

Christliches im Qoran.

Eine Nachlese.

Von Karl Ahrens.

Das seit dem Erscheinen des zweiten Bandes der „Geschichte des Qorans“ von NÖLDEKE-SCHWALLY-BERGSTRÄSSER¹⁾ verflossene Jahrzehnt hat wiederum mehrere wichtige Arbeiten gezeitigt, die der Frage nach der Herkunft der religiösen Ideen im Qoran gewidmet sind. Wenn SCHWALLY glaubte feststellen zu können (a. a. O. 2, 121), daß es im Qoran kaum einen religiösen Gedanken gebe, der nicht dem Judentume oder dem Christentume entnommen sei, so gilt dies jetzt nur noch mit starker Einschränkung, nachdem durch CLEMEN, SCHAEDEK und andere²⁾ auf den Anteil hingewiesen ist, den der Gnostizismus, sei es in der Form des Elkesaitentums, sei es in der des Mandäer- und vor allem des Manichäertums auf die Ausbildung der qoranischen Gedankenwelt, insbesondere der Lehre vom Prophetentume gehabt hat. Jedoch die Hauptmasse der Lehren und Anschauungen Muhammeds ist trotzdem auf Judentum und Christentum zurückzuführen, und es handelt sich jetzt gegenüber der älteren Auffassung, wonach im wesentlichen das

1) TH. NÖLDEKE, Geschichte des Qorāns, 2. Aufl., bearb. von FR. SCHWALLY u. G. BERGSTRÄSSER, Leipzig, Teil 1, 1909, Teil 2, 1919, Teil 3, Lief. 1, 1926, Lief. 2, 1929.

2) CARL CLEMEN, Muhammeds Abhängigkeit von der Gnosis. Harnack-Ehrung (Leipzig 1921), 249—262. Vgl. auch HANS WAITZ, Das Buch des Elchasai, das heilige Buch der judenchristlichen Sekte der Sobai. Harnack-Ehrung, 87—104. — H. H. SCHAEDEK, Die Lehre vom vollkommenen Menschen usw., ZDMG. 79 (N. F. 4), 197—268. Ders., Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. Vorträge der Bibl. Warburg 1924—25 (Leipzig 1927), 65—157. Ders. in R. REITZENSTEIN und H. H. SCHAEDEK, Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Studien der Bibl. Warburg VII (Leipzig u. Berlin 1926), 203—353. — H. S. NYBERG in Le Monde oriental XVII (Uppsala 1923), 94 f.

Judentum, nur zu einem geringen Teile das Christentum bei der Bildung der qoranischen Gedanken beteiligt sei, hauptsächlich darum, den Anteil des Christentums genauer zu bestimmen, den schon früher A. HARNACK¹⁾ und J. WELLHAUSEN²⁾ scharf betont und als den überwiegenden bezeichnet hatten. Über Jüdisches im Qoran handelt HOROVITZ³⁾ in zwei außerordentlich gründlichen Arbeiten, wodurch in vielen Punkten der Anteil des Judentums als unzweifelhaft bewiesen wird, während MARGOLIOUTH⁴⁾ eher geneigt erscheint, die unmittelbare Einwirkung des Judentums aufs äußerste einzuschränken, dagegen in dankenswerter Weise die südarabischen Inschriften heranzieht, um aus ihnen die Entstehung und Verbreitung eines vorislamischen arabischen Monotheismus und dessen Anteil an der Entstehung des Islams nachzuweisen, was vor ihm schon GRIMME⁵⁾ versucht hatte; so möchte er sogar (S. 71) die Juden von Medina für gar keine richtigen Juden halten, sondern für arabische Monotheisten, die nur gewisse leitende jüdische Anschauungen übernommen hätten.

Von denen, die besonders das Verhältnis des Christentums zum Islam behandeln, nenne ich zunächst R. BELL⁶⁾. Wie MARGOLIOUTH den Einfluß des Judentums, so schränkt er den des Christentums in höchstem Grade ein: er leugnet für die mekkanische Zeit jeden unmittelbaren Verkehr Muhammeds mit Christen und beschränkt ihn auch für Medina auf die

1) In einer These von 1874, angeführt von CLEMEN, a. a. O., A. HARNACK, Dogm.-Gesch.,⁴ II, 529 ff., ebenfalls bei CLEMEN abgedruckt. S. auch Dogm.-Gesch.,² II, 474.

2) J. WELLHAUSEN, Reste arabischen Heidentums (Berlin 1887), 210.

3) JOSEF HOROVITZ, Jewish proper names and derivatives in the Koran. Hebrew Union College Annual, Vol. II. (Cincinnati 1925), 145—227. Ders., Koranische Untersuchungen, Berlin u. Leipzig 1926 (Studien zur Gesch. und Kultur des islam. Orients. Beihefte zur Ztschr. „Der Islam“). Hrsg. von C. H. BECKER, Heft 4).

4) D. S. MARGOLIOUTH, The Relations between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam, London 1924.

5) HUBERT GRIMME, Mohammed, München 1904 (in der Sammlung „Weltgeschichte in Charakterbildern“), S. 37, 43 f.

6) RICHARD BELL, The origin of Islam in its christian environment, London 1926.

späteren Jahre (S. 136). Während also der unmittelbare Einfluß des Christentums nicht so groß gewesen sei, wie der des Judentums, sei dafür von größerer Wichtigkeit die Bedeutung des Christentums für die Schaffung der Atmosphäre, in der der Islam Gestalt gewann (S. 15). Denn in Wirklichkeit sei das, was uns in Muhammeds Worten an jüdische oder christliche Wendungen erinnere, schon vor Muhammed Eigentum des arabischen Geistes überhaupt gewesen, und Muhammed habe nur aus dieser, soweit man sich unbefriedigt vom heidnischen Götzendienste abwandte, allgemein arabischen Denkweise geschöpft (S. 69, 79). Ich glaube nicht, daß diese Auffassung den Tatsachen gerecht wird. Allerdings finden wir schon bei vorislamischen Dichtern wie Nābiga, Zuhair, Imru'ul-Qais Anspielungen auf Legenden über biblische Persönlichkeiten und eine gewisse oberflächliche Kenntnis christlicher Einrichtungen und Gebräuche, wie Eremitentum, Pilger, Prozessionen, Heiligenbilder, Feste, aber die Anlehnung qoranischer Anschauungen und Aussprüche an das Alte wie an das Neue Testament ist so groß, daß zu deren Erklärung die Annahme einer jüdisch-christlichen „Atmosphäre“ nicht ausreicht; wir sind vielmehr gezwungen, auch schon in Mekka einen Verkehr Muhammeds mit Juden und Christen vorauszusetzen, ein Umstand, der schon von RUDOLPH¹⁾ gebührend gewürdigt worden war, der denn auch zu dem Ergebnis kommt, daß unmittelbarer Verkehr mit Christen Muhammed schon den Anstoß zu dessen Auftreten gegeben (S. 89) und das Christentum auch weiterhin den vorwiegenden Einfluß auf sein Denken ausgeübt habe. Die Christen freilich, die dabei in Betracht kommen, waren nach seiner Meinung Angehörige „obskurer Sekten“, die vielleicht sogar ohne heilige Schrift lebten (S. 6, 8, vgl. WELLHAUSEN, RaH. 200). Diese letztere Frage, die nach der Art des Christentums, dessen Einfluß wir im Qoran gewahren, ist meiner Meinung nach so gut wie endgültig durch ANDRAE²⁾ entschieden, der auf Grund

1) WILH. RUDOLPH, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922. 2) TOR ANDRAE, Der Ursprung des Islams und das Christentum, Uppsala u. Stockholm 1926 (Sonderabdr. aus Kyrkohistorisk Årsskrift, 1923—25).

einer umfassenden Untersuchung der christlichen Mönchsliteratur des Morgenlandes und durch deren Vergleich mit dem Qoran zu dem Ergebnisse kommt, daß vor allem „die eschatologische Frömmigkeit des Qorans auf das nächste mit der religiösen Anschauung verwandt ist, die in den syrischen Kirchen vor und zur Zeit Muhammeds herrschte“; „die Predigt (des Qorans) hat bestimmte Vorbilder in der syrischen Literatur“, wir finden im Qoran „nicht nur die religiösen Gedanken, sondern in mehreren Fällen sogar die homiletischen Formeln und feststehende erbauliche Redewendungen“, wie sie uns bei den syrischen Schriftstellern entgegentreten (S. 139 f.). In einigen Zügen zeige es sich, daß es speziell das ostsyrische, nestorianische Christentum sei, in dessen Spuren Muhammed wandle (S. 201 ff.). Selbstverständlich leugnet auch ANDRAE nicht, daß neben diesem christlichen und dem nicht abzustreitenden jüdischen Einflüsse auch gnostische Quellen vorhanden sind, aus denen Muhammed geschöpft hat (S. 203 ff.), aber für die Hauptmasse seiner mekkanischen Ideen ist m. E. durch ANDRAE der überwiegende Einfluß christlichen Denkens und damit eine besonders nahe Beziehung Muhammeds zum Christentume nachgewiesen.

Damit ist der Qoranforschung, soweit es sich um den Anteil des Christentums an der Entstehung des Islams handelt, eine sichere Grundlage gegeben, auf der nun weiter gearbeitet werden kann; ein paar Ergänzungen sollen in den folgenden Zeilen gegeben werden.

I.

Ich beginne mit dem Äußerlichsten, dem Wortschatze Muhammeds. Für unseren Zweck kommt es nur auf die religiösen bzw. theologischen Ausdrücke an, die je nachdem von jüdischem oder christlichem Einflüsse Zeugnis ablegen; die meisten der profanen Fremdworte lasse ich unbeachtet, mögen sie nun auf aramäische, auf durch das Aramäische vermittelte lateinisch-griechische oder auf persische Worte zurückgehen, da sie nur beweisen, wie sehr damals Arabien unter dem Einflüsse byzantinisch-palästinischer und persischer Kultur stand¹⁾.

1) Außer den beiden oben genannten Werken von HOROVITZ sind

Auf sicher jüdische Herkunft deuten zunächst die aus dem Hebräischen entlehnten Worte; deren sind in den mekkanischen Stücken nur wenige.

ǧabbār „Gewaltherrscher“, von Menschen gesagt 11, 62; 14, 18; 19, 14, 33; 26, 130; 28, 18; 40, 37 mekk., 5, 25 med., von Gott nur 59, 23 med., ist offenbar das hebr. *gibbōr* (von Gott ausgesagt Dt. 10, 17; Jer. 32, 18; Neh. 9, 32). Dagegen ist es 50, 44 ein echt arabisches Wort. HOROVITZ, prop. nam. 195 f.

sūrat „Sure“ 10, 39; 11, 16; medizinisch häufiger, aus talmud. *šūrā* „Reihe, Zeile“; s. FRAENKEL, Fremdw. 238; HOROVITZ, pr. n. 211; FISCHER 60 a.

šiddīq, im Sing. nur von biblischen Personen gesagt (Abraham 19, 42; Joseph 12, 46; Idrīs 19, 57¹); Maria 5, 79); Plur. allgemein 4, 71; 57, 18 med., ist offenbar das hebr. *šaddīq* „gerecht“, — Entlehnung aus syr. *zaddīqā* ist weniger wahrscheinlich —, aber ob Muhammed es nicht doch mit dem arab. *šadaqa* „die Wahrheit sagen“ zusammen gebracht hat, ist nicht zu sagen. Nach der arabischen Überlieferung soll es „aufrichtig“ bedeuten; s. M. LIDZBARSKI, Ztschr. f. Semitistik 1, 93; HOROVITZ, Koran. Unt. 49, prop. n. 213.

besonders zu vergleichen: ABRAHAM GEIGER, Was hat Muhammed aus dem Judentume aufgenommen? 1833, 2. Abdr., Leipzig 1902. S. FRAENKEL, De vocabulis in antiquis Arabum carminibus et in Corano peregrinis, Lugd. Bat. 1880. Ders., Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leiden 1886. TH. NÖLDEKE, Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft., Straßburg 1910. — R. BRÜNNOW'S Arabische Chrestomathie, 4 von AUG. FISCHER, Berlin 1928, Glossar.

1) Die arabische Überlieferung deutet 'Idrīs 19, 57; 21, 85 f. auf Henoch, denn 19, 53 „wir erhoben ihn zu einem hohen Orte“ kann auf die Entrückung Henochs Gen. 5, 24 gedeutet werden, und leitet den Namen von *darasa* „forschen“ ab (Ibn Qutaiba, hrsg. von F. WÜSTENFELD, S. 11). Diese Deutung ist aber falsch, denn 'Idrīs ist ein Fremdwort. TH. NÖLDEKE sah vielmehr darin den Namen Andreas (Ztschr. f. Assyriol., 17, 83 ff.); so auch HOROVITZ (Koran. Unt., 38, 47, 38 f.), bezieht den Namen aber nicht, wie jener, auf den Apostel Andreas, sondern mit R. HARTMANN (Ztschr. f. Assyriol., 24, 314 f.) auf eine Persönlichkeit im Alexanderroman, der Muhammed nicht unbekannt war. Diesen Andreas-Idrīs habe Muhammed zunächst für eine biblische Person gehalten und ihn in die Reihe der Propheten aufgenommen; als er später seinen Irrtum erkannte, habe er Idrīs in der Aufzählung der Propheten ausgelassen.

'*ibādat* „Gottesdienst, Verehrung“ 10, 30; 18, 110; 19, 66, 85; 21, 19; 40, 62; 46, 5 mekk. und 4, 171; 7, 205 med., entspricht genau dem hebr. *'āḇōdā* und ist wohl von da entlehnt. Auch das Verbum '*abada* „(Gott) verehren“ ist wohl mindestens durch jüdischen Sprachgebrauch beeinflusst, denn die syrischen Christen gebrauchten für dieselben Begriffe Ableitungen vom Stamme *plh*; FISCHER 77 a; HOROVITZ, pr. n. 213.

'*illijūn* 83, 18, 19 ist höchstwahrscheinlich auf hebr. '*eljōn* zurückzuführen; FRAENKEL, voc. per. 23, Fremdw. 157, A. 3; NÖLDEKE, N. Beitr. 28; HOROVITZ, pr. n. 215. Wie Muhammed es verstanden haben mag, ist unklar.

muṣaitīrūn 52, 37 und *muṣaitīr* (mit Angleichung des *s* an *ṭ*) 88, 22 möchte ich nicht mit arab. *ṣafara* „schreiben“ zusammenbringen, sondern halte es, auch wegen des Schwankens in der Schreibung, für ein Fremdwort, und zwar aus hebr. *šōṭer* „Aufseher“; die Bedeutung paßt 88, 22, wo mit den Worten: „Du stehst nicht über ihnen als *muṣaitīr*“ (in der Parallele 50, 44 *ḡabbār*) Muhammed von jeder Verantwortung für den Unglauben der Mekkaner entlastet wird, und ebenfalls für 52, 37.

Etwas zahlreicher sind die Entlehnungen aus dem Hebräischen in Medina:

'*aḥbār* „Schriftgelehrte“ 5, 48, 68; 9, 31, 34 ist arabischer Plural zum hebr. *ḥāḇēr*; GEIGER² 48 f.; FRAENKEL, voc. per. 23; auch schon vorislamisch s. HOROVITZ, Koran. Unt. 63, pr. n. 197.

bara'a „schaffen“ 57, 22 und *bārī'* „Schöpfer“ 2, 51; 59, 24 treten in Medina an die Stelle des mekk. *faṭara*, *fāṭir*; offenbar nicht aus syr. *bārōjā* „Schöpfer“, sondern aus hebr. *bōrē'*.

bahīmat „Vieh“ 5, 1; 22, 29, 35 ist das hebr. *b'hēmā*; HOROVITZ, pr. n. 193.

taurāt nur medinisch — auch 7, 156 ist medinisch! —, Bezeichnung für die Moses zuteil gewordene Offenbarung, geht auf hebr. *tōrā* zurück; GEIGER² 44; FRAENKEL, voc. per. 22. Nach HOROVITZ, Koran. Unt. 71, pr. n. 193 Mischform aus st. abs. *hat-tōrā* und st. cstr. *tōraṭ* (*Moše*), nach FISCHER 18 a dagegen vielleicht Mischform aus hebr. *tōrā* und aram. *'ōrāj·ṭā*.

Das Wort ist schon vor Muhammed im Arabischen nachzuweisen; HOROVITZ, pr. n. 194.

rabbānijjūn „Rabbinen“ 3, 73; 5, 48, 68, zu hebr. *rabbān*, GEIGER² 51. Über die eigenartige arabische Form — mit Endung *ī* — s. HOROVITZ, Koran. Unt. 63, pr. n. 200 f.

zakāt „Armenspende“, nur medinisch (s. NÖLDEKE-SCHWALLY 2, 210), entweder aus spät-hebr. *zāχūθ* (NÖLDEKE, N. Beitr. 25, A. 3; HOROVITZ, pr. n. 206) oder aus jüd.-aram. *zāχūθā* (FISCHER 50 a), jedenfalls aber von jüdischer Seite übernommen. Auch das zu demselben Stamme gehörende Verbum *zakkā(j)* „für fromm erklären“ oder „nach Verdienst belohnen“, außer 53, 33 (das aber auch ein sehr später, vielleicht medinischer Einschub ist), ebenfalls nur medinisch, ist wahrscheinlich aus hebr. *zikkā* hergeleitet (9, 104; 91, 9 „reinigen“ aus jüd.-aram. *zakkī*); HOROVITZ, pr. n. 207. — *tazakkā(j)* „sich reinigen“ im Sinne von „Almosen geben“ ist dagegen nur mekkanisch 20, 78; 35, 19; 79, 18; 80, 3, 7; 87, 14; 92, 18. Ob sich aus dem frühmekkanischen Gebrauche von *tazakkā(j)* auf gleichzeitige Bekanntschaft Muhammeds mit *zakāt* schließen läßt (HOROVITZ, a. a. O.), scheint mir zweifelhaft, denn jedenfalls wird *tazakkā(j)* auch zum Sprachgebrauche der arabischen Christen gehört haben, vgl. Apost. 21, 24, 26 ἀρνίσειςθαί (Peš. 'ezdakkī) im Sinne des Spendens einer milden Gabe, wie sich aus Vers 24 δαπάνησον, sowie aus 24, 17, 18 ἐλεημοσύνας καὶ προσφοράς, ἐν αἷς ἡῶρόν με ἡγνισμένον (Peš. m. *ḍakka(j)*) ergibt; s. auch ANDRAE 200.

sakīnat 2, 249; 9, 26, 40; 48, 4, 18, 26; in der Bedeutung „Ruhe“ ein schon vorislamisches, echt arabisches Wort (NÖLDEKE, N. Beitr. 25), im Qoran aber deutlich beeinflußt durch das hebr. *š·χīnā*, das „Wohnen“, als Bezeichnung einer Erscheinungsform Gottes, so besonders 2, 249, wo von der *sakīnat* Gottes in der Bundeslade die Rede ist; s. GEIGER² 53; FRAENKEL, voc. per. 23; FISCHER 56 a. Welchen Begriff Muhammed mit dem Worte verband, ist aber nicht zu sagen; HOROVITZ, pr. n. 208.

kaffara „sühnen“ 2, 273; 3, 191, 194; 4, 35; 5, 15, 70; 8, 29; 47, 2; 48, 5; 66, 8 (— 29, 6 und 39, 36 mekkanisch oder medinisch überarbeitet?) — sowie *kaffārat* „Sühnung“ 5, 49, 91, 96 gehören nicht zu dem echt arabischen Stamme *kfr*, sondern

sind Arabisierung des hebr. *kipper* und spät-hebr. *kappārā* „Sühne“, — nicht bibl.-hebr. *kappōreθ*; HOROVITZ, pr. n. 220; FISCHER 114 b.

mā'ūn „Unterstützung“ 107, 7, aus hebr. *mā'ōn*; GEIGER² 56; HOROVITZ, pr. n. 221 f. hält es für nicht ausgeschlossen, daß Muhammed das Wort von dem Dichter al-'A'sā entlehnt habe, der es schon kannte (s. NÖLDEKE, N. Beitr. 28). Die Verse 107, 4—7 halte ich für medinisch, denn solche Leute, wie sie hier geschildert werden, „die in ihrem Gebete nachlässig sind, die sich zeigen wollen, die die Unterstützung zurückhalten“, gab es in Mekka sicher nicht, am allerwenigsten in der frühen Zeit, in die Vers 1—3 gehören, wohl aber in Medina, vgl. 4, 141; 9, 54. Übrigens wurden diese Verse auch schon von einigen alten muhammedanischen Erklärern für medinisch gehalten; s. NÖLDEKE-SCHWALLY 1, 93.

minhāġ „Wandel“ 5, 52, aus hebr. *minhāy*; HOROVITZ, pr. n. 225.

Mit der gleichen Wahrscheinlichkeit, mit der wir aus dem Hebräischen entlehnte Worte für jüdischer Herkunft halten können, sind die aus dem Äthiopischen entlehnten für christlich zu erklären. Eine Zusammenstellung findet sich bei NÖLDEKE, N. Beitr. 46—64.

burhān 12, 24; 4, 174 und wahrscheinlich auch 23, 117 „Licht, Erleuchtung“, an den übrigen Stellen „Beweis“, aus äth. *berhān* „Licht, Erleuchtung“; NÖLDEKE, N. Beitr. 58 f.; FISCHER 13 a.

tābāt „Arche, Lade“, 2, 249 med., 20, 39 mekk., aus äth. *tābot*, das seinerseits aus aram. *tēḅāḅā* (hebr. *tēḅā*) herrührt; NÖLDEKE, N. Beitr. 49; FISCHER 17 a.

ġibt 4, 54 med., wohl als Name eines Götzen verstanden, aus dem äth. *'amlāk ġibt θεός πρόσφατος*; NÖLDEKE, N. Beitr. 47 f.

ġahannam „Hölle“, nicht unmittelbar aus dem Hebräischen oder Aramäischen entlehnt, sondern durch Vermittlung des äth. *gāhannam*; NÖLDEKE, N. Beitr. 47; FISCHER 23 a.

hawārijjān (Plur.), „Apostel“ (Jesu), nur medinisch. 3, 45; 5, 111 f.; 61, 14, aus äth. *hawārejā*; NÖLDEKE, N. Beitr. 48; HOROVITZ, Koran. Unt. 108.

sauṭ 89, 12 frühmekkanisch, nach HOROVITZ, pr. n. 211, vielleicht aus dem Äthiopischen (*sōṭa* „ausgießen“) oder dem Südarabischen entlehnt und mit „Flut“ oder „Strom“ zu übersetzen, denn „Geißel“ (arab. *sauṭ*, gleich hebr. *šōf*) paßt hier nicht.

šaiṭān „Satan“, aus äth. *šaiṭān* (bzw. *saiṭān*), aber wohl auch beeinflusst durch das schon vorislamische, echt arab. *šaiṭān* „Dämon“; NÖLDEKE, N. Beitr. 47; HOROVITZ, Koran. Unt. 120 f.; FISCHER, Neue Nachlese zu 66 a.

ṣuḥuf „Schriftstücke“, nur mekkanisch, und zwar besonders in der Frühzeit 80, 13; 81, 10; 87, 18, 19; 53, 37; 74, 52; 98, 2; 20, 133, könnte Plural zu einem Sing. *ṣaḥuf* gleich äth. *ṣḥuf* „geschrieben“ sein, s. NÖLDEKE-SCHWALLY 2, 24, ist aber wohl richtiger als Plural zu dem aus dem Südarabischen entlehnten *ṣaḥīfat* „beschriebenes Blatt, Register“ zu verstehen; NÖLDEKE, N. Beitr. 49 f.; HOROVITZ, Koran. Unt. 68 f.; FISCHER 67 b.

ṣawāmi', Plur. zu *ṣauma'at* „Mönchszelle“, 22, 41 med., gleich äth. *ṣōmā'et*; vielleicht beide aus dem Südarabischen entlehnt; NÖLDEKE, N. Beitr. 52.

ṭāġūt 16, 38; 39, 19 mekk., 2, 257, 259; 4, 54, 63, 78; 5, 65 med., nach den arabischen Erklärern Name eines in Mekka verehrten Götzen, aus äth. *ṭā'ōt* „Götzen“ (koll.); ob von Muhammed als Name oder als Appellativum verstanden, ist unsicher; NÖLDEKE, N. Beitr. 35, 48.

faṭara „schaffen“ und *fāṭir* „Schöpfer“, nur mekk., auch *fiṭrat* „Schöpfung“, „natürliche Art“ 30, 29, aus äth. *faṭara* „schaffen“; NÖLDEKE, N. Beitr. 49.

kibrijā' „Glorie“ 10, 49; 45, 36 erweckt durch seine Form den Verdacht der Entlehnung. Vielleicht aus äth. *kebr* „Ruhm“, „Glorie“ entstanden, wie *'irbijā'* „Freitag“ aus äth. *'arb* (FR. HOMMEL, Südarab. Chrestomathie 57).

mā'idat „gedeckter Tisch“ 5, 112, 114 med., bei Muhammed Bezeichnung für das christliche Abendmahl; aus äth. *mā'ed*, vgl. *mā'eda 'egzi'abḥēr* „Tisch des Herrn“, 1 Kor. 10, 21; NÖLDEKE, N. Beitr. 54.

miškāt „Nische“ 24, 35 med., aus äth. *maskāt* „Fenster“; NÖLDEKE, N. Beitr. 51.

mal'ak „Engel“; für Entlehnung aus dem Äthiopischen spricht der Plural *malā'ikat*, gleich äth. *malā'ek*; im Äthiopischen ist es wiederum Entlehnung aus dem Aramäischen bzw. Hebräischen; NÖLDEKE, N. Beitr. 34; FISCHER 118 b.

Hierher gehören auch zwei durch das Äthiopische vermittelte Entlehnungen aus dem Griechischen:

'ingīl „Evangelium“, nur med., höchst wahrscheinlich über das äth. *wangēl* aus *εὐαγγέλιον* entstanden; NÖLDEKE, N. Beitr. 47; HOROVITZ, Koran. Unt. 71; FISCHER 10 a und Islamica I, 372, Anm. 5.

qalam „Rohr, Schreibrohr“ 3, 39; 31, 26; 68, 1; 96, 4 durch das Äthiopische vermittelt aus *κάλamos*; NÖLDEKE, N. Beitr. 50; FISCHER 108 b.

Bei den Fremdwörtern aus dem Aramäischen läßt sich in den meisten Fällen nicht mit Sicherheit ausmachen, ob sie jüdischer oder christlicher Herkunft sind, da Wortform und Bedeutung vielfach im Jüdisch-Aramäischen und im Christlich-Syrischen völlig gleich sind. Sicher christlichen Ursprungs sind natürlich diejenigen Worte, die ausdrücklich Christliches bezeichnen:

bija' 22, 41 med., Plur. zu *bī'at* „Kirche“, aus syr. *bī'·ṯā*; FRAENKEL, voc. per. 24, Fremdw. 274.

'id „Fest“ 5, 114 vom Abendmahl gesagt, aus syr. *'idā*; FRAENKEL, Fremdw. 276; FISCHER 90 b.

qissīsūn „Presbyter“ (Plur.) 5, 85 med., aus syr. *qaššīšā*, schon vorislamisch in Arabien heimisch; FRAENKEL, voc. per. 24, Fremdw. 275; HOROVITZ, Koran. Unt. 64.

masīḥ „Christus“, ist sicher christlicher Herkunft, aus syr. *m·siḥā*, da es nur in Beziehung auf Jesus gebraucht wird, was Entlehnung von Juden ausschließt. Ob Muhammed die wirkliche Bedeutung des Wortes gekannt, oder was er darunter verstanden hat, ist ungewiß. Das Wort ist nicht erst von Muhammed übernommen worden, sondern war natürlich schon vor ihm bei den arabischen Christen gebräuchlich, wie der christliche Name *'Abd al-Masīḥ* und eine südarabische Inschrift beweisen, s. HOROVITZ, Koran. Unt. 129 f. Auch der qoranische Name für Jesus, *'Īsā(j)*, wird aus der syrischen

Form entlehnt sein: *al-masīḥ* 'Īsā(j) 3, 40; 4, 156, 169 ist offenbar aus der nestorianisch-syrischen Namensform *Īsō' m·šihā* entstanden, mit Angleichung an die Namen *Mūsā(j)* „Moses“, *Jahjā(j)* „Johannes“, HOROVITZ, Koran. Unt. 128; zum Schwund des Schluß-*'ajin* vgl. den Namen *Jūšā(j)* = *Jōšu'a*, HOROVITZ, pr. n. 179.

Naṣārā(j) „Christen“, Sing. *Naṣrānijj*, nur medinisch, geht zurück auf syr. *Nāṣrājā*; HOROVITZ, Koran. Unt. 144; FISCHER 135 b.

Nur in den Prophetengeschichten befinden sich und sind also wohl erst mit ihnen Muhammed bekannt geworden folgende profanen aramäischen Fremdworte:

ba'ir „Reittier“, nur 12, 65, 72 in der Josephgeschichte, wohl entlehnt aus Gen. 45, 17, wo es sowohl im hebr. Text (*b·'ir*) als in den Targumen und in der syr. Übersetzung (*b·'irā*) gebraucht wird. Ob jüdische oder christliche Herkunft vorliegt, ist also nicht zu entscheiden; HOROVITZ, pr. n. 192.

tannūr „Ofen“ 11, 42; 23, 27, wohl aus aram. *tannūrā*.

safinat „Schiff“ 18, 70, 78; 29, 14 aus aram. *s·qīntā*; FRAENKEL, Fremdw. 216; FISCHER 55 a.

sikkīn „Messer“, nur 12, 31, nicht aus hebr. *šakkīn*, sondern wegen des *s* aus jüd.-aram. oder syr. *sakkīnā* herzuleiten; FRAENKEL, Fremdw. 84; FISCHER 56 a.

salwā(j) „Wachteln“ 2, 54; 7, 160; 20, 82, ebenfalls wegen des *s* nicht aus hebr. *š·lāw*, sondern aus aram. (Targ. und Peš.) *salwaj* herzuleiten; FRAENKEL, voc. per. 24; HOROVITZ, Koran. Unt. 17, A. 1, pr. n. 210.

ṭāfān, Bezeichnung der Sintflut 7, 130; 29, 13, aus aram. *ṭaupānā*; ob christlicher oder jüdischer Herkunft, ist nicht zu sagen, da alle aramäischen Übersetzungen, christliche wie jüdische, Gen. 6, 17 *mabbūl* mit *ṭaupānā* übersetzen. In der Bedeutung „Flut“ überhaupt ist es auch schon bei Dichtern nachzuweisen; HOROVITZ, Koran. Unt. 23.

mann „Manna“ 2, 54, 264, 266; 7, 160; 20, 82; 47, 5, meist in Verbindung mit *salwā(j)* genannt und daher wohl ebenfalls als aramäisch anzusehen; HOROVITZ, Koran. Unt. 17, A. 1, pr. n. 222.

Ebenso ist bei *jamm* „Meer“ 7, 132; 20, 39, 81, 97; 28, 6, 40; 51, 40 Herleitung aus dem Aramäischen als das Wahrscheinlichste anzunehmen.

An weiteren teils sicher, teils wahrscheinlich aus dem Aramäischen entlehnten Worten sind zu nennen:

'asbāt 2, 130, 134; 3, 78; 4, 161; 7, 160 med., arab. Plural entweder zu hebr. *šēbet* oder zu (jüd. und christl.) aram. *šāḇtā* „Stamm“; HOROVITZ, Koran. Unt. 90. Von Muhammed, wie es scheint, als Personen (die 12 Patriarchen?) gefaßt, vgl. besonders 2, 134. Vgl. schon A. SPRENGER, Leben und Lehre des Mohammad² 1869, II, 276.

'asfār „Bücher“ 62, 5 med., arab. Plural entweder zu hebr. *sēqer* oder zu jüd.-aram. und syr. *seḡrā*. Da es sich 62, 5 um einen jüdischen Spruch handelt (GEIGER² 90), so könnte man Ableitung aus dem Hebräischen annehmen, aber nach HOROVITZ, pr. n. 209 ist der Spruch erst nachkoranisch nachzuweisen, also nicht beweiskräftig.

'amr, in der Lehre von der Offenbarung 16, 2; 17, 87; 32, 4; 40, 15; 42, 52; 97, 4 (65, 12 ist fraglich), ist wohl aus dem jüd.-aram. *mē 'mrā* „Wort“ als Offenbarungshypostase Gottes entstanden (RUDOLPH 41; HOROVITZ, pr. n. 188; FISCHER, Nachtrag zu 8b), ist aber in seiner Anwendung im Qoran offenbar durch den christlichen Logosbegriff beeinflusst, da Muhammed deutlich eine Emanationsreihe Gott-*'amr*-Geist aufstellt, die der Trinitätslehre des Origenes entspricht, in der der Logos aus Gott, der Geist aus dem Logos emaniert; s. RUDOLPH a. a. O.; GRIMME, Mohammed 2, 50 ff. Die Einwendungen gegen RUDOLPH bei HOROVITZ, pr. n. 189 sind m. E. nicht durchschlagend.

buhṭān „Schändlichkeit“, „Verleumdung“, nur med., 4, 24, 112, 155; 24, 15; 33, 58; 60, 12 und *bahata* „verleumden“, 2, 260 med., 21, 41 mekk., gehören wegen des *t* zu aram. *beht·ṭā*, *b·heṭ* (gleich hebr. *bōšeṭ*, *bōš*); arab. *bahita*, das den regelmäßigen Lautwechsel zeigt, hat eine ganz abweichende Bedeutung; FRAENKEL, voc. per. 22; WELHAUSEN, ZDMG. 67, 633.

būr 25, 19 mekk., 48, 12 med., „verdorben“ im Sinne von „unwissend“, entweder aus talm.-hebr. *bōr* oder aus syr. *būrā*

(z. B. 2 Kor. 11, 6, Übersetzung von *ιδιότης*). HOROVITZ, pr. n. 193 entscheidet sich für Entlehnung aus dem Hebräischen.

tabār „Verderben“ 71, 29 und *tabbara* „zerstören“, „verderben“ 7, 135; 17, 7; 25, 41 (also nur mekkanisch) sind ebenfalls wegen des *t* als Entlehnung aus dem Aramäischen (*t·βar*, *t·βārā*, hebr. *šēfer*) anzusehen; FRAENKEL, voc. per. 25.

tāba „umkehren“, „Buße tun“, *taubat* „Umkehr“, „Buße“, sind aus demselben Grunde zu aram. *tāβ* (gleich hebr. *šūβ*) zu stellen; FRAENKEL, voc. per. 22; HOROVITZ, pr. n. 186; FISCHER 18 a.

ǧannat „Garten“, sowohl mekkanisch wie medinisch sehr häufig, ist schon vor Muhammed aus jüd.-aram. *ǧinn·θā* oder syr. *ǧann·θā* ins Arabische übernommen, FISCHER 22 b, von Muhammed als Bezeichnung des Paradieses verwandt. In der Verbindung *ǧannat naʿīm* z. B. 56, 88 oder *ǧannat an-naʿīm* z. B. 26, 85 „Garten der Wonne“ sieht HOROVITZ pr. n. 196 die Wiedergabe des hebr. *ǧan* 'Eḏen, also Entlehnung aus dem Judentume, wie auch *ǧannāt 'Adn* 16, 33 u. ö. nahelegt.

ḥikmat 16, 126; 17, 41 u. ö. gehört nicht zu den Ableitungen vom echt arab. Stamme *ḥkm*, die alle auf „entscheiden“ zurückgehen, sondern ist das syr. *ḥeḡm·θā* „Weisheit“, ist also aus christlichem Sprachgebrauche entlehnt. *ḥukm*, das meistens die wirklich arabische Bedeutung „Entscheidung“ hat, z. B. 6, 57, 62; 12, 40, 67; 28, 70 usw., hat (s. HOROVITZ, Koran. Unt. 72) an einigen Stellen — 12, 22; 21, 74; 26, 20, 83; 28, 13; 6, 89; 45, 15; 3, 73 — die gleiche, auf die Offenbarung bezügliche Bedeutung wie *ḥikmat*, die es entweder unter dem Einflusse dieses Wortes oder in Anlehnung an jüd.-aram. *ḥuḡm·θā* gleich hebr. *ḥoḡmā* erhalten hat. Auch *ḥakīm* „weise“ als Eigenschaft Gottes häufig, ist wohl Übernahme des aram. *ḥak-kīmā*; HOROVITZ a. a. O. 72 f.

ḥanīf, spätmekkanisch und medinisch, ist mit syr. *ḥanpā* „Heide“ zusammenzubringen; GRIMME, Moh. 1, 12 f.¹⁾; 2, 59; NOLDEKE, N. Beitr. 30; HOROVITZ, Koran. Unt. 56—59. Auf Grund einer sorgfältigen Untersuchung der Stellen, an denen das Wort bei vorislamischen Dichtern vorkommt, kommt HOROVITZ

1) HUBERT GRIMME, Mohammed. 2 Teile. Münster 1892—95.

a. a. O. 58 zu dem Ergebnisse, daß *hanīf* schon vor Muhammed im Sinne von „fromm“ gebraucht wurde, und daß Muhammed vielleicht an diese Bedeutung anknüpfend mit *hanīf* die Frommen bezeichnet habe, die nicht einer der Gemeinden der *'ahl al-kitāb*, der „Schriftbesitzer“ angehörten. Schwierigkeit mache dabei, wie *hanīf* „Heide“ zu der Bedeutung „fromm“ gekommen sei. Nach meiner Meinung liegt es im Bereiche der Möglichkeit, daß auf Grund der christlichen Anschauung von den frommen Heiden als den von Gott erwählten Nachfolgern der ungehorsamen Israeliten — Röm. 2, 14; 11, 30 ff; 5. Esra 2, 34 ff. (bei HENNECKE, Neutestl. Apokryphen 310) — die Bezeichnung als *hanpā-hanīf* schon von Christen in keineswegs tadelndem Sinne auf solche Araber angewandt wurde, die sich zum Monotheismus wandten, ohne durch Empfang der Taufe zu wirklichen Christen zu werden; vgl. GRIMME 2, 60. — Eine andere Möglichkeit zur Erklärung des Wortes wäre nach SCHULTHESS, s. HOROVITZ a. a. O. 59, die Zurückführung auf echt arab. *hanīf* „Sezessionist“.

hūb „Sünde“, nur 4, 2, paßt in seiner Bedeutung nicht recht zu den übrigen Ableitungen dieses Stammes und ist wohl aus dem syr. *haub-ṯa* Plur. *haubē* „Schuld, Vergehen“ entstanden.

halāq „Anteil“ 2, 96, 196; 3, 71 med. in der Wendung „sie haben keinen Anteil am Jenseits“, nach HOROVITZ, pr. n. 198 f., der das jüdische Vorbild dieser Wendung nachweist, Entlehnung aus dem jüd.-aram. *hullāqā*.

dīn „Gericht“, überwiegend in der Verbindung *jaumu d-dīni* „Tag des Gerichtes“, kann ebensogut jüdischer wie christlicher Herkunft sein, ist jedenfalls dem Arabischen ursprünglich fremd und aus hebr. *dīn* oder aram. *dīnā* entstanden. Ebenso ist das dazu gehörige *madīnat* „Stadt“ („Gerichtsbezirk“) ursprünglich aramäisch (Dan. 2, 48 f.; 3, 1 f., 12, 30; Esra 4, 15; 5, 8; 6, 2; 7, 16); FISCHER 41 a; 125 b.

ruǧz 74, 5 ist das jüd.-aram. und syr. *ruǧzā*, der „(göttliche) Zorn, das göttliche Strafgericht“; FISCHER 43 b; BELL, orig. 88. Dasselbe bedeutet *riǧz*, wie sich aus 2, 56; 7, 162; 29, 33 ergibt, wo es gleichlautend heißt: „Wir haben einen

riġz vom Himmel herabgesandt“; 7, 131 „es liegt auf ihnen der *riġz*“ — gemeint sind die ägyptischen Plagen; 34, 5 und 45, 10 „Strafe eines schmerzhaften *riġz*“. Nur 8, 11 „*riġz* des Satans“ fügt sich nicht recht in diese Bedeutung.

rūh „Geist“ kann ebensogut aus dem Hebräischen wie aus dem Aramäischen entlehnt sein; *rūhu l-quḏusi* „der heilige Geist“ 16, 104 entspricht genau dem (nachbibl.) hebr. *ru^h haq-qōdeš* sowie dem jüd.-aram. und christl.-syr. *rūhā ḏ-quḏšā*; FISCHER 48 b.

zabūr 21, 105 ausdrücklich als Ort des Zitates Ps. 37, 29 angegeben, also als „Psalm“ zu übersetzen, kann aus hebr. *mizmōr*, syr. *mazmōrā* oder äth. *mazmūr* entstanden sein; schon vorislamisch, vgl. Imru'ul-Qais (ed. W. AHLWARDT, The divans of the six ancient arabic poets etc., London 1870) 63, 1; 65, 2. Die Bildung des Wortes ist wohl zum Teil beeinflusst durch das echt arab. *zabūr* „Schrift“ (von *zabara* „schreiben“); daher hat der Plural *zabur* die allgemeine Bedeutung „heilige Schriften“ 54, 43, 52 u. ö., vielleicht auch der Singular 17, 57; 4, 161 als Bezeichnung der dem David zuteil gewordenen Offenbarung; FRAENKEL, Fremdw. 248 f.; HOROVITZ, Koran. Unt. 70, A. 2, pr. n. 205.

sabṭ „Sabbat“ 2, 61; 4, 50, 153; 7, 163; 16, 125, nur med., vielleicht aus hebr. *šabbāṭ*, aber wohl eher aus jüd.-aram. oder syr. *šabb·ṭā*; FISCHER 52 b; HOROVITZ, pr. n. 186.

sabbāḥa „preisen“ ist aus dem aram. *šabbāḥ* entstanden; FRAENKEL, voc. per. 20; FISCHER 52 b; ob jüdisch oder christlich, ist nicht zu entscheiden, HOROVITZ, pr. n. 186. Auch das dazu gehörige *subḥān* „Preis“ wird aus dem jüd.-aram. oder syr. *šubḥā* entlehnt sein.

sā'at „Stunde“ ist Fremdwort aus dem Aramäischen: jüd.-aram. *šā'āṭā*, syr. *šā'·ṭā*; NÖLDEKE, N. Beitr. 44; FISCHER 60 a. Daß Muhammed es als Bezeichnung des Jüngsten Gerichts von Christen entlehnt hat, ergibt sich aus dem, was im Qoran über die „Stunde“ gesagt wird; s. weiter unten Abschn. IV.

safarat 80, 15 „Schreiber“ (Plural), gleich hebr. *šōq·rīm* oder (jüd. und christl.) aram. *sāqrē*; gemeint sind Schreiberengel, die sowohl in der jüdischen (F. WEBER, System der alt-

synagogalen palästinischen Theologie, Leipzig 1880, 272) als auch in der christlichen Lehre (Gal. 3, 19) nachzuweisen sind. S. auch HOROVITZ, Koran. Unt. 68, pr. n. 209.

sullam 52, 38; 6, 35 „Leiter“ ist wahrscheinlich Entlehnung aus dem Hebräischen oder Jüd.-Aramäischen. HOROVITZ, pr. n. 210 weist eine talmudische Stelle nach, an die diese Verse anklingen. Merkwürdigerweise wird aber das Wort nicht 70, 3 gebraucht, wo offenbar auf die Himmelsleiter in der Geschichte Jakobs angespielt wird, sondern statt dessen *ma'ariğ* „Stufen“, das dem *ma'areg* in der äthiop. Übersetzung von Gen. 28, 12 entspricht; HOROVITZ, a. a. O.

sultān „Befugnis“ *ἐξουσία*, z. B. 51, 38; 52, 38, aus jüd.-aram. oder syr. *šoltānā*, *šultānā*. FISCHER 56 b.

šadaqat „Almosen“, nur medinisch (in den Suren 2, 4, 9, 58), scheint wegen des *š* hebräischer (*š·dāqā*) oder jüd.-aramäischer (*š·daqtā*, s. G. DALMAN, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch 343 b) Herkunft zu sein, während syr. *zedq·ṭā* (mit *z*) nicht in Betracht kommt. Jedoch weist HOROVITZ, pr. n. 212 auf christl.-palästin. *šedqā* hin und läßt deshalb die Entscheidung über Entlehnung von Juden oder Christen offen. Mir scheint die Entlehnung aus dem Jüd.-Aramäischen das Wahrscheinlichste. Dazu gehört *tašaddaqa* „Almosen spenden“, außer 12, 88 in der Josephgeschichte nur medinisch: 2, 280; 4, 94; 5, 49; 9, 76; 33, 35; 57, 17; 63, 10.

šallā(j) „das Gemeindegebet verrichten“ und *šalāt* „Gemeindegebet“, sind wohl schon lange vor Muhammed aus dem Aramäischen (*šallī* „beten“, *š·lōṭā* „Gebet“) ins Arabische übergegangen. *šalawāt* „Gebetplätze“ 22, 41 stimmt zum jüdischen Sprachgebrauche, vgl. die *προσευχή* Apost. 16, 13, war aber dem Arabischen nicht fremd, wie *šlot* in südarabischen Inschriften beweist. FRAENKEL, voc. per. 21; NÖLDEKE, N. Beitr. 29; RUDOLPH 56, A. 187; FISCHER 69 b; HOROVITZ, pr. n. 185.

šanam „Götzenbild“ kann entweder aus hebr. *šelem* oder aus jüd.-aram. bzw. syr. *šalmā* entstanden sein; FRAENKEL, Fremdw. 273.

šawm „das Fasten“ nur 19, 27 mekk.; *šāma* „fasten“ 2, 180 f.; 33, 35 ebenso wie das davon abgeleitete *šijām* „das

Fasten“, nur medinisch, können aus dem Hebräischen, Aramäischen oder Äthiopischen hergeleitet werden, FISCHER 70 b. Ob jüdischer oder christlicher Herkunft, ist nicht zu entscheiden.

tūbā(j) lahum „wohl ihnen“ nur 13, 28 mekk., ist wohl das syr. *tūḅaiḥōn* (gleich hebr. *'ašrē(j)*), z. B. Matth. 5, 3 ff.

tūr „Berg“, nur Bezeichnung des Berges Sinai, außer in den Prophetengeschichten noch 95, 2; 52, 1 früh-mekk., aus aram. *tūrā*; FRAENKEL, VOC. per. 21; HOROVITZ, Koran. Unt. 123 ff.

'ālam „Welt“, im Qoran nur im Plural (cas. obl.) *'ālamīn* „Weltbewohner“, „Menschen“ (s. FISCHER 86 a), ist Fremdwort; es ist aber nicht zu sagen, ob aus hebr. *'ōlam* oder aus jüd.-aram. bzw. syr. *'ālmā*, ob von Juden oder von Christen entlehnt. Bemerkenswert ist, daß es sich schon in einer monothelistischen südarabischen Inschrift (veröffentlicht in der WZKM. 10, 287) findet; HOROVITZ, pr. n. 215.

fāḡir „Sünder“ 71, 28, Plur. *fāḡarat* 80, 42, *fūḡḡār* 38, 27; 82, 14; 83, 7 und *fūḡūr* „das Sündigen“ 91, 8, alles nur mekk., haben mit dem echt arab. *fāḡara* „spalten“ nichts zu tun, sondern sind mit Anlehnung an den syrisch-christlichen Sprachgebrauch: *payrā* „der (sündige) Leib“ 1 Petr. 1, 11 Peš.; An. Syr. II, 215, 13, *payrānā*, *σωματικός*, vgl. Röm. 6, 12; 8, 10, 13 gebildet.

furqān 8, 42 med. deutlich in der Bedeutung von „Erlösung, Befreiung“, ist das aram. *purqānā* (FISCHER 98 a) und vielleicht jüdischer Herkunft, aus dem Targ. zu 1 Sam. 11, 13, s. M. LIDZBARSKI, Zschr. f. Sem. 1, 92; als Bezeichnung für die Offenbarung Moses 21, 49, des Qorans 25, 1 mekk., 2, 50, 181; 3, 2 med., geht es nach LIDZBARSKI a. a. O. auf gnostische Quellen zurück, doch vgl. auch Athanasius Festal letters ed. CURETON 53, 25 die Bezeichnung der Bücher des Kanons als „Quellen der Erlösung“ (*purqānā*); 8, 29 wird das Jüngste Gericht als *jaumu l-furqāni* bezeichnet; das entspricht nach LIDZBARSKI dem in gnostischen Kreisen gebräuchlichen *jōm purqānā* und ist von Muhammed wohl in demselben Sinne verstanden, wie *jaumu l-faḡlī* „Tag der Unterscheidung“ 37, 21 u. ö. Das würde dann zu dem echt arab. Stamme *faraqa* „trennen“;

„unterscheiden“ passen (NÖLDEKE, N. Beitr. 23 f.), und man müßte annehmen, daß für die Weise, wie Muhammed das Wort verstanden hat, sowohl das Aramäische, als das Arabische von Einfluß gewesen sei. Über die Rätsel, die der Gebrauch des Wortes im Qoran uns aufgibt, vgl. besonders HOROVITZ, Koran. Unt. 76 f., pr. n. 216—218.

fassara „erklären“, dazu Inf. *tafsīr* „Erklärung“ 25, 35, ist aus aram. *p'sār* entlehnt; FRAENKEL, Fremdw. 286. Da dies sowohl christlich-palästinisch wie jüdisch-aramäisch nachzuweisen ist, so ist nicht zu sagen, von woher das Wort genommen ist; HOROVITZ, pr. n. 218.

qaddasa „heiligen“ 20, 12; 79, 16 mekk., 2, 28; 5, 24 med., sowie *qudus* 16, 104 mekk.; 2, 81, 254; 5, 109 med. und *quddūs* „heilig“ 59, 23; 62, 1 med., sind dem Arabischen wohl ursprünglich fremd, s. NÖLDEKE, N. Beitr. 35, und aus dem Hebräischen oder Aramäischen entlehnt; die Form *quddūs* ist wohl durch Vermittlung des äth. *geddūs* entstanden; HOROVITZ, pr. n. 218 f.; FISCHER, Neue Nachl. zu 103 b.

qur'ān „Leseabschnitt“, „Lektion“, ist von Muhammed zur Bezeichnung der ihm zuteil gewordenen Offenbarung wohl in Anlehnung an das syr.-christl. *gerjānā* gewählt worden; NÖLDEKE-SCHWALLY 2, 1, A. 1; BELL 91; HOROVITZ, Koran. Unt. 74; FISCHER, Nachtr. zu 105 a. Auch das Verbum *qara'a* „hersagen“, „rezitieren“, ist aus dem aram. *q'rā'* entlehnt; FISCHER 104 b.

qurbān „Opfergabe“ 3, 179; 5, 30 nur med., kann aus dem Hebräischen, Aramäischen oder Äthiopischen stammen; es wird wohl jüdischer Herkunft sein, denn 3, 179 wird als jüdischer Spruch bezeichnet, und bei 5, 30, der Geschichte Kains, ist jüdische Überlieferung wahrscheinlich.

qisṭ „Richtigkeit“, „Billigkeit“, z. B. 10, 4, 48, 55; 11, 86; 55, 8 ist aus aram. *quštā* entstanden; FISCHER 106 a.

qijāmat „Auferstehung“, nur in der Verbindung *jaumu l-qijāmati* „Tag der Auferstehung“, ist Entlehnung aus dem syr. *q'jāmtā* und christlicher Herkunft, da bei Juden dieses Wort nicht gebräuchlich war; FISCHER 110 a; HOROVITZ, pr. n. 186.

qajjām „ewig“ 2, 256; 3, 1; 20, 110, ist aus jüd.-aram. *qajjām* entstanden, s. weiter unten I, 3.

kitāb „Schrift“, ist dem Arabischen ursprünglich ebenso fremd wie das Verbum *kataba* „schreiben“ und wohl aus dem aram. *k·ṯāḇā* entstanden. Es war schon vor Muhammed in der Bedeutung „Schrift“ bei den Arabern gebräuchlich; ob christlicher oder jüdischer Herkunft, ist unsicher; FRAENKEL, Fremdw. 249; FISCHER 112 a; HOROVITZ, Koran. Unt. 67.

kursijj „Thron“ (Gottes) 2, 256; 38, 33, ist das aram. *kursjā*; an anderen Stellen braucht Muhammed das echt arab. ‘*arš* (gleich hebr. ‘*eres*); FRAENKEL, voc. per. 22.

matānī (Plur.) 15, 87; 39, 24 mekk., wohl aus jüd.-aram. *maṯnīṯā* „Wiederholung“ (gleich talm.-hebr. *mišnā*) GEIGER² 57; NÖLDEKE, N. Beitr. 26; NÖLDEKE-SCHWALLY 1, 115. Vielleicht sind die „sieben der *matānī*“ die sieben Propheten der Vorzeit, wie sie von Muhammed zusammengestellt werden, oder die sieben Verse der 1. Sure, s. HOROVITZ, Koran. Unt. 26 f., pr. n. 194.

malakūt 6, 75; 7, 184 „*malakūt* des Himmels und der Erde“, 23, 90; 36, 83 „*malakūt* aller Dinge“ ist, wie schon die unarabische Form — die Endung *ūt* — zeigt, aus dem jüdischen oder christlichen Sprachgebrauche entlehnt; FRAENKEL, voc. per. 22; HOROVITZ, pr. n. 222. Muhammed hat aber den eigentlichen Sinn des Ausdruckes βασιλεία τῶν οὐρανῶν nicht erfaßt, sondern ihn als „Herrschaft über den Himmel“ verstanden und daher die angeführten Wendungen gebildet, statt deren auch „*mulk* (Herrschaft) über Himmel und Erde“ gesagt wird, z. B. 25, 2; 85, 9, was ebenfalls keinen eschatologischen Sinn hat; s. NÖLDEKE-SCHWALLY 1, 57, A. 2.

millat „Religion“, ist irgendwie mit jüd.-aram. *millā*, syr. *mell·ṯā* „Wort“ zusammenzubringen, s. NÖLDEKE, N. Beitr. 25 f.; FISCHER 127 b; ob durch jüdische oder durch christliche Vermittlung, ist unsicher, HOROVITZ, Koran. Unt. 62, pr. n. 186. Vielleicht bot Apost. 6, 7; 8, 4, 14 einen Anknüpfungspunkt, wo λόγος τοῦ θεοῦ durch *mell·ṯā ḍalāhā* übersetzt wird, während in den Parallelen zu 6, 7, nämlich 12, 24 s·*ḅartā* „Evangelium“ und 19, 20 *ḥaimānūṯā* „Glaube“ gebraucht werden.

muhaimin, nur medinisch 5, 52; 59, 23, aus dem aram. *m·hēm·nā* „glaubwürdig“, Dt. 7, 9 (s. DALMAN, Wb. 106 a); FRAENKEL, voc. per. 23. Was Muhammed in Wirklichkeit damit meinte, ist unklar; es muß ungefähr „beglaubigend“ heißen; NÖLDEKE, N. Beitr. 27; HOROVITZ, pr. n. 225.

nabijj „Prophet“, geht letzten Endes auf das Hebräische zurück, ist aber von da aus auch im Aramäischen und Äthiopischen heimisch geworden. Im Arabischen wohl aus dem aram. *n·βijjā* entstanden, aber vielleicht beeinflusst durch den echt arab. Stamm *nb'*; FISCHER 131 a; HOROVITZ, pr. n. 222.

nubuwwat „Prophetentum“, erst spät-mekk. 6, 89; 29, 26; 45, 15 und med. 3, 73; 57, 26, entweder unmittelbar aus hebr. *n·βū'ā* oder durch jüd.-aram. *n·βū'āā*, *n·βūθā* vermittelt, nicht durch christl.-syr. *n·βijjūθā*; s. auch FISCHER 131 a.

nadr „Gelübde“ 2, 273; 76, 7, Plur. *nudūr* 22, 30 und *naḍara* „geloben“ 2, 273; 3, 31; 19, 27 sind von dem echt arab. *naḍara* „warnen“ und dessen Ableitungen scharf zu trennen. Der Stamm ist auch nicht in regelrechtem Lautwechsel mit hebr. *nāzar* „Nasiräatsgelübde ablegen“ verwandt, denn dem entspricht im Syrischen *n·zirā* „Nasiräer“ mit *z*, und er müßte auch im Arabischen mit *z* geschrieben werden; es ist vielmehr Fremdwort aus hebr. *nāḍar* oder wohl eher aus aram. *n·ḍar*; anders WELHAUSEN, Reste arab. Heident. 118. Zur Wiedergabe von hebr. und aram. aspiriertem *d* durch arab. *ḍ* s. FRAENKEL, Fremdw. XIX.

Anhangsweise sind noch ein paar durch das Syrische aus anderen Sprachen vermittelte Fremdwörter zu nennen:

firdaus „Paradies“, nur 18, 107; 23, 11 mekk. ist aus syr. *pardaisā* entstanden, das seinerseits auf griech. *παράδεισος*, — wohl nicht unmittelbar auf hebr. *pardēs* — zurückgeht. Es ist von Christen entlehnt, da die gebräuchliche jüdische Bezeichnung des Paradieses *gan 'Eḏen* war; s. HOROVITZ, pr. n. 197.

dīn, das häufigere Wort für „Religion“ im Qoran, ist ein — vielleicht durch syrische Vermittlung, vielleicht aber auch unmittelbar — schon vor Muhammed aus dem Persischen entlehntes Fremdwort; vgl. die Bezeichnung des Christentums

als *din gawim* „beständige Religion“ bei Nābiga (AHLWARDT, Divans) 1, 24; FISCHER 41 a; HOROVITZ, Koran. Unt. 62.

Ein anderes Lehnwort aus dem Persischen ist *ġunāh* „Sünde“, „Tadel“, nur medinisch, aus pers. *gunāh*, s. HOROVITZ, Koran. Unt. 62, A. 1; FISCHER 164.

Der Gottesname *Allāh* (gleich *al-'ilāh* „der Gott“ *κατ' ἕξοχίην*), schon vor Muhammed bei Dichtern und in Inschriften nachzuweisen, ist in dieser Form wohl nicht rein arabischer Herkunft, sondern durch die syr.-christl. Namensform *'alāhā* stark beeinflusst; s. schon SPRENGER 1, 287, 289; WELLHAUSEN, Reste arab. Heident. 184 f., 203; BELL, origin 53 f. Allerdings könnte man als Gegeninstanz auf die analoge Bildung des Namens der Göttin *Allāt* gleich *al-'ilāt*, Herodot 3, 8 *Ἀλλιάτ*, hinweisen.

Woher Muhammed den in einigen Stücken der mittleren mekkanischen Zeit statt *Allāh* gebrauchten Gottesnamen *ar-rahmān* „der Erbarmer“ entlehnt hat, ist ungewiß. Einerseits war *rahmān* in Targum und Talmud der herrschende jüdische Gottesname — auch in dem syrischen Bericht über die Christenverfolgung in Negrān¹) gebrauchen die Christen den Namen *'alāhā*, der jüdische König dagegen (S. 3, 13) den Namen *rahmānā* —, andererseits ist der Gottesname *rahmān* in Süd-arabien auch außerhalb des Judentums gebraucht worden, wie sich aus südarabischen Inschriften zu ergeben scheint, die nicht sicher als jüdisch anzusehen sind, s. D. S. MARGOLIOUTH, The Relations etc. 63—70. Wie schon GRIMME in seiner Monographie „Mohammed“ (München 1904) 48 b auf einen einheimischen südarabischen Monotheismus schloß, der auf das erste Auftreten Muhammeds den ausschlaggebenden Einfluß ausgeübt habe, so sieht auch MARGOLIOUTH in einer den Namen *rahmān* enthaltenden Inschrift aus dem Jahre 468 n. Chr. ein Zeugnis für einen vom Judentume wohl zu unterscheidenden monotheistischen *rahmān*-Dienst, während HOROVITZ, pr. n. 203 darin eher christlichen Sprachgebrauch zu sehen scheint. Auch

1) IGN. GUIDI, La lettera di Simeone vescovo di Bêth-Arsām sopra i martiri Omeriti, Roma 1881, Reale Accademia dei Lincei (Anno CCLXXXVIII, 1880—81).

aus der Tatsache, daß die beiden Nebenpropheten Muhammeds, Musailima und 'Aihala al-'Aswad, den einen Gott, in dessen Namen sie sprachen, *ar-raḥmān* nannten¹⁾, läßt sich nicht auf jüdische Herkunft des Namens schließen, da beide in Gegenden wirkten, wo das Christentum bekannt war, und der erstere, über dessen Lehre wir einige Einzelheiten wissen, Abhängigkeit vom Christentume verrät; s. NÖLDEKE-SCHWALLY 1, 56 f. Zu beachten ist auch die christliche Wendung *'alāhā m'raḥḥ-mānā* „Gott der Barmherzige“, z. B. Anecdota Syriaca ed. LAND II, 51, 2; 86, 22; 108, 7; s. auch WELLHAUSEN, ZDMG. 67 (1913), 630.

2. Neben den eigentlichen Fremdworten sind einige gut arabische Worte anzuführen, die im Qoran unter jüdischem oder christlichem Einflusse eine ihnen ursprünglich nicht eignende Bedeutung angenommen haben. Es sind im wesentlichen folgende:

'aḥzāb sonst „Verbündete“, Plur. zu *ḥizb*, ist in der Bedeutung „Heiden“ 38, 12; 40, 5, 31 wohl durch das äth. *'aḥzāb* „Heiden“ beeinflusst; NÖLDEKE, N. Beitr. 59; HOROVITZ, Koran. Unt. 19, 22.

'aslama, Inf. *'islām*, Part. *muslim*, als unterscheidende Bezeichnung für die Zugehörigkeit zur Gemeinde Muhammeds, ist wohl nicht, wie LIDZBARSKI neuerdings (Zschr. f. Sem. 1, 86 ff.) vorgeschlagen hat, mit „in den *salām* (σωτηρία, Heil) eintreten“ zu übersetzen, sondern in der herkömmlichen Weise „sich (Gott) ergeben“; auch diese Bedeutung ist dem Arabischen ursprünglich fremd und durch das Aramäische beeinflusst: bibl. aram. *hašlem* „übergeben“ Esr. 7, 19; Dan. 5, 26, syr. *'ašlem*, ebenfalls nicht nur „verraten“ Matth. 26, 15, 16, sondern überhaupt „überliefern“, „übergeben“ Mark. 7, 13; Luk. 1, 2; Apost. 6, 14; 1 Cor. 11, 2; Eph. 4, 19; 5, 2, 25; s. auch HOROVITZ, Koran. Unt. 55.

'ašraka, Part. Plur. *mušrikūn* „welche Gefährten geben“, im Sinne von „Polytheisten“, ist vielleicht aus südarabischem

1) J. WELLHAUSEN, Prolegomena zur ältesten Geschichte des Islams = Skizzen und Vorarbeiten VI, (Berlin 1899) 17, A. 1.

Sprachgebrauche entlehnt, vielleicht aber auch durch jüdischen beeinflußt; HOROVITZ, Koran. Unt. 60 f.

'*alwāh*, Plur. von *lauh*, sind eigentlich „Schiffsplanken“, so auch im Qoran 54, 13, vom Fahrzeuge Noahs gebraucht, aber 7, 142, 149, 153 die Tafeln Moses und 85, 22 die Tafel, auf die die himmlische Urschrift des Qorans geschrieben ist; entweder aus hebr. *lū^ah* oder aus jüd.-aram. *lauhā* bzw. syr. *lūhā*. Auch HOROVITZ, Koran. Unt. 65, pr. n. 221 hält es für das Wahrscheinlichste, daß das Wort in dieser Bedeutung im Qoran aus jüdischer oder christlicher Quelle stammt, macht jedoch darauf aufmerksam, daß auch gnostische Übermittlung aus babylonischer Anschauung vorliegen könne, mit Hinweis auf die in der Borsippa-Inschrift Nebukadnezars erwähnte himmlische Tafel (*l'u*); EB. SCHRADER, Keilinschr. Bibliothek III, 2, 54.

'*ummat*, in der Bedeutung „Gemeinde“, „Religionsgemeinschaft“ 15, 5; 21, 92; 3, 100 u. ö. mekk. und med., ist wohl durch hebr. '*ummā* oder durch (jüd. und christl.) aram. '*um-m·ṯā* beeinflußt; ob von jüdischer oder von christlicher Seite entlehnt, ist nicht zu sagen; HOROVITZ, Koran. Unt. 51 f., pr. n. 190; FISCHER, Neue Nachl. zu 8 a.

'*ummijj*, nur med.; der Plur. '*ummijjūn* ist 2, 73 sicher eine Wiedergabe des talmud. Begriffes '*am hā'āreṣ* „Laien“; s. GRIMME, Moh. 2, 5, A. 2; NÖLDEKE-SCHWALLY 1, 14, A., wie auch HOROVITZ, Koran. Unt. 53, pr. n. 191 zugibt, also gleich *λαϊκοί*. An den anderen Stellen, wo sie den „Schriftbesitzern“ '*ahl al-kitāb* gegenübergestellt werden, will HOROVITZ sie lieber als „Heiden“ *ἔθνη* verstehen (Koran. Unt. 52, pr. n. 190), und so solle auch die Bezeichnung Muhammeds als *nabijj 'ummijj* 7, 156, 158 (medinisch!) ihn als Propheten aus den Heiden und für die Heiden hinstellen.

'*āmana* findet sich in der echt arabischen Bedeutung „Sicherheit verleihen“ im Qoran 59, 23 *mu'min* „Beschützer“ (FISCHER 9 a) und 59, 9 '*īmān* „Sicherheit“ (so ist hier zu übersetzen!); die Bedeutung „glauben“ hat es erst unter fremdem Einflusse erhalten, aber nicht aus dem jüd. oder christl.-aram. *haimen*, Part. *m·haim·nā*, sondern entweder von jüd. Seite

aus dem hebr. Part. *ma'amīn*, oder sehr wahrscheinlich von Christen aus dem äth. Part. *me'eman*; HOROVITZ, Koran. Unt. 55, pr. n. 191; FISCHER, Neue Nachl. zu 9a.

bāraka „segnen“ und *tabāraka* „gesegnet sein“, mekk. z. B. 41, 9; 67, 1, können durch das Hebräische oder aber durch die völlig gleichlautenden äth. Formen *bāraka*, Pass. *tabāraka* beeinflusst sein; beachtenswert ist, daß auch schon in einer südarabischen, aber vielleicht jüdischen Inschrift (s. FR. HOMMEL, Südarab. Chrestomathie 87) sich die Wendung *brk wtbrk* findet; HOROVITZ, pr. n. 192.

bašar „Fleisch“, in der Bedeutung „sterblicher Mensch“ (im Gegensatz zu den Engeln), von Muhammed (z. B. 6, 91) und von anderen Propheten (z. B. 11, 29; 14, 12, 13) ausgesagt, ist Anlehnung an biblischen Sprachgebrauch, hebr. *bāšār*, syr. *besrā*, jüd.-aram. *bišrā*; FISCHER 13b. Ob durch Juden oder durch Christen vermittelt, ist nicht zu entscheiden.

baššara „eine frohe Botschaft verkünden“, *bušrā(j)* „frohe Botschaft“, *bašīr* „Verkünder froher Botschaft“, stehen den anderen echt arabischen Bedeutungen des Stammes *bšr* ziemlich nahe, sind aber doch wohl durch biblischen Sprachgebrauch beeinflusst, und zwar durch jüdische Vermittlung (hebr. *biššer*, jüd.-aram. *baššar*), nicht durch syr.-christl. (*sabbar*).

bāṭil „nichtig“, als Bezeichnung der Götzen 16, 74; 29, 52, 67 ist wohl nicht Anlehnung an das alttestl. *'ēlīlīm*, Ps. 96, 5; Jes. 2, 8, sondern an den christl. Sprachgebrauch Apost. 14, 15 τὰ μέραια, Peš. *baṭṭālāṭā*.

ba'l nur 37, 125 mekk. als Name des Gottes Ba'al stammt zusammen mit der Eliasgeschichte aus dem Alt. Test., und zwar wegen der Namensform des Elias (*'Iljās*, s. darüber weiter unten) höchst wahrscheinlich aus der äthiopischen Bibelübersetzung; HOROVITZ, Koran. Unt. 101.

taqwā(j) „Gottesfurcht“, z. B. 74, 55; 91, 8; 96, 12, Abstractum zu *ittaqā(j)* „gottesfürchtig sein“ (VIII. Konj. zum Stamme *waqā(j)* „schützen“), scheint an hebr. *tiqwā* „Gottvertrauen“ angelehnt zu sein.

gāhālat 4, 21; 6, 54; 16, 120; 49, 6 und *gāhiliyyat* nur med.: 3, 148; 5, 55; 33, 33; 48, 26 „Unwissenheit“ als Be-

zeichnung für das Heidentum beruht auf christlichem Sprachgebrauche: *ἄγνοια*, Apost. 17, 30; 1 Petr. 1, 14; s. auch HOROVITZ, Koran. Unt. 61; FISCHER, Neue Nachl. zu 23 a.

ḥasanāt „schöne (Dinge)“, in der Bedeutung „fromme Werke“, z. B. 11, 116; 25, 70 ist Wiedergabe des syr. *šappirāḥā*, z. B. An. Syr. II, 102, 1; 355, 8 gleich *καλὰ* Röm. 12, 17; 2 Kor. 8, 21, bzw. *καλὰ ἔργα* Matth. 5, 16; 1 Tim. 5, 10 u. ö.

ḥaṭī'a „sündigen“, *ḥaṭī'at* „Sünde“, in dieser Bedeutung dem Aramäischen entnommen, NÖLDEKE, N. Beitr. 36.

darasa, in der Bedeutung „forschen, studieren“ 3, 73; 6, 105, 157; 7, 168; 34, 43; 68, 37 ist dem Arabischen fremd und wird wohl durch das jüd.-aram. *d'rasā* beeinflusst sein; FRAENKEL, voc. per. 23; NÖLDEKE, N. Beitr. 38; HOROVITZ, pr. n. 199.

dīkr „Anrufung (Gottes)“, *dakara* „(Gott) anrufen“, sind von *dīkr* „Mahnung“, „Bericht“, „Erzählung“ und *dakara* „mahnen“ wohl zu unterscheiden und in dieser Bedeutung dem Arabischen ursprünglich fremd. Den Ausgangspunkt bilden Bibelstellen wie Dt. 8, 18; Ps. 119, 55; Jes. 48, 1 u. ä., und der Bedeutungswandel ist wohl unter dem Einflusse des Aramäischen entstanden, vielleicht durch syrische Christen vermittelt, vgl. syr. *duḫrānā* „Anrufung Gottes“ und die qoranische Wendung *dakara sma 'llāhi* „Gottes Namen anrufen“, z. B. 76, 25; 73, 8; 87, 15 (früh-mekk.) verglichen mit syr. *d'ḫar š'mā*, An. Syr. ed. LAND III, 28, 12; s. auch ANDRAE 200.

raḡīm, schwankt in der Bedeutung zwischen „gesteinigt“ und „verflucht“; in der letzteren Bedeutung berührt es sich mit äth. *regūm*, und so wird wohl *ṣaiṭān raḡīm* 15, 17; 16, 100; 81, 25 mekk., 3, 31 med., als Entlehnung aus dem Äthiopischen ursprünglich „verfluchter Satan“ bedeutet haben. Muhammed hat es aber vielleicht in der alten arabischen Bedeutung „gesteinigt“ verstanden; vgl. WELLHAUSEN, Reste ar. Heident. 100; GRIMME, Moh. 2, 70; NÖLDEKE, N. Beitr. 25; FISCHER 44. Beachtenswert ist übrigens noch die syrische Wendung „daß sie mit seinen Flüchen steinige“, An. Syr. II, 55, 7.

ruhbān „Mönche, Einsiedler“ 5, 85; 9, 31, 34, Plur. zu *rāhib*, eigentlich „fürchtend“, und davon *rahbānijjat* „Mönchtum“

57, 27, beides nur med., schon vorislamisch gebraucht, z. B. Nābīga 7, 26, ist nach NÖLDEKE (s. HOROVITZ, Koran. Unt. 64) Nachahmung des als Bezeichnung für die Christen in Iran gebrauchten mittelpersischen Wortes *tarsāk* „fürchtend“. Ich möchte vermuten, daß beide Ausdrücke, der persische sowohl wie der arabische, unter dem Einflusse des syrischen Sprachgebrauchs gewählt sind, wo *dehlaṯ 'alāhā* „Furcht Gottes“ gern als Bezeichnung des Mönchs- bzw. Einsiedlerlebens gebraucht wird, z. B. An. Syr. II, 95, 21 f.; 154, 20 f.; 137, 1—3 u. ö. Denn die Sprache der Christen im persischen Reiche war das Syrische.

ṣibgat 2, 132 med. in der Bedeutung „Taufe“ wird von Christen stammen.

ṣalaba in der Bedeutung „kreuzigen“ nur 4, 156 med. aus dem Aramäischen (FISCHER 69 a) und wohl durch Christen vermittelt; s. auch FRAENKEL, Fremdw. 276.

dalla „irren“, *ḍalāl* „Irrweg“ als Bezeichnung des Heidentums ist christlichen Ursprungs, vgl. 2 Clem. 1, 7 das Heidentum *πολλὴ πλάνη*; Pseudo-Clem. (Clementina hrsg. v. P. DE LAGARDE) 8, 21; 19, 36 *πλάνη* die Hauptsünde der Heiden.

ḡālim, eigentlich „ungerecht“, in der Bedeutung „sündig“ von den Ungläubigen gebraucht, wird durch das syr. *ṭālōmā* „Sünder“ beeinflusst sein; s. auch ANDRAE 201.

'aqabat der „Hochpfad“ 90, 11, 12 zur Bezeichnung des rechten sittlich-religiösen Wandels ist Wiedergabe des syr. *'urhā rāmtā* An. Syr. II, 204, 12; 355, 4 (auch 258, 7 ist *rāmtā* zu lesen).

'amila „arbeiten“, *'amal* „Arbeit“ in der theologischen Bedeutung „fromme Werke verrichten“, „gute Werke“, z. B. 10, 42; 11, 122; 41, 40 entsprechen genau *'emal* im jüdischen und christlichen aramäischen Sprachgebrauche; vgl. auch *ἐργάζεσθαι* bei Paulus Röm. 4, 4, 5; aus der Unmasse von Stellen in An. Syr. II seien nur 98, 20 ff.; 189, 14 angeführt.

fitnat als von Gott gesandte Prüfung 7, 154; 21, 36, 111 entspricht genau dem christlichen Begriffe des *πειρασμός*, syr. *nesjōnā*, und ist wohl von dort beeinflusst.

kafara in der Bedeutung „ungläubig sein“, *kāfir* „un-

gläubig“, *kufr* „Unglaube“ sind nicht rein arabisch, sondern entweder aus talm.-hebr. *kōqēr*, so HOROVITZ, Koran. Unt. 59 f., da diesem die Form *kāfir* besser entspreche —, oder an syr. *kāqōrā* „Ungläubiger“ (z. B. An. Syr. II, 54, 15; 75, 24), *kāqō-rūθā* „Unglaube“ angelehnt.

kalimat 4, 169 als „Wort“ im Sinne der christlichen Theologie (Logos) ist natürlich christlicher Herkunft.

al-mu'tafikāt „die Umgestürzten“ 69, 9 mekk., 9, 71 med., Sing. 53, 54 mekk., als Bezeichnung für die nicht mit Namen genannten Städte Sodom und Gomorrha beruht auf alttestamentlichem Sprachgebrauch: Gen. 19, 29 *h^aqēχā*, Jes. 13, 19; Jer. 49, 18; 50, 40; Am. 4, 11; Dt. 29, 22 *mahpēχā* von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas, aber ebenso auch jüd.-aram. in den Targumen *mahpeχtā* und *h^aqēχtā* und syr. Peš. Gen. 19, 29 *h^aqēχtā*. Es ist nicht zu sagen, ob jüdischer oder christlicher Einfluß Muhammed diesen Ausdruck an die Hand gab. Für jüdischen entscheidet sich HOROVITZ, Koran. Unt. 13 f. pr. n. 187, da die Peš. an den anderen Stellen das Subst. durch Verbalformen ersetze, was aber m. E. kein durchschlagender Beweis gegen syr.-christliche Entlehnung ist.

mīāq „Abmachung, Vertrag“ kommt in seiner profanen Bedeutung im Sinne der arabischen Rechtsprechung im Qoran 4, 25, 92, 94; 8, 73 vor; die theologische Bedeutung als Bund Gottes mit den Menschen, entsprechend hebr. *b^ariθ*, syr. und jüd.-aram. *q^ajāmā*, *διαθήκη*, geht auf biblischen, durch Juden oder Christen vermittelten Sprachgebrauch zurück; HOROVITZ, Koran. Unt. 51.

al-munāfiqūn, die Bezeichnung der einen Gruppe von Gegnern Muhammeds in Medina, heißt nicht „Heuchler“, wie früher übersetzt wurde, auch nicht „Feiglinge“ (GRIMME, Moh. 1, 74), sondern ist durch äth. *nāfaqa*, also durch christlichen Sprachgebrauch beeinflusst, s. NÖLDEKE, N. Beitr. 48; NÖLDSCHW. 1, 88 A. 5; FISCHER 138 a; HOROVITZ, Koran. Unt. 64. Wir werden wohl nicht das äth. Partiz. *menāfeq*, das geradezu „Häretiker“ bedeutet, als Anknüpfungspunkt annehmen können, denn die Opposition dieser Leute richtet sich nicht gegen die Religion Muhammeds als solche, sondern gegen seine Person

und gegen den kriegerischen Charakter, der von ihm der Religion aufgedrückt wird; es ist die immer unumschränkter und immer gewalttätiger werdende Vorherrschaft des fremden Flüchtlings und seines Anhangs, die die einheimischen Mediner hassen und der sie sich nur mit größtem inneren Widerstreben fügen. Da sie aber nicht wagen, es mit der in sich geschlossenen Masse der Muslime, der „Fluchtgenossen“ und der „Helfer“, ganz zu verderben, so schwanken sie zwischen Widerspruch und Unterwürfigkeit hin und her, und wir werden demgemäß den Namen, den Muhammed ihnen gibt, am besten im Anschluß an die Bedeutung des äth. Verb. fin. *nāfaqa* „zweifeln, wankelmütig sein“ mit „Wankelmütige, Schwankende“ wiedergeben, s. NÖLDEKE-SCHWALLY 1, 167 f. Zu ihrer Kennzeichnung dienen besonders 3, 160 b—162; 33, 12, 13 b—15, 19; 8, 51; 63, 1, 7, 8; 59, 11; 4, 64 f., 74 f., 80, 83, 108, 140; 58, 8—11; vgl. GRIMME, Moh. 2, 119 ff. In 29, 10, der einzigen vielleicht mekkanischen Stelle, ist *munāfiqūn* wohl ein alter, schon bei der medinischen Redaktion der Suren entstandener Schreibfehler für das wegen Vers 11 zu erwartende *mušrikūn* „Götzendienener“.

hadā(j) „recht leiten“, *hudā(j)* „Rechtleitung“ haben ihre religiöse Nebenbedeutung wohl aus dem christlichen Sprachgebrauche, vgl. syr. *haddājā* „Führer“, von Petrus An. Syr. III, 149, 13, vom Evang. Johannes 169, 21, von den Aposteln überhaupt 167, 17, sowie Ps.-Clem. (LAGARDE) 83, 31 *ἡδῆγοῦμενοι*, dem das qoranische *al-muhtadūn* „die Rechtgeleiteten“ entspricht.

waqār „Ehre“, ist 71, 12 nach HOROVITZ, pr. n. 226 in dem Sinne von hebr. *j·qārā* als einer Erscheinungsform Gottes neben *mē⁽¹⁾mrā* und *š·χīna* gebraucht.

3. Zum Schluß mögen noch einige Ausdrücke und Redewendungen angeführt werden, die zum Teil sicher, zum Teil mit großer Wahrscheinlichkeit auf christliche Vorbilder zurückgehen und in ihrer Gesamtheit, zumal durch ihre bei einigen häufige, mitunter geradezu formelhaft gewordene Wiederholung der Sprache des Qorans ein biblisches, genauer gesagt neuteamentlich-christliches Gepräge verleihen.

„Den Tod schmecken“ 3, 182; 21, 36; 29, 57; 44, 56 ist schon von RUDOLPH 14 mit Matth. 16, 28; Joh. 8, 52 verglichen worden; auch schon vorislamisch Nābigā 27, 28.

Bei „Berge versetzen“ 14, 47; 13, 30, vgl. Matth. 17, 20; 1 Kor. 13, 2 hält RUDOLPH 14 christlichen Ursprung für unwahrscheinlich; er ist aber doch möglich, denn auch in anderen Fällen gibt Muhammed dem entlehnten Ausdruck eine ganz andere Beziehung, als dieser in der fremden Quelle hat.

„Gewicht eines Senfkorns“ 21, 48; 31, 15 zur Bezeichnung der Geringfügigkeit ist vielleicht aus dem Gleichnisse Matth. 13, 31f. (*μικρότερον πάντων τῶν σπερμάτων*) hergeleitet; s. FRAENKEL, Fremdw. 141.

„Seines toten Bruders Fleisch essen“ 49, 12 ist gleich dem jüd.-aram. bzw. syr. *'eḫal qersā* „das Stück (Brot oder Fleisch jemandes) essen“ gleich „verleumden“, denn auch hier wird von Verleumdung gesprochen; es ist aber nicht Entlehnung aus Dan. 3, 8; 6, 25, sondern aus dem allgemeinen aram.-syrischen Sprachgebrauche, wenn nicht etwa beides aus einer babyl.-assyrischen Redensart entlehnt ist, s. GESENIUS-BUHL WB.¹⁶ 924 a, b; RUDOLPH 13.

„Gott, der Höchste“ *'al-'alā(j)* 92, 20 oder „der erhaben ist“ *ta'alā(j)* sind Wiedergabe des alttestamentl. *'eljōn* bzw. des neutestamentl. *ὑψιστος* Mark. 5, 7; Luk. 8, 28; Apost. 7, 48; 16, 17; Hebr. 7, 1. Auch 1 Clem. 45, 7.

„Gott bedarf eurer nicht“ *ḡanijj 'ankum* 39, 9 und „Gott bedarf der Menschen nicht“ 3, 92, formelhaft im Verschlusse; vgl. 1 Clem. 52, 1 *ἀπροσδεής, ἀδελφοί, ὁ δεσπότης ὑπάρχει τῶν ἀπάντων*; Ps.-Clem. (LAGARDE) 46, 34 *ἀνευδεής*; s. auch „Predigt des Petrus“ Fragm. 3 bei HENNECKE, Neutestamentl. Apokryphen 170.

Gott ist „Herr des Himmels und der Erde“ 17, 104 u. ö., das an sich noch nicht einmal Ausdruck monotheistischer Gottesauffassung zu sein braucht, — vgl. die Bezeichnung Marduks als „König des Himmels und der Erde“ in der Borsippa-Inschrift Nebukadnezars (SCHRADER, Keilinschr. Bibl. III, 2, 54) —, kommt auch in einer monotheistischen südarabischen Inschrift vor (MARGOLIOUTH a. a. O. 63f.), ist aber im Qoran sicher biblischer

Herkunft, Dt. 10, 14; Luk. 10, 21. Gott als „Herr der Welten“ oder „Menschen“ *rabb al-‘alamīn* ist jüdisch, aber auch christlich nachzuweisen, s. NÖLDEKE-SCHWALLY 1, 112, A. 1; zu „Gott, der Herr aller Dinge“ 6, 164 vgl. syr. *’aḥḥīd kul* An. Syr. II, 336, 18; „Herr des gewaltigen (bzw. edlen) Thrones“ 23, 88, 117 wird jüdisch sein, s. F. WEBER a. a. O. 159.

Die Bezeichnung Gottes als „Herr der Menschen, König der Menschen, Gott der Menschen“ 114, 1—3 hat ein Gegenstück in den Worten „Herr, Gott und König aller“ *d’χul*, Athanasius Fest. lett. ed. CURETON 47, 14. Gott ist „der heilige König“ 59, 23; 62, 1 med. geht auf die in jüdischen Gebeten vorkommende Formel *ham-melex haq-qādōš* zurück; HOROVITZ, pr. n. 219.

Gott „der Lebendige und Ewige“ *al-ḥajj wa l-qajjām* 2, 256; 3, 1; 20, 110 findet sich schon Dan. 6, 27 *’elāhā ḥajjā w’ qajjām l-‘al·mīn*; *qajjām* ist das aramäische *qajjām* (FISCHER 110 b), damit ist aber noch nicht ausgemacht, daß die Wendung nur von Juden entlehnt sein könne, wie HOROVITZ, pr. n. 219 meint, denn auch den Christen war das Wort bekannt, s. die Stellenangabe aus Peš. bei PAYNE SMITH, Thes. Syr. 3532.

„Der Gott deiner Väter Ibrahīm, Isma’īl und Ishāq“ 2, 127 geht nach HOROVITZ, Koran. Unt. 39 auf eine Formel des jüdischen Achtzehn-Gebetes zurück, kann aber ebensogut, weil nicht nur alttestamentlich Ex. 3, 6, 15, 16; 4, 5, sondern auch neutestamentlich, vgl. besonders Apost. 7, 32, von Christen übernommen sein.

Zu 53, 45 „und daß er es ist, der tötet und lebendig macht“ (auch 7, 158), 53, 49 „und daß er reich macht und zufriedensetzt“, vgl. 1 Clem. 59, 3 *τὸν πλουτίζοντα καὶ πτωχίζοντα, τὸν ἀποκτείνοντα καὶ ζῆν ποιοῦντα*, aber auch 1 Sam 2, 6, 7.

Gott ist „Schöpfer Himmels und der Erde“ 6, 14; 12, 102; 14, 11; 35, 1; 39, 47; 42, 9, vgl. Sir. 24, 8, wird wegen des äth. Wortes für „Schöpfer“ *fātir* auf christlichen Sprachgebrauch zurückgehen.

Gott gibt „einen nicht vorgerückten (*mamnūn*) Lohn“ 41, 7; 68, 3; 84, 25 = 95, 6, vgl. Jak. 1, 5 *παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ . . . καὶ μὴ ὀνειδίζοντος*.

Gott gibt „ohne Berechnung“ 39, 13; 40, 43 u. ö., vgl. An. Syr. II, 127, 16 f.

„Das ist Gott nicht schwer“ 14, 23; 35, 18 vgl. 1 Sam. 14, 6; Hi. 42, 2; christlich An. Syr. II, 36, 18.

„Gott weiß, was in der Brust (Plur. *ḡudūr*) der Menschen ist“ 11, 7; 39, 10 sowie sehr häufig formelhaft als Versschluß; vgl. An. Syr. II, 7, 7f. „der Herr, der weiß, was in den Herzen aller ist“; 2 Clem. 9, 9 *εἰδὼς ἡμῶν τὰ ἐγκάρδια*.

„Gott weiß, was sie verbergen und was sie öffentlich tun“ 2, 72; 16, 19, 24; 36, 76; 60, 1; 64, 4, vgl. An. Syr. II, 205, 20f. „er kennt ihr Offenbares und ihr Verborgenes“.

„Lob gebührt Gott“ *al-ḡamdu li-l-lāhi* 1, 1 u. ö. ist schon von NOLDEKE-SCHWALLY 1, 112, A. 1 durch Hinweis auf *δόξα τῷ θεῷ, ἐνλογητὸς ὁ θεός* als Entlehnung aus jüdischem und christlichem Sprachgebrauch nachgewiesen.

Die nur in Medina¹⁾, dort aber überaus häufig gebrauchte Zusammenstellung „Gott und sein Gesandter“ ist schon von RUDOLPH 51 auf christlichen Einfluß zurückgeführt worden; die biblische Grundlage ist Joh. 17, 3 *σὲ τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν καὶ ὃν ἀπέστειλας*.

Muhammed ist „kein Leiter der Blinden“ 27, 83; 30, 52 stammt wohl aus christlichem Sprachgebrauch, vgl. Röm. 2, 19.

Zu 33, 40 „Muhammed ist das Siegel der Propheten“ hat H. HIRSCHFELD Hagg. 2, 23 verglichen, s. HOROVITZ, Koran. Unt. 53; HOROVITZ möchte lieber auf 1 Kor. 9, 2 verweisen. Das Bedenken, das er selber gegen die letztere Stelle erhebt, daß der Qoran keinerlei Kenntnis der paulinischen Briefe vertrate, ist zwar, wie wir später sehen werden, hinfällig, doch ist es immerhin fraglich, ob die Wendung wirklich auf eine biblische Grundlage zurückzuführen ist, da beide Bibelstellen doch nicht recht passen. Die Nachricht bei Birūnī, daß auch Mani sich so bezeichnet habe, will HOROVITZ a. a. O. nicht als gesichert annehmen, da uns der ursprüngliche Wortlaut von Mani's Ausspruch nicht überliefert und vielleicht erst von muhammedanischen Gewährsmännern Birūnī's dem koranischen

1) 72, 24—28 sind höchst wahrscheinlich medinisch, ebenso 7, 158; s. auch HOROVITZ, Koran. Unt. 45.

Wortlaut angeglichen sei. Sie hat jedoch viel Wahrscheinlichkeit für sich, da gerade in Muhammeds Lehre vom Prophetentum sich manichäischer Einfluß zeigt.

„List *kaid* des Satans“ 4, 78, „Betörung *ǧurār* des Satans“ 4, 119; 7, 21; 17, 66, vgl. *μεθοδίαι τοῦ διαβόλου* Eph. 6, 11; syr. *neḫlā*, *n·ḫilāṭā* „des Bösen“ z. B. An. Syr. II, 122, 18f.; 124, 21; 126, 25.

„Den Fußstapfen des Satans folgen“, spätmekkn. und medin., ist offenbar entstanden als Gegensatz zu den „Fußstapfen Christi“ 1 Petr. 2, 21 *ἵνα ἐπακολουθήσητε τοῖς ἰχνεσιν αὐτοῦ* (sc. *Χριστοῦ*).

„Blut vergießen“ *safaka d-dimā'a* nur 2, 28, 78 med. hält HOROVITZ, pr. n. 208 für Entlehnung aus bibl.-hebr. oder aram. Sprachgebrauche, da die Wendung vorislamisch nicht nachzuweisen sei.

Die Ungläubigen beten an, „was ihnen weder schadet noch nützt“ 10, 19, vgl. Julianosroman (Julianos der Abtrünnige. Syr. Erzählungen, hrsg. v. J. G. E. HOFFMANN, Leiden 1880), 52, 7—10. Die biblische Grundlage bilden Stellen wie Jes. 44, 10; Jer. 2, 11; 16, 19.

Die Sünder „sind verloren“ *fi ḫusri* u. ähnl. 103, 2; 4, 118, vgl. An. Syr. II, 92, 17 *l·ḫusrānā*, 176, 22 *ba-ḫ·sivāṭā*.

„Die sich selbst (*'anfusahum*) verloren haben“ 11, 23; 42, 44; 6, 12, 20; 23, 105; 39, 17 von den Sündern ausgesagt, stammt offenbar aus dem syrisch-christlichen Sprachgebrauche: An. Syr. II, 219, 10 ruft der von Räubern überfallene Einsiedler Mārē diesen zu: „Verliert nicht euch selbst“ *naqš·ḫōn*, wohl im Sinne von „Versündigt euch nicht!“, und Julianos 32, 6f. heißt es in Anlehnung an Matth. 16, 26: „Welchen Vorteil haben wir von der Welt, wenn wir sie gewinnen und uns selbst (*naqšan*) verlieren?“ Die Wendung wird aus der Doppelsinnigkeit von *naqšeh* „seine Seele“ und „sich selbst“ in Matth. 16, 26 entstanden sein. Muhammed hat diesen Vers gekannt, s. Abschn. IV.

„Sich selber Unrecht tun“ 27, 45; 28, 15; 29, 39 u. ö., sowohl mekkanisch wie medinisch, beruht vielleicht auf Jer. 7, 19; 44, 7. Allerdings ist der Sinn etwas anders: bei Jeremia ist der Gegensatz „nicht Gott, sondern sich selber haben sie ge-

„ärgert“, bei Muhammed dagegen „nicht Gott tut ihnen Unrecht, sondern sie selber“ 29, 39.

„Gott hat ihre Herzen und Ohren versiegelt“ 2, 6, vgl. 6, 46; 45, 22; dem entspricht An. Syr. II, 127, 12; 128, 1 „unser Herz ist versiegelt“. HOROVITZ, Koran. Unt. 30 hält biblische Redeweise für das Vorbild, gibt aber kein Beispiel an. Das einzige wäre Cant. 8, 6.

Die Ungläubigen „sind taub und blind“, z. B. 2, 17, 166; 6, 39; 22, 45; vgl. An. Syr. II, 204, 7 f. „sein Verstand ist taub, sein Herz ist blind“.

„Die, in deren Herzen Krankheit ist“, die Bezeichnung derjenigen medizinischen Gegner, deren Vergehen nach 2, 7—12; 9, 125 f.; 22, 51 f.; 74, 31—34 (medizinisch!) im Zweifel an gewissen Punkten der Lehre Muhammeds, also im Irrglauben besteht, ist christlichen Ursprungs. Die biblische Grundlage ist Tit. 1, 13 *ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει*; Tit. 2, 2 *ὑγιαίνοντες τῇ πίστει*; syrisch „gesunder Glaube“ Julianos 10, 10; 75, 4; „gesund in ihrer Wahrheit“ An. Syr. II, 388, 8. Das Gegenteil ist „krank an der Häresie des Nestorius“ An. Syr. III, 193, 21 f.; „krank an der Lehre der Zweinaturenleute“ An. Syr. III, 246, 16; „krank im Denken“ *re'jānā* Julian. 10, 5; „krank an der Seele“ An. Syr. II, 380, 1; „krank in seiner Wahrheit“ An. Syr. II, 291, 26.

*'asātir*¹⁾ *al-'awwālīn* „Histörchen der Früheren“ 6, 25; 16, 26; 83, 13 u. ö. erinnert an die *γραφώδεις μύθους* 1 Tim. 4, 7.

Zum „Aufschieben“ *ista'hara* der Strafe 7, 32 = 10, 50 = 16, 63 = 34, 29; 15, 5 = 23, 45 ist das syr. *'estahrī* „aufgeschoben werden“ als Bezeichnung der Verschonung vom göttlichen Strafgericht An. Syr. II, 329, 19 zu vergleichen.

Zu 7, 23 „und es sei euch auf Erden eine Stätte und ein Genuß auf (kurze) Zeit“ kann man Ps.-Clem. (LAGARDE) 30, 5 *τῷ τῆς ζωῆς σου μικρῷ χρόνῳ ὄλλα τυγχάνει πρὸς ἀπόλαυσιν* vergleichen.

1) *'asātir* wird neuerdings nicht wie früher von *ιστορίαι* hergeleitet, sondern als Plural eines echt arab. *'istārat* oder *'usūrat* „Schrift“, von *saṭara* „schreiben“ aufgefaßt; s. NÖLDEKE-SCHWALLY 1, 16 u. A. 1; HOROVITZ, Koran. Unt. 69 f.

„Der jüngste Tag“ *jaum 'āhir*, in Medina häufigste Bezeichnung des Gerichtstages, stimmt zu dem christlichen Sprachgebrauche *ἑσχάτη ἡμέρα* Joh. 6, 39, 40, 44; 11, 24; 12, 48.

Auf den Ungläubigen liegt „der Fluch Gottes und der Engel und der Menschen insgesamt“ 2, 156; 3, 81 med.; vgl. An. Syr. II, 15, 28: „diese Synode . . . wird nicht nur von uns, sondern auch von den Engeln im Himmel verdammt“.

Die Ungläubigen sind „Brennstoff des Feuers“ 3, 8; derselbe Ausdruck findet sich bei Ephräm im Gedichte vom jüngsten Gerichte (Opp. III, 634 ss. ed. Rom.). Daß „Menschen und Steine“ Brennstoff des Feuers sind 2, 22; 66, 6, findet seine Erklärung durch Ps.-Meliton bei Cureton, Spicilegium Syriacum 30, 24 des syr. Textes, 51, 7—9 der Übersetzung: „and men shall be burnt up together with the idols (*šalmē* steinerne Götterbilder) which they have made, and with the graven images (*g'ūqē* Schnitzbilder aus Holz) which they have worshipped“.

„Eine neue Schöpfung“ *halq ġadid* 13, 5; 14, 22; 17, 52, 100; 32, 9; 34, 7; 35, 17; 50, 14 steht bei Muhammed im Zusammenhange der Lehre von der Auferstehung, hat also anderen Sinn als die *καινή κτίσις* bei Paulus Gal. 6, 15; 2 Kor. 5, 17, kann aber immerhin doch dadurch hervorgerufen sein.

„Brüder im Glauben“, nur med. 9, 11; 33, 5 ist christlichen Ursprungs, vgl. Gal. 6, 10; Julian. 222, 12.

širāt (= *στράτα*, *strata*) *mustaqīm* „sichere Straße“, in Mekka ein ethischer Begriff, wie sich besonders aus 6, 154 ergibt, läßt sich mit dem syr. Ausdruck „Reichsstraße“ An. Syr. III, 148, 24; 149, 2, 4 vergleichen. Dem *širāt sawijj* „richtige Straße“ 19, 44; 20, 135 (38, 21) entspricht *ὁδὸς δίκαια* 2 Clem. 5, 7. Die Grundlage zu diesen Wendungen ist das Alte Testament bzw. das Targum, vgl. Targ. Jer. zu Dt. 10, 12 u. ö.

„Das Zusammentreffen mit ihrem Herrn“ als Gegenstand der Hoffnung 29, 4; 10, 7, 12, 16; 18, 110; 25, 23, des Glaubens 6, 155; 13, 2 ist christlichen Ursprungs. In dem von ANDRAE 111 angeführten syrischen Zitate ist es Gegenstand der Furcht; dagegen Gegenstand der Hoffnung, wie bei Muhammed, in den Briefen des Ignatius: *ἐπιτυχεῖν θεοῦ* ad Eph. 12, 2; ad Magn. 14;

ad Trall. 13, 3; ad Rom. 1, 2; 2, 1; 4, 1; 9, 2; ad Smyrn. 11, 1; ad Polyc. 2, 3; 7, 1.

„Die da wettlaufen nach den besten Dingen“ *ḥairāt* 21, 90; 23, 63; 3, 110 beruht auf dem altchristlichen Vergleiche des Frommen mit dem Wettläufer im Stadion 1 Kor. 9, 24 ff.; Ign. ad Polyc. 7, 2; ad Phil. 2, 2. Bei Zacharias Rhetor, Leben des Severos (hrsg. von J. SPANUTH, Gött. 1893) 24, 27 wird Johannes der Täufer als erster *rahhātā* „Wettläufer“ bezeichnet.

„Das Antlitz Gottes begehren“ 6, 52; 18, 27 *'arāda*; 2, 274; 13, 22; 92, 20 *ibtāḡā(j)* beruht auf alttestamentlichen Wendungen Hos. 5, 15; Prov. 7, 15; 2 Sam. 21, 1; 1 Chr. 16, 11.

„Gott die Religion lauter machen“ *'aḥlāsa li-llāhi d-dīna* gleich „Gott aufrichtig verehren“ 7, 28; 10, 23; 29, 65; 31, 31; 39, 2, 14, 16; 40, 14, 67 mekk., 4, 145; 98, 4 med. ist wohl ein christlicher Ausdruck, vgl. *εἰλικρινία* 1 Kor. 5, 8; 2 Kor. 2, 17; *εἰλικρινῆς διάνοια* 2 Petr. 3, 1; *καρδία εἰλικρινῆς* 2 Clem. 9, 8. Die Wahl des Ausdrucks scheint aber auch beeinflusst zu sein durch die in syrisch-christlichen Schriften außerordentlich häufige und starke Betonung der *ḥ'īṣūḏā* „Kraft, Stärke“ der Frömmigkeit, z. B. An. Syr. II, 97, 18; 185, 4; 275, 19.

„Das Böse abwehren durch das Gute“ 13, 22; 23, 98; 28, 54; 41, 34 erinnert an Röm. 12, 21.

„Gott ein schönes Darlehen geben“ 2, 246; 5, 15; 57, 11, 17; 64, 17; 73, 20, also nur medizinisch, beruht auf Prov. 19, 17, kann aber als Bibelstelle ebensogut durch Christen wie durch Juden vermittelt sein.

„Was ihre Hände vorausgeschickt haben (an frommen oder gottlosen Werken)“ 2, 89; 3, 178; 4, 65; 8, 53; 18, 55; 22, 10; 28, 47; 30, 35; 42, 47; 62, 7; 78, 41 hat sein christliches Gegenstück An. Syr. II, 270, 2 f., wo zu einer reichen Frau, die sich aller ihrer Habe entäußert, um in mönchischer Armut zu leben, gesagt wird: „Schön hast du vor dir vorausgesandt alles, was du hattest“.

„Die das irdische Leben verkaufen für das Jenseits“ 4, 76, „Gott hat von den Gläubigen ihr Leben und ihr Gut gekauft“ 9, 112, oder umgekehrt, die *munāfiqūn* haben „das diesseitige Leben um den Preis des Jenseits erkaufte“ 2, 80 oder „den

Unglauben um den Preis des Glaubens erkaufft“ 3, 171. Damit sind christliche Wendungen zu vergleichen: Julian. 11, 15 „sie erkaufften das Reich der Höhe mit dem Überfluß des Geldes“; 11, 17 „sie erhandelten sich dafür etwas, was das Auge nicht gesehen und das Ohr nicht gehört hat“; 100, 17 „und erhandelten sich um den Preis seines Heidentums das nicht vergehende Reich der Höhe“; andererseits Julian. 186, 25 „daß er für sich erhandelte das Feuer, das nicht erlischt, und den Wurm, der nicht stirbt“. Zu dem zugrundeliegenden Gedanken von der Frömmigkeit als einem geistlichen Handel und dem Frommen als einem geistlichen Kaufmanne, die dem Qoran mit den christlichen Schriftstellern gemeinsam und wohl von dort entlehnt ist, s. auch ANDRAE 180—182.

„Gesundes Herz“, *qalb salīm* 26, 89; 37, 82, entspricht genau dem alttestl. *lēbāš šālēm*, 1 Chr. 12, 38 u. ö., sowie dem jüd.-aram. *l'βāš š'ālīm*, Targ. zu Hab. 3, 1 (A. MERX, Chrestom. Targumica 104, 105), kann aber doch aus christlichem Sprachgebrauche entnommen sein; s. oben zu „Krankheit im Herzen“.

„... mein Leben und mein Sterben gehört Gott“ 6, 163, vgl. An. Syr. II, 42, 27 „mein Leben und mein Tod ist in Gottes Händen“.

II.

1. Der Gedanke, der Muhammed bei seinem ersten Auftreten erfüllte und begeisterte, der seinem Wesen für eine Zeitlang den Schwung verlieh, dessen Ausdruck wir in den Verkündigungen seiner ersten, echt prophetischen Zeit sehen, war nicht soziale Reform, wie GRIMME meinte¹⁾, auch nicht ein politischer Plan, wie ihn neuerdings BELL ihm zuschreibt²⁾, sondern durchaus nur ein religiöser, und zwar in erster Linie der Gedanke des bevorstehenden göttlichen Gerichtes³⁾. „Stehe auf und warne!“ 74, 2, das ist der Befehl, der an ihn ergeht, und er sieht es demgemäß für seine Aufgabe an, seine Lands-

1) Moh. 1, 14—17; Monogr. „Mohammed“ (München 1904), 52; abgeschwächt Moh. 2, 139 (2, IX, A. 1). 2) Orig. 70, 72f.

3) RUDOLPH 29, A. 20; ANDRAE 59, mit Hinweis auf SNOUCK HURGRONJE, Muhammedanism, New York 1916.

leute zu warnen und so vor dem Gerichte und der Verdammnis zu retten. Allerdings ist dabei Voraussetzung, daß jene den Polytheismus aufgeben und gewisse Grundforderungen bürgerlicher Sittlichkeit erfüllen, aber überall steht als Hauptsache dahinter das Gericht, ein den Mekkanern so völlig fremder Begriff, daß wir ohne jeden Zweifel seine Entlehnung von auswärts annehmen müssen. Daß der Anstoß zum öffentlichen Auftreten für Muhammed vom Christentum ausgegangen sei, hat schon RUDOLPH 89 angenommen; ich glaube, der Qoran liefert uns den Beweis dafür, daß es sich tatsächlich so verhält, nämlich in den Anklängen an die Offenbarung des Johannes, die sich in dieser ersten Zeit im Qoran finden.

99, 1 „Wenn die Erde erbebt in ihrem Beben ...“; 81, 2¹) „wenn die Gestirne niederstürzen“; 81, 3 „wenn die Berge in Bewegung gesetzt werden“; 81, 11 „wenn der Himmel weggezogen wird“; vgl. Offb. 6, 12–14 ... καὶ σεισμός μέγας ἐγένετο ... καὶ οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ ἔπεσαν εἰς τὴν γῆν ... καὶ ὁ οὐρανὸς ἀπεχωρίσθη ὡς βιβλίον ἐλισσόμενον, καὶ πᾶν ὄρος καὶ νῆσος ἐκ τῶν τόπων αὐτῶν ἐκινήθησαν.

55, 41 „Die Gottlosen werden erkannt werden an ihrem Zeichen“, *sīmāhum* (*sīmā(j)*) durch Vermittelung des Aramäischen aus *σῆμα*, *σημεῖον* entstanden, s. auch FISCHER 61a); 68, 16 „wir werden ihm ein Brandmal einbrennen auf seine Stirn“ (*ḥurtūm*, eigentlich der Rüssel des Elefanten, aber wohl samt der Stirn, daher hier am passendsten mit „Stirn“ zu übersetzen, denn ein Brandmal wird doch auf die Stirn gesetzt und nicht auf die Nase oder „Schnauze“, wie HENNING²) hier übersetzt). Nach 7, 44, 46 haben sowohl Fromme wie Gottlose ihr Merkmal, *sīmā(j)*, und wenn es in dem medinischen Spruche 48, 29 heißt: „ihr Merkmal (*sīmāhum*) auf ihren Angesichtern ist die Spur des Niederwerfens“ — nämlich beim Gemeinde-

1) 81, 1 „Wenn die Sonne zusammengerollt wird“ führt A. BAUMSTARK auf das Mißverständnis eines christlichen Bildes zurück, das Muhammed in einem christlichen Kultraume oder in einer Mönchszelle gesehen habe; s. ZDMG. 82 (N. F. 7), LXVIII.

2) Der Koran. Aus d. Arab. übertrag. u. m. ein. Einl. vers. von MAX HENNING, Leipzig (Reclam), o. J. (1901).

gebet —, so ist das eine nachträgliche Rationalisierung des ursprünglichen Gedankens. Damit vergleiche man Offenb. 13, 16: alle, die dem „Tiere“ angehören, erhalten ein *χάραγμα ἐπὶ τῆς χειρὸς αὐτῶν τῆς δεξιᾶς ἢ ἐπὶ τὸ μέτωπον αὐτῶν*, und von den Gerechten wird gesagt Offenb. 7, 3: *ἄχρη σφραγίσωμεν τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἐπὶ τῶν μετώπων αὐτῶν* (ähnlich 9, 4; 14, 1). Daß dasselbe auch Targ. Jer. zu Ex. 32, 28 von den Sündern gesagt wird, beweist nur, daß die Anschauungen der Offenbarung aus dem Judentume stammen, nicht aber, daß Muhammed hier unmittelbar aus dem Judentume geschöpft hat.

76, 13 (Die Seligen) „sehen dort nicht Sonne noch *zamharir*“ ist mit Recht schon früher mit Offenb. 7, 16 *οὐδὲ μὴ πῆσι ἐπ’ αὐτοὺς ὁ ἥλιος οὐδὲ πᾶν καῦμα* verglichen worden, s. RUDOLPH 14. *zamharir* ist eins der von Muhammed in seiner ersten Zeit verwandten auffallenden Worte, deren Bedeutung uns in Wirklichkeit völlig unbekannt ist; es wird zwar herkömmlicherweise mit „Eiseskälte“ erklärt, kann aber ebensogut „Hitze“ bedeuten, was in einer Schilderung des Paradieses im Gegensatze zur Höllenglut sogar besser passen würde.

Ob man in 100, 1—5: „Bei den schnaubenden Rennern, den funkenschlagenden, den am Morgen anstürmenden, Staub aufjagenden und die Schar durchbrechenden“¹⁾ eine Erinnerung an die apokalyptischen Reiter Offenb. 6, 1—8 sehen kann, wage ich nicht mit Bestimmtheit zu behaupten, möchte es aber für möglich halten.

74, 4, 5: „und deine Kleider, die reinige und dem Zorne (*ruǔz*, s. oben I, 1), dem entfliehe“ vergleiche ich mit Offenb. 7, 14 *οὗτοί εἰσιν οἱ ἐρχόμενοι ἐκ τῆς θλίψεως τῆς μεγάλης καὶ ἔπλυναν τὰς στολὰς αὐτῶν . . .*

Auch in späteren Verkündigungen finden sich Anklänge an die Offenbarung:

27, 84: „Und wenn der Spruch über sie gefällt wird, dann wollen wir ein Tier aus der Erde erstehen lassen“, vgl.

1) Zur Übersetzung vgl. NÖLDEKE, N. Beitr. 14.

Offenb. 13, 11 *καὶ εἶδον ἄλλο θηρόλον ἀναβαῖνον ἐκ τῆς γῆς*, s. RUDOLPH 30, A. 26; ANDRAE 63.

Der zweite Tod, den die Sünder erleiden, von dem aber die Frommen befreit sind, 37, 56, 57; 44, 34, 56, findet sich als jüdische Lehre Targ. Onk. zu Dt. 33, 6, aber ebenso als christliche Offenb. 2, 11 *ὁ νεκῶν οὐ μὴ ἀδικηθῆν ἐκ τοῦ θανάτου τοῦ δευτέρου*, s. RUDOLPH 14; An. Syr. II, 210, 3.

14, 49: „An jenem Tage, da die Erde vertauscht wird mit einer anderen Erde, sowie auch der Himmel...“, entspricht Offenb. 21, 1 *καὶ εἶδον οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν*.

25, 28: „An jenem Tage wird das wahrhafte Reich dem Erbarmer gehören“ und 6, 73: „... sein ist das Reich an dem Tage, da in die Posaune geblasen wird“; das entspricht Offenb. 11, 15 *καὶ ἐσάπισεν . . . ἐγένετο ἡ βασιλεία τοῦ κόσμου τοῦ κυρίου* (ähnlich 12, 10).

Es scheint mir unzweifelhaft zu sein, daß die Offenbarung des Johannes sehr wesentlich zur Bildung der eschatologischen Vorstellungen Muhammeds beigetragen hat; doch läßt sich daneben der Einfluß eines anderen christlichen Schriftstücks nachweisen, worauf ANDRAE (a. a. O. 141) aufmerksam gemacht hat. Es ist das große Gedicht des Syrsers Ephräm über Jüngstes Gericht und Auferstehung, das im allgemeinen natürlich die Darstellung der Offenbarung des Johannes zugrunde legt, aber mit einigen charakteristischen Abweichungen und Zusätzen, die dann auch im Qoran auftauchen. „Bei dem Erdbeben werden die Himmel zusammengerollt (vgl. Qor. 39, 67: „Die Himmel werden zusammengerollt sein in seiner Rechten“ und 21, 104), die Sterne fallen von ihm herab wie die Früchte vom Feigenbaum (s. oben Offenb. 6, 12 ff. zu Qor. 81, 2), . . . der Staub der Erde fängt Feuer, es wird alles zu Rauch (Qor. 44, 9 „ . . . wenn der Himmel in deutlichem Rauch aufgeht“). Die Berge zerschmelzen aus Furcht wie Blei im Ofen oder wie brennender Kalk“ (Qor. 70, 8 „ . . . wird der Himmel sein wie geschmolzenes Erz“; vgl. dazu auch schon den christlichen Zusatz zu den Sibyllinen III, 83—88 und 2 Clem. 16, 3 *ὡς μόλιβος ἐπὶ πυρὶ τριζόμενος*).

Auch darauf hat schon ANDRAE a. a. O. hingewiesen, daß

wie bei Ephräm so auch bei Muhammed 79, 6, 7 und 39, 68 nur zwei Posaunenstöße erfolgen, entgegen der jüdischen Lehre vom siebenmaligen Blasen, das auch Offenb. 8—11 gelehrt wird, sowie daß die Auferstehung in einem Augenblick (Qor. 54, 50 „wie das Plinken des Auges“, auch 16, 79, vgl. 1 Kor. 15, 52 *ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ*) erfolge, wie bei Ephräm. Zu diesen Bemerkungen füge ich noch ein paar Züge hinzu. Qor. 89, 23 „(wenn) dein Herr und die Engel in Reihen auf Reihen (*ṣaffaⁿ ṣaffaⁿ*) kommen“ . . . ; 78, 38: „An jenem Tage, da der Geist und die Engel in Reihen stehen“; 37, 1: „Bei den in Reihen sich Reihenden“: vgl. bei Ephräm „angesichts der himmlischen Reihen“ *ἑξῆς, τάξεις*; „es kommen seine starken Reihen, um dieses furchtbare Gericht anzuschauen“. Gleich ist auch bei Muhammed und bei Ephräm die Begründung des Verdammungsurteils. Bei Ephräm heißt es: „Er, der Zorn erweckte und Liebe von sich stieß, so daß er seine Verwandten haßte, der wird den Engeln des Zornes überliefert, daß er im (göttlichen) Zorne seine Qual finde“; „der dem Hunger nicht sein Brot brach und nicht half dem in Not Befindlichen, der schreit aus seiner Not, aber es ist keiner, der ihm antwortet und ihm hilft“. Dem entspricht im Qor. 107, 1—3: „Was meinst du von dem, der das Gericht für Lüge erklärt? Das ist der, der die Waise zurückstößt und zur Speisung des Armen nicht auffordert“; 90, 10—16: „. . . . und führten ihn auf zwei hohen Wegen. Er aber schlug nicht den Hochpfad (*‘aqabat*) ein. Und was ließ dich wissen, was der Hochpfad sei? Das Freimachen eines Sklaven oder am Tage der Hungersnot Speisung einer Waise, die verwandt ist, oder eines Armen, der im Elend ist“.

Wir werden annehmen können, daß bei dem großen Ansehen, dessen Ephräm sich bei allen Syrern erfreute, seine Beschreibung des Gerichts Gemeingut der syrischen Mönchsfrömmigkeit geworden und so als Erläuterung zu der Darstellung der Offenbarung an Muhammed herangekommen ist. Wie sehr Muhammeds Verkündigung mit der Gedankenwelt der syrischen Mönche übereinstimmt, zeigen auch folgende Sätze aus der Unterschrift einer syrischen Handschrift aus dem

Jahre 535¹⁾: „möge er (der Archimandrit Jōhannan) an jenem Tage, einem schrecklichen und großen Tage (Qor. 11, 3 großer, 10, 16 gewaltiger, 22, 54 unheilvoller Tag), wann die Rufende schreit (Qor. 79, 6 am Tage, da die Tönende ertönt), die Gräber zerreißen (vgl. Qor. 82, 4), die Toten auferstehen und lobpreisen (Qor. 39, 74), der Thron aufgestellt wird (vgl. Qor. 39, 75), der Richter sich setzt, die Bücher geöffnet werden (Qor. 39, 69), und jedermann empfängt, was er getan hat (Qor. 39, 70), von dem gerechten Richter, in dessen Gericht kein Ansehen der Person gilt“ (Qor. 26, 88 weder Reichtum noch Söhne nützen etwas) usw. Dann einige Zeilen weiter: „an jenem Tage, da gesondert werden die Guten von den Bösen, die Böcke von den Lämmern, das Unkraut von dem Weizen“. Die Gleichnisse, auf die hier angespielt wird, waren auch Muhammed bekannt: auf Matth. 25, 31–46, das Gleichnis von den Schafen und Böcken, geht die für die Verkündigungen der Frühzeit bezeichnende Unterscheidung „derer zur Rechten“ *'aṣḥābu l-jamīni* und „derer zur Linken“ *'aṣḥābu š-šimāli* 90, 18 f.; 56, 37, 40 zurück, die genau dem *οἱ ἐκ δεξιῶν, οἱ ἐξ ἐναντίων* Matth. 25, 34, 41 entsprechen. Daß Muhammed im Laufe der Zeit an die Stelle dieser einfachen Unterscheidung die gekünstelte von denen, denen ihr „Buch“ (die Abrechnung ihrer Taten) in die rechte bzw. in die linke Hand 69, 19, 25²⁾, oder gar, denen ihr Buch hinter ihrem Rücken gegeben wird 84, 7, 10, treten läßt, kann nicht zum Beweise gegen die Entlehnung aus dem christlichen Gleichnisse verwandt werden. Eine spät auftauchende Erinnerung an dasselbe Gleichnis ist 2, 22; 3, 126: „das Feuer, das für die Ungläubigen bereitet ward“, vgl. Matth. 25, 41; s. auch RUDOLPH 15; ANDRAE 98 f. Daß am Gerichtstage den Engeln befohlen wird: „Versammelt die Ungerechten und ihre Gefährten und was sie außer Gott anbeteten, und leitet sie zum Pfad zur Hölle“ 37, 22 f. — in anderen Wendungen wird an mehr als 20 Stellen vom Sammeln

1) Verhandlungen der Kirchenversammlung zu Ephesus, 22. Aug. 449, übersetzt von Dr. GEORG HOFFMANN (Kiel 1873), S. 80.

2) Auch diesen Zug glaubt BAUMSTARK aus der Erinnerung an ein christliches Bild erklären zu können; s. ZDMG. 32 (N. F. 7), LXVIII.

der Ungläubigen geredet —, stammt aus dem Gleichnisse vom Unkraut, Matth. 13, 41, 42, s. weiter unten Abschnitt IV.

Endlich findet sich in derselben syrischen Unterschrift die Auffassung der Seligkeit als ewiger Brautkammer: „(möge Gott) sie seiner Brautkammer, die nicht fortrückt, würdigen“ (Z. 30) und „Brautkammer der Verheißungen“ (Z. 38), die, ähnlich wie die von ANDRAE 146 f. angeführten Aussprüche Ephräms zur Ausbildung von Muhammeds Vorstellung vom Paradiese als ewiger Hochzeit beigetragen haben mag. Den Anknüpfungspunkt bildet wohl das Gleichnis von den Jungfrauen Matth. 25, 1–13, das Muhammed, wie sich aus 57, 13 ergibt, gekannt haben muß; s. Abschnitt IV.

Zum Schluß noch ein paar Einzelheiten zur Eschatologie.

37, 48–58 schauen die Seligen herab auf die Verdammten, unterhalten sich über sie und preisen die Gnade Gottes (Vers 55, 58 vgl. 10, 10, 11): damit können wir 2 Clem. 17, 7 vergleichen: οἱ δὲ δίκαιοι . . . ὅταν θεάσωνται τοὺς . . . ἀρνισαμένους . . . ὅπως κολάζονται δεινὰς βασάνοις πυρὶ ἀσβέστῳ, ἔσονται δόξαν δόντες τῷ θεῷ αὐτῶν κτλ.

29, 58 die „Stockwerke im Garten“ und 25, 11 die „Burgen“ *quṣūr* (Sing. *qaṣr*, durch Vermittlung des Aramäischen aus *κάστρον*, castrum), die als vereinzelte fremdartige Züge im Bilde des Paradieses erscheinen, haben vielleicht ein Gegenstück in den Thomasakten, wo erzählt wird, daß Thomas die ihm vom Könige zum Bau eines Palastes übergebenen Gelder für die Armen verwendet und so dem Könige einen Palast im Himmel erbaut habe (s. auch R. GARBE, Indien und das Christentum, Tübingen 1914, S. 131). Diese Erzählung wird zu dem ursprünglichen, noch nicht manichäisch überarbeiteten christlichen Grundstocke der Akten¹⁾ gehören und drückt daher eine christliche Anschauung aus, die möglicherweise auch auf einem anderen Wege, als gerade durch die Thomasakten an Muhammed herangekommen sein kann.

16, 91 das Auftreten der Zeugen im Gerichte und 41, 19 daß „ihre Ohren und ihre Augen und ihre Haut Zeugnis wider

1) Vgl. darüber W. BOUSSER, Manichäisches in den Thomasakten. Ztschr. f. neutestl. Wissensch., XVIII, Gießen 1918, S. 1–39.

sie ablegen für ihr Tun“, ist jüdische Lehre (ANDRAE 69, A. 2), aber auch auf christlichem Gebiete nachzuweisen. Für das Auftreten der Zeugen überhaupt vgl. z. B. An. Syr. II, 149, 27; 150, 27, und daß auch das Zeugnis der Glieder zur christlichen Unterweisung gehört haben muß, ergibt sich daraus, daß es in dem althochdeutschen Gedichte vom Weltgerichte, dem Muspilli, 91—93 auftaucht.

2. Auf die große Ähnlichkeit der Beweise für die Auferstehung im Qoran mit christlichen Beweisen hat schon ANDRAE 164 ff. unter Bezugnahme auf den Aufsatz von E. LEHMANN und J. PEDERSEN im „Islam“ V (1914) hingewiesen; ebenso auf die Übereinstimmung der Gottesbeweise (170 ff.): wie Paulus in der Areopagrede Apost. 17 den Beweis aus der Natur und aus der Geschichte führt, so finden sich auch bei Muhammed diese beiden Seiten des Gottesbeweises. Die biblische Herkunft des Beweises aus der Natur wird besonders klar aus einer Vergleichung des Anfanges von Sure 16 mit Ps. 104, s. RUDOLPH 10, ANDRAE 170. Die Vermittelung geschah aber nicht durch Juden, sondern durch Christen, da, worauf ANDRAE aufmerksam macht, die ganze Beweisführung Muhammeds offenbar ihr Vorbild in einer christlichen Missionspredigt hat, deren Schema wir 1 Clem. 19—23, besonders in Kap. 20 finden. Auch der Beweis aus der Geschichte wird auf christliche Vorbilder zurückgehen. Die Trümmerstätten des nördlichen Arabiens, die Muhammed wohl zum Teil aus eigener Anschauung kannte, — 30, 8; 40, 22, 82 „Reisten sie nicht im Lande und beobachteten, wie das Ende derer war, die vor ihnen lebten?“ und 6, 11; 16, 38; 27, 71 „Reiset im Lande und sehet, wie das Ende derer war, die für Lüge erklärten“, — waren sicher schon längst Gegenstand von Legenden über die Ursache ihrer Verwüstung, und diese Legenden verwandte Muhammed für seine Zwecke. Gedanken über den Untergang von Völkern und Fürsten der Vorzeit, wie sie schon vor Muhammed von Dichtern ausgesprochen waren, erhalten bei ihm die Wendung, daß ihr Untergang ein Strafgericht Gottes wegen ihres Unglaubens sei, s. HOROVITZ, Koran. Unt. 21, 29. Daß Erdbeben, Feuersbrünste, Überschwemmungen,

Seuchen besonders sinnenfällige Beweise des Zornes Gottes über die Sündigkeit der Bewohner der betroffenen Gegend seien, das war allgemeine Anschauung auch der christlichen Kreise, — man vergleiche z. B. nur die Berichte über die Verwüstungen Antiochiens und Konstantinopels An. Syr. II, 298–329 —, und aus dieser Anschauung hat Muhammed geschöpft. So kommt er zu dem Ergebnisse, daß „jedes Volk sein Ziel“ hat, was an Apost. 17, 26 erinnert, indem immer das eine Volk an die Stelle eines anderen tritt: die Aditen waren die Nachfolger der „Leute Noahs“ 7, 67, deren Nachfolger die Thamud 7, 72, und schließlich sind die Zeitgenossen und Landsleute Muhammeds die Nachfolger aller dieser untergegangenen Völker 10, 14 f.; 50, 35. Die dabei gebrauchte Wendung, daß die untergegangenen Völker „stärker waren an Macht“ 50, 35; 30, 8 usw. oder „zahlreicher als sie und stärker an Kraft“ 40, 82, erinnert an die deuteronomische Wendung „zu vertreiben Völker, die größer und stärker waren als ihr“ Dt. 4, 38; 9, 1.

Auch was Muhammed in Sure 105 über den Untergang der „Leute des Elefanten“ sagt, wird auf einer schon vor Muhammed entstandenen legendarischen Erzählung beruhen, in der die Befreiung Mekkas von dem Angriffe des Äthiopen Abrahā nach dem Muster ähnlicher christlicher Legenden, z. B. der von der Befreiung Orhois von der Belagerung durch die Perser An. Syr. II, 381, 4–13, erzählt wurde, die ihrerseits in der biblischen Erzählung 2 Kön. 18, 13–19, 36 von der Befreiung Jerusalems ihr Vorbild haben.

3. Auf christlichen Einfluß ist es zurückzuführen, daß bei Muhammed in der mekkanischen Zeit als wichtigste Bedingung zum Heile der Glaube gefordert wird: als die Bewohner der Stadt Jona's glaubten, rettete sie dies vor der Strafe 10, 98; keine Stadt der Vorzeit, die Gott hat untergehen lassen, hat geglaubt 21, 6; „wenn die Bewohner der Städte geglaubt hätten und gottesfürchtig gewesen wären, so hätten wir über ihnen Segnungen . . . aufgetan; aber sie erklärten für Lüge, darum erfaßten wir sie wegen dessen, was sie verdienten“ 7, 94. Auch 6, 124 läßt Gott über die, die nicht glauben, die Strafe

kommen, ja 10, 88 betet Moses zu Gott, er möge Pharao nicht glauben lassen, damit er nicht seiner Strafe entgehe. Allerdings heißt „glauben“ für Muhammed lediglich soviel wie „für wahr halten“; in der frühesten Zeit ist der Ausdruck dafür *šaddaqa* „für wahr erklären“ 92, 6; 70, 26, wie umgekehrt 75, 31, 32 der Ungläubige gekennzeichnet wird: „Er hat nicht für wahr erklärt und nicht gebetet, sondern vielmehr für Lüge erklärt (*kaddaba*) und sich abgewandt“, während später die höchst wahrscheinlich von den Christen entlehnten Ausdrücke *‘āmana* und *kafara* (s. oben I, 2) durchaus vorherrschend werden. Aber diese Einengung des Glaubensbegriffes ist kein Beweis gegen christliche Entlehnung, denn auch innerhalb des morgenländischen Christentums bedeutete Glauben im wesentlichen nichts anderes als Annahme eines Dogmas, sei es das monophysitische oder das nestorianische oder das eines kaiserlichen Ediktes.

Damit hängt zusammen, daß, wieder durchaus in der Weise des morgenländischen Christentums, im Qoran die rechte Religion als Erkenntnis, Wissen *‘ilm* verstanden wird; beachtenswert ist dabei, daß Muhammed als diejenigen Männer der Vorzeit, die das „Wissen“ besaßen, außer einem namenlosen „Knecht Gottes“ 18, 64 nur biblische Persönlichkeiten nennt: Abraham 19, 44, Lot 21, 74, Joseph 12, 22, Moses 28, 13, David und Salomo 21, 79; 27, 15. Jetzt sind die gläubigen Anhänger Muhammeds „wissende Leute“, z. B. 27, 53; 41, 2, während die Ungläubigen die sind, „die nicht wissen“ 10, 89; 31, 19; 45, 17. Daher wendet sich Muhammed gern an den Verstand seiner Hörer: „Begrift ihr es nicht?“ „Seht ihr es nicht ein?“ sind die immer wiederkehrenden Fragen, mit denen er seine Darlegungen unterbricht; mitunter fügt er an die Erzählung an: „Das ist eine Mahnung für verständige Leute“, z. B. 12, 111; 27, 53; 30, 20, 23, 27, häufiger aber ist der schließlich völlig formelhaft werdende Zusatz „aber die meisten von ihnen begreifen es nicht“.

Dieselbe Auffassung finden wir im morgenländischen Christentume. Nach 1 Clem. 59, 2 sind die Christen aus der *ἀγνοσία* zur *ἐπίγνωσις* berufen; das Christentum ist *ἀθάνατος*

γνώσις 36, 2, *θεία γνώσις* 40, 1; nach 2 Clem. 1, 7; 3, 1 ist das Heidentum *πολλή πλάνη*, das Christentum dagegen *γνώσις*; nach Justin 1. Apol. 61, 12 ist die Taufe ein *φωτισμὸς διαβολῆς*, und nach Hermas mand. 4, 2, 2 besteht die Bekehrung in *σύνεσις*. Ausgesprochen gnostischen Einfluß werden wir also auch bei Muhammed für diese Anschauung nicht anzunehmen brauchen. Für die Bezeichnung der Religion Muhammeds als Wahrheit — 35, 22 „Siehe, wir haben dich gesandt mit der Wahrheit als Freudenboten (*bašīr*) und Warner“; 34, 48 „Sprich: Gekommen ist die Wahrheit“; vgl. auch 43, 29; auch Moses und Ahron 10, 76 f. brachten die Wahrheit, wie Gott selber die Wahrheit ist 22, 6, 61; 31, 29; 24, 25 —, sowie für die Bezeichnung des Qorans als *rahmat* „Barmherzigkeit“, z. B. 27, 79; 28, 86, kann man wohl weniger auf die sehr häufige alttestamentliche Wendung *hesed we'emet*, als vielmehr auf Joh. 1, 17 *χάρις καὶ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο* im Unterschiede von der dem Moses zuteil gewordenen Offenbarung hinweisen, und für die Bezeichnung der einzelnen Verkündigungen Muhammeds als „Erklärende“ *bajjināt* auf Justin 1. Apol. 32, 2, wonach Jesus der Erklärer der von den Juden nicht verstandenen Schrift ist.

Mit dieser verstandesmäßigen Seite ist aber die Frömmigkeit des mekkanischen Qorans keineswegs erschöpft, vielmehr kommt, was nur zu leicht übersehen wird, auch das fromme Gemüt durchaus zu seinem Rechte. Ein scharf hervortretender Zug in Muhammeds Frömmigkeit ist neben der durchgängigen Richtung auf das Jenseits, dem gegenüber das Diesseits in völliger Nichtigkeit versinkt, das Gefühl der Verschuldung Gott gegenüber und die Furcht vor der Strafe, wie ja der Zweck seiner Predigt ist, die Menschen vor der „Strafe des Feuers“ zu retten. Wie sehr beides mit dem christlichen Denken übereinstimmt, wie es sich in der syrischen Mönchslitteratur ausspricht, das hat ANDRAE 100 f., 135—138 ausführlich nachgewiesen; es muß aber auch betont werden, daß diesem Gefühle der Verschuldung ein Gegengewicht geboten wird durch den Gedanken der Sündenvergebung. Wie die syrischen Frommen an jeden Mitchristen, mit dem sie zusammen-

treffen, am Schluß des Gespräches die Bitte richten, für sie bei Gott Fürbitte einzulegen, so enthalten die Gebete, die Muhammed anderen in den Mund legt, fast stets die Bitte um Vergebung für sich und andere. So bittet Noah 71, 29 für seine Eltern und alle Gläubigen, ebenso Abraham 14, 42; 26, 86, so Jakob für seine Söhne 12, 99, so Moses nicht nur für sich selber und für seinen Bruder 7, 150; 28, 15, sondern auch für die Schuldlosen unter dem Volke Israel 7, 154, so endlich auch die Engel für die Gläubigen 40, 7 oder für alle Menschen 42, 3. Das ist nicht nur fromme Redensart, sondern beruht auf der Überzeugung, daß Gott auch wirklich Sünden vergibt. Gott ist zwar stets der Herr *rabb* und der Mensch der Knecht *'abd*, aber auch in der syrisch-christlichen Frömmigkeit herrscht dieselbe Vorstellung (ANDRAE 129), und schon bei Justin und 1 Clem. wird Gott gern als *δεσπότης* bezeichnet; andererseits aber ist die Despotennatur Gottes auch im Qoran, jedenfalls im mekkanischen, durch manche Züge gemildert. Es ist nicht sowohl die Hervorhebung der „Hulderweisungen“ *ni'mat* Gottes oder der „Bevorzugung“ *faql* der Frommen vonseiten Gottes, die sich immerhin noch mit der Anschauung von Gott als einem „gutgelaunten Despoten“ (RUDOLPH 91) vereinigen lassen, als vielmehr die Tatsache, daß als Beweggrund von Gottes Handlungen das Erbarmen *rahmat* bezeichnet wird, ein Ausdruck, den man auf christlichen Einfluß zurückführen kann.

Inhaltlich berührt sich *rahmat* zum Teil mit *ni'mat* und *faql*, als die Quelle äußerer Güter: Wechsel von Nacht und Tag 28, 73, Regen 25, 50, Wiederbelebung der Erde 30, 49, sowie besonderer Schicksale der Menschen: Hiob 21, 84; 38, 42, Lot 21, 75, Moses 19, 54; seine besondere religiöse Bedeutung erhält der Begriff aber erst durch die häufige Verbindung mit dem der Vergebung. So 39, 54: „O meine Diener, die ihr gegen euch selber gesündigt habt, verzweifelt nicht an dem Erbarmen Gottes. Gott vergibt die Schuld insgesamt; er ist vergebend, erbarmend“. Daher beten schon Adam und sein Weib nach dem Sündenfalle 7, 22: „... wenn du uns nicht vergibst und dich unser erbarmst...“; Noah predigt 71, 3, 4: „und gehorcht mir, damit er euch vergebe eure Schulden“; die

Israeliten zur Zeit Moses sagen 7, 148: „Wenn unser Herr sich nicht unser erbarmt und uns vergeben hätte, so wären wir fürwahr verloren“, und Moses selber betet 7, 154: „. . . . drum vergib uns und erbarme dich unser, du bist der beste der Vergebenden“. Vorbedingung der Vergebung ist aber Bekehrung *taubat*, frommes Handeln und Bewährung in der von Gott gesandten Prüfung *fitnat* 7, 154; 21, 36. „Er ist es, der die Bekehrung annimmt von seinen Knechten und die schlechten (Handlungen) vergibt“ 42, 24; die Frommen, die die Gebote Gottes halten, „das sind die, von denen wir annehmen das Schönste von dem, was sie getan haben, und an deren schlechten (Handlungen) wir vorübergehen“ 46, 15.

Dem entspricht nun auf seiten der Menschen das Vertrauen auf Gott. Der Satan „hat keine Befugnis denen gegenüber, welche glauben und auf ihren Herrn vertrauen“ 16, 101; die Propheten der Vorzeit vertrauten darauf, Gott werde für sie und gegen ihre ungläubigen Landsleute entscheiden 10, 72; 7, 87; 11, 90, und 14, 14, 15 sagen sie: „. . . . auf Gott sollen vertrauen die Gläubigen. Und warum sollten wir nicht auf Gott vertrauen, der uns recht geleitet hat unsere Wege? Darum wollen wir geduldig sein bei dem, was ihr uns an Leid zufügt. Drum mögen auf Gott vertrauen die Vertrauenden“. Dieses Vertrauen auf Gott ist die Grundlage für die fast noch häufiger gepriesene Tugend der Geduld, daß die Frommen „geduldig sind gegenüber dem, was sie betroffen hat“ 22, 36 mekk., daß sie „geduldig sind im Erstreben des Angesichts ihres Herrn“ 13, 22, und wie die früheren „Gesandten“ geduldig waren „dem gegenüber, daß sie der Lüge geziehen und schlecht behandelt wurden, bis unsere Hilfe zu ihnen kam“ 6, 34, so ergeht auch an Muhammed wiederholt die Mahnung zur Geduld gegenüber den Lästerreden der Gegner 20, 130; 50, 38. Das ist wieder offenbare Anlehnung an christliche Anschauung: wie im Neuen Testamente Jak. 5, 11, so wird auch im Qoran neben anderen Hiob als Vorbild der Geduld hingestellt 38, 43, und auch die syrischen Mönche heben besonders gern die Geduld als eine Haupttugend hervor.

So erhalten wir ein ganz anderes Bild von dem Verhält-

nisse des Gläubigen zu seinem Gotte, in dem er einen Versorger und Beschützer in allen Nöten sieht, als wenn man nur die Aussagen über die göttliche Allmacht in Betracht zieht, die besonders in Medina von großer Schroffheit sind¹⁾; wenn Muhammed auch die Bezeichnung Gottes als Vater, die ihm doch durch jüdisches und christliches Vorbild nahe gelegt war, grundsätzlich ablehnt, da er sich dabei nur eine physische Vaterschaft vorstellt (RUDOLPH 85 A. 51), so ist doch eine unverkennbare Verwandtschaft zwischen der christlichen und seiner Gottesvorstellung vorhanden²⁾, wie sie z. B. in den Worten hervortritt, die er 26, 75—82 Abraham zu seinen heidnischen Landsleuten sagen läßt: „Was meint ihr von dem, was ihr verehrt, ihr und eure Väter? Drum sind sie (nämlich die Götzen) meine Feinde, aber nicht der Herr der Menschen (*‘ālamīn*), der mich geschaffen hat und mich leitet, der mich speist und mich tränkt, und wenn ich krank bin, so heilt er mich; der mich sterben läßt und dann mich wieder zum Leben erweckt, und der, wie ich hoffe, mir meine Sünden vergeben wird am Tage des Gerichts“.

4. Eine durchaus andere Gedankenwelt herrscht in Medina³⁾. Hier ist nur selten die Rede von Vergebung der Sünden, desto mehr von „Sühnung“; an die Stelle der in Mekka gepriesenen Geduld ist der Wunsch nach Rache getreten (GRIMME, Moh. 1, 58) und an die Stelle der Mahnungen, Warnungen und Drohungen des religiösen Lehrers die Vorschriften des Gesetzgebers, die sogar den in Mekka gegebenen Dekalog zum Teil aufheben oder mindestens abschwächen⁴⁾.

Diese Abkehr von mekkanischen Gedanken zeigt zunächst auch die Wertung der „guten Werke“. Die mekkanischen Anschauungen darüber stimmen, wie ANDRAE (181 ff.) einleuchtend nachgewiesen hat, durchaus mit den in den syrischen Kirchen herrschenden überein. Nicht nur in den Formeln „welche glauben und fromme Werke tun“ 19, 96; 38, 23;

1) Vgl. J. GOLDZIEHER, Vorlesungen über den Islam (Heidelb. 1910), 94.

2) Vgl. auch W. W. BARTHOLD, ZDMG. 83 (N. F. 8), 43.

3) Vgl. hierzu besonders H. GRIMME, Das Doppelgesicht des Korans, Preuß. Jahrb. 167 (1917), 45 ff. 4) S. GRIMME a. a. O., 49 ff.

18, 29, 107 und „wer fromm handelt und dabei glaubt“ 20, 111; 21, 94 befindet sich Muhammed in völliger Übereinstimmung mit dem morgenländischen Christentume, das auf Grund von Jak. 2, 17 stets Glauben und gute Werke als gleichwertige Leistungen zusammengestellt hat — vgl. 1 Clem. 10, 7; 11, 1; 12, 1; 2 Clem. 4, 1—5; Ign. ad Eph. 14, 1, 2 und, als ein Beispiel aus vielen, An. Syr. II, 162, 21 —, sondern auch in der Auswahl dessen, was als „gute Werke“ gilt. Wie in den Heiligenleben bei Johannes von Ephesus (An. Syr. II) Werke der Nächstenliebe als gute Werke mit Vigilien, Gebet und Fasten zusammengestellt werden — s. An. Syr. II, 29, 20—28; 222, 13 f.; 240, 27—241, 7 —, so werden auch im mekkanischen Qoran Werke der Nächstenliebe und Gebet schon frühzeitig zusammen genannt, vgl. 51, 15—19; 74, 44—48; 25, 64—67. Was ANDRAE über den christlichen Einfluß in dieser Hinsicht sagt, bedarf keiner weiteren Ausführung; nur möchte ich auf den Unterschied hinweisen, der in der Bewertung dieser Werke zwischen dem mekkanischen und dem medinischen Qoran besteht. Wo in Mekka von Speisung von Armen und Wanderern, Befreiung von Sklaven und Fürsorge für die Waisen die Rede ist, da hat man den Eindruck, daß die Gabe als völlig freie Äußerung der Nächstenliebe, ohne Hinblick auf eine bestimmte Vorschrift gegeben wird, so wie es auch von den christlichen Heiligen gerühmt wird (s. ANDRAE), in Medina dagegen, wo an die Stelle des religiös-sittlichen Charakters des Islams ein kultisch-gesetzlicher tritt, werden diese Werke zu einer „Sühnung“ *kaffārat*, zu einem Strafmittel herabgewürdigt: 2, 180 Speisung eines Armen für unterlassenes Fasten; 5, 96 Speisung von zwei Armen oder als Ersatz dafür Fasten für vorsätzliche Tötung von Wild während der Bekleidung mit dem Pilgergewande *'ihrām*; 5, 91 „Speisung von zehn Armen mit der Speise, die ihr gewöhnlich euren Familien gebt, oder ihre Bekleidung oder die Befreiung eines Sklaven“ oder, wenn die Mittel dazu fehlen, drei Tage Fasten für fahrlässigen Falscheid; 4, 94 Befreiung eines gläubigen Sklaven oder zwei Monate Fasten für versehentliche Tötung eines Gläubigen; 58, 4 f. Freilassung eines Sklaven oder zwei

Monate Fasten für Gebrauch der verbotenen heidnischen Scheidungsformel. Wir werden wohl nicht fehlgehen, wenn wir in dieser Abwendung von der in Mekka spürbaren christlichen Anschauung jüdischen Einfluß erkennen: Name, *kaffara*, *kaffarat*, wie Sache sind offenbar dem Judentume entlehnt; für das Straffasten z. B. vgl. Targ. Jer. zu Gen. 37, 29.

Denselben Übergang von christlicher zu jüdischer Anschauung und Praxis können wir betreffs der Speiseverbote feststellen. Besonders lehrreich, um Muhammeds Stellung in Mekka kennen zu lernen, ist der Abschnitt 6, 137—154, in dem Muhammed gegen gewisse heidnische Speiseverbote polemisiert. Da heißt es Vers 143 b: „Esset von dem, womit Gott euch versorgt hat, und folget nicht den Fußtapfen des Satans“, und 145 b: „Wart ihr Zeuge, als Gott dies anbefohlen hat?“ Und 152—154 schließt er mit den Worten: „Kommt her, ich will euch vortragen, was euer Herr euch verboten hat. (Seine Gebote sind:) daß ihr ihm nichts zum Gefährten gebt; Schönhandeln an den Eltern (folgt eine teilweise Wiedergabe des Dekalogs; dann fährt er fort:) dazu hat Gott euch verpflichtet, vielleicht laßt ihr euch mahnen. Und dies ist meine sichere Straße (*sirät mustaqim*); drum folget ihr und folget nicht den Pfaden, die sich mit euch von den Pfaden Gottes abzweigen: dazu hat Gott euch verpflichtet, vielleicht seid ihr gottesfürchtig“. Ähnlich spricht er sich 10, 60 aus: „Sprich: Was meint ihr von dem, was Gott euch an Versorgung herabgesandt hat, und von dem ihr Verbotenes und Erlaubtes gemacht habt? Sprich: Hat Gott euch dazu Erlaubnis gegeben, oder denkt ihr euch etwas über Gott aus?“ So haben wir auch 16, 115, 117 zu verstehen, die wir eng zusammennehmen müssen: „Esset von dem, womit Gott euch versorgt hat als mit Erlaubtem, Gutem, und dankt der Huld Gottes, wenn ihr ihm dient. Und sagt nicht — was eure Zungen als Lüge aussagen —: Dieses ist erlaubt, und jenes ist verboten, um euch über Gott eine Lüge zu ersinnen; siehe, die sich über Gott eine Lüge ersinnen, denen geht es nicht wohl“. Der dazwischen stehende Vers 116, der genau der medinischen Vorschrift 2, 168 entspricht, unterbricht den Zusammenhang und ist als medinischer

Einschub anzusehen, ebenso wie Vers 119 medizinisch ist; und so sind auch in dem oben angeführten Abschnitte 6, 137—154 die Verse 146, 147 medizinisch. Die Polemik richtet sich nicht nur nicht gegen Christen, sondern die Verwerfung von Speiseverboten erfolgt aus demselben Gedanken heraus, wie im Christentume, wie eine Vergleichung mit 1 Tim. 4, 3-5 . . . *ψευδολόγων . . . ἀπέχεσθαι βρωμάτων, ἃ ὁ θεὸς ἐκτίσεν εἰς μετάληψιν μετὰ εὐχαριστίας . . . ὅτι πᾶν κτίσμα θεοῦ καλόν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον* zeigt, denn bei der an Mönchen und Einsiedlern gerühmten Enthaltung nicht nur von Fleisch und Wein, sondern sogar von Brot, z. B. An. Syr. II, 75, 13; 218, 4 ff.; 247, 25 f.; 354, 24 ff. handelt es sich nicht um Vermeidung verbotener, sondern um freiwillige Enthaltung von an sich erlaubten Speisen zum Zwecke der Askese¹). Nur in einem Falle wird auch schon in Mekka der Genuß einer Speise verboten: wenn sie nicht Gott, sondern — so ist wohl zu verstehen — einem Götzen geweiht ist 6, 121; es ist also der christliche Standpunkt, für den als verboten nur das Essen von *εἰδωλόθιον* gilt. Zwar unterscheidet Muhammed auch noch in Medina 6, 147 und 16, 119 die Speiseverbote der Juden ausdrücklich von den seinen, aber seine eigenen Vorschriften zeigen jetzt eine bedeutende Annäherung an den jüdischen Standpunkt. Denn die Vorschrift 2, 167 f. und besonders 5, 4, wonach „Krepiertes, Blut, Schweinefleisch und das, worüber ein anderer Name als der Gottes angerufen wurde, das Erwürgte, das Erschlagene, das durch Sturz oder Hörnerstoß Umgekommene, das, wovon reißende Tiere gefressen haben, — außer dem, was ihr reinigt —, und das auf (den Götzen geweihten) Steinen Geschlachtete“ verboten ist, stammt zum Teil aus Lev. 17, 15, und auch das, was mit Apost. 15, 20, 29 übereinstimmt, wird wegen der Hinzunahme des Schweinefleisches auf Anlehnung an jüdische Vorschriften beruhen. Das Verbot des Schweinefleisches zu übernehmen, ward Muhammed nicht schwer, da das Schwein, wie der dem Arabischen fremde,

1) Vgl. die Beschlüsse der I. Synode von Toledo, XVII (A. HAHN, Bibl. der Symbole und Glaubensregeln² 134).

aus dem Hebräischen oder Aramäischen entlehnte Name *hinzir* zeigt, in Arabien nicht heimisch gewesen zu sein und daher nicht zur Volksnahrung gehört zu haben scheint; s. FRAENKEL, Fremdw. 110f. und ebenda 160 die treffende Bemerkung, daß Muhammed auch das völlige Verbot des Weines — wir können noch das strenge Gebot der Verschleierung der Frauen hinzunehmen —, nur habe geben können, weil die arabische Volkssitte ihm darin bis zu einem gewissen Grade entgegenkam. Die Blutrache dagegen ließ er bestehen und sanktionierte sie geradezu unter ausdrücklicher Berufung auf die Thora 5, 48f. durch das Zitat aus Ex. 21, 23–25 bzw. Lev. 24, 19, 20 „Auge um Auge“ usw., da es ihm in diesem Falle nicht möglich war, die Volkssitte zu beseitigen.

Zu beachten sind noch die Verordnungen über die Gebetsrichtung *qiblat* 2, 109, 136—140, 143—145, 172. Muhammed rechtfertigt in diesen Sätzen mit verschiedenen Gründen die Neuerung, daß er seinen Gläubigen die Richtung nach Mekka (also von Jathrib-Medina aus nach Süden) statt einer bisher befolgten anderen vorschreibt. Nach der arabischen Überlieferung war dies die nach Jerusalem (also nach Norden), und dieser schroffe Wechsel in der Himmelsrichtung wird mit den Worten 2, 109 „Gottes ist der Westen und der Osten, und wohin ihr euch daher wendet, da ist Gottes Angesicht“ (auch 136) begründet. Wenn er 2, 136 sagt: „Sprechen werden die Toren unter dem Volke: Warum wendet er sie (die Gläubigen) ab von ihrer Gebetsrichtung, die sie früher hatten?“ und 138 auf diese Frage die Antwort gibt: „Und wir setzten die Gebetsrichtung, die du früher hattest, nur ein, um zu wissen, wer dem Gesandten folge und wer sich auf seiner Ferse umkehre“, — eine Behauptung, die sicher nicht den Tatsachen entspricht —, so scheint sich daraus soviel zu ergeben, daß die jetzt abgeschaffte Gebetsrichtung nur eine vorübergehende Einrichtung gewesen ist. Da wir in Mekka nie etwas von einer vorgeschriebenen Gebetsrichtung hören, so wird die neuere Forschung mit der Annahme, die Richtung nach Jerusalem sei erst in Medina vorgeschrieben, im Rechte sein. Das war aber auch Übernahme eines jüdischen Brauches, denn

von einer Gebetsrichtung nach Jerusalem bei den Christen ist in der damaligen Zeit keine Rede. Es fragt sich nur noch, wie in Mekka die Praxis Muhammeds und seiner Gemeinde gewesen ist. 2, 139 heißt es: „Wir sahen dich dein Antlitz zum Himmel wenden, aber wir wollen dich zu einer Gebetsrichtung wenden, die dir gefallen soll“, und 140 „du sollst ihrer (der Schriftbesitzer) Gebetsrichtung nicht folgen, (denn) die einen von ihnen folgen nicht der Gebetsrichtung der andern“. Nun ist „das Antlitz zum Himmel wenden“ die Gebetshaltung der Christen: Apost. 7, 55; An. Syr. II, 68, 7; 103, 26; 127, 5; 151, 27; 168, 22; 356, 7f. (zum Himmel blicken); 9, 17 f.; 338, 21 f. (die Arme zum Himmel ausbreiten), — nur 336, 12 f. wenden die Betenden sich nach Osten und breiten die Arme in Form des Kreuzes zum Himmel —; ferner An. Syr. III, 75, 8; Zacharias Rhetor, Leben des Severos (hrsg. v. J. SPANUTH) 12, 26 (zum Himmel blicken); wenn also Muhammed diese Haltung beim Gebet eingenommen hat, dann hat er damit den christlichen Brauch befolgt; ja sogar der Ritus beim Gemeindegebet hat vielleicht eine Anknüpfung in christlichen Vorbildern An. Syr. II, 114, 3; s. ANDRAE 193 f. Die Dinge liegen also vermutlich so, daß Muhammed in Mekka dem christlichen Brauche gefolgt ist, in Medina mit anderen jüdischen Gebräuchen auch die jüdische Gebetsrichtung nach Jerusalem übernommen, diese aber bald bei seiner allgemeinen Wendung zum Mekkanertume gegen die Richtung nach Mekka vertauscht hat.

(Fortsetzung und Schluß im nächsten Heft.)

Islamische Bucheinbände.

Von Dr. Charlotte Steinbrucker.

Erst seit wenigen Jahren schenkt man dem islamischen Bucheinband, der dem modernen Handwerk wertvolle Anregungen zu geben vermag, großes Interesse. Er ist in zahlreichen Beispielen im Ekwafmuseum in Konstantinopel, im Kunstgewerbemuseum zu Düsseldorf, in den Museen zu Berlin und München und an andern Stellen erhalten. Von allen uns bekannten Typen persischer Bucheinbände bringt F. SARRE ausgezeichnete farbige Reproduktionen mit kunstgeschichtlichen Erläuterungen in dem Prachtwerk „Islamische Bucheinbände“ (Berlin, Skarabäusverlag, 1923). Die schönsten islamischen Bucheinbände der Münchener Staatsbibliothek hat E. GRATZL in „Islamische Bucheinbände des 14. bis 19. Jahrhunderts“ (Leipzig, 1924) veröffentlicht.

Über die islamischen Bucheinbände der älteren Zeit sind wir nur ungenau unterrichtet. Aus dem 9. bis 10. Jahrhundert kennen wir z. B. im Kaiser Friedrich Museum in Berlin einen Holzeinband aus Ägypten mit Elfenbeintarsien und feinem Mosaik im Stile der Kunst des Herkunftslandes, welcher als Hülle eines kufischen Prachtkorans diente. Die uns sonst bekannten orientalischen frühen Bucheinbände sind aus Leder gefertigt. In Chotscho in Chinesisch Turkestan fand die deutsche Turfan-Expedition kleine Einbandfragmente, welche durch Stempelpressung und Punzierung geschmückt sind und geometrische, mit dem Messer ausgeschnittene und mit vergoldetem Leder unterlegte Ornamente zeigen. Die gleichen Techniken und Muster finden sich bei koptischen Einbänden, welche nach der am Pappdeckel befindlichen Inschrift aus den Jahren 800—850 stammen und zum Unterschied von den Turfan-