

Islam und Syntage *

von

Otto Spies

Anton Baumstark

Zum Gedächtnis an seinen 100. Geburtstag
am 4.8.1872 und 25. Todestag am 31.5.1948

In der »Enzyklopädie des Islam« und gleichlautend auch wieder im »Handwörterbuch des Islam«¹ bietet über »Islam« der von T. W. Arnold herrührende Artikel nächst der Feststellung, dass er »der Name« ist, »womit die Muhammedaner aller Länder ihre eigene Religion bezeichnen«, und dass er achtmal im Qoran vorkommt, die Bemerkung: »Das Wort bedeutet Unterwerfung, Hingabe (an Gott; vgl. jedoch Lidzbarski, *Salam und Islam* in Z.S. I, 85 ff)« und über »Muslim«² der noch lakonisere Artikel A. I. Wensincks: »Partizipium IV von s-l-m, bezeichnet die Anhänger des Islam«.

Nun ist zwar verschiedentlich das Problem der Bedeutung von den beiden Termini *islām/aslama* berührt oder behandelt worden. So glaubte M. Lidzbarski in seinem oben erwähnten Aufsatz als ursprüngliche Bedeutung »in den Zustand des Heils (*salam*) eintreten« geben zu können, und D. S. Margoliouth³ wollte den religiösen Begriff des Muslims mit dem Namen des Propheten Maslama bzw. mit dessen in wegwerfendem Sinn von mohammedanischer Gegnerschaft geprägten Deminutivform *Musailima* in Zusammenhang bringen, aber dieser extreme Versuch hat durch Ch. I. Lyall⁴ die verdiente Zurückweisung erfahren. Mit der Frage von *as lamā/muslim* hat sich Jos. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S. 54 ff., beschäftigt und hervorgehoben, »dass *aslama* schliesslich auch geradezu als Gegensatz zu *āmana* in dem Sinn verwendet wird »sich äusser-

* Syntage ist die griechische Bezeichnung für den vor der Spendung der Taufe erfolgenden Anschluss des Täuflings an Christus durch seine Ablegung des Glaubensbekenntnisses. In den Riten des Ostens ist der Täufling dabei nach Osten, dem Sinnbild der »Sonne der Gerechtigkeit« und des »wahren Lichtes«, Christus, gerichtet.

¹ *Enzyklopädie des Islam* II¹, S.576; *Handwörterbuch des Islam*, S.219.

² *Enzyklopädie des Islam* III¹, S.816; *Handwörterbuch des Islam*, S.550 f.

³ *On the Origin and Import of the names Muslim and Ḥanīf*: The Journal of the British Royal Asiatic Society 1903, S.467/69.

⁴ *The words »Ḥanīf and Muslim«*, ebenda 771/84.

lich dem Islam anschliessen«. In der Monographie *Islam, Aslama und Muslim* (Uppsala 1949) hat H. Ringgren den Gebrauch der Wurzel *s-l-m* nicht nur im Koran, sondern auch in der alten Dichtung und im Hadith untersucht und die allgemeine Bedeutung »to submit, to surrender, to resign [to god]« vertreten. Kürzlich hat nun D. Z. H. Baneth in seinem Aufsatz *What did Muhammad mean when he called his religion »Islam«?* (Israel Oriental Studies I, Tel Aviv University 1971, S. 183-190) diese Termini nochmals untersucht und ist zur Deutung »sich ausschliesslich [Gott] zuwenden« gelangt. Zur Worterklärung von *islām* als »serving one alone« fügt er hinzu »there was no need for a solemn proclamation, which if it had taken place, would probably have been commemorated«. Daher will ich diese Fragen von einem ganz anderen Gesichtspunkt aus betrachten.

Wie es im Koran d.h. im Mund und Empfinden des Propheten Mohammed selbst um Wortgebrauch und Bedeutung der beiden Termini steht, die späterhin zweifellos in jenem Sinn grundlegend wurden, soll zunächst auf Grund des — und schon dies ist merkwürdig genug — keinesfalls umfangreichen qoranischen Materials exakt nachgeprüft werden.

Eine solche Nachprüfung erweist sich aber als höchst aufschlussreich. In die Augen springt neben der berührten Spärlichkeit des in Betracht kommenden Materials von wenigen Beispielen zunächst die starke Ungleichmässigkeit seiner Verteilung auf die drei mekkanischen Schichten einer Verwendung des Infinitivs, des Partizips und finiter Verbalformen des Kausativs *aslama*. So nämlich wird man von vornherein vorsichtig sich auszudrücken und der weiteren Untersuchung selbst es anheimzustellen haben, ob und in welchem Umfang die beiden ersteren schon im Koran den Charakter wirklicher Substantive annehmen, der ihnen in der Folgezeit tatsächlich eignet. Der nur achtmaligen Verwendung des Infinitivs stehen nicht weniger als 15 Fälle eines Gebrauchs finiter Verbalformen und die fast genau doppelte Zahl von Beispielen einer solchen des Partizips gegenüber. Doch ist bezüglich der letzteren sofort noch eine weitere Beobachtung von nicht geringer Bedeutung zu machen. Im Gegensatz zu einem bloss sechsmaligen Auftreten anderer Formen von Genus und Numerus steht hier die erdrückende Überzahl von Beispielen der maskulinen Pluralformen *muslimūna* und *muslimīna*, die dabei mit Ausnahme sogar nur eines einzigen Falles das reimende Versende bilden. Es ist also wohl das Bedürfnis des Reims, und zwar in dessen späterer salopper Allerweltsgestalt auf *ūna* und *īna*, dem das Partizip die ausserordentliche Häufigkeit seiner Verwendung verdankt, und virtuell wird das Gesamtbild des einschlägigen Sprachgebrauchs durch diejenige finiter Verbalformen beherrscht.

Die Tatsache, dass die Häufigkeit eines Auftretens gerade des Partizips von *aslama* in Zusammenhang mit einer jüngeren Entwicklungsstufe qorani-

scher Reimtechnik steht, ordnet sich sodann Feststellungen zu, die sich über das Alter jenes Sprachgebrauchs im allgemeinen wie bei Vergleich seiner mekkanischen Schichten machen lassen. Erst der medinischen Zeit gehören — abgesehen von nur zwei spätmekkanischen Stellen: VI, 125 (125) und XXXIX,22 (23)^{4a} — sämtliche Belege des Infinitivs an. Auch von denjenigen eines Gebrauchs finiter Verbalformen gehen in die spätmekkanische Periode mit Sicherheit nur solche in VI,14 (14).71 (70); XVI,81 (83); XXXI,22 (21) und XL,66 (68) zurück, während ein weiterer Fall in XXXIX,54 (55) vielleicht einer erst medinischen Einsprengung innerhalb eines Textes jener früheren Altersstufe⁵ angehört und drei letzte Beispiele in XXVII,45; XXXVII,103 und in LXXII,14 hier sogar schon auf die mittelmekkanische Epoche entfallen. Lediglich an der Verwendung der maskulinen Pluralformen des Partizips sind schon diese letzten mit Beispielen in XV,2; XXI,108; XXVII,31.38.42.91 (93); XLIII,69 und LXXII,14 und die spätmekkanische mit solchen in VI,163; VII,126 (123); X,72 (73).84.-90; XI,14 (17); XVI,89(91); XXVIII,53; XXIX,46(45); XXXIX,11(14); XLI,33 und XLVI,15(14) auf breiterer Basis beteiligt, während vereinzelt eine andere Form des Partizips (*musliman*) in der mittelmekkanischen Josephsure XII,101(102) auftritt. Ja, es findet sich im Reim LI,36 und im Versinneren LXVIII,35 ein *al-muslimāna* sogar im Rahmen als Ganzes frühmekkanischer Texte. Indessen gehört der erste dieser zwei so völlig isolierten Fälle in LI,24/37 einem Stück an, das als jüngerer Fremdkörper sich aus seiner Umgebung heraushebt⁶, und nicht minder zerreißen die beiden Verse 34 f mit ihrer Verheissung paradiesischer Seligkeit der Gläubigen höchst auffallend den Zusammenhang der vor- und nachher ausschliesslich gegen die Ungläubigen sich wendenden Sure LXVIII. Es fehlt also an gesicherten Belegen dafür, dass irgend eine Form von *aslama* vor der mittelmekkanischen Zeit vorkommt. In dieser sodann — bezeichnender Weise noch unter Ausschluss des Infinitivs — einsetzend, gehört seine Anwendung in der Hauptsache erst der spätmekkanischen und vor allem der medinischen Zeit an.

Noch eine letzte Beobachtung drängt sich auf. Es ist ein weitgehender Zusammenschluss des Materials auf bestimmte einzelne Texte, dem als naturgemässe Folge dann eine um so stärkere Beschränkung der Zahl der überhaupt an demselben beteiligten entspricht. Schon für die mittel-

^{4a} Der Qoran ist nach der kufischen Verszählung zitiert, in Klammern folgt die Flügel'sche Zählung.

⁵ Vgl. die beachtlichen muslimischen Urteile in diesem Sinne bei Th. Nöldeke-Fr. Schwally, *Geschichte des Qorans I.* Leipzig 1909, S.154, Anm. 7.

⁶ So auch Nöldeke-Schwally, aa..O., S.105.

mekkanische Periode entfiel an XXVII, 31.38.42.81(83).91(93) ein Grossteil auf eine und dieselbe Sure. Aus spätmekkanischer Zeit gehören hierher die beiden Reihen VI,14.71(70).125.163 und X,72(73).84.90. Besonders auffällig ist dann eine derartige Sachlage noch bei den medinischen Belegen. An II, 112(106).128(122).131(125) ff; III,19(17).20(19).52(45).64(57).67(60).80(74).84(78) ff. 102(97) und V,3(5).44(48).111 sind die in Betracht kommenden Stellen teilweise aufs engste zusammengedrängt. In II,128/136(122/30) ist es dabei näherhin die Vorstellung der *millat Ibrāhīm*, der durch die Offenbarung an Muhammed angeblich nur erneuerten Eingottverehrung Abrahams, der wie III,67(60) und IV,125(124) in Infinitiv, Partizip oder finiten Verbalformen zum Ausdruck kommt und sich verbindet.

Bereits auf Grund dieses rein statistischen Befundes kann ausgesprochen werden, dass die Dinge so, wie es nach den gewöhnlichen Übersetzungen scheinen könnte, nicht liegen : als ob nämlich schon für Muhammed unter wesenhaft substantivischem Gebrauch der beiden Formen in erster Linie der Begriff des *islām* als der von ihm gestifteten Religion und derjenige des *muslim* als ihrer Bekenner festgestanden hätten und anschliessend in fast denominativer Bedeutung finite Verbalformen von *aslama* zur Bezeichnung des Aktes ihrer Annahme verwendet würden. Vielmehr hat sich für ihn zunächst mit dem dann noch stark verbal empfundenen Partizip der Begriff dieser Annahme des von ihm verkündeten Eingottglaubens verbunden und erst am Ende einer allmählichen Entwicklung seines Sprachgebrauchs steht eine Verwendung auch des Infinitivs, bezüglich deren nunmehr im einzelnen zu untersuchen sein wird, ob und wie weit sie bereits wirklich substantivisch oder noch verbal empfunden wird.

Eindeutig ist jedenfalls das Letztere der Fall, wenn sie in Verbindung mit einem Pronominalsuffix erfolgt, durch welches das Subjekt der *islām*-Handlung zur Angabe gelangt. Hierher gehört von zwei einschlägigen Beispielen schon IX,74(75) : *wakafarū ba'da islāmihim*. Dass dem nur die Umschreibung durch eine Handlung, nicht einen Zustand gerecht wird : Und sie wurden (wieder) ungläubig nach ihrem Vollziehen jener durch das Verbum *aslama* ausgedrückten Handlung, liegt auf der Hand. Noch klarer ist die Sachlage, wenn im zweiten Falle XLIX,17 ganz derselbe Gedanke hart neben einander zuerst durch eine finite Verbalform und dann, um einem stilistischen Bedürfnis nach Abwechslung zu genügen, durch den mit Personalsuffix verbundenen Infinitiv zum Ausdruck gebracht wird : *yamunnūna 'alaika an aslamū qul : lā tamunnū 'alaiya islāmakum*. Wieder ist nur die Umschreibung möglich : »Sie werden gegen dich geltend machen, dass sie die *islām*-Handlung vollzogen haben. Sprich : Macht nicht gegen mich die Tatsache eures Vollzugs dieser Handlung geltend.« Belegen diese beiden Stellen verbales Empfinden, was besonders beachtenswert ist, noch gerade

für die medinische Zeit, so treten neben sie aus spätmekkanischer Zeit zwei weitere aufs engste miteinander verwandte, an denen eine entsprechende Auffassung mindestens näher liegt als eine substantivische. Es sind VI,125: *fa-man yuridi l-lāhu an yahdiyahu yašriḥ šadrahu lil-islāmi* und XXXIX,22 (23) : *afa-man šaraḥa l-lāhu šadrahu lil-islāmi*. Die Aussage : »Und, wen Gott leiten will, dessen Brust weitet er« bzw. der Anfang einer Frage : »Und (ist), wessen Brust Gott geweitet hat...« substantivisch ergänzt zu denken : »zu« einer *islām* genannten Sache, wäre zwar nicht ohne weiteres ausgeschlossen. Aber sprachlich flüssiger ist doch zweifellos die verbal empfundene Ergänzung : »damit« oder »so dass er« die mit *islām* bezeichnete Handlung vollzieht. Gleiche Bewertung hat daneben folgerichtig ein *lil-islāmi* auch zu einer dritten Stelle, LXI,7, wo es sich an ein *wa-huwa yud'ā* »während er berufen ist« anschliesst. Die landläufige Auffassung »zum Islam« mag hier an und für sich noch so nahe liegen : die andere des »zum Vollzug der *islām*-Handlung« bleibt im Lichte der beiden von der Weitung der Brust handelnden Stellen trotzdem die gebotene.

Übrig sind damit nur noch drei letzte Stellen, an denen von vornherein die substantivische Auffassung des Infinitivs *islām* sich zu empfehlen scheint, und sie entstammen — das ist wieder sehr zu beachten — sämtlich der medinischen Spätzeit, in der nach Abbruch aller Brücken zu den »Schriftbesitzern« und der feierlichen Aufkündigung der mit den Ungläubigen geschlossenen Verträge der Alleingültigkeitsanspruch des neuen national-arabischen Glaubens energisch zur Geltung gebracht wurde. Es sind das in diesem Sinne programmatische : *inna d-dīna 'inda l-lāhi l-islāmu* von III,19 (17), ebenda 85(79) in ausführlicherer Fassung des Gedankens ein : *wamān yabtaǧi ǧaira l-islāmi dīnan* und das von der Überlieferung passend mit der Abschiedswallfahrt in Zusammenhang gebrachte Wort stolzesten Hochgefühls V,3(5) : *al-yawma akmaltu lakum dīnakum wa atmamtu 'alaikum ni'matī waraḏitu lakumu l-islāma dīnan...* »Siehe die Religion bei Gott ist der Islam«, »Und wer einer anderen Religion sich anschliesst als dem Islam« bzw. »Heute^{6a} habe ich eure Religion vollendet und habe vollkommen gemacht über euch meine Gnade und euch erwählt den Islam als Religion« ist hier zweifelsohne die nächstliegende Wiedergabe. Doch zwingend ist mindestens an der ersten Stelle solche substantivistische Auffassung keineswegs. In ihrem *'inda l-lāhi* »bei Gott« berührt sie sich — vielleicht nicht zufällig⁷ — mit dem neutestamentlichen Jak. 1,27 : *θησκεια καθαρά και ἀμίαντος παρὰ τῷ θεῷ και πατρὶ αὐτῆ ἐστίν*. Entsprechend den griechi-

^{6a} Vgl. E. Gräf, Jagdbeute und Schlachtier im islam. Recht, Bonn 1959, S.53.

⁷ H. Grimme hat in seinem Buch *Muhammed II. Einleitung in den Koran. System der koranischen Theologie*, Münster i.W. 1895, S.170/75 : *Die Benutzung des II. Briefes Petri in spät-*

schen Infinitiven liesse sich auch der arabische Text in dem Sinne verstehen, dass er das Wesen der Religion — noch einmal — in den Vollzug einer bestimmten, durch *islām* bezeichneten Handlung verlege, und in entscheidender Weise könnte diese Auffassung eine Stütze durch die beiden weiteren qoranischen Stellen XCVIII 5(4) und XII,40(40) finden, wo die rein verbalen syntaktischen Gebilde : (*wa-mā umirū illā liya'budū l-lāha ... wa-yuqīmū ṣ-ṣalāta wa-yu'tū z-zakāta*) »(Und nicht ist ihnen befohlen als) dass sie Gott dienen ... und zum Gebete stehen und die Armensteuer entrichten« und *allā ta'budū illā iyyāhu* »dass ihr ihm allein dient« durch ein *waḍālika dīnu l-qayyimati* »und dies ist die Religion der Rechtheit« bzw. *ḍālika d-dīnu l-qayyimu* ergänzt werden, das seinerseits in nicht minder auffälliger Weise sich mit dem αὐτῆ ἐστίν und der attributiven Ergänzung der θρησκεία der Jak-Stelle berührt. Von dieser einen Stelle her liesse sich alsdann ein verbales Verständnis des Infinitivs auch noch an den beiden anderen rechtfertigen. Immerhin werden diese, an denen das allerdings doch recht schwer fällt, mit jener durch die massgebliche Klammer der Tatsache zusammengehalten, dass an allen das als *islām* bezeichnet, wie sonst nie als *dīn*, als eine Religion, d.h. eben als eine Sache, nicht eine Handlung eingeführt wird, und so kann mindestens ebensogut die an zweien anscheinend gebotene substantivische Auffassung von ihnen her auch für die dritte Stelle sich zu ergeben scheinen. Lässt mithin eine eindeutige Entscheidung sich hier nicht fällen, so ist zusammenfassend zu sagen, dass der spätere Gebrauch von *islām* als technische Bezeichnung der von ihm gestifteten Religion für Muhammed mit jedem Zweifel ausschliessenden Gewissheit überhaupt nicht, wenn schon — was als das Wahrscheinlichere gelten mag —, dann nur und erst in einer allerletzten kürzesten Zeitspanne seines Lebens nachweisbar ist.

Wenden wir uns zunächst einer entsprechenden Prüfung des qoranischen Sprachgebrauchs auch für das Partizip *muslim* zu, so entstammt gleichfalls wenigstens erst spätmedinischer Zeit in XXII,78 eine einzige Stelle, wo in der Tat Muhammad ausdrücklich seine Verwendung als »Name« der von ihm gewonnenen Gläubigen ins Auge fasst, wenn er von Gott sagt : *huwa sammākumu l-muslimīna min qablu wa-fī hādā* »Er hat euch die Muslims

mekkanischen Suren wohl überzeugend Abhängigkeit Muhammeds von II. Petr. erwiesen. Eine Bekanntschaft dürfte dann aber sich wohl kaum auf diesen besonders wenig umfangreichen und dabei gewiss nie selbständig überlieferten Text des NT beschränkt, sondern naturgemäss mindestens auf das gesamte Korpus der »katholischen« Briefe erstreckt haben. Der älteste erhaltene arabische Text desselben hrsg. von M. Dunlop Gibson, *Studia Semitica*, No. VII, London 1899, bietet allerdings an der fraglichen Stelle als Wiedergabe von θρησκεία nicht etwa *dīn* »Religion«, sondern *al-ḥidma* »der Dienst« und als solche von παρά nicht 'inda »bei«, sondern *quddāma* »vor«. Doch beruht dies unmittelbar auf dem entsprechenden syrischen *tešmeštā* und *qdām* der jener arabischen Übersetzung zugrunde liegenden *Pšitta*, während diese im Qoran nachwirkende aus dem Griechischen geflossen gewesen sein könnte.

genannt vordem und in der Gegenwart«, wie demgemäss hier mit Bestimmtheit wiederzugeben ist, während R.Paret in seiner Übersetzung und seinem Kommentar eine andere Deutung gibt. Demgegenüber steht nun aber eine im höchsten Grade bedeutsame negative Sachlage allgemeiner Natur. Wäre die hier *ein einziges Mal* klar zum Ausdruck kommende terminologische Verwendung Muhammed wirklich und zwar schon seit der mittelmekkanischen Zeit geläufig gewesen, bis zu der ein Gebrauch des Partizips sich zurückverfolgen liesse so müsste man unbedingt erwarten, sie auch in tatsächlicher Anrede seiner religiösen Anhänger erfolgen zu sehen. Aber etwa ein *yā aiyuhā l-muslimūna* »O ihr Muslims« oder irgend etwas Ähnliches begegnet im Qoran *nie*. Die in Medina immer wieder gebrauchte Anrede der sich zu der neuen Religion Bekennenden ist vielmehr mit unverbrüchlicher Formelhaftigkeit : *yā aiyuhā l-ladīna āmanū* »O ihr, die da glaubt«. Dem hat offizieller Sprachgebrauch auch unmittelbar nach dem Tode des Propheten noch entsprochen. Zur ursprünglichen Amtsbezeichnung seiner Nachfolger in der Leitung der Gemeinde ist *amīru l-mu'minīna* »Befehlshaber der Gläubigen« nicht ein wieder schlechthin unerhörtes *amīru l-muslimīna*, »Befehlshaber der Muslims« geworden. Auch in der Gemeindeordnung von Medina ist nur einmal am Anfang von *muslimūna* die Rede (vielleicht späterer Einschub?), sonst immer von *mu'minīna*. Überbrücken lässt sich der da klaffende Widerspruch nur dahin, dass die Äusserung XXII,77, die, in so eigenartig feierlichem Ton am Surende, gefolgt von einer Einschärfung der Fundamentalpflichten des Gebets, der Zahlung der Armensteuer und des vertrauensvoll gläubigen Festhaltens an Gott⁸ sowie einer Schlussdoxologie⁹, sich an einen Ausdruck des *millat Ibrāhīm*-Gedankens anschliesst¹⁰, die Sanktionierung eines bisher Mohammed fremd gewesenen terminologischen Gebrauchs des Partizips, das durch diesen grammatisch zum Substantiv gewandelt wurde. Dieser Gebrauch jedoch konnte sich gegenüber dem Begriff des »Gläubigen« nur so zögernd durchsetzen, dass er — anscheinend schon für die graue Vorzeit Abrahams in Anspruch genommen — trotz jener nachdrücklichen Sanktionierung wahrhaft geläufig zu Lebzeiten des Propheten nicht mehr geworden ist. Mit dieser Deutung des widersprüchlichen Befundes und nur mit ihr lässt sich dann auch alles vereinbaren, was bezüglich des sonstigen Sprachgebrauchs für das Partizip *muslim* festzustellen ist.

⁸ Nach der selbst wieder feierlichen Überleitung : *liyakūna r-rasūlu šahīdan 'alaikum watakūnū šuhadā'a 'alā n-nāsi*, »auf dass der Gesandte Zeuge über euch sei und ihr Zeugen über die Menschen seid, fa aqīmū ṣ-ṣalata wa'ātū z-zakāta wa'taqīmū bil-lāhi« »So steht dann zum Gebet und gebt die Armensteuer und haltet euch fest an Gott«.

⁹ *huwa maulākum fa-ni'ma l-mawlā wa-ni'ma n-naṣīru* »und er ist euer Schutzherr und welch herrlicher Schutzherr und welch herzlicher Helfer!«

¹⁰ *wa-mā ḡa'ala 'alaikum fī d-dīni min ḡaraḡin millata abikum Ibrāhīma* »und er hat euch in der Religion nichts Schweres auferlegt an der Konfession eures Vaters Abraham.«

Gegen einen von vornherein feststehenden terminologischen Charakter seiner Verwendung scheint zunächst eine merkwürdige Sachlage zu sprechen, deren Belege bei einer genaueren Überprüfung des Materials, die alsbald unter anderen Gesichtspunkten durchzuführen ist, sich ergeben werden. Wie nämlich schon der Infinitiv von *aslama* an drei vermöge der Einführung des Begriffs einer Weitung der Menschenbrust durch Gott inhaltlich mit einer der nächst verbundenen Stellen und neben ihnen an einer dritten in der finalen Wendung *lil-islāmi* begegnete, so erscheint auch der Gebrauch des Partizips vielfach an bestimmte Wendungen, Wortverbindungen, syntaktische Verhältnisse und Gegebenheiten des Inhalts gebunden. Noch deutlicher redet in jenem negativen Sinne eine zweite Tatsache. Die Bezeichnung als *muslim* erfahren nicht nur die Angehörigen der Gemeinde Mohammeds, sondern auch frühere Bekenner des Eingottglaubens. Das liesse sich seit deren Aufnahme in sein religiöses System durch den *millat Ibrāhīm*-Gedanken wenigstens für Abraham und seine vormosaischen Nachkommen und etwa für Moses und seine Zeitgenossen einerseits und andererseits für die Jünger Jesu von der noch älteren Vorstellung her erklären, dass die im Qoran dem arabischen Volke zuteil werdende Offenbarung den Inhalt schon der Thora und des Evangeliums gebildet habe. Immerhin wäre von beidem bis zur Übertragung eines als heidnische Bezeichnung der gegenwärtigen monotheistischen Gemeinde arabischer Zunge geprägten Ausdrucks auf jene der Vorzeit angehörenden Bekenner gleichen Glaubens doch noch ein sehr erheblicher Schritt. Was aber besonders ins Gewicht fällt, ist mehr. Von den in Betracht kommenden Stellen entstammt gegenüber den medinischen II,132(126 f); III,52(45) = V,111 die Mehrzahl in XXVII,31.38(93); XLIII,69 schon der mittel- oder in VII,126(123); X,72(73).84.90; XII,101 (102) und doch wohl auch LI,36 wenigstens der spätmekkanischen Periode. Dieses Verhältnis erweckt sehr entschieden den Eindruck, dass die Entwicklung sich keineswegs in der Richtung jener schon innerlich wenig wahrscheinlichen Ausdehnung einer Bezeichnung der Angehörigen der Gegenwartsgemeinde auch auf deren der Vergangenheit angehörende Glaubensgenossen vollzogen hat, sondern in der umgekehrten, einer fortschreitenden Einengung eines ursprünglich diese wie jene noch ohne terminologische Starrheit bezeichnenden Ausdrucks auf die ersteren, ein Entwicklungsverlauf, an dessen Ende dann ganz naturgemäss dessen Erhebung zu terminologischer Bedeutung stand.

Positiv liegt mindestens ein Beispiel ebenso klar adjektivischen als sachlich unmöglich terminologisch verstehbaren Gebrauchs des Partizips *muslim* noch aus vorgerückter medinischer Zeit vor. Etwa in das Jahr 629 wird der durch Muhammeds Verhältnis zu der koptischen Sklavin Maria

ausgelöste Haremsskandal gefallen sein¹¹, in dessen Verlauf er seinem ungebärdigen Weibervolk LXVI,5 in Aussicht stellte, dass Gott im Falle einer zu vollziehenden Generalscheidung ihm statt der Entlassenen andere zu geben in der Lage sei : *azwāḡan ḡairan minkunna muslimātin mu'minātin qānitātin ta'ibātin 'ābidātin sā'ihātin tayyibātin wa-abkāran* »bessere Gattinnen als ihr, muslimische, gläubige, fromme, reuige, des Gottesdienstes beflissene, fastende, deflorierte und jungfräuliche.« Über den adjektivischen Charakter des Wortgebrauchs erübrigt sich jede weitere Bemerkung. Aber auch als Adjektiv kann das nur notgedrungen vorläufig mit »muslimische« wiederzugebende *muslimātin* nicht in technischem Sinne die Zugehörigkeit zur nationalarabischen monotheistischen Gemeinde bezeichnen. Denn diese war auch den bisherigen Gattinnen des Propheten nicht abzusprechen, und ebensowenig konnte es erst ausdrücklicher Versicherung bedürfen, dass ihre besseren Nachfolgerinnen jener Gemeinde angehören und vom Gesandten Gottes nicht etwa unter Heidinnen gesucht werden würden. Wie die folgenden Partizipien muss vielmehr auch schon dieses erste eine bestimmte der Zugehörigkeit zur — im späteren Sinne gesprochen — »islamischen« Gemeinde entsprechende Einzelqualität zum Ausdruck bringen. Wesentlich ebenso ist dann aber trotz der Substantivierung, die hier die gereihten Partizipien durch die Verbindung mit dem Artikel erfahren, ein zweiter Fall zu beurteilen, in dem ganz entsprechend der Begriff des *muslim* eine noch umfangreichere Folge vorzüglicher Eigenschaften eröffnet. Es ist die auch aus späterer medinischer Zeit stammende XXXIII,35 : *inna l-muslimīna wal-muslimāti wal-mu'minīna wal-mu'mināti wal-qānitīna wal-qānitāti was-ṣādiqīna was-ṣādiqāti waṣ-ṣābirīna waṣ-ṣābirāti wal-ḡāṣi'īna wal-ḡāṣi'āti wal-mutaṣaddiqīna wal-mutaṣaddiqāti waṣ-ṣā'imīna waṣ-ṣā'imāti wal-ḡāfiẓīna furāḡahum wal-ḡāfiẓāti waḍ-ḍākirīna l-lāha kaḡīran waḍ-ḍākirāti a'adda l-lāhu lahum maḡfiratan wa aḡran 'aẓīman* »Siehe den muslimischen und gläubigen und frommen und wahrhaftigen und ausdauernden und demütigen und Almosen spendenden und fastenden und ihre Scham hütenden und Gottes viel gedenkenden Männern und Frauen hat Gott Vergebung bereitet und gewaltigen Lohn«.

Wie letzten Endes doch auch hier sehr stark durch die mit litaneiartigem Klang durchgeführte zehnmalige Paarung je einer maskulinen und femininen Form der adjektivische, so kommt aufs augenfälligste der verbale Charakter des Partizips zur Geltung, wo *muslim* bzw. dessen Plural eine pronominale Ergänzung erfährt. Es ist das in direkter Anrede Gottes der Fall, wenn II,128 (122) Abraham und Ismail beten : *wa'-ḡalnā muslimaini laka wa-min ḡurriyatīnā ummatan muslimatan laka* »und mache uns zu zwei dir die *islām*-Handlung

¹¹ Vgl. Nöldeke-Schwally, I, S.217 f.

Vollziehenden und aus unserem Samen eine dir die *islām*-Handlung vollvollziehende Nation« und in der mit ihren Pronominalsuffix sich auf ihn beziehender formelhaft festen Wendung des Nominativs : *wa-naḥnu lahu muslimūna* : »und wir sind ihm die *islām*-Handlung Vollziehende«, die II,136(130); III,84(78) und indirekt XXIX,46(45) je ein durch *qūlū* »sprechet« bzw. *qul* »sprich« : als eine zu kultischer Rezitation bestimmt eingeführte, mit *āmannā* »wir glauben« anhebende symbolhafte Bekenntnisformel¹² und II,133(127) das von den Söhnen Jakobs ihrem sterbenden Vater abgelegte Gelöbnis zum Festhalten am Eingottglauben abschliesst. Dass auch diese Stellen mit Ausnahme der spätmekkanischen XXIX,46 (45) sämtlich wieder noch der medinischen Zeit entstammen, ist dabei erneut von besonderer Bedeutung. Lediglich dem Reimbedürfnis geopfert ist eine entsprechende Ergänzung bei singularischer Form des Nominalsatzes in dem ebenso formelhaften *innanī* bzw. *innī min al-muslimīna* : »Siehe, ich bin einer von den die *islām*-Handlung Vollziehenden«, das von zwei weiteren spätmekkanischen Stellen an der ersten XLI,33 als ein offenbar wieder zu kultischer Verwendung bestimmter Spruch bezeichnet wird, dessen Rezitation der Anrufung Gottes im Bittgebet und der Vollbringung guter Werke gleichgeordnet erscheint¹³, an der zweiten XLVI,15 (14) angeschlossen an *innī tubtu ilaika wa* »Siehe ich kehre zu dir zurück und«, wieder in direkter Gottesanrede ein bei Erreichung des vierzigsten Lebensjahres zu sprechendes Gebet beschliesst.

Andererseits ist offensichtlich von dem formelhaften Abschluss symbolmässiger Bekenntnisse ein anderer Gebrauch der Plurale von *muslim* nicht zu trennen, der immer wieder prädikativ in kürzestem Nominalsatz an der mittelmekkanischen Stelle XXI,108 und der spätmekkanischen XI,14(17) vorliegt. Die gleichlautende Frage : *fa-hal antum muslimūna* : »und (seid) ihr die *islām*-Handlung Vollziehende?« ist hier beidemale eine Verkündung des monotheistischen Dogmas¹⁴, zu der sie eine in nicht minder fester Formel zum Ausdruck zu bringende Zustimmung fordert. Mit ihr wieder nächst verwandt ist ein *illā wa-antum tamūtunna* »so sterbet nicht, es sei denn, indem ihr *islām*-Handlung Vollziehende seid«, das II,132(126) im

¹² S. dieses unten S. 17, Anm. 19. Dass es sich vielfach offenbar bei den in der angeführten Weise eingeleiteten Textelementen nicht sowohl um einmal zu machende Äusserungen oder bei jener Einleitung um ein blosses rhetorisches Stilmittel handeln als vielmehr um Formeln kultischer Rede bzw. unmittelbare göttliche Einführung handeln dürfte, ist merkwürdigerweise bisher allgemein verkannt worden.

¹³ *wa-man aḥsanu qaulan mimman da'ā ilā l-lāhi wa'amila ṣāliḥan wa-qāla* »und wessen Sprechen ist schöner als, wer zu Gott ruft und Rechtes tut und spricht.«

¹⁴ *annamā ilāhukum ilāhun wāḥidun* »als dass euer Gott ein einziger Gott ist« bzw. *wa'an lā ilāha illā huwa* »und dass kein Gott (existiert) ausser ihm.«

Munde des zu seinen Söhnen redenden sterbenden Jakob und an einer zweiten, gleich dieser medinischen Stelle III,102 (97) bezeichnenderweise gegenüber den mit *yā aiyuhā l-ladīna āmanū* »O ihr, die da glaubet« angedrehten, zur »Islam«-Religion sich bereits bekennenden Gemeindemitglieder der Gegenwart sich an ein *lā tamūtunna* »möget ihr nicht sterben« anfügt. Dieselbe charakteristische Verbindung mit dem Tode zeigen dabei im Rahmen eines ihnen gemeinsamen anderen Ausdrucks an zwei wieder schon spätmekkanischen Stellen VII,126(123) das Gebet des Moses und Arons : *rabbānā afrij 'alainā ṣabran watawaffanā muslimīna* : »Unser Herr giesse Ausdauer über uns aus und nehme uns hinweg als die *islām*-Handlung Vollziehende« und XII,101 (102) derjenige des sterbenden Jakob : *tawaffanī musliman wa alhiqnī biṣ-ṣāliḥīna* : »Nimm mich hinweg als die *islām*-Handlung Vollziehenden und lasse mich zur Vereinigung mit den Rechtschaffenen gelangen.« Der terminologischen Bewertung einer Wiedergabe durch »als Muslim« bzw. »als Muslim Bezeichneter« widersetzt sich hier nicht nur an drei der vier Stellen die allgemeine Schwierigkeit, die gegenüber jener Bewertung des Wortes bei seiner Verwendung auf monotheistische Geschichte der Vorzeit nicht zu verkennen war. Auch an der letzten fällt im gleichen Sinne ihre umgekehrte Beziehung auf die Gemeinde der »Muslims« im technischen Wortsinn entscheidend ins Gewicht. Denn der Gedanke an den Begriff einer *gratia fidei*, durch welche diese vor einem Rückfall von einem noch im letzten Augenblick des Lebens möglichen Wiederabfall vom Glauben bewahrt werden müssten, liegt doch wohl entschieden jenseits der Grenze dessen, was wir für den arabischen Propheten zu unterstellen berechtigt sind. Vielmehr wird unseren vier Stellen schon jetzt zu entnehmen sein, dass die von ihm mit *aslama* bezeichnete Handlung, deren Wesen vorerst noch immer festzustellen bleibt, ihm als besonders beim Lebensende heilsnotwendig galt.

Durch das Reimbedürfnis bedingt ist weiterhin die Ausdrucksweise, wenn an der medinischen Stelle III,80(74) ein : *ba'da id̄ antum muslimūna* »nachdem ihr die *islām*-Handlung Vollziehende wart« am Versende statt eines *ba'da islāmikum* »nach eurem Vollziehen der *islām*-Handlung« steht, das nach dem IX,74(75) im Versinneren vorliegenden Sprachgebrauch zu erwarten wäre. Neben diese einzelnen tritt eine ziemlich umfangreiche Gruppe entsprechend zu beurteilender Stellen, für die das gemeinsam Bezeichnende die Verbindung des dabei keineswegs durchgängig als blosser Kopula zu bewertenden Verbuns *kāna* »sein, werden« mit am Versende stehenden maskulinen Plural von *muslim* ist. Hierher gehören schon aus mittelmekkanischer Zeit XLIII,69 ein *alladīn āmanū bi-āyātīnā wa-kānū muslimīna* »die an unsere Zeichen glaubten und die *islām*-Handlung Vollziehende« — doch wohl eher »wurden« als »sind«, XV,2 ein : *lau kānū muslimīna* »dass sie die *islām*-Hand-

lung Vollziehende gewesen« — oder »geworden« — waren«, XXVII,42 ein : *wa-kunnā muslimīna* und XXVII,91(93) ein : *umirtu an akūna min al-muslimīna* »mir wurde befohlen, einer der die *islām*-Handlung Vollziehenden zu sein« (oder : »zu werden«?), im Munde Mohammeds selbst, aus der spätmekkanischen Periode X,72(73) wörtlich gleichlautend dieses letzte im Munde Noahs und ebenda 84, von Moses zu den Israeliten gesprochen, ein : *in kuntum muslimīna* »Wenn ihr die *islām*-Handlung Vollziehende (geworden?) seid, sowie XXVIII,53 die Behauptung der Schriftbesitzer : *innā kunnā min qabliḥi muslimīna* »siehe wir waren vor ihm« — nämlich dem Geoffenbartwerden des Qorans — »die *islām*-Handlung Vollziehende«. Dass hier überall nichts anderes vorliegt als reimbedingte Umschreibung entsprechender finiter Verbalformen von *aslama*, wird greifbar klar, wenn ein spätmekkanisches : *wa'umirtu li'an akūna awwala l-muslimīna* »und mir wurde befohlen, der erste der die *islām*-Handlung Vollziehenden zu sein« (oder : »zu werden«) von XXXIX,12 (14), mit dem sich VI,163 aus gleicher Zeit ein : *wa-bidālika umirtu wa anā awwalu l-muslimīna* »dieses wurde mir befohlen und ich (bin) der erste der die *islām*-Handlung Vollziehenden« aufs engste berührt, ebenda Vers 14 eine ebenfalls gleichartige Entsprechung nicht am Versende, in dem Ausdruck, der statt des Partizips tatsächlich einen Relativsatz verwendet, sich findet : *innī umirtu an akūna awwala man aslama* : »Siehe, mir wurde befohlen, der erste zu sein, der die islam-Handlung vollzieht.«

Gegenüber solchem partizipialen Ersatz, sei es finiter Verbalformen, sei es eines seinerseits noch durchaus verbal empfundenen Infinitivs, wird schliesslich wieder der adjektivische und zugleich der verbale Charakter des Partizips *muslim* selbst trotz Substantivierung durch den Artikel fühlbar, wenn es in Gegensatz zu einem anderen tritt, für das ein durch terminologischen Gebrauch bedingter echt substantivischer Charakter von vornherein nicht in Frage kommt, so LXXII,14 aus mittelmekkanischer Zeit in der Aussage der Ğinne : *minnā muslimūna wa-minnā l-qāsītūna*. »Von uns sind die einen die *islām*-Handlung Vollziehende, die anderen Unrecht Begehende« und LXVIII,35 in dem kaum jüngeren¹⁵ : *afanaġ'alu l-muslimīna kal-muġrimīna* »Sollten wir etwa die die *islām*-Handlung Vollziehenden den verbrecherisch Handelnden gleichsetzen?« Die Sachlage ist zumal an der ersteren Stelle um so unzweideutiger, wenn unmittelbar anschliessend unter Gebrauch einer finiten Verbalform fortgefahren wird : *fa-man aslama* »und wer die *islām*-Handlung vollzogen hat« (oder : »vollzieht«). Wieder einmal noch aus

¹⁵ Die rhetorische Frage gehört dem zwischen den gelegentlich sogar als erst medizinisch angesprochenen Versen 17/22 und 48/52 stehenden Stück des zweiten Teiles der Sure an, die von einzelnen geradezu für die älteste gehalten wird und deren erster Teil jedenfalls in der Tat noch der frühmekkanischen Periode entstammt. Vgl. Nöldeke-Schwally, S.96.

medinischer Zeit liegt III,67(60) eine Verwendung als Adjektivattribut zu dem auch sonst¹⁶ mehrfach terminologisch von Abraham gebrauchten Ḥanīf vor, wenn von diesem, der nicht Jude noch Christ gewesen sei, gesagt wird : *wa-lākin kāna ḥanīfan musliman*, was also die Wiedergabe verlangt »und vielmehr war er ein die *islām*-Handlung vollziehender Hanīf«.

Mindestens näher liegt dann die echt partizipiale Auffassung eines »die *islām*-Handlung vollziehende« als die substantivische einer terminologischen »als Muslims« bei dem Zustand-Akkusativ *muslimīna*, der sich an den mittelmeckkanischen Stellen XXVII,31 und auf engstem Raume an ein *wa-'atūnī* »und kommet zu mir« bzw. *qabla an ya'tūnī* »bevor sie zu mir kommen« anschliesst. Gleich möglich ist der Sinn eines »für die die *islām*-Handlung Vollziehenden« wie derjenige eines »für die Muslims« gegenüber dem *li-l-muslimīna*, das an der spätmekkanischen Stelle XVI,89(91) ein *wa-hudan wa-raḥmatan wa-buṣrā* »als Leitung und Erbarmen und Frohbotschaft« und an der vielleicht wohl erst medinischen¹⁷ ebenda 102(104) das nur um einen der drei Begriffe gekürzten : *wa-hudan wa-buṣrā* »als Leitung und Frohbotschaft« ergänzt. Erwägt man, dass verbaler Charakter des Partizips anderweitig bei seiner Verwendung als Prädikat kürzester Nominalsätze zu konstruieren war, so liegt es ferner doch wohl am nächsten, ihn auch bei einem *fahum muslimīna* zu unterstellen, dessen XXVII,81(83) schon aus mittelmeckkanischer Zeit vorliegenden Anschluss an *in tusmī'u illā man yu'minu bi-āyātīna* »du kannst nur diejenigen hören machen, die an unsere Zeichen glauben« in wörtlicher Übereinstimmung beider Glieder aus spätmekkanischer Zeit XXX,53(52) wiederkehrt und das somit sinngemäss wiedergegeben werden könnte : »so dass sie« — nämlich die an Gottes Zeichen Glaubenden — »die *islām*-Handlung vollziehen« : Der Analogieschluss drängt sich um so mehr auf, als bei substantivischem Sinn des Partizips, der »die Muslime« als jene Gläubigen bezeichnet, die Verbindung des Partizips mit dem

¹⁶ II,135(129); III,95(89); VI,161(162) und XVI,123(124) in der formelhaften Verbindung : *millata Ibrāhīma ḥanīfan wa-mā kāna mina l-mušrikīna* »die Konfession Abrahams des Hanīfen und (der) nicht einer der (Gott) Gefährten Zugesellender war« stets als Attribut im Akkusativ und XVI,120(121) in dem an sie wenigstens stark erinnernden Satz : *inna Ibrāhīma kāna ummatan qānītan lillāhi ḥanīfan wa-lam yaku mina l-mušrikīna* »Siehe, Abraham war konfessionsmässig Gott gehorchend, ein Hanīf und war nicht einer der Gott Gefährten Zugesellenden.« Man könnte, wenn man wüsste, welchen Begriff Mohammed mit einem solchen verband, hier überall allerdings auch das *ḥanīfan* selbst als Adjektiv verstehen. Dass es aber jedenfalls gerade an unserer Stelle substantivisch gebraucht ist, wird durch den Gegensatz zu den beiden zweifellosen Substantiven des vorangehenden *mā kāna Ibrāhīmu yahūdīyan wa-lā naṣrānīyan* »nicht war Abraham Jude und nicht Christ« unbedingt gesichert.

¹⁷ Über die verschiedenen erst medinischen Bestandteile der Sure vgl. Nöldke-Schwally, S.145/49, wo allerdings S.146 gerade für diesen Vers dieser spätere Ursprung ausgeschlossen zu werden scheint.

Artikel zu erwarten wäre. Zu verstehen, »dass wir die *islām*-Handlung Vollziehende sind«, d.h. augenblicklich sie in der Tat vollziehen, nicht : »dass wir Muslims sind«, ist endlich wiederum durchaus möglich, wenn aus medinischer Zeit III,52(45) und V,111 gleichlautend die Apostel zu Jesus sprechen : *āmannā (bil-lāhi) wa-'šhad bi-annanā muslimūna* »Wir glauben an Gott, bezeuge, dass« usw. und III,64(57) für den Fall, dass die Schriftbesitzer den Vorschlag einer Vereinigung auf der Grundlage gemeinsamer Plattform rein monotheistischen Bekenntnisses ablehnen sollten, die Gläubigen die Anweisung erhalten : *fa-qūlū 'šhadū bi-annā muslimūna* : »so saget : Bezeugt, dass« usw. Ja, man wird vielleicht auch hier die Aufforderung zur Augenzeugenschaft für eine gegenwärtig erfolgende Handlung sogar als besonders naheliegend empfinden. Selbst nur in irgendwelchem Grade wahrscheinlicher als eine entgegengesetzte Auffassung, geschweige denn gesichert ist mithin nicht ein einziger Fall, in welchem Mohammed das Partizip von *aslama* in den von ihm XXII,78(77) sanktionierten technischen Sinn späteren Sprachgebrauchs schon früher verwendet hätte.

Jene Sanktionierung ist offenbar als naturgemässe Parallelerscheinung in dem in entsprechendem technischem Sinn erfolgenden substantivischen Gebrauch des Infinitivs zu begreifen, der für seine letzte Lebenszeit an und für sich doch als mindestens in hohem Masse wahrscheinlich sich ergab, im Zusammenhalt mit ihr nunmehr vielleicht als gesichert gelten darf. Eine terminologische Bezeichnung der neuen Religion, die er seinem Volke geschenkt und zur Grundlage für deren starthafte Zusammenfassung gemacht hatte, und eine solche ihrer Bekenner festzulegen, musste in der Tat in dem Augenblick als gegeben erscheinen, in dem er nach V,3(5) das Werk ihrer Begründung als vollendet empfand. Genommen hat er beide Bezeichnungen von einer durch das Verbum *aslama* ausgedrückten bestimmten Handlung her, deren Vollzug — Gott gegenüber, nur soviel lässt sich zunächst auf Grund der Fälle einer Verbindung des Partizips mit präpositional-pronomischer Ergänzung schon mit voller Sicherheit aussagen — ihm für diese seine Religion charakteristisch war. Indem wir zu dem Gebrauch, der durch ihn von den finiten Verbalformen jenes Verbums gemacht wird, übergehen, sehen wir uns der Frage gegenübergestellt, worin für ihn das Wesen der fraglichen Handlung bestand, mit anderen Worten : welche Bedeutung er mit dem Kausativ des Stammes *s-l-m* verbunden hat.

Wir hatten nun schon drei der in Betracht kommenden Stellen zu berühren¹⁸. An LXXII,14 schon aus der mittelmekkanischen, an VI,14 aus der spätmekkanischen und an XLIX,17 erst aus der medinischen Zeit stammend, haben wir gemeinsam einen schlechthin absoluten Gebrauch des

¹⁸ Siehe S. 3.

Verbums festgestellt, das weder mit einem Akkusativ, noch mit einer präpositionalen Ergänzung verbunden ist. Mit ihm verbindet sich sachlich die Erscheinung, dass in unmissverständlicher Weise die durch dasselbe bezeichnete Handlung sich mit dem Anschluss an die monotheistische Gemeinde der arabischen Gegenwart deckt, zunächst an den zwei weiteren gleichfalls medinischen Stellen III,20(19) : *wa-qul lil-ladīna ūtū l-kitāba wal-ummiyyīna a'aslamtum fa-'in aslamū faqad ihtadau* »Und sprich zu denjenigen, zu welchen die Schrift kam und zu den Heiden : vollzieht ihr die *islām*-Handlung? Und wenn sie die *islām*-Handlung vollziehen, so sind sie recht geleitet« und XLVIII,16 : *tuqātilūnahum au yuslimūna* »Ihr sollt sie bekriegen, es sei denn, dass sie die *islām*-Handlung vollziehen.« Von besonderer Bedeutung ist dann die dritte Stelle gleichen Alters, die dieselbe Verbindung des grammatischen und des sachlichen Zuges aufweist in XLIX 14 : *qālat il-a'rābu āmannā qul lam tu'minū walākin qūlū aslamnā* : »Die Araber sprechen : 'Wir glauben'. Sprich : 'Nicht habt ihr geglaubt', vielmehr spricht : 'Wir vollziehen die *islām*-Handlung.« Denn unverkennbar scheint hier jene mit dem Anschluss an die mohammedanische Gemeinde sich deckende bzw. — dürfen wir folgerichtig dann nunmehr sagen — diesen Anschluss zum Ausdruck bringende Handlung einmal *äusserlich* in das *Aussprechen* einer bestimmten Formel verlegt. Dabei dürfte diesmal die in der finiten Verbalform einer 1. Person auftretende Fassung von den oben berührten Stellen II,133(127),136(130); III,84(78): XXIX,46(45) bzw. XLI,33 und XLVI,15(14) wieder lediglich zwecks Gewinnung eines Reimes die Umwandlung in einen die maskuline Pluralform des Partizips verwendenden Nominalsatz erfahren haben.

In dem Aussprechen dieser Formel bzw. nach Ausweis der Hälfte jener Beispiele ihres Ausdrucks durch einen Nominalsatz, genauer eines mit ihr abschliessenden symbolhaften Glaubensbekenntnisses, wird dann aber in weitem Umfang das zu erblicken sein, was wir bislang mit vorsichtiger Unbestimmtheit als »Vollzug der *islām*-Handlung« zu bezeichnen uns begnügen mussten.

Von den schon früher berührten Beispielen absoluten Gebrauchs finiter Formen von *aslama* lässt bezeichnender Weise nur das *yamunnūna 'alāika 'an aslamū* »Sie werden gegen dich geltend machen, dass sie die *islām*-Handlung vollzogen haben«, sich schon wegen der unmittelbaren Nachbarschaft von XLIX,14 mit aller Bestimmtheit zugleich für die(se) Einsetzung dieser Handlung mit dem Anschluss an Mohammeds Gemeinde in Anspruch nehmen. Höchstens bis zu einem gewissen Grade in gleicher Richtung liegt es, wenn wir VI,14 Mohammed selbst als deren Begründer sich den ersten nennen sahen, der die *islām*-Handlung vollzogen habe. An den frühesten der drei Stellen setzen LXXII,14 f die Ğinne ihre zunächst mit Hilfe des Partizips

muslim zum Ausdruck gebrachte Unterscheidung gottesfürchtiger und sündiger Angehöriger ihres Geschlechts mit den Worten fort: *fa-man aslama fa ulā'ika taḥarrāu rašādan wa amma l-qāsītūna fakānū liḡahannama ḥataban* »Und wer immer die *islām*-Handlung vollzieht, die werden den richtigen Weg erwählen, und was die verbrecherisch Handelnden anlangt, so werden sie dem Höllenfeuer zu Brennstoff.« Dass schon hier die spätere terminologische Verwendung des absolut gebrauchten *aslama* vorliege, wird zwar als ausgeschlossen nicht bezeichnet werden können. Aber ungleich näher liegt es doch, im allgemeineren Sinn eine bestimmte ethische Haltung ins Auge gefasst zu denken, die in dem Eintritt in Mohammeds Gemeinschaft speziellen Ausdruck findet. Nur um diese umfassende Bedeutung kann es sich nach dem zum Gebrauch von *muslim* für Gestalten schon der AT-lichen Vorzeit Gesagten füglich handeln, wenn V,44(48) einmal im medinischen Text als Vorgänger der zeitgenössischen jüdischen Rabbiner und Schriftgelehrten *an-nabiyūna l-ladīna aslamū* »die Propheten, welche die *islām*-Handlung vollzogen haben«, erwähnt werden. Mindestens nicht über eine gleichmässige Möglichkeit allgemeiner und spezieller Auffassung hinauszukommen ist endlich, wenn es an der spätmekkanischen Stelle XVI,81(83) von Gott heisst: *kaḏālika yutimmu ni'matahu 'alaikum* »So macht er seine Gnade über euch vollkommen« und dann weitergefahren wird: *la'allakum tuslimūna* »Vielleicht vollzieht ihr die *islām*-Handlung«.

Dass in jedem Falle die von Muhammed mit dem Verbum *aslama* verbundene Bedeutung in derjenigen des Anschlusses an seine Religionsgemeinschaft sich nicht erschöpfte, wird einmal durch ein vorletztes Beispiel seines absoluten Gebrauchs jedem Zweifel entrückt. Es ist die mittelmekkanische Stelle XXXVII,103, wo in der Szene der erfolgen sollenden Opferung Isaks die Gottesstimme an Abraham ergeht *lammā aslamā watallaḥu lil-ḡabīni*, »als beide die *islām*-Handlung vollzogen hatten und er ihn auf die Stirn niederbog«. Denn wollte man selbst grundsätzlich für die Anwendung des Verbuns und seines Partizips auf schon der Vergangenheit angehörenden Bekenner des Eingottglaubens mit der landläufigen Auffassung rechnen, dass diese durch sie bereits als »Muslims« im späteren technischen Wortsinn bezeichnet würden, so bliebe es doch unvorstellbar, dass Abraham und sein Sohn solche erst in dem fraglichen Augenblick geworden seien, in ihm erst etwa jenen Glauben angenommen oder erstmals bekannt haben sollten. Vielmehr kann es sich nur um eine demselben und seiner Situation entsprechende bestimmte seelische Haltung bzw. — was dann sich als besonders beachtenswert erweisen wird — näherhin um deren Ausdruck durch das gesprochene Wort handeln. Nicht weniger unzweideutig ist sodann in gleicher Richtung eine erste Stelle III,83(77), die das Verbum in Verbindung mit einer Ergänzung aufweist, wo in medinischer Zeit von Gott gesagt wird, dass

lahu aslama man fi s-samawāti wal-arḍi tau'an wakarhan »Ihm zu Ehren die *islām*-Handlung vollzieht, wer immer in den Himmeln und auf der Erde ist, freiwillig oder widerwillig«. Auch hier kann es sich ja nur um die von allen Geschöpfen ihrem Schöpfer allenfalls wieder in anbetender Rede entgegengebrachte Gesinnung schlechthin handeln. Geradezu alle geschaffenen Wesen zu »Muslims« stempeln zu wollen, geht denn doch nicht an.

Dem absoluten Gebrauch von *aslama* gegenüber ist dabei seine hier vorliegende Verbindung zunächst mit einer — indogermanisch gesprochen — dativischen Ergänzung naturgemäss das Primäre. Verbunden zeigt beide Gebrauchsweisen eine Stelle medinischer Herkunft so, dass im Gegensatz zu der offenbar schon geläufigen absoluten von einer referierten offenbar formelhaften Wendung diejenige der Verbindung mit dativischer Ergänzung festgehalten bleibt, wenn von Abraham II,131(125) gesagt wird, dass *id qāla lahu rabbuhu aslim qāla aslamtu lirabbi l-'ālamīna* »wenn sein Herr zu ihm sprach: 'Vollziehe die *islām*-Handlung', er sprach: 'Ich vollziehe die *islām*-Handlung dem Herrn der Welten«. Hier einen formelhaften Charakter der Worte des Patriarchen zu erfüllen, werden wir doch wohl durch drei weitere Stellen berechtigt, an denen die gleiche Ergänzung wiederkehrt; der sie dabei in etwas vollerer Form bietenden mittelmekkanischen XXVII, 44(45), an der die Königin von Saba von sich sagt: *wa aslamtu ma'a Sulaimāna lil-lāhi rabbi l-'ālamīna* »und ich vollzog mit Salomo die *islām*-Handlung Gott, dem Herrn der Welten« und die beiden spätmekkanischen VI,71(70) und XI,66(68): *umirnā linuslima* bzw. *umirtu an uslima li-rabbi l-'ālamīna* »es wurde uns« bzw. »mir befohlen, die *islām*-Handlung dem Herrn der Welten zu vollziehen.« Zwar ist nicht zu übersehen, dass jene gleichlautende Ergänzung überall am Versende steht, es also naheliegen könnte, die wiederholte Wahl gerade ihres Wortlautes aus dem Reimbedürfnis zu erklären. Demgegenüber bleibt es aber beachtlich, dass die Bezeichnung Gottes als *rabbu l-'ālamīna* eine wesenhaft altertümliche ist und speziell in Verbindung mit *aslama* — abgesehen von dem einzigen Beispiel der fraglichen Worte Abrahams in medinischer Zeit — nie wiederkehrt¹⁹. Auch darauf darf vielleicht

¹⁹ Sie findet sich auch sonst im medinensischen Text nur noch zweimal V,41(45) und LIX,16 — wie allerdings durchweg — im Reim. Dagegen tritt sie LVI,80(79); LXIX,49; LXXXI,29 und LXXXIX,6 bereits in frühmekkanischer Zeit auf, ist abgesehen von I,1. mit XXVI,16(15), 23(22), 77(77), 98, 127, 145, 164, 180: XXVII,8.44(45); XL,66(68); XLIII,46(45) und XLIV,32(31) in der mittelmekkanischen stark vertreten und erscheint neben den anderen Belegen VI,45.71(70); XXVIII,30: XLI,9(8) wohl nicht zufällig VI,162(163) in einer Gebetsformel, X,10(11) in einer als formelhafter Gebetschluss zitierten Doxologie; XXXII,1 in dem feierlichen Eingang: *tanzilu l-kitābi lā raiba fihi min rabbi l-'ālamīna* »Die Herabsendung des Buches (erfolgte) zweifellos vom Herrn der Welten«, XXXV,39(26) in einer nicht minder feierlich gehaltenen Schlussdoxologie, XL,64(66) in einer Berūchā- und Vers 65(67) in einer wieder doxologischen Formel, VII,61(59).

hingewiesen werden, dass mindestens die Anwendung des allgemeinen *rabbun* »Herr«-Begriffs auf Gott in unmittelbarer Nähe des mit *aslama* verknüpften auch im Versinnern an einer dritten wohl noch spätmekkanischen Stelle²⁰ auftritt, wenn XXXIX,54(55) Mohammed von Gott zu der Ermahnung beauftragt wird : *wa anībū ilā rabbikum wa aslimū lahu min qabli an ya'tiyakum l-'adābu* »und bekehrt euch zu eurem Herrn und vollzieht ihm die *islām*-Handlung, bevor euch die Strafe überkommt.«

Nur der erste Bestandteil der volleren Gestalt, welche die dativische Ergänzung in XXVII,45 aufwies, kehrt dann auch an einer letzten sich auf diese beschränkenden Stelle wieder, die, erst medinischer Zeit angehörend, eine besondere Bedeutung dadurch gewinnt, dass sie noch einmal die Aufforderung zum Vollzug der *islām*-Handlung eng an die Verkündigung der Einheit Gottes anschliesst, XXII,34(35) : *ilāhukum ilāhun wāhidun fa-lahu aslimū* »euer Gott ist ein einziger Gott und ihm vollzieht die *islām*-Handlung«. Erneut sehen wir uns da an jenes Ausmünden symbolhaften Bekenntnisses in eine mit *aslama* gebildete feste Formel erinnert, der wir zunächst in der durch das Reimbedürfnis bedingten grammatischen Gestalt eines Nachsatzes begegneten. Dass durch die Ablegung eines so gestalteten Bekenntnisses in — wir dürfen wohl sagen — kultischer Form da tatsächlich der Akt des Anschlusses an die urislamische Gemeinde vollzogen wurde, dürfte immer deutlicher werden. Und schon jetzt drängt sich dann unwillkürlich der Gedanke an eine vorbildliche Bedeutung auf, die hier Taufbekenntnis und Taufgelöbnis der *christlichen Initiationsfeier* gehabt haben könnten. Ein Letztes ist in diesem Sinn wohl von entscheidender Bedeutung.

Mit der dativischen verbindet sich mehrfach eine akkusativische Ergänzung von *aslama*. Erst in medinischer Zeit auftretend, ist auch sie stets von formelhafter Festigkeit in II,112(106) und IV,125(124) in einem gleichlautenden : *man aslama waǧhahu lil-lāhi* »wer immer mit seinem Angesicht Gott die *islām*-Handlung vollzieht« und III,20(18) in einem durch einleitendes *fa-qul* »so sprich« wieder ausdrücklich auf die Rezitation einer bestimmten Formel hinweisenden : *aslamtu waǧhaya lil-lāhi* »Ich vollziehe mit meinem Angesicht Gott die *islām*-Handlung«. Schon diese Stellen würden wohl die Verwendung rechtfertigen, dass, wo nicht die in Betracht kommende Handlung bekenntnismässigen Anschlusses an Mohammeds Gemeinde selbst, so doch irgend ein ihr etwa zugrundeliegendes Vorbild von einer tatsächlichen

67(65).104(102) und XLIII,46(45) in der aus schon älterem Sprachgebrauch übernommenen festen Verbindung *rasūlun min* bzw. *rasūlu rabbi l-'ālamīna* »ein Gesandter vom (bzw. der Gesandte des) Herrn der Welten«.

²⁰ Die Zeugen einer Überlieferung, nach welcher der Vers allerdings dem Anfang eines erst medinischen Stückes angehören würde, bei Nöldeke-Schwally, S.154, Anm. 7.

symbolhaften körperlichen Wendung begleitet war²¹. Noch deutlicher wird in dieser Richtung aber die einzige entsprechende Stelle schon spätmekkanischer Herkunft, wenn XXXI,22,(21) die dativische Ergänzung in einem : *man yuslim wağhahu ilā l-lāhi* »wer immer mit seinem Angesicht die *islām*-Handlung zu Gott hin vollzieht« durch einen noch stärker real örtlichen Ausdruck ersetzt wird.

Eine letzte Frage bleibt noch zu beantworten, bevor die hier gewiesene Spur sich weiter verfolgen lässt. Es ist die noch immer offen gelassene Frage nach der unmittelbaren Wortbedeutung, die in seiner ursprünglichen Verbindung mit dativischer Ergänzung *aslama* für Muhammed gehabt hat. Die Auffassung, dass es sich um ein »Gott sich hingeben« handle, ist im Anschluss an original arabische Lexikographie zu geläufig, als dass die ihr sich entgegenstellende entscheidende Schwierigkeit überhaupt gefühlt würde. Diese besteht darin, dass der von ihr vorausgesetzte Sinn zu seinem sprachlichen Ausdruck statt der kausativen eine reflexive Form erfordern würde. In der Tat erscheint denn auch die erstere ausserhalb des Qorans und des von diesem abhängigen Sprachgebrauchs durchweg transitiv gebraucht im Sinn eines Lassens, Verlassens, im Stiche lassen²² und im christlich-arabischen Bibeltext als Aequivalent von griechischem *παράδιδόναι*²³. Dieser Sachlage gegenüber ist die Unterstellung, dass bei der Verwendung des Kausativs im spezifisch religiösen Sinn ein *nafsahu* »sich selbst« zu ergänzen sei²⁴, doch eine allzu billige Auskunft, als dass man bei ihr ehrlicher Weise sich beruhigen könnte. Zu erhärten ist das Zugrundeliegen eines ursprünglich transitiven Charakters für den gesamten im Qoran von *aslama* gemachten Gebrauch einschliesslich nicht zuletzt eben auch des Partizips und Infinitivs etwa von den drei zuletzt berührten Fällen einer akkusativischen Ergänzung her

²¹ Nicht unbedeutsam sind in diesem Zusammenhang auch das VI,79 Abraham in den Mund gelegte : *innī wağğahū wağhiya lil-lādī fağara s-samawāti wal-arḍa* »Siehe, ich wende mein Angesicht demjenigen zu, der die Himmel und die Erde gespalten hat« und das X,105; XXX,30 (29) und 43(42) nicht weniger als dreimal mit formelhafter Festigkeit auftretende *aqim wağhaka lid-dīni ḥanīfan* »Richte dein Angesicht der (wahren) Religion zu als Ḥanīf, bei dem es wieder wünschenswert wäre, den genauen Sinn zu kennen, den Muhammed mit dem letzten Worte verbunden hat. Vgl. dazu auch Jos. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, S.56 ff.

²² Vgl. die Belege bei Lane.

²³ So um beispielsweise nur die einschlägigen Belege eines besonders alten Textes anzuführen Mt. 10, 17; 20,18; 26,15 f. 21; 27,3 f.; Mk. 10,38; 14,10. 18. 21. 42 bei B. Levin, *Die griechisch-arabische Evangelien-Übersetzung Vat. Borg. ar. 95 und Ber. orient. oct. 1108*, Uppsala 1938 S. 16,36, 48 ff., 52,76, 84-86. Zu dem noch vorislamischen Ursprung dieser Übersetzung vgl. den von A. Baumstark verfassten, noch immer für zwingend gehaltenen Nachweis in dem Aufsatz *Das Problem eines vorislamischen christlich-kirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache*, *Islamica* IV, 1931, S.562/75, speziell S. 570/72.

²⁴ So Lane, a.a.O. ausdrücklich stillschweigend wird wohl allgemein diese Voraussetzung gemacht.

keineswegs. Sollte in dieser wirklich ein direktes Objekt zu erblicken sein und es nicht sich vielmehr um die allerdings seltene²⁵ Determination eines Akkusativs der Spezifizierung handeln, so bliebe nichts übrig als den dann hier tatsächlich vorliegenden transitiven Gebrauch einer finiten Verbalform von dem intransitiven zu trennen, der absolut oder in Verbindung nur mit einer dativischen Ergänzung schon bei solchen Formen unmittelbar zu beobachten ist und erst recht bei dem absoluten von Infinitiv und Partizip bzw. der bei dativischer Ergänzung auch der letzteren offenbar im Hintergrund steht. Denn diesen auf jenen zurückzuführen, würde nicht nur in höchstem Grade schon das zahlenmässige Verhältnis der beiderseitigen Belegung widersprechen. Geradezu ausgeschlossen wird es durch die Tatsache, dass die verschwindend wenigen Beispiele akkusativischer Ergänzung jünger sind als solche eines nur dativischen bzw. absoluten Gebrauchs einschliesslich der Verwendung des Partizips.

Den allem demgegenüber grundsätzlich richtigen Weg hat zweifellos M. Lidzbarski gewiesen, indem er, *aslama* im intransitiven bzw. denominativen Sinne fassend, die Bedeutung des Verbums von dem Substantiv *salām* her bestimmt und in dem Begriff des Eintretens in einen durch dieses bezeichneten Zustand erblickt. Nicht minder zweifellos verkehrt war es dagegen allerdings, wenn er den fraglichen Zustand näherhin als denjenigen des »Heiles« betrachtet, eine Auffassung, deren äusserst brüchige Grundlage, dass man »in arabischen Kreisen für *σωτηρία salām* gesagt zu haben scheint«, er nur von einer einzigen nabatäischen Inschrift aus zu gewinnen vermag. Denn unerklärbar bleibt, eine so »bedeutsame Rolle, die *σωτηρία* und das Streben nach ihr im religiösen Leben des späten Altertums gespielt« haben mag, von dem Begriff eines Eintretens gerade in sie die unerbittliche Tatsache der im Gegensatz zur akkusativischen schon für die mittelmekkanische Zeit belegten, ungleich häufigeren, wie bei finiten Verbalformen so auch beim Partizip auftretenden Verbindung von *aslama* mit einer dativischen Ergänzung. Diese aber erweist den in Betracht kommenden Zustand eindeutig als denjenigen eines bestimmten Verhältnisses bzw. Verhaltens Gott gegenüber, das dabei — auch hierauf ist in dem gegenwärtigen Zusammenhang noch einmal nachdrücklich hinzuweisen — nicht einmal auf die heilsbedürftige Menschheit beschränkt, sondern allem kreatürlichen Sein *Himmels* und der Erde gemeinsam ist und in »freiwillig oder widerwillig« seinen Ausdruck findet. Die Bedeutung des Eintritts in den Zustand eines solchen, des »heilen« und richtigen Verhältnisses zu Gott — warum ruhig geradezu des »Friedens mit ihm?« — der restlosen Ergebung in seinen Willen, der Begriff

²⁵ Aber eben doch nicht unerhörte. Vgl. H. Reckendorf, *Arabische Syntax*, Heidelberg 1921, S.96 f.

seiner Herstellung ist es, was—mit Ausnahme höchstens der drei Fälle akkusativischer Ergänzung, in denen aber mindestens die Beziehung auf Gott erst recht stark hervortritt — für Muhammed mit dem Kausativ *aslama*, einschliesslich seines Partizips und Infinitivs, sich verbindet. Nur von diesem Begriff her führt der Weg zu dem schliesslich sich ergebenden terminologischen Gebrauch der beiden letzteren. Von ihm her wird insbesondere auch das enge Verhältnis verständlich, in das wir denjenigen des *islām* gelegentlich zum Tode treten sahen. *Ergebung* in den göttlichen Willen ist gerade die ihm gegenüber einzunehmende *heilsnotwendige Haltung*. Daneben ist schliesslich auch ein Letztes noch besonders beachtenswert, wie stark nämlich und unmittelbar vermöge der gerade hier nie fehlenden dativischen Ergänzung die Beziehung des von Lidzbarski als derjenigen der *σωτηρία* gefassten Zustandes vielmehr auf Gott immer da hervortritt, wo eine liturgische *islām*-Formel und deren Verbindung mit einem symbolhaften Bekenntnis nachzuklingen schien.

Eine solche hat nun aber in gleicher Verbindung ein denkbar frappantestes Gegenstück, in der Tat durch eine symbolhafte Körperwendung begleitet, im christlichen Taufritus des Orients. Worauf wir uns durch den Inhalt der akkusativischen Ergänzung wie durch den ermittelten Ursinn mindestens — abgesehen von den wenigen Fällen — gerade ihres Auftretens alles qoranischen Gebrauchs von *aslama* zurückgewiesen sehen, ist der Akt einer uralten, dem Osten und dem Westen gemeinsamen Lossagung vom Teufel, die *σύνταξις* oder *συνταγή* mit Gott oder Christus, die sich der *ἀπόταξις* oder *ἀποταγή* anschliesst und ihr entspricht. Bei Ephrem (vgl. Pius Zingerle, *Ausgew. Schriften des hl. Kirchenvaters Ephräms...* Bd. I, Innsbruck 1845, S. 117) lesen wir : »Du hast schon einmal dem Satan entsagt und seinen Engeln ; Du hast Dich Christo zugesagt vor vielen Zeugen...« Ausdrücklich bezeugt ist dieser Akt fast gleichzeitig für Jerusalem durch die mystagogischen Katechesen des Kyryllus oder seines bischöflichen Nachfolgers Johannes²⁶ und anscheinend unmittelbar mit den *ἀποταγή*-Akt verbunden für dessen kilikischen Bischofsritus durch diejenigen des Theodoros von Mopsuestia²⁷

²⁶ II,8 = Migne PG XXXIII, Sp. 1073A *μετὰ τὴν ἀπόταξιν τοῦ σατανᾶ καὶ τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν σύνταξιν*. Dazu im folgenden (a.a.O. 1073B) : *ὅτι οὖν τῷ σατανᾷ ἀποτάττη ... ἀνοίγεται σοι ὁ παράδεισος τοῦ Θεοῦ ὃν ἐφύτευσε κατὰ ἀνατολὰς, ὅθεν δια τὴν παράβασιν ἐξόριστος γέγονεν ὁ ἡμέτερος προπάτωρ. καὶ τούτου σύμβολον, τὸ στραφῆναι σε ἀπὸ δυσμῶν πρὸς ἀνατολὴν, τοῦ φωτὸς τὸ χωρίον. Τότε σοι ἐλέγετο εἰπεῖν πιστεύω εἰς τὸν πατέρα usw.* In der Autorenfrage ist in wohl überzeugender Weise für Johannes eingetreten W. I. S w a a n s, *A propos des »Catéchèses Mystagogiques attribuées à Saint Cyrille de Jérusalem : Le Museon LV, 1/17.*

²⁷ III I A. Mingana, *Woodbrooke Studies. Christian documents edited and translated with a critical apparatus* ; Vol. VI, Cambridge 1939, S. 174/175 f., engl. Übersetzung S.43. Ich übersetze folgendermassen : »Diese Verträge und diesen Kontrakt machst du in der vorbesprochenen Haltung, während dein Knie in gebührender Anbetung gleich auf der Erde liegt : Ich verleugne

und um die Entstehungszeit des Islams ist es mit dem römischen Gebieten des christlichen Orients auch seit der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts der nestorianischen Kirche des Sassanidenreiches gemeinsam gewesen. Aus deren Taufritual dürfte erst die um die Mitte des 7. Jahrhunderts durch den Katholikos Išō'yahb erfolgte Neuredaktion beide Akte entfernt haben²⁸. Ein buchstäbliches symbolisches Hinwenden des Angesichtes zu Gott bezeichnete es dabei, dass die Formel der ἀποταγή nach Westen, diejenige der συνταγή nach Osten gewandt gesprochen wurde, ein Motiv des Ritus, von dem F. I. Dölger in einem aufschlussreichen Buch²⁹ ausgegangen ist, auf das hier zu verweisen genügt. Eng verbunden ist ferner der συνταγή-Akt mit der in Worten an seiner Stelle auftretenden Ablegung des Glaubensbekenntnisses, sei es, dass es in kürzester trinitarischer Form ihrer eigenen Formel eingebaut erscheint³⁰, sei es, dass ein mehr oder weniger umfangreiches Taufsymbol unmittelbar aus dieser herauswächst³¹ oder doch deren Rezitation sich unmittelbar an die ihrige anschliesst³². Ihr eigener

Satan und alle seine Engel und allen seinen Dienst und all sein Spiel und all seinen weltlichen Wahn und schliesse Vertrag mit der göttlichen und seligen Natur, die von immerdar her ist, des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« In unmittelbarem Anschluss wird noch einmal gesagt, dass, — offenbar unmittelbar — nachdem der Täufling die Formel der ἀποταγή gesprochen hatte, er die alsdann in genauerem Wortlaut mitgeteilte συνταγή-Formel gesprochen habe. Entsprechend fasst die der Katechese vorangeschickte Zusammenfassung des Inhalts S.164, Übersetzung S.34 f das Aussprechen beider Formeln zu einem einzigen Akt zusammen.

²⁸ Bezeugt wird hier der Doppelakt der ἀποταγή und συνταγή noch für die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert durch eine Dichtung Narsai's, die aber einen Rückschluss auf den Wortlaut der betreffenden anscheinend einheitlichen Formel nicht ermöglicht. Vgl. R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai, translated into English with an introduction*, Cambridge 1909, S.38.

²⁹ *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze. Eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis*, Münster i.W. 1910, Vgl. hier S.1/10.

³⁰ So in der sogleich anzuführenden trinitarischen Formel des »Testamentum Domini Nostri Jesu Christi« (Vgl. A. Baumstark, *Geschichte der syr. Lit.*, S.252).

³¹ So schon in der durch die Übersetzung der Katechesen des Theodoros erhaltenen Formel von Mopsuestia, wo sich in der genauen Mitteilung ihres Wortlauts an die Wiedergabe des συντάσσομαι unmittelbar anschliesst: *wamhaimen enā w'āmeḏ enā βšem aba waβnā wrāhā ḏquḏšā* »und ich glaube (an) und empfangen die Taufe auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.« Eine entsprechend kurze rein trinitarische Formel *mauḏē(')nō wamhaimen (e)nō w'ameḏ (e)nō βοχ webbōχ weβrūhōχ hayyō wqaddišō* »Ich bekenne und ich glaube und ich empfangen die Taufe auf dich und auf deinen Vater und auf deinen lebendigen und heiligen Geist« schliesst sich in jakobitischem Taufritual einer ausführlicheren und an Christus gerichteten, der eigentlichen συνταγή an, während wieder aus einer kürzesten Gestalt der letzteren im VII. Buch der Apostolischen Konstitutionen über das Bindeglied des *καὶ πιστεύω καὶ βαπτίζομαι εἰς ...* der Text eines umfangreichen Taufsymbols herauswächst.

³² So im koptischen und äthiopischen Taufritual, wo unmittelbar nach der συνταγή die Ablegung eines Taufsymbols erfolgt, und im byzantinischen, wo an gleicher Stelle zunächst die Frage des taufenden Priesters: *καὶ πιστεύεις αὐτῷ* durch ein *πιστεύω αὐτῷ ὡς βασιλεὶ καὶ Θεῷ*

griechischer Wortlaut eines *Συντάσσομαι* mit folgendem Dativ erfährt durch das VII. Buch der Apostolischen Konstitutionen³³ seine erste originale Bezeugung, ist mit voller Sicherheit, wenigstens was sein verbales Element anlangt, auch als Vorlage der syrischen Übersetzung der Katechesen des Theodoros von Mopsuestia zu erkennen³⁴. Auch lebt es im byzantinischen Ritus in dem *tiersyntaxeste* »Ich mache *συντάξασθαι*« des Koptischen³⁵ fort. Schon die Identität der Bedeutung des medialen griechischen Verbums mit der intransitiv-denominativen, die sich grundsätzlich für den qoranischen Sprachgebrauch von *aslama* ergeben hatte, würde sich keinen Augenblick verkennen lassen. Unmittelbar führt zu dem letzteren ein syrisches *šōlem* (')*nō* »Ich stimme zu« hinüber, das dem ersteren in der jakobitischen Überlieferung des antiochenischen Taufrituals entspricht³⁶ und als reine Wiedergabe in der syrischen Übersetzung des »Testamentum Domini nostri Jesu Christi«³⁷ erscheint. Nur die Verwendung des von vornherein intransitiven Grundstamms des nämlichen Verbums statt eines intransitiven Gebrauchs seiner Kausativform bezeichnet hier noch einen letzten Unterschied.

Auch im einzelnen sind bei einem Rückblick auf das qoranische Material auffallende Berührungen desselben mit den christlichen *συνταγή*-Formeln zu beobachten. Für den Gedanken eines durch die ganze Schöpfung erfolgenden Vollzugs der *islām*-Handlung liegt derjenigen des christlichen Apokryphons gegenüber eine solche vor, wenn dieselbe an die unmittelbare dativische Ergänzung ihres verbalen Elements *lōχ abbō wabrō wrūhō qaddīšō* »dir, Vater, und Sohn und Heiliger Geist« den Relativsatz anschliesst: *men hau dkul kyōnō ro'el wzō'a'* »vor dem alle Natur zittert und bebt«. Eine nicht minder beachtenswerte Berührung besteht mit der Fortsetzung der jakobitisch-syrischen Formel: *lōχ mšīhō alāhō enō flon d'omed*(')*nō wal-kulleh yulponō d'ebg'el menoχ byad nbīyyē wašlīhē w'abbokoθo qaddīšē* »dir, Christus, Gott, ich N.N., der ich die Taufe empfangen und alle Lehre, die von dir niedergelegt wurde durch die Propheten und die Apostel und die

beantwortet wird, worauf dann weiter unmittelbar die Rezitation des nicäno-konstantinopolitanischen Symbols folgt. Vgl. J. A. I. Assemani, *Codex Liturgicus Ecclesiae universalis*, I, Rom 1749, S.159, M. Chaîne, *Le Rituel Ethiopien. Rituel de baptême*, Rom 1913, S.18 f. (= Estratto del Bessarione) bzw. *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα*, Venedig 1872, S. 129.

³³ 44 Ed. Funk I, S.444, Z.23 ff.; *μετὰ δὲ τὴν ἀποταγὴν συντασσάμενος λέγεται ὅτι καὶ συντάσσομαι τῷ Χριστῷ καὶ πιστεύω* usw.

³⁴ Auch in der genauen Mitteilung des Textes der Formel: *māqīn enā qyāmā* »Ich schliesse Vertrag«.

³⁵ J. A. I. Assemani, *Codex Liturgicus*, a.a.O.

³⁶ *Codex Liturgicus* I, S.238: *šōlem* (')*nō lōχ mšīhō* »Ich stimme dir, Christus, zu.«

³⁷ II, 8 Ed. Rahmani, Mainz 1899, S.128 (syr.), 129 (lat.): *šōlem* (')*nō lōχ abbō wabrō wrūhō qaddīšō* »Ich stimme dir zu, Vater und Sohn und Heiliger Geist.«

heiligen Väter«³⁸ bei dem symbolhaften Bekenntnis, das durch *wa-naḥnu lahu muslimūna* »und wir vollziehen ihm die *islām*-Handlung« abschliesst, wenn dieses II,136(130) und III,84(78) wörtlich gleichlautend mit dem Glauben an Gott zum Ausdruck bringt : *mā unzila ‘alainā wamā unzila ‘alā Ibrāhīm wa Ismā‘īla wa Ya‘qūba wal-asbāṭi wamā ūtiya Mūsā usw.* »was immer auf uns herabgewandt wurde und was immer herabgesandt wurde auf Abraham und Ismael und Isaak und Jakob und die Stämme und was immer Moses und Jesus und den Propheten zukommen gelassen wurde von ihrem Herrn.« Der Wortlaut des Bekenntnisses ist genauer wohl auch XXIX,46(45) vorausgesetzt, wenn hier die Gläubigen angewiesen werden, zu den jüdischen und christlichen »Schriftbesitzern« zu sprechen : *āmannā bil-ladī unzila ilainā wa-unzila ilaikum* »wir glauben an das, was zu uns herabgesandt wurde.« Nicht minder bemerkenswert ist es, dass dem ergänzungslosen Gebrauch von *aslama*, der bei Einbeziehung der Verwendung des Partizips zahlenmässig so stark überwiegt, ein solcher auch des vom nestorianischen syrischen Übersetzer der Theodosos-Katechese sinngemäss mit *moqīm enā qyāmā* »ich schliesse Vertrag« wiedergegebenen *συντάσσομαι* schon der Formel von Mopsuestia entsprach. Wenn wir sodann III,20(19) an die »Schriftbesitzer« die Frage gerichtet sahen : *a’aslamtum* »vollzieht ihr die *islām*-Handlung?«, so ist es der Beachtung wert, dass im byzantinischen Ritus ein dreimaliges, ebenso ergänzungsloses *συντάσσομαι* die Antwort auf die dreimalige Frage : *συντάσση τῷ χριστῷ* darstellt³⁹. Wenn es sodann im allgemeinen allerdings einen nicht zu verkennenden Gegensatz bezeichnet, dass dem *wa-naḥnu lahu muslimūna* »und wir vollziehen ihm die *islām*-Handlung« an den betreffenden qoranischen Stellen das Bekenntnis vorangeht, aus den christlichen Formeln aber erst herauswächst bzw. an sie sich anschliesst, so erfolgt eine letzte Frage : *συνετάξω τῷ χριστῷ*; und ihre Beantwortung durch *συνεταξάμην* wenigstens hier doch nicht nur vor, sondern erneut auch nach der Rezitation des Symbols durch den Täufling.

Unter welchem Gesichtspunkt man das beiderseitige Material ins Auge fassen mag, man sieht sich, so überraschend es zunächst scheinen mag, immer wieder zu dem Ergebnis geführt, dass Mohammed bei seinem von dem Verbum *aslama*, dessen Partizip und Infinitiv gemachten Gebrauch von dem *συνταγή*-Akt christlicher Initiationsfeier und deren üblicher Formel abhängig war. Auszudehnen ist unter Inkaufnahme der pronominalen Determination des Spezifikationsakkusativs dieses Ergebnis nunmehr naturgemäss auch auf die wenigen Fälle der akkusativischen Ergänzung, da ja gerade diese inhaltlich

³⁸ Ergänzungen inhaltlich ähnlichen Charakters, bei denen die Berührung mit der qoranischen Stelle nicht so stark ist, weisen auch die koptische und die auf diese zurückgehende äthiopische Formel auf.

³⁹ Vgl. *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* a.a.O., S. 129

durch einen Moment kultischer Handlung, der jenen Akt begleitet, die Umwendung des Täuflings von Westen nach Osten, bedingt ist. (Zur Körperwendung vgl. II,142(136)-150(145) und besonders den Artikel *Kibla* in der EI¹ II,1059-1061).

Untragbar war für den mekkanischen Propheten allerdings ein trinitarisches Bekenntnis, das gewiss auch bei den Christen Arabiens, mit dem Akt der *συνταγή* verbunden war. Und so stellt uns dann eine nicht zu unterschätzende Gegenprobe auf die Richtigkeit der gewonnenen Erkenntnis der Verwurzelung seines *islām*-Begriffes in demselben dar, dass bei genauerer Prüfung die Kurzsüre CXII, die durch ihr einleitendes *qul* »sprich« sich selbst als eine zu kultischer Rezitation bestimmte Bekenntnisformel erweist, sich als bewusste Antithese zu einem solchen Bekenntnis herausstellt, auf dessen Wortlaut sie bestimmte wertvolle, wenn auch über das Mass einer gewissen beschränkten Tragweite nicht hinausgehende Rückschlüsse gestattet. Im Gegensatz zu allen sonstigen monotheistischen Bekenntnisformeln des Qoran, die entweder durch das wohl jüdischer Überlieferung entstammende negative Schema⁴⁰ *lā* »nicht« oder *mā ... illā* »nicht ... ausser« oder durch das stärkere *wāhidun* »einziger« charakterisiert werden, tritt vermöge seiner völlig singulären Verwendung der einfachen Kardinalzahl zunächst das erste Glied des arabischen Textes : *huwa l-lāhu aḥadun* »Er, Gott, ist einer«; ebenso sehr stellt es eine offenbar textlich sich ihm anschliessende und durch es bedingte Zustimmung zu dem Bekenntnis des Glaubens *εἰς ἕνα θεόν* dar. Diese Formulierung ist gegenüber einfachem *εἰς θεόν*, *in deum* oder *deo* der abendländischen fast ausnahmslos für die der morgenländischen Formulare des Taufsymbols bezeichnend und ihm mit den Symbolen der im Osten abgehaltenen altchristlichen Synoden gemeinsam⁴¹. Gegenüber dem *πατέρα*

⁴⁰ Vgl. über dieses und seine Herkunft Nöldeke-Schwally I,S.7. Bemerkenswert ist auch die Übereinstimmung mit einer genau entsprechenden Bekenntnisformel, die in samaritanischer Liturgie am Schluss der Hymnen angefügt zu werden pflegt.

⁴¹ Vgl. aus ersteren die betreffenden Stellen bei H. Lietzmann, *Symbole der alten Kirche* (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 17.18.), 5. Aufl., Berlin 1961, S.18 f., 21/25; aus letzteren S.26 ff., 30 f., 34, 36. Ferner A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau 1897, und F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig 1894-1900 (Neudruck Hildesheim 1962). — Eine Ausnahme machen mit einfachem *θεόν* nur das ägyptische Kurzsymbolum des Papyrus von Dêr Balyzeh (ebenda S.26) und die dritte Formel der Synode von Antiochien im Jahre 341 (ebenda S.30), wobei in dem letzteren nach Lietzmann, *Symbolstudien I* (Zeitschr. f.d. Neutest. Wiss. Bd. XXI, 1922, S.7) »an einen Textfehler zu glauben« man berechtigt ist, während er für das erstere auf einen »nachweisbaren Zusammenhang mit dem römischen Ursymbolum« verweist und mit gleicher Unterdrückung des Zahlwortes von vornherein überhaupt nur als Zeuge römischer Tradition bei deren zutreffend von ihm betonten Zurückgehen »auf den griechischen Text der Hippolytischen Kirchenordnung« des syrischen Testamentum Domini (Ed. Rahmani, S.17 f.) in Betracht kommt. Dagegen ist es bezeichnend, wie schon Origenes seine Wiedergabe des Symbolinhaltes im Johannes-Kommentar XXXII,16

παντοκράτορα, das sich übereinstimmend in Ost und West der christlichen Welt unverbrüchlich anschliesst, ist von dem zweiten qoranischen Glied der Bestandteil *aš-šamadu*, das wohl irrig-allgemein als »der Ewige« gefasst wird, doch wohl die aus einer christlichen Fassung in arabischer Sprache übernommene Wiedergabe⁴², während das erste am nochmaligen *al-lāhu* »Gott« eine wenn auch noch stillschweigende Polemik gegen die christliche Auffassung Gottes als Vater eines Sohnes bezeichnet. Nicht nur eine umso ausdrücklichere Polemik gegen diese Auffassung, bzw. das Bekenntnis zu Jesus Christus als eben jenem Sohne Gottes, liegt zu dem *lam yalid wa-lam yulad* »nicht zeugte er und nicht wurde er gezeugt«, das die erste Hälfte ihres dritten Gliedes bildet, sondern sogar ein unverkennbarer formaler Widerhall mindestens eines *γεννηθέντα* oder *γεγεννημένον*, wie es die christlichen Texte in dem Ausdruck jenes Bekenntnisses aufweisen⁴³. Ob daneben ein solcher auch von etwas wie dem nur einmal in einem Synodalsymbol⁴⁴ begegnenden (*συνόντα*) τῷ γεγεννηκότι anzunehmen sein sollte, muss naturgemäss dahingestellt bleiben. Eine doppelte Möglichkeit besteht auch bezüglich der Richtung, in welcher die nach allem dem gewiss nun auch für die zweite Hälfte des dritten Gliedes von Sure CXII : *wa-lam yakun lahu kufu'an aḥadun* »und nicht ist ihm ebenbürtig (irgend)einer« zu suchen sein sollte. Es kann sich dabei wieder innerhalb des qoranischen Wortschatzes um die aus dem christlich-arabischen Formular übernommene Wiedergabe des

(Lietzmann, *Symbole* usw. S.8) mit dem Satz beginnt : *Πρώτον πάντων πιστευσον, ὅτι εἰς ἑστὶν ὁ θεός* usw. womit die Angabe des Dionysius von Alexandria in seinem Briefe an Germanus (bei Eusebius, Kirchengesch. II,11,8) über sein protokollarisch festgehaltenes Bekenntnis zum Glauben an τὸν ἕνα θεὸν καὶ δημιουργὸν τῶν ἀπάντων übereinstimmt. Auch im Abendland dürfte ältester Symbolgestaltung das *ἕνα*. bzw. ein entsprechendes *unum* oder *unicum* nicht gefehlt haben. Vgl. für Gallien Irenaeus I, 10,1 *εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, τὸν πεποιηκότα* usw. bzw. IV,93,7 : *εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα ἐξ οὗ τὰ πάντα* (Lietzmann, *Symbole*, S.5; *Symbolstudien*, S.8, für Afrika Tertullian *de virg. vel. 1 : in unicum deum omnipotentem, mundi conditorem*, sodann *de praescr. haer. 13 : unum omnino deum esse nec alium praeter mundi conditorem* (Lietzmann, *Symbole* S.6), ferner *adv. Praxean. 1 = unicum deum indicat, omnipotentem mundi conditorem* und ausdrücklich zugleich für Rom derselbe *de praesc. haer. 36* (ebd. S.6) = *unum deum dominum*.

⁴² Einigermassen in diese Richtung übersetzt auch der Muslim Maulana Sadr ad-din, *Der Koran arabisch und deutsch. Übersetzung, Einleitung und Erklärung*, Berlin 1939, S.1005 : »Der, von dem alles abhängt.« Das Wort ist umstritten. Vgl. die Deutung bei R. Paret, *Kommentar*, S.530.

⁴³ So ersterer die Taufsymbole von Jerusalem (H. Lietzmann, a.a.O., S.19) und der Apostolischen Konstitutionen (ebd. S.23), die beiden von Epiphanius mitgeteilten Formulierungen (ebd. S.19) und regelmässig die Synodalsymbole (ebd. S.26 f., 28., 30.f., 34 f.), letzteres die Taufsymbole von Caesarea (Palaestina), (ebd. S.18) und Alexandrien (ebd. S.24) und ausnahmsweise das Bekenntnis der Synode von Sirmium im Jahre 359 (ebd. S.31).

⁴⁴ Der ersten Formel der antiochenischen Synode des Jahres 341 (a.a.O., S.27).

nicänischen *ὁμοούσιος* handeln. Nicht ausgeschlossen ist aber auch die Möglichkeit, dass es sich um die Polemik gegen eine auf den Heiligen Geist gehende Aussage handelt, wie sie an dessen *τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον* in dem sog. nicäno-konstantinopolitanischen Symbol vorliegt, das erstmals im Jahre 451 in den Akten des Konzils von Chalkedon erscheint und in Antiochia schon zwischen 477 und 488 durch den monophysitischen Patriarchen Petros, den »Walker«, in die eucharistische Liturgie aufgenommen wurde⁴⁵. Im letzteren Falle müsste dieses die Verwendung als Taufsymbold, die es — wir wissen nicht, seit wann — in Konstantinopel, wo jene Aufnahme seiner Rezitation in den Rahmen der Eucharistiefeyer durch einen anderen Monophysiten Timotheos zwischen 512 und 518 erfolgte⁴⁶, und deshalb dauernd im byzantinischen Ritus, zeitweilig aber auch in Rom⁴⁷, ja bis auf deutschen Boden⁴⁸ erfuhr, im frühen 7. Jahrhundert ebenso im arabischen Gebiet und hier dann vermutlich durch Christen des monophysitischen Bekenntnisses der Ghassaniden erfahren haben. Im ersteren doch wohl wahrscheinlicheren Falle ist in dem durch Mohammed bekämpften Symboltext wohl mit Bestimmtheit das naturgemäss bei den arabischen Christen von Hira gebräuchliche Taufsymbold der syrischen Nestorianer des Sassanidenreiches⁴⁹ zu erkennen. Denn dieses⁵⁰ weist in der Form eines *bar kyānā dābbah* »Teilnehmer an der Natur seines Vaters« eine Aufnahme des *ὁμοούσιος* im ursprünglichen Taufbekenntnis auf, könnte hier allenfalls in einer lokalen Abwandlung die Variante eines *dyālādeh* »seines Erzeugers« aufgewiesen haben und enthält gleichzeitig in seinen einleitenden Worten *mhaimenīn-nan bhad alāhā abbā aḥīd kul* »Wir glauben an einen Gott, Vater, den Allmächtigen« und späteren *hau dmen abbūh eḥīled* »denjenigen, der von seinem Vater erzeugt wurde« alle sonstigen

⁴⁵ Nach dem Zeugnis der Kirchengeschichte des Theodoros Anagnostes II 45 (Migne PG LXXXVI, Sp. 209).

⁴⁶ Nach derselben Quelle 32 (ebd. Sp. 201).

⁴⁷ Nach dem Scrutinenritus des Ordo Rom. VII (s. Migne PL. LXXVII Sp.997 f.), bzw. des Sacramentarium Gelasianum I 35/Ed. Wiloza, S.53 ff. = Migne PL. LXXIV Sp.1088 ff.).

⁴⁸ Nach dem Scrutinenritus des Sacramentarium Fuldense 473 (Ed. G. Richter und A. Schönfelder, Fulda 1912, S.339).

⁴⁹ Erhalten im Rahmen des Messritus der nestorianischen Liturgie : *Liturgia sanctorum apostolorum Adaei et Maris cui accedunt duae aliae in quibusdam festis et feriis dicendae necnon ordo baptismi*, Urmia 1890, S.8, bzw. in Übersetzung bei F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford 1896, S.270 f. Griechische Rückübersetzung bei H. Lietzmann, a.a.O., S.24.

⁵⁰ Allerdings in Übereinstimmung mit einem »*homousion patri*« der lateinischen Wiedergabe des antiochenischen Taufsymbols durch Johannes Cassianus *contra Nestor*. VI,3 (bei Lietzmann, S.22), so dass als ausgeschlossen auch nicht gelten kann, dass es sich vielmehr um das Symbol der monophysitischen Christen des Ghassanidenreiches handeln sollte.

Elemente, die sich für das hinter der Sure CXII stehende christliche Symbol ergaben.

Aus Qoran II,138 (132) *šibgat Allāh*, das meist mit »Baptisma, Taufe« übersetzt wird, könnte man herauslesen, dass Mohammed von der Taufe wusste, und aus II,249(250), dass er etwas aus einer Taufhomilie gehört hat. E. Gräf hat versucht, Sure LXXIV,1-7 mit der christlichen Taufe in Beziehung zu setzen, da Vers 4 an die Kleidersymbolik der christlichen Tauf liturgie erinnert. In seinem Referat *Zu den christlichen Einflüssen im Koran* (ZDMG Bd.111/1961, Wiesbaden 1962, S.397) schreibt er : »Der bisherige Verweis auf Offbg 7,14 (K. Ahrens, Muhammed als Religionsstifter, Leipzig 1935), dem man noch Offbg. 19.8; Jes. 61,80 und evtl. Pred. 9,8 und schliesslich Matth. 22, 11-13 hinzufügen könnte, wird damit nicht entwertet, da o.a. Stellen in der Taufsymbolik eine Rolle spielen (Erik Peterson, Theologie des Kleides, in : Benediktin. Monatschrift zur Pflege relig. u. geistig. Lebens XVI/1934, S. 347-356). Ein an die Symbolik der *ihrām*-Gewandung gewöhnter Mekkaner hatte für diese Seite des christlichen Initiationsritus sicher Verständnis.

Der Umstand, dass im Urislam kein Initiationsritus belegt zu sein scheint, wenn man nicht die *šahāda* als eine Kombination von Entsagung und Zusage fassen will, wird darin liegen, dass der Islam weder Sakramente noch einen Priesterstand entwickelt hat. Dass auch in den alten Traditionen keine Andeutung entsprechender Zeremonien zu finden ist, mag daher kommen, dass derartige Hinweise der späteren Praxis angepasst und die Hadithe so redigiert wurden, dass sie als Belege für die spätere Praxis dienen konnten.

Die *šahāda* musste später nach den gesetzlichen Bestimmungen vor Zeugen ausgesprochen werden. Nach Baiḍāwī II,276, Z.24 ist *izhār aš-šahāda* d.h. »öffentliches Aussprechen des Bekenntnisses« erforderlich. Omar legt die *šahāda* vor dem Propheten ab. Diese *bai'a* vor dem Propheten erinnert daran, dass man die *šahāda* nicht in eigener Regie, sondern nur vor einer Art geistlicher Person machen kann.

Zu einer Herkunft des *islām*-Begriffes aus christlichem Sprachgebrauch passt nicht minder ferner die Tatsache seines Auftretens erst in mittelmekkanischer Zeit. Denn diese ist es ja ganz allgemein, in welcher — und sofort mit auffallender Stärke — eine nähere Bekanntschaft Mohammeds mit Christlichem sich geltend zu machen beginnt. In ihr bekundet er XIX,34.97 und XLIII,63 ff. erstmals eine Kenntnis der christologischen Streitigkeiten und Sektenbildungen im Schosse des Christentums. Ihr entstammen XIX,35 und XLIII,63 die ersten namentlichen Erwähnungen Jesu, bzw. XXIII,50 (52) und XLIII,57 Marias und ihres Sohnes, XXI,89 bzw. 91 die erstmalige Erwähnung der Geburt Johannes des Täufers von der unfruchtbaren Mutter und die Empfängnis Jesu vom Heiligen Geiste, aber auch schon die ausführ-

liche Erzählung von der Verkündigung an Zacharias XIX,2/15 und diejenige von Mariä Verkündigung, den Eintritt ihrer Wehen unter dem Palmbaum, der Auseinandersetzung zwischen den Juden und ihr und dem Eingreifen des Jesuskindes in dieselbe ebenda Vers 16/36 und XXXVII,123/132 das bedeutsame Beispiel durch die auf das Griechische zurückgehende Namensform *Ilyās* urkundlich verbürgter Herkunft ATlicher Prophetenerzählung aus christlicher Überlieferung⁵¹. Ihr wird, wie es hier grösstenteils durch den Gebrauch des Gottesnamens *ar-rahmān* »der Erbarmer« charakterisierte Suren sind, auch die den Quran eröffnende Gebetssure I entstammen, auf deren engsten Zusammenhang mit christlichem Gebetstypus bereits A. Baumstark in seinem Aufsatz »Jüdischer und christlicher Gebetstypus im Koran«, Islam 16 (1927), 229-248, hingewiesen hat.⁵²

Anhang

Bei der Lektüre von R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, S.107, ist mir der Satz aufgefallen »Der ἀπόταξις in der Taufe wird die ἀπόταξις des Mönchs immer wieder gleichgestellt... Die Gleichstellung der Mönchsweihe mit der Taufe bedarf kaum näherer Erläuterungen. Sie äussert sich in einer Fülle von Einzelheiten.« Daher mag hier zum Schluss noch eine Vermutung ausgesprochen werden.

Das Hineinragen des christlichen Mönchtums in die Einsamkeit der Steppe des vorislamischen Arabiens ist durch Stellen alter arabischer Dichtung sattsam bezeugt. Der Einfluss gerade seiner Gedankenwelt auf Mohammed, der ihm gelegentlich einen Ausdruck seiner Hochschätzung nicht versagt hat¹, ist durch T. Andrae² in verschiedener Richtung überzeugend wahrscheinlich gemacht worden. Sollte — so wird man wenigstens zu fragen kaum unterlassen können — neben der ursprünglichen Heimat des συνταγή-Begriffes, der christlichen Initiationsfeier, nicht etwa auch jene Gedankenwelt es gewesen sein, aus der auch dieser Begriff befruchtend auf die seinige einwirkte? Denn ihr ist nicht nur allgemein eine erstmals beim Ps.-Areiopagites Dionysios³ als bekannt anklingende Auffassung

⁵¹ Vgl. J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926, S.99.

⁵² Vgl. Nöldeke-Schwally, a.a.O. I, S.110 ff., besonders S.112 »...ist ... der grösste Teil der Sura ... jüdischer oder christlicher Herkunft«.

¹ V,85. Dazu die Nachricht Wāqidi's (vgl. J. Wellhausen, *Mohammed in Medina*, S.910), dass er vor dem Zuge gegen Mu'ta den Teilnehmern an demselben die Schonung der christlichen Eremiten befohlen habe.

² *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Upsala 1926.

³ De Eccles. hierarch. VI 3,4 (Migne PG. III 536 B): 'H δὲ τῆς προτέρας ἐσθῆτος ἀποβολή καὶ τῆς ἐτέρας λήμψις τὴν ἀπὸ μέσης ἱερᾶς ζωῆς ἐπὶ τὴν τελειότεραν μετάταξιν ἐμφαίνει, καθάπερ ἐπὶ τῆς ἱερᾶς Θεογενεσίας ἢ τῆς ἐσθῆτος ἀμειψις ἐδήλου τὴν ἀποκαθαυρομένης ζωῆς εἰς θεωρητικὴν καὶ φωτιστικὴν ἕξω ἀναγωγὴν.

des Eintritts in den Mönchsstand als einer zweiten Taufe eben unter dem Gesichtspunkt eines dem Ritus der Mönchsweihe eigentümlichen Doppelaktes von Widersagung und positivem Gelöbnis geläufig gewesen⁴. Der schon vom 5. bis ins 7. Jahrhundert⁵ zu belegende terminologische Gebrauch des Verbuns *ἀποτάττεσθαι* bedeutet durch Anlegung der Mönchskleider das der Welt Entsagen. Der entsprechenden Bezeichnung der einen Hälfte eines solchen Doppelaktes als *ἀποταγαί* (in der griechischen Kirche noch bis ins 12. Jahrhundert⁶) muss vielmehr diejenige der anderen als *συνταγαί* gegenübergestanden haben. In beiden Fällen wird es sich mindestens ursprünglich nach dem Vorbild des Taufrituals um die Form einer dreimaligen Frage und Antwort gehandelt haben, wie für die Gestalt der monastischen Gelübdeablegung des Abendlandes die von der Benediktinerregel aufgestellte Forderung des dreifachen Versprechens der *stabilitas loci*, *castitas* und *oboedientia* massgeblich geworden ist. Ja, es ist auch im Osten im Rahmen der Akoluthien der Mönchsweihen bis zur Gegenwart nicht nur jener terminologische Gebrauch von *ἀποτάττεσθαι* bzw. des Substantivs *ἀποταγή*, sondern ein solcher selbst von *συντάττεσθαι* zur Bezeichnung ihres entscheidenden Moments⁷ und die alte Gegenüberstellung der beiden verbalen Begriffe⁸ erhalten.

⁴ Vgl. R. Reitzenstein, *Historia monachorum und Historia Lausiaca*, Göttingen 1916, S.258, und eingehender O. Casel, *Zur Taufliturgie* : Jahrbuch für Liturgiewissenschaft I, S.126/27; drs., *Die Mönchsweihe*, ebenda V, S.1/47, speziell S. 5ff.

⁵ Aus dem ersteren bietet einen Beleg dieses absoluten Wortgebrauchs Palladios, *Hist. Laus.* (Migne PG. XXXIV, Sp. 1217 C). Aus dem letzteren liegen solche bei Leontios von Neapolis in der Biographie des Joannes Eleemosynarius 36f, 44 (Ausgabe von H. Gelzer S.74, Z.26; 75, Z.12; 88, Z.24) vor. Herrschend ist der gleiche absolute Gebrauch auch bei Johannes Moschus, *Prat. Spirit.*, vgl. beispielsweise 32, 69.78.155 (Migne PG. LXXXVII, Sp.2881 A; 2920 A; 2936 B; 3024 C). Ausnahmen bilden die Hinzufügung der dativischen Ergänzung τῷ κόσμῳ bei Palladios, *Hist. Laus.* (a.a.O., Sp.1220 B) wie diejenige der genitivischen τῶν κοσμικῶν bei Leontios in der Biographie des Symeon Salos 14 (Migne PG. XCIII, Sp.1688 C).

⁶ Nach Johannes von Antiochien *Pr. de discipl. monast.* (Migne PG. CXXXII, Sp.112 4 A) : ἔστιν οὖν ἡ δηλωθεῖσα τῶν μοναχῶν ἱερὰ τελετὴ ὡς ἐν ὑπομνήσεως λόγῳ κατὰ μίμησιν τοῦ Θεοῦ βαπτίσματος, ἐν ἀποταγαῖς καὶ συνταγαῖς κατὰ πολὺ ἐργωδεστέρας καὶ φωσερωτέρας συγκεκλιμένη ἤντινα δεῦτερον βάπτισμα καὶ τοῦ πρώτου ἀνακαινιστικὸν οἱ Θεοὶ πατέρες ἡμῶν ἐπωνόμασαν.

Der spätere, hier anscheinend nicht über das 13. Jahrhundert hinaus zu verfolgende byzantinische Ritus bietet in einer einheitlichen Reihe von Fragen und Antworten, in der sich die monastische Gelübdeablegung vollzieht, die Verbindung geradezu formal entsprechend gestalteter *ἀποταγαί* und *συνταγαί*.

⁷ Vgl. *Εὐχολόγιον τὸ Μέγα* S.200 innerhalb der Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου καὶ ἀγγελικοῦ σχήματος in einer bezeichnenden Weise als κατήχησις eingeführte Ansprache : Ἡ ἀποταγή τοῖνυν οὐδὲν ἄλλο ἐστὶ usw. bzw. Ἀποτάσσει γὰρ γονεῦσιν ἀδελφοῖς γυναικὶ τέκνοις usw. und S.206 die Rutrik : Καὶ μετὰ τὸ συντάξασθαι λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ ἱερεὺς.

⁸ Vgl. ebenda S.206 in derselben Ἀκολουθία den Satz : Βλέπεδὲ τίμη συντάσσει, τίμη προσέρχῃ καὶ τίμη ἀποτάσσει.