

Zur Herkunft der monotheistischen Bekenntnisformeln im Koran

von

Anton Baumstark †

Das Bekenntnis der absoluten Einheit Gottes bildete zwar, wie zuerst Snouck Hurgronje uns einprägsam gelehrt hat, im Gegensatz zum Gerichtsgedanken nicht den Ausgangspunkt der Verkündigung Mohammeds. Wohl aber ist es im Kampfe mit der Ablehnung, auf die jener und der mit ihm unlösbar verbundene Gedanke der Totenauferstehung bei seinen polytheistischen Mitbürgern in Mekka stieß, und im Gegensatz zu der seltsam mißverstandenen¹⁾ christlichen Trinitätslehre mehr und mehr in den Mittelpunkt desselben gerückt, nimmt in Medina durchaus diese zentrale Stellung ein und ist so zum Fundamentaldogma des Islam geworden. Seinen Ausdruck findet es im Koran in drei verschiedenen formalen Prägungen, von denen zwei positiven Charakters sind, während eine dritte, häufigste und für die Zukunft maßgeblich gewordene in einzigartig negativer Weise unmittelbar zum Ausdruck bringt, daß es außer »dem Gott« schlechthin — *Allāhu* — einen anderen nicht gebe.

Von den beiden positiven Formulierungen wird eine, sich des einfachen Zahlwortes bedienend, nur durch die Anfangsworte der zeitlich schwer zu

¹⁾ Nach Sure V, 116 wären die »neben Gott« von den Christen verehrten weiteren »zwei Götter« Jesus und dessen Mutter. Schon W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum* (Stuttgart 1922) 87 hat zur Erklärung des seltsamen Mißverständnisses neben der Θεοτόκος-Bezeichnung, die allein gewiß zu einer solchen nicht ausreichen würde, darauf hingewiesen, daß — »entsprechend dem mindestens schwankenden grammatischen Geschlecht des semitischen Wortes — in orientalischen Sekten der heilige Geist als das weibliche Prinzip neben dem männlichen Christus« gegoten habe, was seine Verwechslung mit der menschlichen Mutter Jesu ermöglicht hätte. Man wird sich fragen dürfen, ob in diesem Zusammenhang nicht etwa vor allem speziell an den eigentümlichen Satz: Ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα zu erinnern sein sollte, den so griechisch Origenes in *Ioann.* Tom. II, 6; *Hom. in Jerem.* XV, 4 und in lateinischer Übersetzung seines aramäischen Originaltextes Hieronymus in *Mich.* VII, 6; in *Jes.* XL, 12 aus dem nicht ferne vom palästinensisch-arabischem Grenzgebiet durch die »Nazaräer« gebrauchten Hebräerevangelium als Ausspruch Jesu anführen. Andererseits dürfte nicht minder ein Gedanke an die tatsächliche göttliche Verehrung nahe liegen, die auf dem Boden gerade »Arabiens« selbst nach Mitteilungen von Epiphanius *Panar.* LXXVII, 25f.; LXXVIII, 1f; LXXIX, 1f. durch die Frauensekte der Kollyridianerinnen tatsächlich Maria erwiesen wurde.

fixierenden²⁾, durch das ihr vorgesetzte *qul* »sprich« anscheinend als etwas wie eine zu kultischem Gebrauche bestimmte Formel charakterisierten³⁾ Bekenntnisse CXII vertreten. Ich werde in anderem Zusammenhang eingehender zu zeigen haben, daß dieselbe inhaltlich wie formal in antithetischer Abhängigkeit vom Typus trinitarischer christlicher Taufbekenntnisse steht und dem entsprechend jene Worte *huwa Allāhu aḥadun* »Er, Gott, ist einer« deren im Orient unverbrüchlichem εἷς ἕνα θεός⁴⁾ entspricht. An dieser Stelle mag es genügen, beides vorläufig einmal ausgesprochen zu haben.

Für die andere positive Formulierung ist bezeichnend die attributive Verbindung des stärkeren *wāḥidun* mit einem artikellosen *ilāhun*, das Reden also von einem einzigen Gott. Wieder völlig vereinzelt bleibt näherhin IV, 169 erst aus medinischer Zeit der Anschluß dieses Prädikats an das Subjekt *Allāhu* zu dem Satze: »Gott ist ein einziger Gott«. Eine noch besondere Betonung erfährt, wie hier dieser, 50 an den spätmekkanischen Stellen VI, 19; XVI, 53 durch vorangestelltes *innamā* bzw. XIV, 52 *annamā* die Aussage *huwa ilāhun wāḥidun* dahin, daß der im Vorgehenden Genannte — Gott nur ein einziger, d. h. der schlechthin einzige Gott sei oder es nur einen einzigen Gott gebe. Dem gegenüber steht XVI, 23 und XLI, 5 bzw. XXII, 35 durch zwei solche auch noch aus spätmekkanischer und einer aus medinischer Zeit fortgesetzt, aber schon mit den mittelmekkanischen II, 158; XVIII, 110 und XXI, 108 beginnend eine geschlossene Reihe von Beispielen des offenbar formelhaft feststehenden Gebrauchs der Anrede *ilāhukum ilāhun wāḥidun* »Euer Gott ist ein einziger Gott«. Es ist nach Alter und Umfang des in Betracht kommenden Materials unverkennbar, daß hier die ursprüngliche und normale Gestalt der Einzigkeits-Aussage vorliegt, mit anderen Worten für diese die Anredeform das von vornherein Gegebene war, von ihr also bei Beantwortung der Frage auszugehen ist, ob Muhammed bei Prägung jener Aussage völlig selbständig oder auch bei

²⁾ Vgl. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorans* 2. Aufl. bearbeitet von Friedrich Schwally. I. Teil: Über den Ursprung des Qorans (Leipzig 1909) 107f. Die Ansätze schwanken von der durch Muir und Hirschfeld unterstellten Entstehung in der allerersten Zeit des prophetischen Auftretens Muhammeds bis zu der Annahme erst medinischen Ursprungs, die von den a. a. O. 107 Anm. 4 genannten islamischen Autoritäten vertreten wird. Persönlich bin ich geneigt, das eigenartige Stück mit einer Vertiefung der Beziehungen Muhammeds zum Christentum in Zusammenhang zu bringen, die in der Zeit des Gebrauchs der Gottesbezeichnung *ar-raḥmān* erfolgt sein dürfte.

³⁾ Die Bedeutung dieses *qul*, über die man sich keine genügende Rechenschaft zu geben pflegt, ist grundsätzlich die hier in Betracht kommende oder diejenige eines in einer bestimmten Situation bzw. einer der Voraussetzung ihres Eintritts Muhammed persönlich erteilten Befehls. Die Entscheidung kann im einzelnen Falle kaum allzu schwierig sein.

⁴⁾ Vgl. über diese wenigstens seit rund etwa der Mitte des 3. Jhdts. für den Osten im Gegensatz zu abendländischem bloßen θεός bzw. *deum* bezeichnende Formulierung mit dem Zahlwort H. Lietzmann, *Symbolstudien* LVII = ZntW 19 (1920) 1/14, speziell S. 7.

ihr von irgendeiner und dann von welcher älteren monotheistischen Bekenntnisformel abhängig gewesen sein dürfte. Ich vermag im Augenblick nicht festzustellen, ob und von wem etwa der hier zu äußernde Gedanke bereits früher ausgesprochen worden sein sollte⁵⁾, muß mich also der Gefahr aussetzen, von anderer Seite schon Gesagtes zu wiederholen, wenn ich auf die überraschend engste formale Beziehung hinweise, in der die koranische Formel als Anrede zu den entscheidenden Einleitungsworten Dt. 6, 4 des jüdisch-palästinensischen Šema'-Bekenntnisses steht, dessen morgendliche und abendliche Rezitation, wenn überhaupt, ungenau als ein μαρτυρεῖν τῷ θεῷ der beim und nach dem Auszug aus Ägypten Israel erwiesenen Wohltaten von Flavius Josephus *Antiqu.* IV, 8, 19 bezeugt, jedenfalls aber augenscheinlich bereits durch die Frage Jesu Lk. 10, 24: ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; πῶς ἀναγιγνώσκεις; d. h. nicht sowohl »Wie liestest« als vielmehr »Wie rezitierst du?« vorausgesetzt wird, auf die der Angeredete mit Anführung von Dt. 6, 5 antwortet⁶⁾.

Naturgemäß besteht freilich alles eher als geradezu eine Deckung zwischen der arabischen Formulierung und dem hebräischen Wortlaut des biblischen Textes: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה יְהוָה אֶחָד »Höre, Israel, Jahweh, unser Gott Jahweh, ist einer«⁷⁾. Abgesehen von dem Wegfall der Israel-Anrede

⁵⁾ Nicht über die beiläufige Feststellung doch wesentlich nur materieller Übereinstimmung geht es hinaus, wenn E. Diez, *Glaube und Welt des Islam* (Stuttgart 1941) 49 seltsamerweise vielmehr von der negativen koranischen Formel sagt, daß »ganz ähnlich« wie sie das jüdische »Schema« beginne, um damit die Binsenwahrheit zu erläutern, daß »inhaltlich das erste Gebot der Tafel des Moses« »auch der oberste Grundsatz des Islam« ist.

⁶⁾ Nur unter der Voraussetzung der genannten Bedeutung von ἀναγιγνώσκεις und damit eines Hinweises auf eine bestimmte und allbekannte, dem »Gesetz« entnommene Formel wird die absolute Sicherheit der Antwort erklärlich, bzw. konnte mit einer solchen von vornherein bei der Fragestellung gerechnet werden.

⁷⁾ Wenigstens glaube ich so, wenn auch vielleicht im Gegensatz schon zu den alten Versionen wie zu Luthers noch unter dem Einfluß der Vulgata bzw. deren landläufiger Interpunktion »Deus noster, dominus unus est« stehendem: »der Herr, unser Gott, ist ein einziger Herr« mit dem englischen »The Lord, our God, the Lord is One« bei I. H. Hertz, *The Pentateuch and Haftorahs*. Hebrew Text. English Translation and Commentary (London 5698 — 1938) 769 streng grammatisch den Text verstehen zu müssen. Möglich wäre auch die Annahme zweier Nominalsätze: »Jahweh ist unser Gott, Jahweh ist einer«, für die dort im Kommentar zu Unrecht neben Sifra und »the most Jewish translators and commentators« auch auf LXX mit ihrem ὁ θεὸς ἡμῶν ὁ κύριος εἰς ἑστὶν verwiesen wird. Nicht in Betracht kommen kann jedenfalls auch nur die Denkbareit der Annahme einer Mehrzahl göttlicher Wesen des Namens Jahweh, deren Zurückweisung durch das Schriftwort eine Auffassung des zweiten יְהוָה als eines durch das Zahlwort attributiv bestimmten Prädikatsnomens zur Voraussetzung haben würde. Philologisch gleich belanglos ist es, wenn demgegenüber auf christlicher Seite die katholischen Übersetzungen wie die Alliolis wenig glücklich mit anscheinender Absichtlichkeit mindestens in einem Wort sich von Luther unterscheidendes »ist ein einziger Gott« naturgemäß im Anschluß an seine offizielle Interpunktion das Lateinische der Vulgata wiedergeben und die liberale protestantische Theologie der Neuzeit sich weniger als an einem grammatisch sauberen Verständnis der Stelle daran interessiert zeigt, unter geruhsamer Hinnahme der

und des an sie sich anschließenden Imperativs ist ein dreifacher Gegensatz auf den ersten Blick nicht zu verkennen. Die Stelle des koranischen Prädikatnomens *ilāhun* nimmt hier der — noch immer im Rahmen eines dreigliedrigen Subjekts — wiederholte Gottesname ein. Dem die Anredeform begründenden Suffix der zweiten steht dasjenige der ersten Person des Plurals gegenüber, der attributiven eine prädikative Verwendung des Zahlbegriffes. Indessen verliert bei näherem Zusehen das alles doch wesentlich an Gewicht. Zunächst brauchte auch, falls Muhammed bei der durch eine kaum zu überbietende Prägnanz ausgezeichneten Prägung der seinigen sich an die jüdische Bekenntnisformel anschloß, dieser Anschluß keineswegs ein sklavischer zu sein. Aus der schon mit ihrem ersten von drei Gliedern sich auf Dt. 6, 4/9 erstreckenden konnten von ihm Elemente verschiedenen Standorts kürzend zusammengefaßt werden, und da ist es dann bedeutsam, daß sofort in Dt. 6, 5 das *וְאָהַבְתָּ אֶת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ* »und du sollst Jahweh, deinen Gott lieben« nicht nur die Verbindung von *אֱלֹהִים* »Gott« mit einem Suffix vielmehr gleichfalls der zweiten Person, wenn auch formal und unmittelbar des Singulars bringt, sondern das »Jonathan«-Targum in einer stark paraphrastischen Wiedergabe offenbar gegenüber der wörtlichen des babylonischen »Onkelos« wie so häufig auf altpalästinensischer Targumtradition ruhend⁸⁾ geradezu ein dem arabischen *ilāhukum* entsprechendes sinngemäßes *אֱלֹהֵיכֶם* »euerm Gott« bietet. Was sodann den Gottesnamen Jahweh betrifft, so wurde derselbe bei der mündlichen Rezitation der Bibelstelle im Rahmen des Šēma'-Bekenntnisses ja jedenfalls nicht ausgesprochen. Andererseits durfte jene Rezitation, wie die Mischna⁹⁾ lehrt, in jeder beliebigen Sprache erfolgen und erfolgte durch die Juden Arabiens gewiß in einer arabischen Fassung. Zwischen dieser und dem hebräischen Original kann nun nicht nur, sondern wird, wenn jene engste Berührung der koranischen Formel mit dem »Jonathan«-Targum nicht auf Zufall beruht, sogar ganz bestimmt eine aramäische gestanden haben, und wieder konnte nicht nur in dieser statt des Gottesnamens ein *אֱלֹהִים* »Gott« gesprochen worden sein. Vielmehr weist positiv in diese Richtung etwa eine Erscheinung wie im Zusammenhalt mit Zusammenhängen, die zwischen

Tatsache, daß es »strittig« sei, »wie man die Worte konstruieren muß«, ihren Einklang mit irgendwelchen religionsgeschichtlichen oder pentateuchkritischen Theorien — etwa wie K. Marti in der dritten Auflage von E. Kautsch, *Die Heilige Schrift des Alten Testaments* I (Tübingen 1909) 251 vielsagend genug sich ausdrückt — »gemäß dem Zusammenhang« als »nicht zweifelhaft« festzustellen.

⁸⁾ Vgl. meinen Aufsatz: *Peschitta und palästinensisches Targum* = *BiblZ* 19 (1931) 257/70 und in dem ZDMG, Neue Folge 14 (1935) 89—128 veröffentlichten Vortrag: *Neue orientalistische Probleme biblischer Textgeschichte*, speziell S. 90f., sowie die ausgezeichnete Dissertation: *»Peschitta und Targum«* des während des Krieges nach dem Spruch eines deutschen Besatzungsgerichtes in Holland hingerichteten C. Peters: *Mus* 48 (1935) 1/48.

⁹⁾ Sota VII, 1. Vgl. über das Šēma' und die dasselbe betreffenden Fragen überhaupt besonders E. Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu* I (Leipzig 1898) 459f.

Tatian und aramäischer¹⁰⁾ Targumüberlieferung an etlichen Zitaten sich nachweisen lassen, die Häufigkeit, mit der gelegentlich in Übereinstimmung nunmehr auch mit dem¹¹⁾ — noch ungenügend — neuerschlossenen persischen niederländisch-deutsche und italienische Diatessaron-Texte auf ein syrisches ܕܝܐ »Gott« an Stelle von griechischem κύριος zurückweisen¹²⁾. Ein solches ܕܝܐ »Gott« konnte dann aber unter gleichzeitigem attributivem Verständnis der Zahlbezeichnung seinerseits selbst schon als Teil des Prädikats bewertet werden, wie demselben notwendig doppelten Mißverständnis in der Tat das griechische κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν κύριος εἷς ἐστὶν der LXX und das syrische ܕܝܐ ܕܝܐ ܕܝܐ ܕܝܐ der Peschitta ausgesetzt sind, wo nicht geradezu dem hebräischen Urtext gegenüber Ausdruck verleihen. Damit aber wäre, wie in dem ܕܝܐ ܕܝܐ des »Jonathan«-Targums zu Dt. 6, 5 für das Subjekt, die unmittelbare Vorlage auch für das Prädikat der ursprünglichen Anrede-Fassung des durch den Gebrauch von *wāhidun* charakterisierten monotheistischen Bekenntnisses des Korans gewonnen, so daß dessen tatsächliches Zurückgehen auf den Anfang des *Šema'*-Bekenntnisses kaum mehr einem Zweifel unterliegen dürfte.

Eine nicht ganz wertlose Bestätigung erfährt dieses Ergebnis vielleicht noch, wenn an die *wāhidun*-Formel in ihrer Anredegestalt XXII, 3, 5 ein *fa-lahu aslimū* »und mit ihm schließt den Bund«, XLI, 5 ein *fa-staqimū ilaihi wa-'stagfirūhu* »und wendet euch geraden Sinnes ihm zu und bittet ihn um Verzeihung« und XVI, 53, wo sie mit *innamā huwa* beginnend Gott in den Mund gelegt wird, ein *fa-ijjā'a farhabūna* »und mich fürchtet« sich anschließt. Alle diese Ergänzungen erinnern trotz ihrem, dem koranischen Gottesbegriff entsprechend abweichenden Inhalt formal zu unmittelbar an die Art, wie in Dt. 6, 4ff. an die feierliche Verkündung der Einheit Gottes das Gebot der Gottesliebe angeknüpft wird, als daß man in Verbindung mit dem, was bezüglich der Bekenntnisformel selbst festzustellen war, füglich geneigt sein könnte, an eine rein zufällige Berührung zu glauben.

Noch einmal in ihrer ursprünglichen Anredefassung wird die zweite der positiven Formulierungen monotheistischen Bekenntnisses des Korans II, 158 vielleicht an der ältesten Stelle¹³⁾, an der sie selbst auftritt, bereits

¹⁰⁾ Vgl. in dem Anm. 8 zitierten Aufsatz ZDMG, N. F. 14, S. 114f.

¹¹⁾ Durch G. Messina, *Notizia su un Dietassaron Persiano tradotto del Siriaco* = *Biblica et Orientalia*, No. 10 (Rom 1943). — Der Vf. konnte natürlich noch nicht die erst drei Jahre nach seinem Tode erschienene Veröffentlichung des Textes und seiner Übersetzung berücksichtigen: Giuseppe Messina, *Diatessaron Persiano*. I. Introduzione II. Testo e traduzione = *Biblica et Orientalia* 14 (Rom 1951). Anm. der Schriftlgt.

¹²⁾ Das erstere ist dabei gelegentlich auch unmittelbar erhalten wie beispielsweise Lk. 1,58 (in Übereinstimmung mit dem arabischen und persischen Diatessaron-Text) in der Peschitta neben alttoskanischen *Dio*.

¹³⁾ Über den noch mekkanischen Ursprung von II, 158—62 im allgemeinen Nöldeke-Schwally I, 178. Näherhin entstammen auch diese Verse der mittelmekkanischen Periode speziell des Gebrauchs der Gottesbezeichnung *ar-raḥmān*, die dabei — vielleicht gleichfalls erstmalig — wie in der Gebetssure I, in der später

durch die negative begleitet, die dabei ihrerseits die Gestalt *wa-lā ilāha illā huwa* »und nicht gibt es einen Gott außer ihm« aufweist und durch ein *ar-raḥmānu raḥīmu* »dem Erbarmer, dem Barmherzigen« abgeschlossen wird. Für diese wird — und zwar in der vollständigeren Gestalt *lā ilāha illā Allāhu* »nicht gibt es einen Gott außer Gott«, in der sie für die Folgezeit maßgeblich wurde, — Herkunft »von einer jüdischen Formel« schon bei Nöldeke-Schwally¹⁴⁾ mit dem Hinweis darauf begründet, daß an der II Sam 22, 32 wiederkehrenden Psalmstelle 18 (17), 32 die Frage מִי־אֵל מִבְּלִעֵי יְהוָה »Wer ist Gott abgesehen von Jahweh?« in Targum und Peschitta

in kanonischer Formelhaftigkeit gebrauchten alliterierenden Verbindung *ar-raḥmān ar-raḥīm* erscheint und unverkennbar der Sphäre südarabischen Judentums entstammt. Vgl. A. Moberg, *The Book of the Himyarites. Fragments of a hitherto unknown Syriac work.* (Lund 1924) 10b Zeile 1 ff. (= CVII der Übersetzung) den jüdischen Schwur bei אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְיֵשׁוּעַ בְּרַחֲמָיו »dem großen Gott, dem Barmherzigen (*rahmānā*) und dem Gesetze des Moses« und in jüdischem Munde S. 13a, Z. 14ff. (= CIX) die Behauptung, daß Jesus sich fälschlich ausgegeben habe als בְּרַחֲמָיו וְיֵשׁוּעַ »Sohn Gottes, des Barmherzigen« bzw. S. 28e Z. 21 f. (= CXIX), daß er von den Christen verehrt wurde als schlechthin בְּרַחֲמָיו »Sohn des Barmherzigen«. — Auch sonst enthält das »Himyaritenbuch« manches unter dem Gesichtspunkt der Abhängigkeit Muhammeds vom Judentum interessante Neue. So findet seine im Koran II, 51.254; III, 40; IV, 169; V, 50.82.104.112.116; XIX, 35; XXXIII, 7; LVII, 27; LXI, 14 mit formelhafter Festigkeit auftretende Bezeichnung Jesus' als *'Isā ibn Maryam* »Jesus, der Sohn Marias« hier S. 26.a Z. 14 (= XVI); 27a Z. 28f. (= XVIII) ihr wörtliches Vorbild in jüdischem Munde an einem בְּרַחֲמָיו וְיֵשׁוּעַ, den die Christen als בְּרַחֲמָיו »den Christus« bezeichneten und göttlich verehrten, und auch, wenn S. 13a Z. 12f. in abgekürzter Ausdrucksweise vielmehr geradezu jüdischer Mund selbst von בְּרַחֲמָיו וְיֵשׁוּעַ »Jesus Christus, dem Sohn des Marias«, redet, entspricht dem das in gleicher Richtung nicht minder Auffallende, daß IV, 156 die Juden sich rühmen *al-masiha 'Isā bnā Maryama* »den Christus 'Isā, den Sohn Maryams« getötet zu haben. Wenn S. 13a Z. 12f; 22b Z. 17 (= XIV); 27a Z. 20ff. (= CXVII) vom jüdischen Verfolger an die christlichen Bekenner die Aufforderung gerichtet wird, anzuerkennen, daß Jesus בְּרַחֲמָיו וְיֵשׁוּעַ »ein sterblicher Mensch wie jedermann« sei, so besteht hiermit wieder beinahe bis zu Wortgleichheit des Ausdrucks gehende Übereinstimmung des Gedanken III, 52 bei der Versicherung, daß *maṭala 'Isā 'inda Allāhi maṭli Ādama* »'Isā vor Gott genau so wie Adam« d. h. eben der Mensch überhaupt (= jeder Mensch) sei. Andererseits scheint kaum irgend ein mindestens formaler Zusammenhang geleugnet werden zu können zwischen jener Formulierung jüdischer Zurückweisung der Lehre von der Gottheit Christi und der zweimal XVIII, 110 und XLI, 5 gleichlautend auftretenden Versicherung Muhammeds bezüglich seiner eignen Person: *innamā anā baṣarun miṭlakum* »Siehe, ich bin nur ein Mensch wie ihr« bzw. der III, 138; XXXIX, 31f ausgesprochenen Vorhersage seines Todes und anderen seine bloße Menschheit betonenden Koranstellen. Auch wenn V, 116 Jesus von Gott gefragt werden soll, ob er durch Aufstellung der — mißverstandenen — Trinitätslehre den Anspruch, Gott zu sein, erhoben habe, klingt das wie eine Inabredestellung der im »Himyaritenbuch« an der dritten der eingangs angeführten Stellen ihm tatsächlich in diesem Sinne jüdischerseits zugeschriebenen Behauptung.

¹⁴⁾ I, 7 als Beleg für den — in solcher Allgemeinheit ausgesprochenen — die Dinge kaum ins richtige Licht rückenden Satz »daß auch solche Hauptsätze, die dem Islam und dem Christentum gemeinsam sind, »jüdisches Kolorit« haben.«

durch die negative Aussage $\text{לֹא אֵלָּהּ אֲלֹהִים יְהוָה}$ bzw. $\text{لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ}$ »nicht gibt es einen Gott außer Jahweh« bzw. »außer dem Herrn« wiedergegeben werde. Ich muß gestehen, daß jene Tatsache allein mir für den aus ihr gezogenen Schluß eine hinreichend tragkräftige Grundlage kaum abzugeben scheinen würde. Auch würde das Ergebnis, daß die, vermehrt um das Bekenntnis zu Muhammed als dem Gesandten Gottes, zum eigentlichen Credo des Islam gewordene Formel von irgendeiner weder nach ihrer Verwendung, noch eigentlich auch nur ihrem genauen Wortlaut nach fixierbaren jüdischen abstamme, nur als ziemlich vage bezeichnet werden können. Mehr und Gesicherteres wird sich indessen bei Heranziehung und Sichtung des ganzen auf beiden Seiten zur Verfügung stehenden Materials gewinnen lassen.

Auf der einen ist zunächst festzustellen, daß die zu kanonischer Geltung gelangte Gestalt der islamischen Formel mit abschließendem *illā Allāhu* »außer Gott« im Koran selbst überhaupt nur zweimal vorkommt. Wohl erst in Medina und näherhin wahrscheinlich kurz nach der Schlacht bei Badr, XLVII, 21 abhängig von *fa'lam annahu* »so wisse, daß« wiederkehrend, erscheint sie dabei XXXVII, 34 erstmalig schon in mittelmekkanischer Zeit, und hier bereits als das eigentliche missionarische Kerygma der neuen Offenbarungsreligion vorausgesetzt. Aber noch viel früher tritt doch LXXIII, 9 in einem wahrscheinlich sogar besonders alten Text der frühmekkanischen Periode¹⁵⁾ die II, 158 an die zweite positive Formulierung des monotheistischen Bekenntnisses eng angeschlossene Gestalt mit bloßem *illā huwa* »außer ihm« als Prädikat eines zusammengesetzten Nominalsatzes zu dem Subjekt *rabbu 'l-ma'sriqi wal-ma'gribi* »der Herr des Orients und Okzidents«, in dem allenfalls ein arabisches Judentum geläufig gewesener Ersatz des Jahweh-Namens sich vermuten ließe¹⁶⁾, um in

¹⁵⁾ Die Möglichkeit höchsten Alters von LXXIII, 1—11 wird durch die offenkundigste, und zwar sogar gewiß recht späte, erst medinische Entstehung des eigenartigen reimlosen langen Schlußstückes der Sure (= V, 20) natürlich nicht im mindesten beeinträchtigt. Jünger als jener ihr durch strengsten einheitlichen Reim auf *ila* und die Anrede an Muhammed charakterisierte Hauptteil, wenn auch wohl gleichfalls noch früh — oder höchstens mittelmekkanisch, ist allerdings auch das recht unrein reimende und in 15 und 17 vielmehr eine — der Gerichtsbotschaft gegenüber — ungläubige Vielheit anredende Stück 12/19, bezüglich dessen zweifelhaft sein kann, ob es wenigstens selbst einheitlich oder nicht aus mehreren in 12 ff. und 17 ff. inhaltlich parallelen, kleineren Splittern zusammengesetzt ist.

¹⁶⁾ Der Ausdruck erinnert einerseits in etwa — und falls jene Auffassung zuträfe, ursprünglich kaum ohne eine bestimmte Absichtlichkeit — an den Morgensterngott ערור שרקן , den »orientalischen« *Attar* zahlreicher südarabischer Inschriften, und sein entsprechend dem nach Jamblichos bei Julianus *Or.* IV 150 c. in Edessa als Begleiter des Sonnengottes verehrten Paare Ἀζίζος (= *Azīz*) und Μούνημος (= *Mun'im*) füglich mit Zwangsläufigkeit als Abendsterngott zu unterstellendes okzidentales Gegenstück, andererseits aufs denkbar allerstärkste an das $\text{מְמַרְחָה שֶׁמֶשׁ (וְ) עֶרְבִיבִיא}$ »vom Ort des Aufleuchtens der Sonne (und) bis zum Orte ihres Niederganges« von 1, 11 und Ps. 113 (112), 3 und dessen Parallele Is. 59, 19 und wirkt wie eine Umschreibung der in den Urkunden des Ezra-Buches (1, 2; 5, 12; 6, 10; 7, 12; 23), dem Anfang der

derselben syntaktischen Funktion gleichfalls wohl erst in medinischer Zeit LXIV, 13 sich an einfaches *Allāhu* »Gott« anschließen. Daneben sind — besonders verhältnismäßig früh — verschiedene freiere Abwandlungen der negativen Formel zu beobachten. So erscheint sie als ein *lā ilāha illā anā* »nicht gibt es einen Gott außer mir« XX, 14 und XXI, 25 in mittelmekkanischer und XVI, 2 in spätmekkanischer Zeit in der ersten Person unmittelbar im Munde Gottes, während XXI, 87 in der ersteren dem Propheten Jonas die Anrede *lā ilāha illā anta* »nicht gibt es einen Gott außer dir« in den Mund gelegt wird, und noch in antichristlicher Polemik medinischer Zeit stoßen wir V, 77 auf die von der späterhin kanonischen abweichenden Langform *wa mā min ilāhin illā ilāhun wāḥidun* »und nicht gibt es von göttlichen Wesen etwas außer einem einzigen Gott«. Beherrscht bleibt aber der koranische Sprachgebrauch durchaus von derjenigen Fassung der negativen Formel, in der diese zuerst erschien. In zunächst formal verschiedenster Verwendung begegnen wir ihr. So bildet sie selbständig in mittelmekkanischer Zeit XIII, 29 hinter dem kurzen *huwa rabbī* »Er ist mein Herr« den zweiten Teil eines Bekenntnisses, mit dem Muhammed sich von seinen götzendienerischen Mitbürgern abwenden soll, in spätmekkanischer Zeit XXXV, 3 die Antwort auf die rhetorische Frage *hal min ḥāliqin gairu Allāhi yarzuqukum min as-samā'i wal-arḍi* »Gibt es von Schöpferwesen etwas Anderes als Gott, das euch versorgte vom Himmel und der Erde?« und XI 17, durch *wa'an* »und daß« eingeleitet, den zweiten Teil eines von *fa'lamū* »so wisset« abhängigen Nebensatzes. Als von einem undeterminierten Beziehungswort abhängiger Relativsatz ergänzt sie in medinischer IX, 31 ein *wa-mā umirū illā liya'budū ilāhan wāḥidan* »Und nichts wurde ihnen befohlen, außer einem einzigen Gott zu dienen« spätester gegen Juden und Christen gerichteter Polemik. Mit Unterbrechung des syntaktischen Zusammenhanges — meist hinter *Allāhu* »Gott« als Subjekt eines einfachen oder zusammengesetzten Nominalsatzes — eingeschoben ist sie nach Art von späterem entsprechendem *ta'ālā* »Er ist der Höchste« *'āzza wa-ḡalla* »Er ist stark und herrlich« oder der Propheteneulogie *ṣallā Allahu 'alaihi wa salima* bzw. wie alles dies letzten Endes des hebräischen בָּרַךְ הוּא »Gepriesen ist (oder: sei) er« jüdischer Texte wie schön aus mittelmekkanischer Zeit XX, 7 und XXVII, 26, so aus spätmekkanischer VI, 106 und noch medinischer II, 26; III, 1; IX, 130 und IV, 89. Gegenüber einer im Ganzen hier zu beachtenden verhältnismäßigen Mannigfaltigkeit immerhin doch auch des inhaltlichen Zusammenhanges, dem sie sich einfügt, steht eine letzte, wie sich noch zeigen dürfte, besonders beachtenswerte Erscheinung, zu der dieser ihr gewissermaßen geradezu selbst eulogischer Gebrauch wohl nicht ohne Zusammenhang ist. Es ist eine auffällige Häufigkeit, mit

Memoiren Nehemi 35 (1,4f.; 2,4) und den Elephantine-Papyri (Sachau 13467 Z. 3; 13495 Z. 2) als in der Perserzeit offiziell erscheinenden Beziehung Jahwehs als »Gott des Himmels«, bezüglich deren tendenziöser Beziehung zu Ahura Mazda bzw. der allgemeinen außerjüdischen Himmels-gott-Vorstellung auf E. d. Meyer, *Geschichte des Altertums* IV (Stuttgart 1944) 161; 205f. zu verweisen ist.

der die koranische Formel in ihrer — wir werden nachgerade schon mit aller Bestimmtheit sagen dürfen — Ur- und Normalgestalt sachlich als Motiv des Gottespreises an Stellen mehr oder weniger hymnischen Klanges XLIV, 7 wieder bereits aus mittelmekkanischer, VI, 102; VII, 158; XXVIII, 70 und 88; XL, 3 aus spätmekkanischer und III, 4 aus medinischer Zeit zu kürzeren, im engeren und weiteren Wortsinn doxologischen Textgebilden zusammenschließt, wobei dann einmal III, 16 zugleich anscheinend mit Bezugnahme auf die alte Variante der Gottesaussage in der ersten Person zugleich von einer Selbstbezeugung Gottes die Rede ist, daß es »einen Gott außer ihm nicht« gebe¹⁷⁾, sei es daß sie, wie XXXIX, 8 in spätmekkanischer, II, 156 in medinischer bzw. XL, 64; 67 in ersterer und LIX, 22f. in letzterer Zeit nur am Schluß oder Anfang einer hymnischen Partie größeren Umfangs steht oder ein erstes bzw. zweites Mal daneben noch in deren Innerem auftritt.

Wörtlicher Übereinstimmung begegnet von dem allem nur auf jüdischer Seite, abgesehen vom Gottesnamen bzw. dessen syrischem Ersatz durch ܠܗ ܕܝܗܘܐ »Herr«, die im Koran so seltene später kanonische Fassung der islamischen Bekenntnisformel allerdings im Gegensatz zu der Frageform des hebräischen Urtextes in der targumischen Wiedergabe von Ps. 18 (17), 32 = II. Sam 22, 32, deren Wiederkehr in der Peschitta dem allgemeinen Verhältnis dieser zur Targumüberlieferung entspricht¹⁸⁾. Auch ist es in diesem Zusammenhang gewiss von erheblicher Bedeutung, daß gerade eine arabische Psalterübersetzung ausweislich des XXI, 105 vorliegenden koranischen Zitats von Ps. 37 (35), 29 Muhammed bekannt gewesen sein dürfte und diese, wie ich nachweisen konnte¹⁹⁾, mit der arabischen Übersetzung eines alt-syrischen Evangelientextes zusammenhing, also christlichen Ursprungs und auch selbst aus dem syrischen Text der Peschitta geflossen war. Belanglos wird auf Grund der letzteren Tatsache gegenüber der Anredeform, in der wir die negative Gestalt des monotheistischen Bekenntnisses XXI, 87 im Munde des Jonas auftreten sahen, der Umstand, daß eine umfangreiche Paraphrase in gleicher Form, die zu Ps. 18 (17), 32 das Psaltertargum unmittelbar bietet, hinter dem ihr als Zitat eingefügten mit dem Prophetentargum zu II. Sam. 22, 32 übereinstimmenden negativen Aussagesatz in der dritten auch noch in der zweiten Person ܐܪܝܐ ܠܝܬ ܒܪ ܡܢܟ ܐܝܠܗ ܐܝܢܐ »weil es nicht (einen Gott) gibt außer dir« enthält. Dagegen liegt zunächst in der Tat auch zu jener koranischen Stelle eine auffallende Parallele an einem οὐκ ἔστιν θεὸς πλὴν σου, κύριε von Sir. 33 (36), 3 vor, ohne daß freilich jemand geneigt sein wird, an einen unmittelbaren Zusammenhang zu denken.

¹⁷⁾ *šahida Allāhu annahu lā* »Bezeugt hat Gott, daß es nicht gibt« usw. Unmittelbar wird anschließend die Formel, offenbar als im Munde der »Engel und Besitzer des Wissens« gedacht, wiederholt.

¹⁸⁾ Vgl. meinen Anm. 8 genannten Aufsatz in ZDMG, N. F. 14, speziell S. 91/6 und die Dissertation von C. Peters.

¹⁹⁾ *Arabische Übersetzung eines alt-syrischen Evangelientextes und die Sure 21,5 zitierte Psalmübersetzung* = OrChr 31 (1934) 165—188.

Vor allem aber ist eine — und zwar deutlich schon zu formelhafter Festigkeit neigende Prägung monotheistischen Bekenntnisses schon dem hebräischen Urtext des AT alles eher als fremd, hier vielmehr die geradezu charakteristische Erscheinung eines bestimmten deuteronomistisch-propheatischen Stiles. Zurückzukommen haben wir hier noch auf die beiden benachbarten Stellen Dt. 4, 35 und 39. Neben ihnen ist zunächst zu verweisen auf I (III) Kge 8,60: *לְמַעַן יֵדְעוּ כָּל-עַמֵּי הָאָרֶץ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים וְאֵין עִיד* »damit alle Völker der Erde wissen, daß Jahweh Gott schlechthin ist und es nicht noch (einen) gibt.« Sodann ist es vor allem speziell die göttliche Selbstaussage in erster Person, deren koranischen Beispielen ATliche zur Seite stehen. Das älteste ist Dt. 32, 39: *רְאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי* »Sehet nun, daß ich ich bin und es nicht einen Gott gibt neben mir«. Dann kehrt auf engem Raum geradezu gehäuft Einschlägiges bei Deutero-Jesaja wieder an 45, 5: *אֲנִי יְהוָה וְאֵין זֹלָתִי אֵין אֱלֹהִים* »Ich bin Jahweh und nicht gibt es noch (einen) und außer mir gibt es keinen Gott«; nach 14: *אֵךְ בְּךָ אֵל וְאֵין עִיד אֲפָס אֱלֹהִים* »Nur in dir ist Gott und nicht gibt es noch irgend einen Gott« sofort wieder 18: *אֲנִי יְהוָה וְאֵין עִיד* »Ich bin Jahweh und es gibt nicht noch (einen)«; 21: *הֲלֹא אֲנִי יְהוָה וְאֵין עִיד אֱלֹהִים מִבְּלַעֲדִי* »Bin nicht ich Jahweh, und es gibt nicht einen Gott abgesehen von mir?«; 22: *כִּי אֲנִי-אֵל וְאֵין עִיד* »Denn ich bin Gott, und nicht gibt es noch (einen)« und 46,9 *אֲנִי אֵל וְאֵין עִיד אֱלֹהִים* »Daß ich Gott bin und es noch einen Gott nicht gibt.« Es besteht gewiß mindestens durchaus die Möglichkeit, daß, auf welchem Wege nun auch und wie immer etwa vermittelt, Einfluß eines so stark auf ATlichem Boden selbst zur Geltung kommenden Sprachgebrauchs bei seiner gleichen Verwendung negativen Ausdrucks des Eingottbekenntnisses in erster Person auch auf Muhammed sich geltend gemacht hat, ebenso wie es als geradezu im höchsten Grade wahrscheinlich wird bezeichnet werden dürfen, daß er bei Prägung der endgültigen Form jenes Ausdrucks über die arabische Übersetzung des Peschitta-Psalters durch die targumische Fassung der Psalmstelle 18 (17), 32 beeinflusst wurde.

Bezüglich der Herkunft der zuerst von ihm gebrauchten und dauernd ihm geläufig gebliebenen Gestalt derselben ist damit allerdings nichts entschieden. Zu dem für sie bezeichneten Abschluß durch *illā huwa* »außer ihm« ist uns eine Parallele bisher noch nicht begegnet. Eine solche bietet zunächst merkwürdiger Weise eine anscheinend nur durch den lateinischen Text des Hieronymus — nicht nach der dem Kirchenvater bekannten älteren aramäischen Fassung — kenntlich werdende Variante von Tob. 13,4: *quoniam ideo dispersit vos inter gentes, quae ignorant eum, ut vos enarretis mirabilia eius et faciat scire eos, quia non est alius deus omnipotens praeter eum*²⁰⁾. Dann aber

²⁰⁾ Eine mindestens, unmittelbar vielmehr griechische Vorlage wird durch das ein παντοκράτωρ wiedergebende *omnipotens* verbürgt. In dem von Ad. Neubauer, *The Book of Tobit. A chaldean text from a unique Ms. in the Bodleian Library with other rabbinical Texts, English translations and the Itala* (Oxford 1878) 3/16 — XXVII/XLIII ans Licht gezogenen jüngeren aramäischen Text fehlt Kap. 13. Der

sind es die Stellen Dt. 4, 35 und 39, denen wir uns nunmehr zuzuwenden haben. Mit stärkster Betonung sagt schon die erste **כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים אֶין** »daß Jahweh der Gott (schlechthin) ist. Nicht gibt es noch (einen) außer ihm allein.« Noch feierlicher ist der Klang der zweiten: **וְיָדַעְתָּ יְהוָה שְׁבַת אֵל-לִבְבָּךְ כִּי יְהוָה הוּא הָאֱלֹהִים בְּשָׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל-הָאָרֶץ מִתַּחַת אֶין עוֹד** »Und wissen sollst du und sollst dir zu Herzen nehmen, daß Jahweh der Gott (schlechthin) ist und es im Himmel droben und auf der Erde drunten nicht noch (einen) gibt.« Hier erscheint mindestens das erste Mal schon in diesem hebräischen Urtext die gesuchte Entsprechung des arabischen *illā huwa* »außer ihm«, aber allerdings in unlösbarer Verbindung mit einer dort fehlenden Betonung des Einzigkeitsbegriffes.

Daß gleichfalls ohne Wiedergabe dieses letzteren das Griechische der LXX beidemale das nämliche *ἐτι πλὴν αὐτοῦ* aufweist, würde an und für sich zunächst wohl kaum in Betracht zu ziehen sein, da bis in frühmekkanische Zeit hinaufreichende Abhängigkeit Muhammeds von einer aus dem Griechischen geflossenen, also christlichen arabischen Übersetzung gerade der Thora äußerst unwahrscheinlich sein dürfte. Wichtiger ist es schon, daß jene griechische Wiedergabe einer auch in aramäischer Sprachform greifbar werden den Targumtradition entspricht. Ein beidemale genau entsprechendes: **אֵין עוֹד אֶין אֱלֹהִים אֶל־לִבְבָךְ** »und nicht gibt es noch (einen) außer ihm« der Peschitta, das von vornherein im Pentateuch kaum dem Verdacht unterliegen dürfte, durch LXX-Einfluß bedingt zu sein, kehrt immer mit der charakteristischen Nichtwiedergabe der Einzigkeitsbetonung wenigstens das erste Mal als **לִית רַיב בַּר מְנָה** im »Jonathan«-Targum und mit Beibehaltung des hebräischen **עוֹד** statt **רַיב** bei »Onkelos« wieder und ist bei ersterem das zweite Mal lediglich zu einem **לִית חוּרָן בַּר מְנָה** »nicht gibt es einen anderen außer ihm« geringfügig erweitert. Überall fehlt dagegen hier die unmittelbare Verbindung mit einem genau dem arabischen *lā ilāha* »nicht gibt es einen Gott« entsprechenden Element, wie es in dem »*non est alius deus*« der Tob.-Variante gegeben war. Andererseits ist die doppelte Eigentümlichkeit jener mit LXX übereinstimmenden targumischen Überlieferung, im Gebrauch des gleichen einfachen »außer ihm« einmal auf die Wiedergabe im hebräischen **מִלְכָּדִי** »außer ihm allein« liegendes Mehr zu verzichten und dann das hebräische bloße **עוֹד** »noch« ihrerseits durch ein Mehr zu ergänzen, höchst auffallend und fordert zum Versuch einer Erklärung heraus.

In der Tat hat es nun mindestens einmal mit Dt. 4, 39 sein eigenes und höchst bedeutsames Bewenden. Daß in den Kapiteln 33 bis 38 des VII. Buches der Apostolischen Konstitutionen unter einem sehr dünnen christlichen Firnis Gebetsgut hellenistischen Judentums vorliegt, habe ich bereits vor vier Jahr-

bei Hieronymus gleichfalls mitwirkende altlateinische gibt an der Stelle (Neubauer S. LXXXVII) den normalen griechischen wieder, auf dem auch deren stark kürzende Gestalt in der 1542 von Seb. Münster edierten hebräischen Bearbeitung (ebenda S. 349. 17f. — LXIII) beruhen wird.

zehnten in meinem trotz dringender Notwendigkeit einer Neubearbeitung anscheinend vom Verlag immer wieder unverändert nachgedruckten Büchlein »Die Messe im Morgenland« angedeutet.²¹⁾ Eingehend hat es alsdann W. Bousset nachgewiesen²²⁾. Näherhin handelt es sich im Wesentlichen um eine Agende für den Sabbatmorgengottesdienst, in dem engste Parallelen zum Grundstock des »Achtzehn«-Gebetes und den in späterer synagogaler Liturgie die Rezitation des Šēma' umrahmenden Benediktionen mit Händen zu greifen sind²³⁾. Jene Rezitation selbst ist dabei aber nicht vorgesehen. Statt eines Zitats von Dt. 6, 4 bzw. 4/9 als Bekenntnisformel begegnen wir vielmehr mit der feierlichen Einführung: μή γάρ ἡμέτερόν ἐστι τοῦτο, δέσποτα· τοῦ θεράποντός σου λόγιόν ἐστι φάσκοντος wesentlich²⁴⁾ demjenigen von Dt. 4, 39 in der auch noch in anderen bezeichnenden Zügen²⁵⁾ vom masoretischen Text abweichenden LXX-Fassung: καὶ γνώσῃ τῇ καρδίᾳ σου καὶ συνήσεις, ὅτι κύριος ὁ θεός σου ἐν οὐρανῷ ἦν καὶ ἐπὶ γῆς κάτω καὶ οὐκ ἔστιν ἔτι πλὴν αὐτοῦ.

Die hier zunächst gegenüber der palästinensischen von Dt. 6, 4 ff. als Eigentümlichkeit hellenistisch-jüdischer Gebetsordnung erscheinende liturgische Verwendung der Stelle ist in jedem Falle sehr alt. Denn wohl schon mit einer früheren Textstelle einsetzend, dürfte eher sie als jene von Josephus bei seiner Bezeichnung des täglich zweimaligen pflichtmäßigen Bekenntnisgebetes als eines dankbaren Sicherinnerns an die Wohltaten des Auszugs aus Ägypten vorausgesetzt werden. Während nämlich in der Umgebung von Dt. 6, 4, wie weit man sie fassen mag, irgend eine Bezugnahme auf diese nicht zu finden ist, geht eine solche Dt. 5, 34 in der Tat der ersten der beiden Beispiele negativer Gestaltung des monotheistischen Bekenntnisses geradezu unmittelbar voran.

²¹⁾ (Kempten und München 1906) 33. Bestimmter nunmehr: *Liturgie comparée. Conférences faites au prieuré d'Amay. Edition refondue.* (Chevetogne 1939) 12, wo ich auch bereits auf die weiterhin zu behandelnde Beziehung zur samaritanischen Liturgie hingewiesen habe.

²²⁾ *Eine jüdische Gebetssammlung im 7. Buch der Apostol. Konstitutionen* = Nachrichten von der Königl. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Philolog.-histor. Klasse aus dem Jahre 1915 (Berlin 1916) 435/89.

²³⁾ Außer einem Normaltext jüdisch-hellenistischen synagogalen Morgengebets und dessen hinter 36,4 stehendem speziellen Sabbattext scheint die jüdische Grundschrift hinter 37,24 bzw. 38,2 stehende Einlagen für Fasttage und das Purim- und Tempelweihfest enthalten zu haben. Dies wurde, wie überhaupt die näheren Beziehungen zur nachmischnischen jüdischen Liturgie, von Bousset noch nicht erkannt. Auf die letzteren, die sich mir während der ersten Jahre des ersten Weltkrieges unabhängig von ihm immer deutlicher ergaben, beziehen sich Bleistiftnotizen auch von der Hand P. Kahles in einem im Besitz des Oriental. Seminars der Universität Bonn befindlichen Exemplar der Konstitutionen-Ausgabe Lagardes.

²⁴⁾ Es fehlen hier gegenüber dem LXX-Text abgesehen von den durch einen Teil der hs.lichen Überlieferung — möglicherweise als Dittographie gebotenen zweiten θεός ein hinter δ θεός σου in jenem vorliegendes οὗτος θεός von 39, bzw. οὗτος θεός ἐστιν von 35.

²⁵⁾ Außer dem soeben erwähnten οὗτος usw. kommt vor allem das Personalpronomen des vorangehenden ὁ θεός σου in Betracht.

Verschiedenes läßt sich sodann entscheidend geradezu für die Annahme geltend machen, daß, wie die einzigartige targumische Fassung von Dt. 4, 35 und 39 überhaupt, so speziell, wenn auch nicht in allen ihren auf aramäischem Boden nicht wiederkehrenden Sonderzügen²⁶⁾, bereits diejenige der LXX durch die Freiheit bedingt ist, der im Wortlaut eine solche liturgische Verwendung des biblischen Textes naturgemäß unterlag. So weist in diese Richtung ein für die von Hieronymus gegebene Variante von Tob. 13, 4 unmittelbar²⁷⁾ als originale Textform sich ergebendes griechisches ὅτι οὐκ ἔστιν ἄλλος θεὸς παντοκράτωρ πλὴν αὐτοῦ, das, wie es mit der allgemeinen targumischen Überlieferung das abschließende »außer ihm« teilte und an seinem παντοκράτωρ die neue Freiheit eines spezifisch griechischen Elements aufwies, in seinem ἄλλος sich vielmehr mit dem דַּוָּר »ein anderer« des »Jonathan«-Targums zu Dt. 4, 39 berührte. Ihre Erklärung erfährt weiterhin bei Annahme so hohen Alters etwa sogar einzelner Züge auch schon des Gebetstextes, der in der jüdischen Grundschrift von VII 33/38 der Apostolischen Konstitutionen unmittelbar das Dt. Zitat umrahmte, die der targumischen Überlieferung in griechischer und aramäischer Sprache gemeinsame Ignorierung der Einzigkeitsbetonung des hebräischen מְלֶכֶד »außer ihm allein.« In jenem zunächst vorliegenden griechischen Text setzt nämlich nach diesem Zitat die Gebetsrede wieder ein mit dem Satze: οὐδὲ γὰρ ἔστι θεὸς πλὴν σοῦ μόνου. Das aber ist abgesehen von der konjunkionalen Einleitung nichts anderes als, in Anredeform umgesetzt und um das dem *deus omnipotens* des Hieronymus-Textes von Tob. 13, 4 entsprechende θεός erweitert, die zweite Hälfte von 4, 35 hier einschließlich der Einzigkeitsbetonung des Hebräischen. Darf nun füglich sehr wohl Ähnliches bereits für diejenige Fassung eines liturgischen Textes unterstellt werden, durch welche die LXX-Gestalt von Dt. 4, 35 und 39 und deren aramäische Parallelen bedingt sind, so ist es ohne weiteres verständlich, wie in diesem selbst ein Einzelzug des Zitates in Wegfall kommen konnte, der unmittelbar hinter demselben in stärkster Betonung selbständigen Ausdruck fand.

Schließlich kann eine alte liturgische Verwendung von Dt. 6, 39 und seiner Umgebung, da sie Spuren auch in aramäischer Textgestaltung hinterlassen hat, nicht ursprünglich auf das griechische Sprachgebiet der hellenischen Diaspora beschränkt gewesen sein, und daß sie es tatsächlich nicht war,

²⁶⁾ Auf die hebräische Variante eines vor דַּוָּר »der Gott« eingeschaltet gewesenen אֱלֹהֵי דַּוָּר »dein Gott (ist) er« (nämlich: im Himmel usw. dein Gott ist), dürfte das σου οὗτος θεός (ἔστιν) zurückgehen. In dieser — vielleicht ursprünglichen — Textgestalt hätten die beiden Stellen, wie unter der Voraussetzung des Vorliegens zweier Nominalsätze Dt. 6, 4, das Doppelte des speziellen Verhältnisses Jahwehs als sein Gott zu Israel und seiner absoluten Einzigkeit ausgesagt, wobei im einen wie im anderen Falle einen nur »monolatrischen« Sinn dem Text abzugewinnen einer gründlichst sich an sehr bestimmte Prämissen bindenden »voraussetzungslosen Wissenschaft« vorbehalten bliebe.

²⁷⁾ Mit der Möglichkeit, daß jener griechischen Fassung selbst wieder ein aramäischer — oder hebräischer — Text zugrunde gelegen hätte, bleibt natürlich immerhin zu rechnen.

ergibt sich mit aller Bestimmtheit von einer anderen Seite her, von der gleichzeitig auch ihr hohes Alter eine nicht zu unterschätzende Bestätigung findet. Es ist die Liturgie der Samaritaner, auf die wir einen letzten Blick zu werfen haben. Negativer Ausdruck monotheistischen Bekenntnisses ist ihr zunächst im allgemeinen geläufig, ohne daß bei stärkster Verschiedenheit der genaueren Formgebung jedenfalls einmal gegenüber zwei regelmäßigen Formulierungen der Verdacht etwa einer Bedingtheit dieser Erscheinung durch islamischen Einfluß sich erheben könnte. Neben einem selteneren und als selbstständige Formel den Sonderliturgien bestimmter Tage vorbehalten bleibenden hebräischen *אין כיהורה אלהינו* »Nicht gibt es (einen zweiten) wie Jahweh, unser Gott«²⁸⁾ steht nämlich als solche hinter Hymnen angefügt²⁹⁾ mit entsprechenden Elementen verschiedener Art zu doxologischen Kurzformeln zusammengeschlossen³⁰⁾, als Gebetsabschluß fast immer gleichfalls zunächst doxologisch ergänzend³¹⁾ gelegentlich auch litaneimäßig wiederholt³²⁾ ein vor allem im Raume der unveränderlichen Stammtexte beherrschend hervortretendes aramäisches *לית אלה אלה אחר* »nicht gibt es einen Gott außer einem«. Nur einmal erscheint nun in einem hervorragenden und gewiß auch besonders altem als »Gebet Josuas, des Sohnes Nuns« bezeichneten Stück jenes Raumes³³⁾ eine aus dem hebräischen: *יהוה הוא* »Jahweh ist der Gott (schlechthin)« des Anfangs von Dt. 4, 35 und 39 und aramäischem *ולית אלה לבר מנה* »Und nicht gibt es einen Gott neben ihm« bestehende Formel, für die auf eine besondere Bedeutung die Tatsache hinweisen dürfte, daß in der Sonderliturgie eines bestimmten Tages ihr erster Teil³⁴⁾ in litaneimäßiger Wiederholung wiederkehrt und der zweite³⁵⁾ in dem Relativsatz *דלית אלה הוא* »außer dem es keinen gibt« seine Parallele hat. Man wird auch in dieser letzten Fassung trotz der hier allerdings bestehenden wörtlichen Übereinstimmung nicht etwa eine aramäische Übersetzung der Normalgestalt der koranischen Formel zu erblicken geneigt sein dürfen. Denn nicht sowohl diese als die endgiltige mit abschließendem *illā Allāhu* »außer Gott« würde im Falle wirklichen islamischen Einflusses naturgemäß diesen geltend gemacht haben. Vielmehr stehen wir mit derselben Erweiterung, die das *alius deus omnipotens* des Vulgata-Textes von Tob. 13, 4 und das *θεός πλῆν σοῦ μόνου* der Apostolischen Konstitutionen aufweisen, auf samaritanischem Boden auch dem Schlußteil der beiden biblischen Verse, in der für die jüdische Targumüberlieferung bezeichnenden liturgisch be-

²⁸⁾ A. E. Cowley, *The Samaritan Liturgy* (Oxford 1909) 136, 188, 185, 253, 292 396, 452, 746, 504, 511, 519, 532, 543, 552.

²⁹⁾ Ebenda S. 18/35. 38f. 83. 95. 127. 201. 272. 461f.

³⁰⁾ Ebenda S. 267. 396. 435. 483.

³¹⁾ Ebenda S. 3. 7. 39/48. 77. 82. 105. 124. 126. 315f. Verdoppelt: S. 87.

³²⁾ Ebenda I. 83f. in einem »Gebet« des Marqa. Daneben einzeln im Gebetsinnern innerhalb einer wieder spezifisch doxologischen Partie S. 5.

³³⁾ Ebenda S. 4.

³⁴⁾ Ebenda S. 101f. in einem Gebet der Liturgie des die Osterzeit eröffnenden Sabbats, S. 354 in einem solchen der Pfingstliturgie.

³⁵⁾ Ebenda S. 101 zu Anfang desselben Gebets des genannten Sabbats.

dingten Gestalt gegenüber. Die Übereinstimmung ist dabei um so bedeutender, weil das samaritanische Targum wenigstens in der — am bequemsten in der Ausgabe von Ad. Brüll³⁶⁾ — bisher zugänglichen Fassung, enger dem hebräischen Urtext sich anschließend³⁷⁾, zu ihrer Erklärung nicht zu dienen vermag, andererseits aber offenbar eine unter Einfluß von Dt. 6, 4 erfolgte Abwandlung jener Gestalt auch in der normalen aramäischen Bekenntnisformel der samaritanischen Liturgie zu erkennen ist³⁸⁾ und auf eine grundlegende Bedeutung von Dt. 4, 35 und 39 im Rahmen der samaritanischen Liturgie sehr nachdrücklich es ferner hinweist, wenn in einem beim Betreten des Gotteshauses zu sprechenden aramäischen Gebet³⁹⁾ ein mit *כִּי אֲתָהּ יְהוָה* »daß du Jahweh« beginnendes Zitat den in Anredeform umgesetzten hebräischen Urtext des zweiten durch das abschließende *אֵין עִיר מִלְבָּדֵי* »außer ihm allein« des ersten der beiden Verse ergänzt. Bis in die Zeit der endgültigen Versteifung des jüdisch-samaritanischen Gegensatzes⁴⁰⁾ zurück sehen wir uns also im Gegensatz zu derjenigen von 6, 4/9 für die liturgische Verwertung eines aus Dt. 4 stammenden Bekenntnistextes gewiesen und lernen, daß auf ältere Form desselben auch das im Gegensatz zu LXX und jüdischem Targumtext von der durch Hieronymus in Tob. 13,4 wiedergegebenen Variante und der im VII. Buche der Apostolischen Konstitutionen zugrundeliegenden hellenistisch-jüdischen Agenda bewährt gewesene Element eines »(es gibt keinen) Gott« zurückgeht, für das in Dt. 32, 39 und Jes. 45, 5. 21; 46, 9 biblische Grundlagen gegeben waren.

Wenn aber in diesem tragenden Element ihres *lā ilāha* »nicht gibt es einen Gott« auch gegen allen jüdischen Targumtext wie in dem auslautenden *illā huwa* »außer ihm« ihrer ältesten und häufigsten Gestalt wenigstens dem hebräischen Original von Dt. 4, 35 und 39 gegenüber, d. h.

³⁶⁾ *Das samaritanische Targum zum Pentateuch. Zum erstenmale in hebräischer Quadratschrift nebst einem Anhang textkritischen Inhaltes herausgegeben* (Frankfurt a. M. 1875).

³⁷⁾ In 35 ist hier die Betonung der Einzigkeit in wörtlicher Übereinstimmung mit demselben ausgedrückt, am Ende von 39 fehlt ein über eine Beibehaltung seines *עִיר* »noch« hinausgehendes Element.

³⁸⁾ Sofern diese nämlich offenbar zusammengesetzt ist aus den drei ersten Worten der zweiten Hälfte der im »Gebete Josuas« vorliegenden ausführlichen Formel und dem Schlußwort der Dt. 6,4 entnommenen Bekenntnisformel, die als solche auch den Samaritanern nicht unbekannt war, wie der Schluß eines »Gebetes des Moses« bei Cowley a. a. O. 48 zeigt, wo ihr hebräischer Text (vom ersten »Jahweh« an) an einen aus hebräischen *אֵין* »Nicht gibt es« und deren weiteren aramäischen zusammengesetzten Wortlaut an die kurze Normalformel angeschlossen ist.

³⁹⁾ Cowley a. a. O. 3 bzw. auch bei J. Rosenberg, *Lehrbuch der samaritan. Sprache und Literatur* (Wien-Leipzig o. J.) 109.

⁴⁰⁾ Für die Bestimmung ihres näheren Zeitpunktes ist es maßgeblich, ob man, wie es z. B. K. F. Lehmann-Haupt, *Israel. Seine Entwicklung im Rahmen der Weltgeschichte* (Tübingen 1911) 173f., tut, an der geschichtlichen Zuverlässigkeit des bei Josephus *Antiqu.* XI, 7, 2ff vorliegenden Berichtes festhält oder mit Ed. Meyer a. a. O. 201 hier eine Herabrückung von Vorgängen der Zeit Nehemias in diejenige Alexanders d. Gr. glaubt annehmen zu müssen.

in ihrem vollen ursprünglichen Bestand die negative Formel des Korans geradezu wörtlich mit einer solchen, die altertümlichem jüdischen Kultgebet eigen war, und nur mit ihr übereinstimmt, so ergibt sich zwangsläufig die Erkenntnis, daß Muhammed sie nicht im Anschluß an eine arabische Pentateuchübersetzung, wie eine solche jüdischer Herkunft bereits aus vorislamischer Zeit allerdings in der Tat durch *Sifre* zu Dt. 33, 2 unbedingt gesichert wird⁴¹⁾ und nach deren sorgfältiger Untersuchung durch E. Algermissen⁴²⁾ noch um die christliche Jahrtausendwende in Zitaten des Spaniers Ibn Hazm faßbar werden dürfte, auf Grund der Dt.-Stellen geprägt, sondern aus derartigem Gebet übernommen haben wird, wie es alsdann in bestimmten Kreisen arabischen Judentums seiner Zeit noch wirklich geübt worden sein muß. So erklärt sich auch — und dies kann als eine erste nicht wertlose Bestätigung dieser Erkenntnis gebucht werden — die Häufigkeit, mit der die koranische Formel gerade in hymnisch gehobenem Zusammenhang auftrat, wenn man beachtet, wie sehr das in Betracht kommende jüdische Gebet nach Ausweis seiner in den Apostolischen Konstitutionen fortlebenden hellenistischen Fassung ein solches hymnisch klingendes Gotteslob war. Eine zweite darf vielleicht von Seiten des einen Falles her sich zu ergeben scheinen, in dem das negativ gestaltete Eingottbekenntnis in Anredeform umgesetzt begegnete. Daß für diese Gestaltung die Stelle des Spruchbuches des Siraciden, auf die zunächst als Parallele hinzuweisen war, natürlich das Urbild nicht gewesen sein kann, liegt auf der Hand. Wohl aber könnte als solche dies, wie unter Umständen sogar schon für jene Stelle selbst, eine dem griechischen οὐδὲ γὰρ ἔστι θεὸς πλὴν σοῦ μόνου entsprechende Wendung liturgischen Textes vielleicht ursprünglich noch hebräischer Sprache in Frage kommen.

Zu dem früher gewonnenen Ergebnis, daß bei Prägung einer ursprünglich in die Anredeform gekleideten positiven Formulierung des monotheistischen Bekenntnisses Muhammed durch das jüdische Vorbild des endgültigen liturgischen Gebrauches vielmehr schon von Dt. 6, 4 angeregt war, steht dieses neue in keinem unüberbrückbaren Widerspruch. Wie Christentum⁴³⁾ kann auch Judentum sehr verschiedener Art und Herkunft

⁴¹⁾ Sofern hier unter den vier Sprachen, in denen die Thora Israel gegeben worden sei, d. h. offensichtlich in denen, die dem Verfasser bekannt waren, neben Hebräisch, Griechisch und Aramäisch sogar noch vor dem letzteren das Arabische genannt wird.

⁴²⁾ *Die Pentateuchzitate Ibn Hazms. Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Bibelübersetzung.* (Münster i. W. 1933).

⁴³⁾ Von Norden her war es späterhin aus dem Reiche der Lahmiden nestorianisches, aus demjenigen der Gasaniden monophysitisches Bekenntnis, von Süden her vielleicht beides, aus Palästina chaldekonische Orthodoxie, was sich der Wiege des Islams zu den Weg zu bahnen versuchte. Daneben pflegte man — vielleicht etwas zu freigebig — mit allerhand älterem judenchristlichem und gnostischem Sektentum zu rechnen, das, auf dem Boden Arabiens verbreitet, bei dessen Entstehung eine Rolle gespielt haben könnte, und immerhin ist die Tatsache höchst bemerkenswert, daß der »Araber« Μονοϊσμός, dessen gnostische Lehre von Hippolytos *Philosoph.* VII 12/5; X 17 rund um die Mitte des 3. Jhdts eingehend behandelt wird, in der Tat Träger des gut arabischen Namens *Mun'aimu* gewesen zu sein scheint.

in Arabien eingedrungen gewesen⁴⁴⁾ und entsprechend von ihm in Kreisen verschiedener Observanz Gebetsbrauch sehr verschiedenen Alters geübt worden sein.

⁴⁴⁾ Wie weit solches etwa in das eigentliche Arabien schon in urchristlicher Zeit vorgedrungen sein sollte, ist allerdings dem das älteste Zeugnis für ein »arabisches« Juden- oder Proselytentum darstellendes Ἀραβες des Pfingstwunderberichtes Apg. 2,11 ebensowenig als der Angabe des Apostels Paulus Gal.1,17 zu entnehmen, daß er unmittelbar nach dem Damaskus-Erlebnis sich nach »Arabien« begeben habe. Aber bei der von Ed. Meyer a. a. O. 203 gewiß mit Recht schon für die erste nach-exilische Zeit betonten jüdischen »Fähigkeit«, »sich in alle Verhältnisse zu schicken und aus ihnen Gewinn zu ziehen«, um so »in der Welt vorwärts zu kommen«, wäre die verhältnismäßig sehr frühe Existenz einer auch jüdischen Handelskolonie beispielsweise in Taima, wo heidnische Bevölkerung aramäischer Zunge schon ungefähr für das 5. vorchristliche Jhdt. durch die bekannte Inschrift CIS II, 113 = G. A. Cooke, *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions* (Oxford 1903) Nr. 69 gesichert wird, nichts Überraschendes.