, 68 = Mt. 18, 24. 28: Talent—Denar; S. 3, 98 = Rm. 5, (8.) 10; S. 3, 129 = Ps. 130, 4. Mc. 2, 7; S. 3, 141 = 1. Tim. 4, 8; S. 3, 194f. = Mt. 19, 29).
- Zu S. 39f. (furqān): In einem Aufsatz: *Salām und Islām*“ (in der Zeitschr. f. Semitistik und verwandte Gebiete, Jahrg. 1922) kommt Lidzbarski auf S. 90—92 auch auf furqān zu sprechen. Er erklärt es (ähnlich wie Schw.) an allen Stellen ausser S. 8, 29. 42 als „Offenbarung“ und führt den Bedeutungswandel von „Erlösung“ zu „Offenbarung“ speziell auf „gnostische Lehren“ zurück. Doch ist dies eine unnötige Einengung, da „die Anschauung, dass Erlösung und Heil besonders durch Offenbarung vermittelt werden“, nicht bloss gnostisch ist. Für S. 8, 29. 42 (Schlacht von Bedr) nimmt L. die Bedeutung „Sieg“ an (— Hirschfeld, a. o. S. 39, Anm. 90) und denkt an Einfluss von 1. Sam. 11, 13 (Sauls Sieg über die Ammoniter), wo im Targum das hebräische תְּשׁוּעָה mit פִּרְקָנָא wiedergegeben wird. Da Saul gerade in der ersten medizinischen Zeit auch sonst von Muhammed zitiert wird (S. 2, 247 ff.), hat diese Annahme manches für sich.



Printed in Germany

**University of Toronto  
Library**

---

**DO NOT  
REMOVE  
THE  
CARD  
FROM  
THIS  
POCKET**

---

Acme Library Card Pocket  
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

