

STUDIA ORIENTALIA  
EDIDIT SOCIETAS ORIENTALIS FENNICA  
XIII.3

---

DAS CHRISTLICHE MÖNCHTUM  
IM KORAN

VON

EDMUND BECK

HELSINKI 1946  
SOCIETAS ORIENTALIS FENNICA

HELSINKI 1946  
SUOMALAISEN KIRJALLISUUDEN SEURAN KIRJAPAINON OY.

## Das christliche Mönchtum im Koran.

Edmund Beck-Rom

Man wird wohl jetzt nirgendwo mehr auf Widerspruch stossen, wenn man behauptet, dass der Ausgangspunkt Muhammeds echte Religiosität war. Tor Andrae hat darüber hinaus nachgewiesen, dass die Art dieser Religiosität in enger Beziehung zur christlich-mönchischen Frömmigkeit steht. So hat wohl sicher Muhammed, als er in der Zeit vor seiner Berufung die Einsamkeit der nördlich von Mekka liegenden Berge aufsuchte um sich Übungen der Frömmigkeit hinzugeben, das Beispiel vieler christlicher Mönche gerade auch des Nachbarlandes Palästina vor Augen gehabt, die Jahr für Jahr die »Reihe ihrer Mitbrüder«<sup>1</sup> in den Lauren und Coenobien verliessen um sich für kürzere oder längere Zeit in die Einsamkeit der Wüste zurückzuziehen.<sup>2</sup>

Doch soll hier nicht weiter von dem indirekten Einfluss des christlichen Mönchtums auf Muhammed und sein Buch die Rede sein. Die folgenden Ausführungen wollen nur die drei Stellen des Korans untersuchen, die ausdrücklich von christlichen Mönchen sprechen.

1) Sure 5,85—88 (82—86).

Die spätmedinische fünfte Sure hat bekanntlich ihren Namen *al-mā'ida* von der in den Versen 112—115 erzählten Episode erhalten,

---

<sup>1</sup> Vgl. im 1. Kapitel der *Regula St. Benedicti: fraterna ex acie ad singularem pugnam eremi.*

<sup>2</sup> Auch in die Wüste jenseits des Jordan, vgl. Leben des hl. Euthymios (Kyrillos von Skythopolis), ed. E. Schwartz (T.u.U. 49, 2), S. 94, 13 ff. und 107, 23 ff.

der wohl das Brotwunder der Evangelien und die Eucharistie in ihrer johanneischen Verknüpfung zu Grunde liegen. In den daran anschliessenden Schlussversen beteuert Jesus auf die Frage Allahs, ob er jemals die Menschen aufgefordert habe, ihn und seine Mutter (als Götter) neben Gott zu stellen, dass seine Lehre nur gewesen sei: dienet Allah, meinem Herrn und eurem Herrn! Die Worte enthalten indirekt die Anschuldigung gegen die Christen, von der wahren monotheistischen Lehre Christi zu einem Tritheismus abgefallen zu sein. Dieser Vorwurf steht in der fünften Sure nicht vereinzelt. Im Gegenteil, eine derartige Polemik durchzieht die ganze Sure. Sie richtet sich auch gegen die Juden, aber ausführlicher und schärfer gegen die Christen als gegen die Juden.<sup>1</sup> Und gerade in dieser Sure finden sich die hier zu behandelnden Verse 85—88, formal ohne jeden Zusammenhang mit der näheren Umgebung und inhaltlich in schroffem Gegensatz zum Hauptthema der Sure. Sie lauten:

V. 85 (82): *latagidanna 'ašadda n-nāsi 'adāwatan lillaḏīna 'āmanū  
l-Yahūda wallaḏīna 'ašrakū  
walatagidanna 'aqrabahum mawaddatan lillaḏīna 'āmanū  
llaḏīna qābū 'innā Naṣārā  
ḏalika bi'anna minhum qissīsīna<sup>2</sup> waruhbānan wa'annahum  
lā yastakbirūna*

V. 86 (83): *wā'idā sami'ū mā 'unzila 'ilā r-rasūli tarā 'a'yunahum  
tafiḏu minna d-dam'i mimma 'arafū minna l-ḥaqqi  
yaqūlūna: rabbanā 'āmannā faktubnā ma'a š-šāhidīna*

V. 87 (84): *wamā lanā lā nu'minu billāhi wamā gā'anā minna l-ḥaqqi . . .*

Die Stelle zerfällt in zwei Teile, in die allgemeine Aussage von Vers 85 und in die übrigen Verse, denen offenbar ein bestimmtes Ereignis oder richtiger mehrere Ereignisse zu Grunde liegen. Die islamischen Kommentatoren nennen dafür verschiedene Gruppen von Christen

<sup>1</sup> Vgl. Vers 15—22 (12—19); Vers 56 (51). 62 (57) ff. und gesondert gegen die Gottheit Christi und Trinität Vers 76—79 (72—75).

<sup>2</sup> Ubai soll (nach Jeffery, *Materials for the history of the text of the Qur'ān*, Leiden 1937) statt *qissīsīna ṣiddīqīna* gelesen haben, eine sicher wohl sekundäre Variante, da ja nach dem Zusammenhang christliche Stände zu erwarten sind.

und reden zumeist von einem Übertritt zum Islam.<sup>1</sup> Letzteres ist gegen den Wortlaut des Textes. Denn das *mimmā 'arafū mina l-ḥaqqi* sowie der Inhalt des Gebetes (*wamā lanā lā nu'minu . . .*) zeigen, dass die Christen in den Worten des Korans nur die Wahrheiten der eignen Religion wiedererkannten und darüber bis zu Tränen gerührt waren. Ob das ein oder mehrere Male vorkam, ist aus der sprachlichen Form des arabischen Temporalsatzes allein nicht zu entscheiden. Doch spricht für mehrere derartige Szenen die allgemeine Behauptung des Verses 85 sowie der Umstand, dass auch andere Stellen des Korans ähnliche Vorfälle andeuten, ohne freilich klar und eindeutig von Christen zu sprechen. So in der spätmekkanischen Sure 28 Vers 52/53: *allaḍīna 'ātaināhumu l-kitāba min qabliḥi hum biḥi yu'minūna \* wa'idā yutlā 'alaihim qālū 'āmannā biḥi 'innahū l-ḥaqqu min rabbīnā 'innā kunnā min qabliḥi muslimīna*. Die sprachlich sachlichen Anklänge an Sure 5,85 ff., welche diese Stelle enthält, werden in einer zweiten um den charakteristischen Zug des Weinens vermehrt, nämlich in Sure 17, 108/9: *'inna llaḍīna 'ūtū l-'ilma min qabliḥi 'idā yutlā 'alaihim yahīrrūna lil-'aḍqāni sugḡadan \* wayaqūlūna subḡāna rabbīnā 'in kāna wa'du rabbīnā lamaf'ūlan \* wayahīrrūna lil-'aḍqāni yabkūna wayazīduhum ḡuṣū'an*.

Nun zum ersten Teil, zu Vers 85 (82). Die Wendung: *latagidanna*. kleidet wohl nur eine Lebenserfahrung Muhammeds in die feierliche Form einer göttlichen Ankündigung. Sie findet sich noch einmal im Koran, in Sure 2,90 (96): *walatagidannahum (-hum = Juden) 'aḡraṣa n-nāsi 'alā ḡayātin*. Auch hier wird der Offenbarungsausspruch nur wiederholte Erfahrungen und Eindrücke des Propheten zusammen fassen.<sup>2</sup> Jedenfalls ist in beiden Fällen das Objekt des Verbuns *wagada* ein Charakterzug, eine allgemeine Haltung. Muhammed begnügt sich nun nicht mit der blossen Konstatierung des freund-

<sup>1</sup> So auch schon Abū Zakariyya' Yaḡyā b. Ziyād al-Farrā' in seinem *kitāb ma'ānī l-qur'āni* (GAL. Suppl. I 178) zur Stelle: *nazalat fī man 'aslama mina n-Naṣārā*.

<sup>2</sup> Die gegensätzliche Erklärung, dass der Prophet in der Erregung über einen einzigen Fall daraus eine dauernde Eigenschaft macht, ist psychologisch nicht unmöglich aber wohl weniger wahrscheinlich.

schaftlichen oder vielleicht besser gesagt verwandtschaftlichen<sup>1</sup> Verbundenseins von Christen und Muslims. Er weiss dafür auch zwei Gründe anzugeben, einen äusseren und einen inneren. Die innere Begründung lautet: *annahum lā yastakbirūna*. Belässt man dieses Wort zunächst im Zusammenhang des Verses 85 (82), in dem es sich ja auch findet, dann besagt es, dass allgemein das Freisein von ablehnendem Stolz (wie er bei den Juden auf Grund des Gegensatzes anzunehmen ist) das seelische Fundament der Freundschaft zwischen Muslims und Christen war. Darüber hinaus wird aber durch andere Koranverse, in denen der Stolz als die Ursache der Ablehnung und umgekehrt die Demut als die Voraussetzung der Annahme des vorgetragenen Gotteswortes bezeichnet wird, bewiesen, dass dieses *'annahum lā yastakbirūna* auch schon unter dem Einfluss der konkreten Situation der folgenden Verse steht. So heisst es in Sure 32,15 von den Gläubigen mit dem gleichen Ausdruck: *'innamā yu'minu bi'āyātina lladīna 'idā dukkirū bihā harrū suggadan . . . wahum lā yastakbirūna*. Und von einem Ungläubigen liest man in Sure 31,6 (7): *wa'idā tutlā 'alaihi 'āyātunā wallā mustakbiran ka'an lam yasma'hā*. Wie ist aber nun der äussere Grund zu erklären: die Christen stehen den Anhängern Muhammeds innerlich nahe, weil es unter ihnen Priester und Mönche gibt? Auch hier kann eine Beziehung zu dem Folgenden nicht bestritten werden. Mönche und Priester rezitieren und interpretieren das Buch der Christen, das Evangelium, und auf Grund ihrer Wirksamkeit sind die Christen bereit, auch das Buch Muhammeds, der Koran, anzuerkennen und zu ehren. Wer nur diese Verbindung gelten lässt und ferner in den Versen 86—88 nur ein einmaliges Ereignis erwähnt findet, der wird glauben, das *bi'anna minhum qissīsīna waruhbānan* erschöpfend mit der Annahme erklärt zu haben, dass an der Spitze der Gruppe von Christen, die bei der Rezitation des Korans in der geschilderten Weise ihre Rührung zum Ausdruck brachten, Mönche und Priester standen. Damit verlöre Vers 85 (82) seine volle Bedeutung. Er wäre eine leere Übertreibung, eine unberechtigte Verallgemeinerung, ein nichtssagendes Lob, das

<sup>1</sup> Vgl. zu *mawadda* in Sure 30, 20: *Orientalia*, XIII (1944) S. 353.

der Freude über ein einmaliges Ereignis sein Entstehen verdankt. Doch haben wir schon gesehen, dass den Worten des zweiten Teils wahrscheinlich mehrere Erlebnisse aus verschiedenen Zeiten zu Grunde liegen. Belässt man daher die Begründung auch beim ersten allgemeinen Satz, so genügt obige Erklärung nicht. Muhammed hatte wirklich und lange Zeit, vielleicht sogar dauernd, das Gefühl innerer Verwandtschaft zu den die christliche Religiosität formenden Priestern und Mönchen. Frägt man, worin objektiv diese Verwandtschaft zu Tage tritt, dann kann man mit den muslimischen Exegeten und in Übereinstimmung mit den modernen Untersuchungen von Tor Andrae auf Einzelheiten hinweisen wie die eindringliche Predigt über das Gericht und die Vergeltung im Jenseits, das festregulierte gemeinsame Gebet mit feierlicher Schriftrezitation, Fasten und Nachtwachen und ähnliche christlich mönchische Gebräuche, die auch Muhammed geschätzt und geübt hat. Mit einem solchen mehr nur indirekt gewonnenen Ergebnis wird man sich bei dieser ersten Stelle begnügen müssen.

Die Verse 85—88 (82—86) stehen, wie schon hervorgehoben wurde, inhaltlich in schroffem Gegensatz zu der ganzen übrigen Sure fünf. Denn in ihr nimmt die Polemik gegen Christen und Juden einen breiten Raum ein und noch dazu eine Polemik, die nicht etwa gleichmässig beide treffen würde sondern die Christen mehr bekämpft als die Juden, worin unsere Sure ganz vereinzelt im Koran dasteht. Es kann daher kein Zweifel darüber bestehen, dass unsere Verse ein Fremdkörper sind. Da ferner jeder Zusammenhang mit der näheren Umgebung fehlt, steht nichts im Wege, dies günstige Urteil über Christen und Mönche aus der fünften Sure d.h. aus der letzten Zeit des Propheten, herauszunehmen und es früheren Jahren der medinischen Periode<sup>1</sup> zuzuweisen. Der genauere Zeitpunkt des Ausspruches kann nicht festgestellt werden, im Gegensatz zu der nun zu besprechenden zweiten Stelle.

---

<sup>1</sup> Für medinischen Ursprung sprechen sprachliche Wendungen wie das erwähnte *latagidanna*, die Einführung der Christen mit *alladīna qālū 'innā Naṣārā*, die ebenso in Sure 5, 17 (14) sich findet u.a.

## 2) Sure 9,29—35.

Der Hauptteil der Sure neun setzt sich mit dem unbotmässigen Verhalten auseinander, welches die medinische Opposition vor und auf dem Kriegszug an den Tag legte, den Muhammed im Spätsommer des Jahres 630 auf der Höhe seiner Macht gegen die byzantinische Einflussphäre in Nordarabien (Oase Tabuk) unternahm. Das ist einheitlich der Inhalt der Sure von Vers 39 bis zum Schluss. Die vorausgehenden Verse dagegen zerfallen in mehrere Teile, die nur äusserlich und notdürftig durch einen formalen Gesichtspunkt zusammengehalten werden: es sind Aufforderungen zum Kampf. So enthalten die Verse 1—12 die berühmte Kampfansage gegen die Heiden, die 'Alī auf der Pilgerfahrt des Jahres neun in Mekka vortrug (*faqtulūl-mušrikīna ḥaitu wagadtumūhum*). Der folgende Abschnitt, Vers 13—22, der zeitlich früher anzusetzen ist<sup>1</sup>, wendet sich gegen die Mekkaner mit einem auffordernden: *'alā tuqātīlūna*. Die nächsten Verse fallen aus diesem Rahmen. Unser Abschnitt dagegen setzt wiederum mit einer offenen Kampfansage ein (*qātīlū . . .*), die sich gegen Juden und Christen richtet. Auf ihn folgt mit Vers 36 ein inhaltlich isoliert dastehendes Thema: *'inna 'iddata š-šuhūri . . .*<sup>2</sup> und erst mit Vers 39 beginnt der verhältnismässig geschlossene Hauptteil der Sure. Literarkritisch steht daher der Zusammenhang unserer Verse mit dem Hauptteil d.h. mit der Expedition nach Tabuk nicht ohne weiteres fest. Doch inhaltlich fügen sie sich sehr gut in die Situation der Vorbereitung eines Zuges, der verstreute jüdische Gemeinden und bereits christianisierte arabische Stämme mit Krieg überzog und ferner, bei der Verbindung des Gebietes mit dem byzantinischen Reich, den Schritt Muhammeds über Arabien hinaus in die Welt der Grossreiche bedeutete. Ich gebe auch hier zunächst den arabischen Text, soweit er für uns in Betracht kommt:

V. 29) *qātīlū lladīna lā yu'minūna billāhi walā bil-yaumi l-'āhiri walā yuharrimūna mā ḥarrama llāhu warasūluḥū walā yadīnūna*

<sup>1</sup> Vgl. Nöldeke-Schwally, *Geschichte des Qorans*, I<sup>2</sup> S. 223.

<sup>2</sup> Doch findet sich auch hier ein: *waqātīlū l-mušrikīna*. Weitere formale Berührungen des Abschnittes mit dem vorausgehenden werden noch zu erwähnen sein.



*dīna l-ḥaqqi mina llaḏīna 'ūtū l-kitāba ḥattā yu'tū l-gizyata  
'an yadīn wahum ṣāḡirūna*

- V. 30) *waqālati l-Yahūdu 'Uzairun ibnu llāhi  
waqālati n-Naṣārā l-Masīhu bnu llāhi  
ḍalika qauluhum bi'afwāḥihim yuḍāḥi'ūna qawla llaḏīna kafarū  
min qablu qātalahumu llāhu 'annā yu'fakūna.*
- V. 31) *ittahadū 'aḥḃārahum waruḥḃānahum 'arbāban min dūni llāhi  
wal-Masīha bna Maryama wamā 'umirū 'illā liya'budū 'ilāhan  
wāḥīdan lā 'ilāha 'illā huwa subḥānahū 'ammā yuṣṣrikūna  
.....*
- V. 34) *yā 'ayyuhā llaḏīna 'āmanū 'inna kaḏīran mina l-'aḥḃāri  
war-ruḥḃāni laya'kulūna 'amwāla n-nāsi bil-bāḏili wayaṣud-  
dūna 'an sabīli llāhi — — — —  
(wallaḏīna yaknizūna ḍ-ḍahaba wal-fiḏḏata walā yunfiqūnahā  
fī sabīli llāhi fabaṣṣirhum bi'adābin 'alīmin yauma . . . .  
taknizūna).*

Die Aufforderung zum Kampf beginnt zunächst mit mehr allgemeinen Wendungen. Das gilt besonders von dem Ausdruck, mit dem hier gegen »diejenigen, denen das Buch zu teil wurde« (Juden und Christen) die Anklage auf Abfall vom wahren Glauben vorgebracht wird: *lā yu'minūna billāhi walā bil-yāumi l-'āḥiri*. Es ist eine Formel, aus der keinerlei Schlüsse gezogen werden dürfen.<sup>1</sup> Denn mit den gleichen Worten werden z.B. in Vers 44 unserer Sure auch die *munāfiqūna* eingeführt: *allaḏīna lā yu'minūna billāhi wal-yāumi l-'āḥiri*. Von den folgenden zwei Punkten der Anklage (*walā yuḥarrimūna . . . walā yadīnūna . . .*) kehrt in ähnlicher Weise der erste im nächsten Abschnitt wieder und bezieht sich dort auf die Kalenderpraxis der heidnischen Araber, Sure 9,37: *liyūwāḏi'ū 'iddata mā ḥarrama llāhu fayūḥillū mā ḥarrama llāhu*. Im gleichen Zusammenhang, nämlich im vorangehenden Vers 36, fällt auch das Wort *ad-dīnu* (ohne das Verbum, das nur in Sure 9,29 sich findet); denn die von Muhammed getroffene Neuregelung wird *ad-dīnu l-qayyimu*

<sup>1</sup> Buhl-Schaeder (*Das Leben Muhammeds*, Leipzig 1930, S. 325 und Anm.) entscheiden sich nicht klar genug.

genannt. Aus diesen Übereinstimmungen geht hervor, dass Muhammed hier an Kontroverspunkte mit Juden und Christen ähnlicher Art gedacht hat, also Fragen wie *qibla*, Zeit und Dauer des Fastens, Fragen des religiösen Kultes, in denen streng genommen Juden und Christen nach Muhammeds eigener Theorie ein Recht auf Sonderformen hätten.<sup>1</sup> Und diese Theorie wirkt auch hier im Schlussglied des Verses noch nach, in dem als Kriegsziel nicht die Alternative: Vernichtung oder Annahme des Islams aufgestellt wird sondern nur politische Unterwerfung und Zahlung des Tributes.

Vers 30 kehrt zur Anklage auf Abfall vom reinen Glauben zurück. In Vers 29 war sie zusammen mit den folgenden partitiv eingeschränkt worden. In Vers 30 dagegen lässt Muhammed Juden und Christen allgemein zum Polytheismus abfallen, und zwar in einer Weise, dass die Übertreibung mit Händen greifbar wird. Das gilt noch nicht von der Bekämpfung der göttlichen Sohnschaft Christi, die Muhammed, da er sie niemals als rein innergöttlichen Vorgang verstehen konnte, mit der Anschauung der Mekkaner von Göttinnen als Töchtern Allahs auf gleiche Stufe stellen musste. Er hat sie daher auch schon in mekkanischer Zeit abgelehnt.<sup>2</sup> Dagegen ist die entsprechende Anschuldigung gegen die Juden, sie hätten 'Uzair zum Sohne Gottēs

<sup>1</sup> Vgl. dazu noch aus spätmedinischer Zeit Sure 5, 48—54 (44—50).

<sup>2</sup> Sure 43, 57 ff. Es erhebt sich hier die schwierige Frage, wie trotz dieser frühen Ablehnung des grundlegenden Dogmas aller Hauptformen des damaligen Christentums, das Melchiten, Monophysiten und Nestorianern gemeinsam war, Muhammed die Überzeugung gewinnen und festhalten konnte, dass seine Religion im Kerne mit dem Christentum übereinstimme. Die Frage spielt auch in unser Thema herein; denn diese Überzeugung ist ja die Voraussetzung für ein freundschaftliches oder gar verwandtschaftliches Gefühl den Mönchen und Christen gegenüber, von dem hier die Rede war. Die Möglichkeit einer Erklärung liegt wohl in der Richtung, dass Muhammed das Christentum immer nur konfus und unvollständig und noch dazu in den widersprechendsten Formen und Entstellungen persönlicher, durch Unwissenheit verursachter, oder auch häretischer Art kennen gelernt hat und darauf sich stützend eigenmächtig eine Form der Religion Christi, die seinen Ideen entsprach, dekretierte und als historisch vorhanden und örtlich verbreitet annahm.

gemacht, nur hier zu finden und wohl sicher schon eine willkürliche Übertreibung.<sup>1</sup> Denn bei dem folgenden Vers 31 kann kein Zweifel mehr darüber bestehen. Muhammed beschuldigt Juden und Christen, sie machten ihre religiösen Vorsteher, Rabbiner und Mönche, zu Herren d.h. zu Göttern neben Gott. Man könnte versucht sein mit islamischen Kommentatoren die Bedeutung des 'arbāban ins Menschliche abzuschwächen.<sup>2</sup> Aber der ganze übrige Satz spricht dagegen. Die Gleichstellung der Mönche und Rabbiner mit Christus, das Losungswort des koranischen Monotheismus, die Schlussformel: alles beweist in gleich schlagender Weise, bis zu welchen Aufstellungen die Leidenschaft den Propheten mit fortreißen konnte.<sup>3</sup> Immerbin sind auch hier Momente im Bereich der Wirklichkeit vorhanden, von denen vielleicht Muhammed ausging. So hat er höchstwahrscheinlich von der grossen Verehrung gehört, die man christlichen Asketen

<sup>1</sup> Zur Hochschätzung, die Esra bei den Juden genoss, als Ausgangspunkt dieser Behauptung vgl. J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin-Leipzig 1926), S. 127.

<sup>2</sup> Als Beispiel für islamische Exegese zitiere ich auch hier wieder al-Farrā, der zu dem *arbāban* abschwächend bemerkt: *lam ya'budūhum walākin 'atā'ūhum jakānat kar-rubūbiyyati*.

<sup>3</sup> Der Ausdruck: *ittahāda 'arbāban* findet sich zweimal in ähnlichem Zusammenhang auch schon in Sure 3. Die eine Stelle davon, Sure 3, 74 (80), lautet: *mā kāna libašarin 'an yu'tiyahū llāhu l-kitāba . . . tumma yaqūla lin-nāsi kūnū 'ibādan lī min dūni llāhi (walākin kūnū rabbāniyyīna bimā kuntum tu'allimūna l-kitāba wabimā kuntum tadrusūna) \* walā ya'murukum 'an tattahidū l-malā'ikata wan-nabiyyīna 'arbāban 'a-ya'murukum bil-kufri*. Auch diese Worte beweisen zunächst, dass der Ausdruck: *ittahāda 'arbāban* wirklich von widerrechtlich zu Göttern erhobenen Geschöpfen (Engeln und Menschen) zu verstehen ist. Doch spricht hier Muhammed nur von Vergötterung von Engeln und Propheten vergangener Zeiten. Rabbiner (und Mönche) der Gegenwart werden in dem eingeklammerten Zwischensatz nur gewarnt, sich zu bescheiden und bloss Lehrer, Tradenten der unverfälschten Offenbarung eines Moses (und Jesus) sein zu wollen. Die andere Stelle, Sure 3, 57 (64), nähert sich schon mehr Sure 9, 31. Denn hier werden die Schriftbesitzer aufgefordert zu einem »gleichen Wort« des Inhalts: *'an lā na'buda 'illā llāha walā nušrika bihī šai'an walā yattahida ba'dunā ba'dan 'arbāban min dūni llāhi*. Doch können auch hier noch unter *ba'dunā* die Propheten gemeint sein.

entgegenbrachte. Ich verweise auf das Beispiel Symeons des Styliten. Unter der Menge, die zu seiner Säule strömte, befanden sich nach Theodoret<sup>1</sup> auch Araber. Theodoret berichtet weiterhin, dass ein Grund, der Symeon bewog, sich auf seine Säule zurückzuziehen, darin lag, dass die Leute an ihn herandrängten um ihn zu berühren und Stücke von seinen Kleidern zu reissen.<sup>2</sup> Man lese ferner bei Kyrillos von Skythopolis folgende Szene, die sich im Palästina des fünften Jahrhunderts zur Zeit einer grossen Trockenheit abgespielt hat:

*συνήχθη ἄπειρον πλῆθος ἐκ τῆς ἁγίας πόλεως καὶ τῶν πέριξ κωμῶν τῇ ὀγδόῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁγίων θεοφανίων μάλιστα μαθόντες τὸν μέγαν Ἐὐθύμιον ἐπὶ τὴν πανέρημον μέλλειν κατὰ τὸ εἰωθὸς ἐξέρχεσθαι. οἱ οὖν ἐλθόντες ἔκραζον τὸ Κύριε ἐλέησον τὰ σταυρία τῶν πλησίον κωμῶν ἔχοντες . ὁ δὲ γέρον ἀκούσας τῶν κραυγῶν καὶ τὸν παρόντα ἀρχμὸν αἰτιῶν εἶναι τούτων μαθὼν ἐξελθὼν πρὸς αὐτοὺς εἶπεν· τί ζητεῖτε παρ' ἀνθρώπου ἁμαρτωλοῦ... αὐτὸς δὲ ὁ πλάσας ἡμᾶς θεὸς ἀγαθὸς ἐστὶ... καὶ ταῦτα ἀκούσαντες ἔκραξαν ὁμοθυμαδὸν λέγοντες· αὐτὸς τίμει πάτερ δεήθητι ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ θεοῦ...<sup>3</sup>*

Nach dieser Erzählung des Kyrillos hat die Menge den verehrten Mann nur um sein Fürbittgebet angerufen und man ist nicht berechtigt, das ausschliesslich darauf zurückzuführen, dass hier eine Theologe korrigierend von Volksfrömmigkeit berichtet. Doch kann man zugeben, dass der äussere Vorgang — die Menge, die in Prozession zur Mönchssiedlung hinauszieht und *kyrie eleison* ruft — sowie auch wohl die wirkliche Mentalität mancher einfacher Leute aus der Schar geeignet sind, das *'arbāb* Muhammeds in etwa zu erklären.

Doch war der eigentliche Beweggrund der übertreibenden Behauptung Muhammeds sicher nicht die Entrüstung über derartige Erscheinungen des orientalisches christlichen Lebens. Den tieferen

<sup>1</sup> Historia religiosa XXVI 11: καὶ Ἰσραηλίται . . . καὶ Ὀμηρίται

<sup>2</sup> Hist. rel. XXVI 12: προσψάειν δὲ ἅπαντες ἐπεχείρουν καὶ τινα εὐλογίαν ἀπὸ δευματίων ἐκείνων ἱματίων τραγᾶν. Man vergleiche damit die Erklärung, die sich im *Lisān* (unter *šbrq*) zu dem Verse des Imra'a l-Qais findet: *kamā šabraqa l-wildānu ʾauba l-muqaddisi* (ed. Ahlwardt 31, 12); *wal-muqaddisu r-rāhibu yanzilu min šaum'atihī 'ilā baiti l-maqdisi fayumazziqu ṣ-ṣibyānu tiyābahū tabarrukan*(!).

<sup>3</sup> Ed. Schwartz, S. 38, 10 ff.

Grund verrät der Zusammenhang. In Vers 29 hiess es allgemein, dass Christen und Juden nicht das gleiche verbieten wie Gott und sein Prophet. Damit sind wohl schon hier vor allem die Vorsteher gemeint, die ihre Gemeinden in den Vorschriften und Lehren der Religion unterrichten. Vers 31 nennt sie mit Namen: Rabbiner und Mönche; und in Vers 34 sind sie allein das Ziel des Angriffes. Dabei lautet der zweite Vorwurf: sie halten die Leute vom Wege Gottes ab d.h. von dem religiös politischen Anschluss an Medina, an den Islam. Sie taten das offenbar, indem sie ihre Gläubigen warnten und darauf aufmerksam machten, dass die Gesetze und Lehren Muhammeds mit denen der eignen Religion nicht übereinstimmten. Wenn hier Muhammed dagegen protestiert und Übertritt zum Islam<sup>1</sup> verlangt, so weicht er damit, wie schon hervorgehoben wurde, von vielen anderen Aussprüchen des Korans ab, denen zufolge Juden und Christen berechtigt ja sogar verpflichtet sind nach ihrer Religion zu leben. Der Widerspruch musste in dem Augenblick entstehen, da Muhammed über die ursprüngliche Auffassung seiner Mission hinaus — nämlich nur Prophet der Araber und nur Gesandter Gottes unter vielen anderen zu sein — die Überzeugung gewann, dass mit ihm die Reihe der Propheten zum Abschluss kommt, dass alle anderen Propheten auf ihn hingeordnet sind. Die Auswirkung dieser Auffassung auf Christus und die Christen zeigt eine Stelle des Korans, die mit der unseren so nahe verwandt ist, dass die beiden Verse 32/33, welche vom Licht und Propheten Gottes sprechen, die Gott über jede andere Religion siegen lassen will, wörtlich darin wiederkehren.<sup>2</sup> Es ist dies Sure 61,6—9, die vielzitierte Stelle, nach der Christus gesagt haben

<sup>1</sup> Gleich im folgenden wird auf die enge Verbindung zwischen unserer Stelle und Sure 61, 6—9 hingewiesen werden. In Sure 61, 7 heisst es: *waman 'azlamu mimman iftarā 'alā llāhi l-kaḍība wahuwa yud'ā 'ilā l-'islāmi*. Das *yud'ā 'ilā l-'islāmi* richtet sich also nicht mehr nur an heidnische Mekkaner wie in Sure 40, 10 (*'id tud'auna 'ilā l-'imāni fatakfurūna*) sondern auch an Christen. Ähnlich werden bereits in Sure 3, 22 (23) die unter einander uneinigen Schriftbesitzer aufgefordert, aus dem Koran die Entscheidung zu holen: *yud'auna 'ilā kitābi llāhi liyaḥkuma bainahum*.

<sup>2</sup> Nur mit einigen innerkoranischen Varianten; denn die beiden Stellen sind identisch, wie ich gelegentlich in einer Analyse der Sure 61 zeigen will.

soll: »siehe ich bin ein Gesandter Gottes an euch, die Thora, die mir voranging, zu bestätigen und einen Gesandten zu verkünden, der nach mir kommt, dessen Name Ahmad ist«. Mit anderen Worten: Christus verweist die Christen auf Muhammed und den Islam, weil seine eigne Mission in sich unvollständig ist. Bei seiner unlogischen Art hat es Muhammed fertig gebracht, die beiden gegenseitig sich ausschliessenden Auffassungen nebeneinander stehen zu lassen.<sup>1</sup> In unserem Zusammenhang wurde schon auf die Halbheit in dem 9,29 proklamierten Kriegsziel aufmerksam gemacht. Im übrigen aber ist die Polemik unserer Stelle von dem Geist jener späteren Entwicklungsstufe getragen. Dieser verrät sich auch in der medizinischen Formel: Allah und sein Prophet, die hier in Vers 29 sich findet. Sie drückt aus, dass Muhammeds Anweisungen und Lehren zu allgemein verpflichtenden werden; denn die Autorität Muhammeds fliesst mit der Gottes zusammen. Sich dagegen stellen, andere Vorschriften und Lehren geben, auch wenn dies von Rabbinern und Mönchen unter Berufung auf ihre Religion geschieht, wird zur Anmassung göttlicher Rechte und Leute, die sich so leiten lassen, stellen Mönche und Rabbiner neben und gegen Allah.

Mit Vers 34 setzt der letzte Teil des Abschnittes ein. Er greift unmittelbar Rabbiner und Mönche an, die vergötterten Autoritäten

<sup>1</sup> Es braucht auch hier kein radikaler Bruch in der Entwicklung des Propheten angenommen zu werden. Das Bewusstsein, dass seiner Sendung eine übergreifende und endgültige Bedeutung zukomme, konnte schon sehr früh neben der Absicht aufgetaucht sein, nur den Arabern das zu bringen, was Christen und Juden bereits besaßen. Denn jedes tiefe religiöse Erleben ist von der absoluten Wahrheit des Erlebten überzeugt und ist der Träger dieses Erlebens eine leidenschaftliche voluntaristische Natur, dann gewinnt die absolute Wahrheit auch einen allgemein verpflichtenden Charakter. Muhammed konnte sich daher mit dem Gedanken einer örtlichen Begrenzung seiner Mission nur solange zufrieden geben als er sein Ideal der monotheistischen Wahrheit in anderen Religionen und Regionen bereits verwirklicht wähnte. Sobald er darin seinen Irrtum einsah, musste er zur Auffassung kommen, dass er auch hier und überall der Wahrheit zum Siege zu verhelfen berufen war. Nur sein realpolitischer Sinn und damit zusammenhängend das vollständige Fehlen eines Bedürfnisses nach einem rational ausgebauten System liessen ihn auch den alten Gesichtspunkt beibehalten.

der Juden und Christen. In Vers 31 sind sie persönlich nicht getroffen worden. Das wird hier nachgeholt. Zunächst verdient dabei hervorgehoben zu werden, dass Muhammed selbst noch im Eifer der Kriegsproklamation sich verpflichtet fühlt, einige Mönche (und Rabbiner) auszunehmen indem er sagt: *inna kaṭīran mina l-'ahbāri war-ruhbāni laya'kulūna 'amwāla n-nāsi bil-bāṭili*. Der Ausdruck enthält den Sinn des widerrechtlichen Verprassens, wie seine sonstige Verwendung im Koran beweist. Denn in Sure 2,184 (188) werden die gläubigen Araber im Anschluss an Bestimmungen über das Fasten ermahnt: *walā ta'kulū bainakum 'amwālakum bil-bāṭili watudlū bihā 'ilā l-ḥukkāmi li'ta'kulū farīqan min 'amwāli n-nāsi bil-'iṭmi*. Ähnlich lautet Sure 4,33 (29). Eine weitere Erläuterung des *bil-'iṭmi*, das wohl auch schon in dem *bil-bāṭili* mitklingt, findet sich in Sure 4,2: *wa'ātū l-yatāmā 'amwālahum . . . walā ta'kulū 'amwālahum 'ilā 'amwālikum*. Zieht man auf diese Weise auch Sure 4,2 zur Erklärung des Vorwurfes von Sure 9,34 heran, dann wird, insoweit die Rabbiner davon getroffen werden, die Übereinstimmung mit einer Stelle des Neuen Testaments überraschend gross, nämlich mit Marcus 12,40, wo es von den jüdischen Schriftgelehrten heisst: *οἱ κατεσθίοντες τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν*. Doch ist diese Ähnlichkeit sicher nur zufälliger Natur; denn Muhammed wird in seiner Polemik Punkte aufgegriffen haben, die nicht literarischer sondern realistischer Art waren d.h. Anklagen, die bei den Leuten schon umliefen und daher sofort das erwünschte Echo in ihnen weckten.<sup>1</sup> Dass man nun wirklich Mönchen in zeitlicher und örtlicher Nähe Muhammeds ähnliche Vorwürfe machte, ist den folgenden Ermahnungen des hl. Euthymios zu entnehmen: *ἀτοπον γὰς ἐστι τοὺς μὲν κοσμικοὺς ταλαιπωροῦντας καὶ κοπιῶντας ἐκ τοῦ ἔργου αὐτῶν τρέφειν παιδια καὶ γυναῖκας καὶ ἀπαρχὰς τῷ θεῷ προσφέρειν καὶ εὖ ποιεῖν κατὰ δύναμιν πρὸς τούτοις καὶ φόρους ἀπαιτεῖσθαι, ἡμᾶς δὲ μηδὲ τὴν ἀναγκαίαν χρεῖαν τοῦ σώματος ἐκ τοῦ ἐργοχειροῦ ἡμῶν ἔχειν ἀλλὰ ἀργοὺς καὶ ἀκινήτους μένειν ἀλλοτρίους κόπους καρπομένους.*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> In Sure 4, 159 (161), in einer Aufzählung von Vergehen der Juden, findet sich auch: *wa(bi)'aklihim'amwāla n-nāsi*.

<sup>2</sup> Kyrillos von Skythopolis, ed. Schwartz, S. 17, 21 ff.

Der zweite Vorwurf, den Muhammed anfügt: *wayaṣuddūna 'an sabīli llāhi*, ist schon besprochen worden, weil er mit der Anklage, die Juden und Christen vergötterten ihre religiösen Vorsteher, in Zusammenhang zu bringen ist. Es blieben noch Vers 34 b und 35. Doch ist bereits in der Zitierung angedeutet worden, dass ich sie von dem Vorausgehenden trenne. Man mag es sprachlich für möglich halten, dass der Relativsatz trotz des *wa(-lladīna)* nur eine Qualifikation der Mönche und Rabbiner ist.<sup>1</sup> Doch ist es auch schon rein sprachlich näherliegender hierin eine neue, selbständige Gruppe zu sehen. Dies wird darüber hinaus durch den Inhalt bewiesen. Denn bisher waren Muhammeds Worte gegen Juden und Christen gerichtet, die sich ausserhalb seines Machtbereiches befinden und die er zu bekämpfen und zu unterwerfen vorhat. Hier dagegen wendet er sich an Leute, die offenbar ihm schon unterstehen und die nur, wie die Opposition in Medina, von Kriegsspenden nichts wissen wollen. Auf Grund des abrupten Überganges von den Mönchen und Rabbinern, Christen und Juden, zu dieser ganz neuen Gruppe nehme ich an, dass Vers 34 b und 35 erst später hier an die Stelle des fehlenden ursprünglichen Abschlusses eingesetzt wurden. Man beachte, dass ja auch der Einsatz unserer Stelle verstümmelt ist. Denn er beginnt sofort mit *qātilū* ohne das zu erwartende *yā 'ayyuhā lladīna 'āmanū*, das erst in Vers 34 erscheint und dort gut als eine Wiederaufnahme eines einleitenden *yā 'ayyuhā . . .* zu verstehen wäre.

In Sure fünf hatte Muhammed neben den Mönchen auch noch von Priestern gesprochen. Man kann nun darüber erstaunt sein, dass sie in Sure neun nicht genannt werden, obwohl man nach dem Zusammenhang — es geht nicht nur um eine religiöse sondern auch um eine machtpolitische Auseinandersetzung — gerade hier vor allem auch die Erwähnung der Priester oder genauer der Bischöfe und Patriarchen<sup>2</sup> erwarten würde. Wenn trotzdem Muhammed nur die Mönche nennt, so zeigt das, wie sehr sie in seinen Augen die ersten

<sup>1</sup> So zitiert al-Farrā bei Sure 33, 49: *wabanāti hālātika llāti hāgarna* die Variante des b. Mas'ūd: *wallāti hāgarna* und bemerkt dazu, dass im Arabischen das *na't* mit oder ohne *wa-* stehen kann.

<sup>2</sup> Sie werden bekanntlich im Koran überhaupt nicht erwähnt.



Repräsentanten des Christentums und der Rückhalt des christlichen Volkes sind. Die Verehrung, die sie genossen, musste ihm in der Lage, in der er sich befand, sehr unangenehm sein und darum benutzt er gerade diesen Punkt in seiner Polemik. Und dort, wo er die Mönche selber treffen will, greift er von den vielfältigen Verstößen gegen das mönchische Ideal, die wohl auch ihm zu Ohren gekommen waren<sup>1</sup>, den Punkt auf, der am meisten geeignet war, den Einfluss der Mönche auf das christliche Volk zu brechen, weil er die trennenden sozialen Leidenschaften wachrief.

Im übrigen braucht man den Gegensatz zwischen Sure 5,85 ff. und Sure 9,29 ff. nicht erst hervorzuheben. Doch muss dabei noch einmal betont werden, dass das günstige Urteil Muhammeds über Christen und Mönche in Sure 5 wahrscheinlich nicht der Ausfluss einer augenblicklichen Stimmung ist, auch nicht nur das Resultat mehrerer Erlebnisse sondern das tiefere Gefühl innerer Verwandtschaft. In Sure 9 dagegen kann die konkrete einmalige Situation der Schmähworte klar festgestellt werden. Sie würde selbst eine vollständige Ablehnung der Mönche und des Mönchtums erklären. Um so schwerwiegender ist es, dass Muhammed sogar hier noch einige Mönche ausnimmt und vor allem in keiner Weise allgemein das Mönchtum als religiöse Institution angreift. Dies ist von nicht geringer Bedeutung für die richtige Beurteilung der letzten Äusserung Muhammeds über christliches Mönchtum.

### 3) Sure 57, 26/7.

Die beiden bisher behandelten Stellen sprachen nur von den Mönchen. In Sure 57<sup>2</sup> aber findet sich ein Vers, der darüber hinaus vom Stand des Mönchtums, von seinem Entstehen und seiner Entwicklung, spricht. Dies geschieht in einem Satz, dessen grammatischer Bau verschiedene ja sogar gegensätzliche Interpretationen nicht

<sup>1</sup> Darauf werden wir in Sure 57, 27 zurückkommen.

<sup>2</sup> Die Sure ist sicher medinisch. Ihre einzelnen Teile (die Verse, die von Juden und Christen handeln (V. 15. 26—28), bilden eine Gruppe für sich) genauer zeitlich einzureihen ist sehr schwer. Nöldeke-Schwally (*Geschichte des Qorans* I<sup>2</sup> S. 195) schliessen aus V. 22 f. auf die Zeit zwischen Uhudschlacht und Grabenkrieg.

ausschliesst. Die Entscheidung unter ihnen soll hier mit Hilfe anderer Koranstellen gesucht werden, die geeignet sind die Periode von Sure 57, 27 sprachlich und inhaltlich zu erhellen.

Vers 26 A: *walaqad 'arsalnā Nūḥan wa 'Ibrāhīma*

B: *waga'alnā fī ḍurriyyatihimā n-nubuwwata wal-kitāba*

C: *faminhum muhtadin wakatīrun minhum fāsiqūna.*

Vers 27 A: *tumma qaffainā 'alā 'ātārihim birusulinā waqaffainā  
bi'Isā bni Maryama wa'ātaināhu l-Ingīla*

B a: *waga'alnā fī qulūbi lladīna ttaba'ūhu*

*ra'fatan waraḥmatan warahbāniyyatan*

B b: *ibtada'ūhā mā katabnāhā 'alaihim 'illā btigā'a riḍwāni  
llāhi*

B c: *famā ra'auhā ḥaqqa ri'āyatihā*

C: *fa'ātainā lladīna 'āmanū minhum 'agrahum wakatīrun  
minhum fāsiqūna.*

Die beiden Verse sind, wie man aus der durchgeführten Gliederung sieht, parallel gebaut. Schon daraus kann gleich ein erstes Ergebnis für die Interpretation des Verses 27 vorweggenommen werden: der Schluss (27 C) geht nicht mehr auf die Mönche allein sondern auf alle Christen auf Grund der Entsprechung mit 26 C.

Vers 27 B a) Das Verbum *waga'alnā* entspricht dem von 26 B. Seine Verwendung und Bedeutung kann man gut aus Sure 30, 20 (21) ersehen: *ḥalaqa (llāhu) lakum min 'anfusikum 'azwāgan . . . waga'ala bainakum mawaddatan waraḥmatan*. Das *ga'ala* tritt also an die Stelle des *ḥalaqa* während in den Objekten ein Schritt vom Körperlichen zum Seelisch-geistigen erfolgt. In Sure 57, 26 haben wir als Objekt des *ga'ala* neben dem abstrakten *an-nubuwwa* das konkrete *al-kitāb*. In Vers 27 fällt zunächst auf, dass alle drei Objekte ohne Artikel stehen. Bei den Abstrakta *ra'fa* und *raḥma* ist das nicht verwunderlich; auch in 30, 20 hiess es: *mawaddatan waraḥmatan*. Wohl aber bei *rahbāniyya*; denn es kann damit nur das bestimmte und bekannte christliche Mönchtum gemeint sein.<sup>1</sup> Der Grund für

<sup>1</sup> Das Fehlen des Artikels durch die Annahme eines abstrakten Sinnes auch hier, etwa gleich mönchische Frömmigkeit, erklären zu wollen, ist

das Fehlen des Artikels liegt wohl in der konsequenten Durchführung der Allitteration, welche die drei Glieder zusammenhält: *ra'*-, *rah*-, und *rah*- und die in sich schon ein Beweis dafür ist, dass das *rahbā-niyya* nicht von den beiden vorangehenden Akkusativen getrennt werden darf. Der formalen Verkettung entspricht ferner ein sachlicher Zusammenhang. Die hier gepriesene Milde und Barmherzigkeit der Christen ist natürlich nicht als reine Gesinnung zu verstehen sondern als Gesinnung, die sich in Werken der Nächstenliebe äussert. Christlich karitative Tätigkeit ist aber den Arabern am Rande der Wüste gerade von Mönchen gezeigt worden. Dafür nur ein Beispiel und zwar wiederum aus Kyrillos von Skythopolis. Er berichtet nämlich eine kleine Episode aus dem Leben des heiligen Euthymios, wie er aus Mitleid (*συμπαθήσας*) vier hungrige Sarazenen speist, die darüber erfreut die Wohlthat reichlich vergelten.<sup>1</sup>

Vers 27 B b) Das Verbum *ibtada'a* kommt im Koran nur hier vor. Man kann es seiner Bedeutung nach entweder mit *badī'* in Verbindung bringen, das von Gott als Schöpfer ausgesagt wird<sup>2</sup>, und dann hier mit »erfinden« (im Sinne eines schöpferischen Aktes) übersetzen. Man könnte aber auch an den Ausdruck in Sure 46, 8 (9) denken: *mā kuntu bid'an mina r-rusuli*, wo deutlich die Vorstellung »der erste in einer Reihe sein« gegeben ist<sup>3</sup>, und es dementsprechend mit »ein-führen, beginnen mit« wiedergeben. In beiden Fällen, besonders natürlich in der das Schöpferische betonenden Auffassung, liegt ein Gegensatz zu dem *ga'alnā* Allahs in B a vor. Da dieser Gegensatz später zu einer theologischen Schwierigkeit wurde, hat er zum Siege einer Interpretation geführt, die *rahbāniyyatan* von *ga'alnā* vollständig trennte und es als vorangestelltes Objekt des *ibtada'ūhā*

---

deswegen nicht zugänglich, weil in dem folgenden *ibtada'ūhā* das rückbe-zügliche Fürwort nur auf die konkrete Institution des Mönchtums gehen kann.

<sup>1</sup> Ed. Schwartz, S. 96, 12 ff.

<sup>2</sup> Sure 2, 111 (117) und 6, 101.

<sup>3</sup> Al-Farrā erklärt den Ausdruck folgendermassen: *lam 'akun 'awwala man bu'ita*.

nahm.<sup>1</sup> Das theologische Argument: *mā wuḍī'a fī l-qalbi lā yubtada'u*<sup>2</sup> scheidet für uns aus; denn es hat für Muhammed noch nicht existiert, der bekanntlich in dieser Frage die unausgeglichensten Ansichten nebeneinander aussprechen konnte. Das *rahbāniyya* ist daher bei *ga'alnā* zu belassen, auch wenn man *ibtada'ūhā* mit »erfinden« wiedergibt.

Mit *ibtada'ūhā* setzt etwas Neues ein, eine kleine Ausführung über christliches Mönchtum, die Bb und Bc umfasst und die beim Vergleich mit Vers 26 B als eine Erweiterung, als ein Exkurs sich erweist. Der psychologische Grund, der dazu geführt hat und der auch den weiteren Ablauf der Periode bestimmt, wird später aufgezeigt werden.

Das *ibtada'ūhā* erfährt eine Ergänzung und Erläuterung durch das asyndetisch angereihte negative Glied: *mā katabnāhā 'alaihīm*. Das Mönchtum haben also die Christen freiwillig, aus eigener Initiative erfunden (eingeführt), von Seiten Gottes lag keinerlei Gebot (Zwang) dazu vor.

Das auf *mā katabnāhā* folgende: *'illā btiġā'a riḍwāni llāhi* enthält die grösste Schwierigkeit der Periode. Bei einem ersten Blick drängt sich die bekannte, auch im Koran häufige Verbindung von *mā . . . 'illā* auf, und zwar als ein *istiḥnā' muttaṣil*, der die beiden Glieder in Bezug auf Konstruktion und Sinn zu einer Einheit zusammenfasst. Der Akkusativ *ibtīġā'a* tritt dadurch in ein *badal*-Verhältnis zu dem auf *rahbāniyya* zurückgehenden Pronomen suffixum in *katabnāhā*, das nach arabischen Grammatikern auch ein *badal* der völligen Identität sein könnte, sodass dann das *-hā* (= *rahbāniyya*) von dem *ibtīġā'* der Ausnahme vollständig verdrängt würde.<sup>3</sup> Zusammen mit der Abtrennung des *rahbāniyya* von *ga'alnā* erreicht man auf diese Weise eine durchgängige Ablehnung des Mönchtums. Auch noch in neuester Zeit hat K. Ahrens so konstruiert und folgendermassen

<sup>1</sup> Vgl. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris 1922, S. 128 ff.

<sup>2</sup> So al-Fārisī im *Lisān* unter *rhb*.

<sup>3</sup> Abū Ishāq (az-Zaggāg) im *Lisān* (unter *rhb*): *wayakūnu btiġā'u riḍwāni llāhi badalan mina l-hā'i wal-'alifi fayakūna l-ma'nā: mā katabnā 'alaihīm 'illā btiġā'a riḍwāni llāhi*.

übersetzt: »Wir . . . legten in die Herzen derer, die ihm folgten Güte und Barmherzigkeit. Das Mönchtum jedoch erfanden sie selber; wir schrieben ihnen nur vor nach Gottes Wohlgefallen zu trachten und das beachteten sie nicht, wie es beachtet zu werden verdiente.«<sup>1</sup>

┌Eine derartige Interpretation besteht wohl kaum zu Recht. Man könnte vielleicht die Verdrängung des Pronomen suffixum in *katab-nāhā* durch *ibtigā'* für möglich halten, wenn die beiden Glieder allein stünden. Das *-hā* findet sich aber dreimal. In *ibtada'ūhā* muss es jedermann vom christlichen Mönchtum verstehen und auch in *Be: famā ra'auhā* ist keine andere Auffassung möglich. Nur Ahrens muss auch hier in logischer Konsequenz der vorangehenden Interpretierung *ibtigā'*, substituieren, wozu an dieser Stelle grammatisch keinerlei Anhaltspunkt mehr vorliegt. Es ist daher zum mindesten sprachlich viel näherliegender in dem *-hā* aller drei Fälle das *rahbāniyya* voll und klar festzuhalten.

Es gibt eine weitere zeitgenössische, abendländische Interpretation unserer Stelle, die wie K. Ahrens das *'illā* im Sinne eines *istiḥnā' muttaṣil* nimmt, aber zugleich sich bemüht, das *rahbāniyya* nicht in dem *ibtigā'* aufgehen zu lassen, nämlich die von L. Massignon. Sie lautet: »et Nous avons déposé dans les coeurs . . . (les germes de) la mansuétude, (de) la compassion, et (de) la vie monastique. Ce sont eux qui l'ont instituée; Nous ne l'avions prescrite pour eux qu' afin de (leur) faire désirer se conformer au bon plaisir de Dieu, mais voici qu'ils n'ont pas suivi la méthode requise par cette règle de vie.«<sup>2</sup> Zu dem »afin de (leur) faire désirer« seiner Übersetzung gibt Massignon noch folgende Anmerkung: pour autant qu'ils le désireraient; au cas où ils désireraient; ce n'est pas un commandement, un précepte; c'est un conseil. — *ibtigā'a* est sémantiquement corrélatif d' *ibtada'ūhā*. Mit dieser letzten kurzen grammatischen Erklärung verrät Massignon, dass auch er zunächst von einer Fassung des Satzes ausgeht, in der das *ibtigā'* rein nominale Funktion hat, etwa: das Mönchtum schrieben wir ihnen nur als ein Streben . . . vor. In den

<sup>1</sup> In: *Muhammed als Religionsstifter* (Leipzig 1935), S. 201.

<sup>2</sup> l. c., S. 126.

zur Wahl gestellten Umschreibungen aber tritt eine andere Auffassung des *ibtijā'* in den Vordergrund, nämlich die eines finalen *maṣdar*-Akkusatives. Damit hat man aber die enge Konstruktionseinheit eines *istiṭnā' muttaṣil* verlassen und man kommt von selber zu der lockeren eines *istiṭnā' munqati'*, in der das *'illā* den Sinn von *walākin* gewinnt und in welcher das *ibtijā'* nicht mehr notwendigerweise mit (*katabnā*)-*hā* verkettet ist sondern auch auf das *ibtada'ūhā* bezogen werden kann. So versteht Goldziher den Text und übersetzt: »... und wir schufen in das Herz derjenigen, die ihm folgten, Milde und Barmherzigkeit und das Mönchtum, das sie ersannen, das wir ihnen nicht als Pflicht vorgeschrieben haben, (das sie aber auf sich genommen) um nach Gottes Wohlgefallen zu verlangen. Aber sie haben es nicht so beachtet, wie es dessen richtige Beobachtung erforderte.«<sup>1</sup>

Dass wir damit bei der richtigen Deutung unseres Verses angekommen sind, kann durch das Heranziehen anderer Koranstellen bewiesen werden. Für das *'illā*, das gegen den Anschein nicht mit der unmittelbar vorangehenden Negation in Verbindung gebracht werden darf sondern in lockerer Weise auf ein weiter entferntes positives Glied zu beziehen ist, finde ich eine sehr gute Parallele in Sure 88, 21/23, in Versen, zu denen al-Farrā' den Begriff des *istiṭnā' munqati'* entwickelt: *faḍakkir 'innamā 'anta muḍakkirun \* lasta 'alaihim bimusaṭirin \* 'illā man tawallā wakafara fayy'addibuhū llāhu*. Denn verbindet man hier *'illā* mit *lasta*, wie Henning in seiner Übersetzung, so entsteht die unmögliche Aussage, dass Muhammed nur Macht über die Ungläubigen habe. *lasta* ist ähnlich wie *mā katabnāhā* in Sure 57, 27 nur eine negative Ergänzung zu dem vorangehenden positiven Glied. Beide sind zusammennehmen und ergeben so die echt koranischen Worte: du bist nur Prediger, du kannst die Leute nicht zwingen. Das *'illā* greift in freier Weise allgemein auf das Vorausgehende oder auch speziell mehr auf das positive *ḍakkir* zurück; auf jeden Fall darf es nicht mit dem *lasta* zusammengebracht werden, obwohl diese Verbindung sich aufdrängt.

Auch über den ausschliesslich nicht nominalen Charakter der

<sup>1</sup> In: *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (1920), S. 154.

Wendung *ibtigā'a* (*riḍwāni llāhi*) kann auf Grund der Parallelstellen kein Zweifel bestehen. Nur scheinen mir die folgenden Beispiele mehr für einen einfachen *ḥāl*-Akkusativ zu sprechen als für finalen Sinn. So bedeutet *ibtigā'a marḍāti llāhi* in Sure 2, 203 (207); 2, 267 (265) und 4, 114 »im Verlangen nach dem Wohlgefallen Allahs«. Nur in Sure 60, 1: *'in kuntum ḥaragtum gihādan fī sabīlī wabtigā'a marḍātī* liegt vielleicht finaler Sinn näher. In Sure 17, 30 (28): *wa'immā tu'riḍanna 'anhumu btigā'a raḥmatin min rabbika*, halte ich wieder die Übersetzung »im Streben nach« für vollauf genügend. Es findet sich noch eine dritte ähnliche Wendung: *ibtigā'a waghī (llāhi) rabbika*. In Sure 13, 22 (*wallaḍīna ṣabarū btigā'a waghī rabbihim*) ist dabei m. E. die *ḥāl*-Bedeutung unzweifelhaft. In Sure 2, 274 (272) ist das Versglied: *wamā tunfiqūna 'illā btigā'a waghī llāhi* ein Fragment, das daher nicht weiter verwertet werden kann. Es scheint verwandt zu sein mit der letzten hierher gehörigen Stelle, mit Sure 92, 18/9: *wamā li' aḥadīn 'indahū min ni'matin tugzā' \*'illā btigā'a waghī rabbihī l-'alā*. Trotzdem hier al-Farrā ausdrücklich von einem finalen Sinn des Akkusativs spricht (*niyyatu 'infāqihī*), würde ich auch hier mit einem blossen »im Streben« übersetzen. Dass dabei in diesem Vers *mā* und *'illā* zusammennzunehmen sind, *'illā* also die Bedeutung »ausser« hat, spricht nicht für einen *istīnā'* *muttaṣil* auch in Sure 57, 27, weil im übrigen die Konstruktion der beiden Sätze vollständig verschieden ist. Es bleiben noch zwei *ibtigā'a* übrig<sup>1</sup>, die mit anderen Objektgenitiven versehen sind. So heisst es in Sure 3, 5 (7): *ibtigā'a fitnatīn wabtigā'a ta'wilihī*, auch wohl nur mit *ḥāl*-Bedeutung = im Streben. Ferner Sure 13, 18 (17): *mimmā yūqidūna 'alaihi fī n-nāri btigā'a ḥilyatin*, wo al-Farrā zur Erklärung die auch in allen übrigen Fällen mögliche Auflösung in ein *ḥāl*- (oder finales) Imperfekt vornimmt: *yūqidūna . . . yabtaḡūna bihī l-ḥilā*. Verwandelt man dementsprechend auch in Sure 57, 27 das *ibtigā'a* in ein Verbum finitum, dann kann das Subjekt dazu nur dem *ibtada'ūhā* entnommen werden: sie haben das Mönch-

<sup>1</sup> Ein rein nominaler Akkusativ *ibtigā'a* kommt im Koran nicht vor. Die Konkordanz gibt nur einen nominalen Nominativ (*ibtigā'ukum* in Sure 30, 22 (23)) und einen von einer Präposition abhängigen Genitiv: *fī btigā'i l-qaumi* in Sure 4, 105 (104).

tum erfunden, wir schrieben es ihnen nicht vor; aber (sie erfanden es) im Streben nach dem Wohlgefallen Gottes.

Vers 27 Bc) Ist es somit erwiesen, dass in B b vom vollen christlichen Mönchtum die Rede ist, welches durch das 'illā in keiner Weise abgeschwächt und in ein islamisches oder allgemeines Mönchtum umgebogen wird, dann kann auch in Bc das *ḥaqqā ri'āyatihā* nur vom christlichen Mönchtum verstanden werden, und Muhammed stellt damit nicht dem von den Christen von Anfang an falsch eingerichteten Mönchtum eine eigene, echte Form desselben gegenüber. Zieht man auch hier zur Klärung des ganzen Ausdrucks (*famā ra'auhā ḥaqqā ri'āyatihā*) Parallelstellen heran, so findet man für *ra'ā* in Sure 23, 9 (8) = Sure 70, 32 (*walladīna hum li'amānātihim wa'ahdihim rā'ūna*), dass es die treue Bewahrung und Einhaltung (freiwillig) übernommener Verpflichtungen bedeutet. Und über das qualifikative *ḥaqqā* klärt am besten Sure 2, 115 (121) auf: *alladīna 'atāināhumu l-kitāba yatilūnahā ḥaqqā tilāwatihī 'ulā'ika yu'minūna bihī* d. h. wer das Offenbarungsbuch liest, wie es gelesen werden muss, vollständig ohne Unterschlagungen und Verdrehungen. Aus beiden zusammen ergibt sich für Vers 27 Bc die Erklärung: Muhammed wirft den christlichen Mönchen vor, dass sie die aus eigenem Antrieb übernommenen Sonderpflichten des Mönchtums nicht voll eingehalten haben. Denn obwohl diese Sonderpflichten nicht von Gott auferlegt sondern von den Mönchen erdacht und frei übernommen wurden, sind sie doch von dem Augenblick der Übernahme an auch vor Gott eine bindende Norm.<sup>1</sup>

Was waren nun in den Augen Muhammeds die durch einen freien Akt zu Pflichten gewordenen Ideale des christlichen Mönchtums, denen die Mönche nicht gerecht wurden? Zur Beantwortung dieser Frage kann man aus dem Koran selber Sure 9, 29 ff. in indirekter Weise verwerten. Denn wenn hier Muhammed den Mönchen vorwirft, sie verprassten das Gut der Leute, so dachte er dabei wohl in

<sup>1</sup> So auch islamische Exegeten wie z.B. abū Ishāq (az-Zaggāg) im *Lisān: falammā 'alzamū 'anfusahum dalika t-tatawwu'a wadaḥalū fihī lazimahum tamāmuhū kamā 'anna l-insāna 'idā gā'ala 'alā nafsihī ṣauman lam yuftarad 'alaihi lazimahū 'an yutimmahū.*



erster Linie an die grossen Coenobien und Lauren Palästinas mit ihren prunkvollen Kirchenbauten aus der justinianischen Zeit.<sup>1</sup> Möglicherweise hat er daher das Coenobitentum überhaupt als Abfall von dem mönchischen Ideal der Armut aufgefasst und das Ideal nur im Eremitentum gewahrt gesehen, natürlich unter Verkennung der in Wirklichkeit bestehenden engsten Verbindung beider Formen des Mönchtums.

Im übrigen kann meines Erachtens kein Zweifel darüber bestehen, dass Muhammed ein so grundlegendes Ideal des christlichen Mönchtums wie das der Virginität gekannt und Verstösse dagegen in seiner Kritik mitgemeint hat. Die gegenteilige Ansicht, dass Muhammed das Coelibatsgelübde als eine Verzerrung des eigentlichen Mönchtums betrachtet habe, ist nach der hier gegebenen Interpretation von Sure 57, 27 unmöglich. Für das späte Entstehen dieser Auffassung in der islamischen Exegese kann ich auf L. Massignon verweisen.<sup>2</sup> Von abendländischen Gelehrten hält dies Tor Andrae für möglich; denn er findet es höchst auffällig, dass »Muhammed, der in der Wertschätzung der Furcht, des Wachens mit Schriftrezitation, des Weinens u.s.w. sich vom orientalischen Mönchtum abhängig erweist, nirgends zum Ideal der Virginität Stellung nimmt.«<sup>3</sup> Er glaubt das nur durch die Annahme erklären zu können, dass die Frömmigkeit, von der Muhammed entscheidend beeinflusst wurde, diejenige der nestorianischen Kirche war. Tor Andrae hat dabei offenbar die Tatsache vor Augen, dass die nestorianische Kirche den in der Welt tätigen Priestern den Coelibat verbot. Man lese aber folgende Sätze aus der einschlägigen Hauptstelle des Synodicon orientale:<sup>4</sup> Il suffit des maux qui jusqu' aujourd'hui sont tombés sur nos diocèses par l'adultère et la fornication, dont l'iniquité s'est répandue et parvenue jusqu' aux oreilles des gens du dehors, de sorte que le mépris et la dérision se sont

<sup>1</sup> Ich begnüge mich auch hier mit einem Hinweis auf Kyrillos von Skythopolis, l.c. S. 177, 18 ff.

<sup>2</sup> l. c., S. 124.

<sup>3</sup> In *Der Ursprung des Islams und das Christentum* (Upsala 1926) S. 187/8.

<sup>4</sup> publié, traduit et annoté par J. B. Chabot, Paris 1902; für meine Zwecke genügt die Anführung der Übersetzung, S. 303/5.

élevés contre nous dans la conscience de tous les peuples . . . . Maintenant et désormais un évêque ne conférera pas l'ordination du diaconat à un homme . . . sans auparavant s'informer s'il a une bonne conduite . . . et de plus, s'il a une union légitime et des enfants . . . et nous établirons des règles justes et correctes pour ceux qui sont mariés et pour les célibataires . . . . Nous enseignons que celui qui choisit volontairement l'éloignement du mariage doit demeurer seul et sans dissipation dans un monastère dans la pureté et la contenance . . . . Nous prescrivons et enseignons qu'il doit être ainsi, afin que le choix de la perfection, de préférence au mariage . . . soit libre de toute contrainte et empêchement.

Diese Worte des Kanons sprechen in der zur Diskussion stehenden Frage für meine Auffassung. Denn erstens geht daraus hervor, dass selbst die nestorianische Kirche niemals daran gedacht hat das Ideal der Virginität als solches zu bekämpfen und dass ferner das Mönchtum eine Institution ist, in der es in diesem Punkt keine Ausnahme und kein Entgegenkommen geben kann, die kurz gesagt auch in der nestorianischen Kirche mit der Virginität steht und fällt. Den historischen Beweis dafür liefert ein Ereignis in der Geschichte ihres Mönchtums und zwar aus der Zeit Muhammeds. Damals schritt der Eiferer arabischer Abstammung, Mar Elias, mit seinen Anhängern gegen Mönche ein, die sich Frauen genommen hatten: »sie zogen ihnen das Mönchskleid aus, zerstörten die Tonsur auf ihrem Kopfe, vertrieben sie mit ihren Frauen und Kindern, legten Feuer an und verbrannten ihre Zellen».<sup>1</sup> Aus den angeführten Worten des Kanons kann weiterhin noch folgende Einzelheit für meine Auffassung verwertet werden. Die Nachricht von den sittlichen Verstössen der Coelibatären ist bis zu den (heidnischen) Völkern gedrungen und hat in deren Gewissen das entsprechende Echo gefunden. Diese Völker sind so gut wie ausschliesslich Perser und Araber.

Zuletzt muss noch die Behauptung Tor Andraes untersucht

<sup>1</sup> Thomas von Marga, *historia monastica* I 8—11 (ed. W. Budge (London 1893) I (Text) 26—32; II (Übersetzung) 47—58. Ich zitiere die Übersetzung von O. Braun (Auswahl aus dem Werk mit dem Titel: *Ostsyrisches Mönchsleben* in *Bibl. der Kirchenväter*, Band 22 (Kempton- München 1915), S. 16.

werden, dass Muhammed nirgends zum Ideal der Virginität Stellung nehme. Sie besteht nicht ganz zu Recht. Denn man kann zwei christliche Prophetengestalten des Korans dafür namhaft machen, dass er dieses Ideal nicht abgelehnt hat: 'Isā<sup>1</sup> und Yāḥyā. Bei ersterem wird zwar die Eigenschaft der Jungfräulichkeit nicht ausdrücklich erwähnt, wohl aber bei Johannes. Denn dieser erhält in Sure 3, 34 (39) das ehrende Beiwort: ḥaṣūr, das Henning farblos mit Asket übersetzt, das aber al-Farrā folgendermassen erklärt: 'innakū lamuḥṣarun 'ani n-nisā'i.<sup>2</sup>

Man kann weiterhin darauf verweisen, dass Muhammed auch noch in medinischer Zeit Sätze aussprechen konnte, die im kompromisslosen Geist der Evangelien gefasst zu dem vollen Ideal des christlichen Mönchtums einschliesslich dem der Virginität führen würden. So heisst es in Sure 3, 12/13 (14/15): Schön erscheint den Menschen das Begehren der Leidenschaften, Frauen, Kinder, grosse Menge von Gold und Silber, edle Pferde, Vieh, Äcker; das ist der Genuss des Diesseits; aber bei Gott ist die schönste Heimat \* Sprich: soll ich euch etwas Besseres als jenes verkünden? Den Gottesfürchtigen (sind) Gärten (bereitet) bei ihrem Herrn . . . ». Die Verse erinnern an die Wort des Evangeliums: qui reliquerit domum vel fratres aut sorores aut uxorem aut filios aut agros . . . vitam aeternam possidebit.<sup>3</sup> In beiden Stellen liegt das religiöse Grunderlebnis vor, dass vor dem Glück des Jenseits jedes irdische verblasst. Liest man aber in Sure 3, 14 (15) weiterhin, dass im Jenseits den Gottesfürchtigen auch reine Frauen bereitet sind und stellt man daneben die Worte Jesu: erunt sicut angeli dei in coelo<sup>4</sup>, dann tritt der Unterschied klar zu Tage zwischen dem Sensualismus Muhammeds und dem Spiritualismus Jesu. Die bekannte Sinnlichkeit des arabischen Propheten machte es ihm zwar nicht unmöglich, wie wir gesehen haben,

<sup>1</sup> Man kann auch Maryam anführen, vgl. Sure 21, 91 und 66, 12.

<sup>2</sup> Bei Sure 2, 192 (196): *fa'in 'uḥṣirtum*. Vgl. ferner auch al-Gauharī, *Sihāh*, unter *ḥṣr*: *wal-ḥaṣūru lladī lā ya'tī n-nisā'a*.

<sup>3</sup> Matth. 19, 29.

<sup>4</sup> Matth. 22, 31.

geschlechtliche Enthaltbarkeit als religiöses Werk anzuerkennen.<sup>1</sup> Aber in der Praxis seines Privatlebens sowie in der gesetzlichen Regelung des Lebens seiner Anhänger liess er sich von der Erkenntnis der eignen Schwäche leiten.<sup>2</sup> So musste eine gewisse Spannung zwischen dem nur theoretisch zugestandenen Ideal und seiner praktischen Ablehnung entstehen, ein Gefühl der Notwendigkeit, die eigne Position gegenüber dem Mönchtum zu verteidigen.

Das ist die psychologische Erklärung der gewundenen Periode von Sure 57, 27, die sich zwischen einem doppelten Lob und Tadel des Mönchtums hin und her bewegt. Sie geht von einer Anerkennung des Ideals aus: Gott selbst ist der Urheber dieses Vorzuges des Christentums. Aber sofort setzt eine erste Kritik ein: das Mönchtum geht auf ein eigenmächtiges Vorgehen der Christen zurück, für das keinerlei Befehl Gottes vorlag. Das unmittelbar folgende zweite Lob erscheint nur mehr in der Form eines Zugeständnisses: das Motiv des eigenmächtigen Vorgehens war gut, echt religiös. Der mit *fa-* anschliessende letzte Vorwurf ist die Folge aus allem Vorangehenden: Gott schreibt vor, was die Menschen in ihrer Schwachheit leisten können. Die Mönche haben es gewagt, von der besten Absicht geleitet, darüber hinauszugehen. Das Ergebnis dieses Schrittes darf nicht Wunder nehmen: sie versagten vor dem zu hoch gesteckten Ideal.

Auf diese Weise, glaube ich, wird das widerspruchsvolle Urteil des medizinischen Muhammed über das christliche Mönchtum sprachlich und psychologisch verständlich.

Stellt man zum Schluss von dieser Erkenntnis aus die Frage, ob

<sup>1</sup> Sie steht für ihn in engster Beziehung zum Fasten. Vgl. Sure 2, 183 (187). Die hier durchgeführte Einschränkung im Entgegenkommen an die eigne und seiner Anhänger Schwäche ist allerdings so gross, dass die Bestimmung fast lächerlich wirkt. Und doch weiss dabei Muhammed den religiösen Sinn der Enthaltbarkeit mit Worten anzugeben, (*walā tubāširūhunna wa'antum 'ākifūna fī l-masāgidi*), die an eine Paulusstelle erinnern: *ἴνα σχολάσητε τῇ προσευχῇ* (1. Kor. 7, 5).

<sup>2</sup> Vgl. die vorangehende Anmerkung. Ferner die Worte von Sure 4, 32 (28), gesprochen im Anschluss an Ehegesetze(!): *yurīdu llāhu 'an yuhaffifa 'ankum wahūliqa l-insānu da'īfan*.

ein islamisches Mönchtum vor Muhammed und dem Koran bestehen kann, dann wird die Antwort lauten müssen: trotzdem der Koran das Mönchtum aus der Quelle jedweder Frömmigkeit, nämlich aus dem *ibtiḡā riḡwāni Uāhi*, fließen lässt, wahrt dennoch nur die mönchsfeindliche Orthodoxie die Sunna des Stifters, indem sie für die Praxis des Lebens das Ideal ablehnt und ausschliesslich dem Gesetze folgt.