



Ja 2245



J. Gildemann
Bonn 1868



















I.

Beiträge zu einer Theologie des Corans

von
Diac. M. Dettinger in Bäcknang.

(Fortsetzung.)

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre des Corans von dem Wesen und den Eigenschaften Gottes.

S. 19.

Ueber die Erhabenheit und Majestät des Einen göttlichen Wesens spricht sich der Coran im Allgemeinen auf eine kräftige und würdige Weise aus ¹⁾, unter anderem so, daß er einerseits überhaupt die absolute Unvergleichbarkeit und Unbeschreiblichkeit Gottes ²⁾ behauptet, andererseits von ihm aussagt, daß er die schönsten Namen habe ³⁾; woraus er dann die natürliche Folgerung ableitet, daß vor diesem majestätischen Wesen sich alles in Bewunderung und Anbetung beugen müsse ⁴⁾.

Anm. 1. Vor allem stehe hier die fast unübersehbare, im Originale wahrhaft prächtige und schwungvolle Stelle Sur. 2, 256., welche die Moslemen (vgl. Wahl 3. d. St. S. 39. Not. c.) den Vers des Thrones nennen, weil Muhammed, als er dieselbe empfing, den Himmel offen und den Thron der göttlichen Majestät gesehen habe.

Sie lautet so: ^١ ^٢ ^٣ ^٤ ^٥ ^٦ ^٧ ^٨ ^٩ ^{١٠} ^{١١} ^{١٢} ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠} ^{١٠١} ^{١٠٢} ^{١٠٣} ^{١٠٤} ^{١٠٥} ^{١٠٦} ^{١٠٧} ^{١٠٨} ^{١٠٩} ^{١١٠} ^{١١١} ^{١١٢} ^{١١٣} ^{١١٤} ^{١١٥} ^{١١٦} ^{١١٧} ^{١١٨} ^{١١٩} ^{١٢٠} ^{١٢١} ^{١٢٢} ^{١٢٣} ^{١٢٤} ^{١٢٥} ^{١٢٦} ^{١٢٧} ^{١٢٨} ^{١٢٩} ^{١٣٠} ^{١٣١} ^{١٣٢} ^{١٣٣} ^{١٣٤} ^{١٣٥} ^{١٣٦} ^{١٣٧} ^{١٣٨} ^{١٣٩} ^{١٤٠} ^{١٤١} ^{١٤٢} ^{١٤٣} ^{١٤٤} ^{١٤٥} ^{١٤٦} ^{١٤٧} ^{١٤٨} ^{١٤٩} ^{١٥٠} ^{١٥١} ^{١٥٢} ^{١٥٣} ^{١٥٤} ^{١٥٥} ^{١٥٦} ^{١٥٧} ^{١٥٨} ^{١٥٩} ^{١٦٠} ^{١٦١} ^{١٦٢} ^{١٦٣} ^{١٦٤} ^{١٦٥} ^{١٦٦} ^{١٦٧} ^{١٦٨} ^{١٦٩} ^{١٧٠} ^{١٧١} ^{١٧٢} ^{١٧٣} ^{١٧٤} ^{١٧٥} ^{١٧٦} ^{١٧٧} ^{١٧٨} ^{١٧٩} ^{١٨٠} ^{١٨١} ^{١٨٢} ^{١٨٣} ^{١٨٤} ^{١٨٥} ^{١٨٦} ^{١٨٧} ^{١٨٨} ^{١٨٩} ^{١٩٠} ^{١٩١} ^{١٩٢} ^{١٩٣} ^{١٩٤} ^{١٩٥} ^{١٩٦} ^{١٩٧} ^{١٩٨} ^{١٩٩} ^{٢٠٠} ^{٢٠١} ^{٢٠٢} ^{٢٠٣} ^{٢٠٤} ^{٢٠٥} ^{٢٠٦} ^{٢٠٧} ^{٢٠٨} ^{٢٠٩} ^{٢١٠} ^{٢١١} ^{٢١٢} ^{٢١٣} ^{٢١٤} ^{٢١٥} ^{٢١٦} ^{٢١٧} ^{٢١٨} ^{٢١٩} ^{٢٢٠} ^{٢٢١} ^{٢٢٢} ^{٢٢٣} ^{٢٢٤} ^{٢٢٥} ^{٢٢٦} ^{٢٢٧} ^{٢٢٨} ^{٢٢٩} ^{٢٣٠} ^{٢٣١} ^{٢٣٢} ^{٢٣٣} ^{٢٣٤} ^{٢٣٥} ^{٢٣٦} ^{٢٣٧} ^{٢٣٨} ^{٢٣٩} ^{٢٤٠} ^{٢٤١} ^{٢٤٢} ^{٢٤٣} ^{٢٤٤} ^{٢٤٥} ^{٢٤٦} ^{٢٤٧} ^{٢٤٨} ^{٢٤٩} ^{٢٥٠} ^{٢٥١} ^{٢٥٢} ^{٢٥٣} ^{٢٥٤} ^{٢٥٥} ^{٢٥٦} ^{٢٥٧} ^{٢٥٨} ^{٢٥٩} ^{٢٦٠} ^{٢٦١} ^{٢٦٢} ^{٢٦٣} ^{٢٦٤} ^{٢٦٥} ^{٢٦٦} ^{٢٦٧} ^{٢٦٨} ^{٢٦٩} ^{٢٧٠} ^{٢٧١} ^{٢٧٢} ^{٢٧٣} ^{٢٧٤} ^{٢٧٥} ^{٢٧٦} ^{٢٧٧} ^{٢٧٨} ^{٢٧٩} ^{٢٨٠} ^{٢٨١} ^{٢٨٢} ^{٢٨٣} ^{٢٨٤} ^{٢٨٥} ^{٢٨٦} ^{٢٨٧} ^{٢٨٨} ^{٢٨٩} ^{٢٩٠} ^{٢٩١} ^{٢٩٢} ^{٢٩٣} ^{٢٩٤} ^{٢٩٥} ^{٢٩٦} ^{٢٩٧} ^{٢٩٨} ^{٢٩٩} ^{٣٠٠} ^{٣٠١} ^{٣٠٢} ^{٣٠٣} ^{٣٠٤} ^{٣٠٥} ^{٣٠٦} ^{٣٠٧} ^{٣٠٨} ^{٣٠٩} ^{٣١٠} ^{٣١١} ^{٣١٢} ^{٣١٣} ^{٣١٤} ^{٣١٥} ^{٣١٦} ^{٣١٧} ^{٣١٨} ^{٣١٩} ^{٣٢٠} ^{٣٢١} ^{٣٢٢} ^{٣٢٣} ^{٣٢٤} ^{٣٢٥} ^{٣٢٦} ^{٣٢٧} ^{٣٢٨} ^{٣٢٩} ^{٣٣٠} ^{٣٣١} ^{٣٣٢} ^{٣٣٣} ^{٣٣٤} ^{٣٣٥} ^{٣٣٦} ^{٣٣٧} ^{٣٣٨} ^{٣٣٩} ^{٣٤٠} ^{٣٤١} ^{٣٤٢} ^{٣٤٣} ^{٣٤٤} ^{٣٤٥} ^{٣٤٦} ^{٣٤٧} ^{٣٤٨} ^{٣٤٩} ^{٣٥٠} ^{٣٥١} ^{٣٥٢} ^{٣٥٣} ^{٣٥٤} ^{٣٥٥} ^{٣٥٦} ^{٣٥٧} ^{٣٥٨} ^{٣٥٩} ^{٣٦٠} ^{٣٦١} ^{٣٦٢} ^{٣٦٣} ^{٣٦٤} ^{٣٦٥} ^{٣٦٦} ^{٣٦٧} ^{٣٦٨} ^{٣٦٩} ^{٣٧٠} ^{٣٧١} ^{٣٧٢} ^{٣٧٣} ^{٣٧٤} ^{٣٧٥} ^{٣٧٦} ^{٣٧٧} ^{٣٧٨} ^{٣٧٩} ^{٣٨٠} ^{٣٨١} ^{٣٨٢} ^{٣٨٣} ^{٣٨٤} ^{٣٨٥} ^{٣٨٦} ^{٣٨٧} ^{٣٨٨} ^{٣٨٩} ^{٣٩٠} ^{٣٩١} ^{٣٩٢} ^{٣٩٣} ^{٣٩٤} ^{٣٩٥} ^{٣٩٦} ^{٣٩٧} ^{٣٩٨} ^{٣٩٩} ^{٤٠٠} ^{٤٠١} ^{٤٠٢} ^{٤٠٣} ^{٤٠٤} ^{٤٠٥} ^{٤٠٦} ^{٤٠٧} ^{٤٠٨} ^{٤٠٩} ^{٤١٠} ^{٤١١} ^{٤١٢} ^{٤١٣} ^{٤١٤} ^{٤١٥} ^{٤١٦} ^{٤١٧} ^{٤١٨} ^{٤١٩} ^{٤٢٠} ^{٤٢١} ^{٤٢٢} ^{٤٢٣} ^{٤٢٤} ^{٤٢٥} ^{٤٢٦} ^{٤٢٧} ^{٤٢٨} ^{٤٢٩} ^{٤٣٠} ^{٤٣١} ^{٤٣٢} ^{٤٣٣} ^{٤٣٤} ^{٤٣٥} ^{٤٣٦} ^{٤٣٧} ^{٤٣٨} ^{٤٣٩} ^{٤٤٠} ^{٤٤١} ^{٤٤٢} ^{٤٤٣} ^{٤٤٤} ^{٤٤٥} ^{٤٤٦} ^{٤٤٧} ^{٤٤٨} ^{٤٤٩} ^{٤٥٠} ^{٤٥١} ^{٤٥٢} ^{٤٥٣} ^{٤٥٤} ^{٤٥٥} ^{٤٥٦} ^{٤٥٧} ^{٤٥٨} ^{٤٥٩} ^{٤٦٠} ^{٤٦١} ^{٤٦٢} ^{٤٦٣} ^{٤٦٤} ^{٤٦٥} ^{٤٦٦} ^{٤٦٧} ^{٤٦٨} ^{٤٦٩} ^{٤٧٠} ^{٤٧١} ^{٤٧٢} ^{٤٧٣} ^{٤٧٤} ^{٤٧٥} ^{٤٧٦} ^{٤٧٧} ^{٤٧٨} ^{٤٧٩} ^{٤٨٠} ^{٤٨١} ^{٤٨٢} ^{٤٨٣} ^{٤٨٤} ^{٤٨٥} ^{٤٨٦} ^{٤٨٧} ^{٤٨٨} ^{٤٨٩} ^{٤٩٠} ^{٤٩١} ^{٤٩٢} ^{٤٩٣} ^{٤٩٤} ^{٤٩٥} ^{٤٩٦} ^{٤٩٧} ^{٤٩٨} ^{٤٩٩} ^{٥٠٠} ^{٥٠١} ^{٥٠٢} ^{٥٠٣} ^{٥٠٤} ^{٥٠٥} ^{٥٠٦} ^{٥٠٧} ^{٥٠٨} ^{٥٠٩} ^{٥١٠} ^{٥١١} ^{٥١٢} ^{٥١٣} ^{٥١٤} ^{٥١٥} ^{٥١٦} ^{٥١٧} ^{٥١٨} ^{٥١٩} ^{٥٢٠} ^{٥٢١} ^{٥٢٢} ^{٥٢٣} ^{٥٢٤} ^{٥٢٥} ^{٥٢٦} ^{٥٢٧} ^{٥٢٨} ^{٥٢٩} ^{٥٣٠} ^{٥٣١} ^{٥٣٢} ^{٥٣٣} ^{٥٣٤} ^{٥٣٥} ^{٥٣٦} ^{٥٣٧} ^{٥٣٨} ^{٥٣٩} ^{٥٤٠} ^{٥٤١} ^{٥٤٢} ^{٥٤٣} ^{٥٤٤} ^{٥٤٥} ^{٥٤٦} ^{٥٤٧} ^{٥٤٨} ^{٥٤٩} ^{٥٥٠} ^{٥٥١} ^{٥٥٢} ^{٥٥٣} ^{٥٥٤} ^{٥٥٥} ^{٥٥٦} ^{٥٥٧} ^{٥٥٨} ^{٥٥٩} ^{٥٦٠} ^{٥٦١} ^{٥٦٢} ^{٥٦٣} ^{٥٦٤} ^{٥٦٥} ^{٥٦٦} ^{٥٦٧} ^{٥٦٨} ^{٥٦٩} ^{٥٧٠} ^{٥٧١} ^{٥٧٢} ^{٥٧٣} ^{٥٧٤} ^{٥٧٥} ^{٥٧٦} ^{٥٧٧} ^{٥٧٨} ^{٥٧٩} ^{٥٨٠} ^{٥٨١} ^{٥٨٢} ^{٥٨٣} ^{٥٨٤} ^{٥٨٥} ^{٥٨٦} ^{٥٨٧} ^{٥٨٨} ^{٥٨٩} ^{٥٩٠} ^{٥٩١} ^{٥٩٢} ^{٥٩٣} ^{٥٩٤} ^{٥٩٥} ^{٥٩٦} ^{٥٩٧} ^{٥٩٨} ^{٥٩٩} ^{٦٠٠} ^{٦٠١} ^{٦٠٢} ^{٦٠٣} ^{٦٠٤} ^{٦٠٥} ^{٦٠٦} ^{٦٠٧} ^{٦٠٨} ^{٦٠٩} ^{٦١٠} ^{٦١١} ^{٦١٢} ^{٦١٣} ^{٦١٤} ^{٦١٥} ^{٦١٦} ^{٦١٧} ^{٦١٨} ^{٦١٩} ^{٦٢٠} ^{٦٢١} ^{٦٢٢} ^{٦٢٣} ^{٦٢٤} ^{٦٢٥} ^{٦٢٦} ^{٦٢٧} ^{٦٢٨} ^{٦٢٩} ^{٦٣٠} ^{٦٣١} ^{٦٣٢} ^{٦٣٣} ^{٦٣٤} ^{٦٣٥} ^{٦٣٦} ^{٦٣٧} ^{٦٣٨} ^{٦٣٩} ^{٦٤٠} ^{٦٤١} ^{٦٤٢} ^{٦٤٣} ^{٦٤٤} ^{٦٤٥} ^{٦٤٦} ^{٦٤٧} ^{٦٤٨} ^{٦٤٩} ^{٦٥٠} ^{٦٥١} ^{٦٥٢} ^{٦٥٣} ^{٦٥٤} ^{٦٥٥} ^{٦٥٦} ^{٦٥٧} ^{٦٥٨} ^{٦٥٩} ^{٦٦٠} ^{٦٦١} ^{٦٦٢} ^{٦٦٣} ^{٦٦٤} ^{٦٦٥} ^{٦٦٦} ^{٦٦٧} ^{٦٦٨} ^{٦٦٩} ^{٦٧٠} ^{٦٧١} ^{٦٧٢} ^{٦٧٣} ^{٦٧٤} ^{٦٧٥} ^{٦٧٦} ^{٦٧٧} ^{٦٧٨} ^{٦٧٩} ^{٦٨٠} ^{٦٨١} ^{٦٨٢} ^{٦٨٣} ^{٦٨٤} ^{٦٨٥} ^{٦٨٦} ^{٦٨٧} ^{٦٨٨} ^{٦٨٩} ^{٦٩٠} ^{٦٩١} ^{٦٩٢} ^{٦٩٣} ^{٦٩٤} ^{٦٩٥} ^{٦٩٦} ^{٦٩٧} ^{٦٩٨} ^{٦٩٩} ^{٧٠٠} ^{٧٠١} ^{٧٠٢} ^{٧٠٣} ^{٧٠٤} ^{٧٠٥} ^{٧٠٦} ^{٧٠٧} ^{٧٠٨} ^{٧٠٩} ^{٧١٠} ^{٧١١} ^{٧١٢} ^{٧١٣} ^{٧١٤} ^{٧١٥} ^{٧١٦} ^{٧١٧} ^{٧١٨} ^{٧١٩} ^{٧٢٠} ^{٧٢١} ^{٧٢٢} ^{٧٢٣} ^{٧٢٤} ^{٧٢٥} ^{٧٢٦} ^{٧٢٧} ^{٧٢٨} ^{٧٢٩} ^{٧٣٠} ^{٧٣١} ^{٧٣٢} ^{٧٣٣} ^{٧٣٤} ^{٧٣٥} ^{٧٣٦} ^{٧٣٧} ^{٧٣٨} ^{٧٣٩} ^{٧٤٠} ^{٧٤١} ^{٧٤٢} ^{٧٤٣} ^{٧٤٤} ^{٧٤٥} ^{٧٤٦} ^{٧٤٧} ^{٧٤٨} ^{٧٤٩} ^{٧٥٠} ^{٧٥١} ^{٧٥٢} ^{٧٥٣} ^{٧٥٤} ^{٧٥٥} ^{٧٥٦} ^{٧٥٧} ^{٧٥٨} ^{٧٥٩} ^{٧٦٠} ^{٧٦١} ^{٧٦٢} ^{٧٦٣} ^{٧٦٤} ^{٧٦٥} ^{٧٦٦} ^{٧٦٧} ^{٧٦٨} ^{٧٦٩} ^{٧٧٠} ^{٧٧١} ^{٧٧٢} ^{٧٧٣} ^{٧٧٤} ^{٧٧٥} ^{٧٧٦} ^{٧٧٧} ^{٧٧٨} ^{٧٧٩} ^{٧٨٠} ^{٧٨١} ^{٧٨٢} ^{٧٨٣} ^{٧٨٤} ^{٧٨٥} ^{٧٨٦} ^{٧٨٧} ^{٧٨٨} ^{٧٨٩} ^{٧٩٠} ^{٧٩١} ^{٧٩٢} ^{٧٩٣} ^{٧٩٤} ^{٧٩٥} ^{٧٩٦} ^{٧٩٧} ^{٧٩٨} ^{٧٩٩} ^{٨٠٠} ^{٨٠١} ^{٨٠٢} ^{٨٠٣} ^{٨٠٤} ^{٨٠٥} ^{٨٠٦} ^{٨٠٧} ^{٨٠٨} ^{٨٠٩} ^{٨١٠} ^{٨١١} ^{٨١٢} ^{٨١٣} ^{٨١٤} ^{٨١٥} ^{٨١٦} ^{٨١٧} ^{٨١٨} ^{٨١٩} ^{٨٢٠} ^{٨٢١} ^{٨٢٢} ^{٨٢٣} ^{٨٢٤} ^{٨٢٥} ^{٨٢٦} ^{٨٢٧} ^{٨٢٨} ^{٨٢٩} ^{٨٣٠} ^{٨٣١} ^{٨٣٢} ^{٨٣٣} ^{٨٣٤} ^{٨٣٥} ^{٨٣٦} ^{٨٣٧} ^{٨٣٨} ^{٨٣٩} ^{٨٤٠} ^{٨٤١} ^{٨٤٢} ^{٨٤٣} ^{٨٤٤} ^{٨٤٥} ^{٨٤٦} ^{٨٤٧} ^{٨٤٨} ^{٨٤٩} ^{٨٥٠} ^{٨٥١} ^{٨٥٢} ^{٨٥٣} ^{٨٥٤} ^{٨٥٥} ^{٨٥٦} ^{٨٥٧} ^{٨٥٨} ^{٨٥٩} ^{٨٦٠} ^{٨٦١} ^{٨٦٢} ^{٨٦٣} ^{٨٦٤} ^{٨٦٥} ^{٨٦٦} ^{٨٦٧} ^{٨٦٨} ^{٨٦٩} ^{٨٧٠} ^{٨٧١} ^{٨٧٢} ^{٨٧٣} ^{٨٧٤} ^{٨٧٥} ^{٨٧٦} ^{٨٧٧} ^{٨٧٨} ^{٨٧٩} ^{٨٨٠} ^{٨٨١} ^{٨٨٢} ^{٨٨٣} ^{٨٨٤} ^{٨٨٥} ^{٨٨٦} ^{٨٨٧} ^{٨٨٨} ^{٨٨٩} ^{٨٩٠} ^{٨٩١} ^{٨٩٢} ^{٨٩٣} ^{٨٩٤} ^{٨٩٥} ^{٨٩٦} ^{٨٩٧} ^{٨٩٨} ^{٨٩٩} ^{٩٠٠} ^{٩٠١} ^{٩٠٢} ^{٩٠٣} ^{٩٠٤} ^{٩٠٥} ^{٩٠٦} ^{٩٠٧} ^{٩٠٨} ^{٩٠٩} ^{٩١٠} ^{٩١١} ^{٩١٢} ^{٩١٣} ^{٩١٤} ^{٩١٥} ^{٩١٦} ^{٩١٧} ^{٩١٨} ^{٩١٩} ^{٩٢٠} ^{٩٢١} ^{٩٢٢} ^{٩٢٣} ^{٩٢٤} ^{٩٢٥} ^{٩٢٦} ^{٩٢٧} ^{٩٢٨} ^{٩٢٩} ^{٩٣٠} ^{٩٣١} ^{٩٣٢} ^{٩٣٣} ^{٩٣٤} ^{٩٣٥} ^{٩٣٦} ^{٩٣٧} ^{٩٣٨} ^{٩٣٩} ^{٩٤٠} ^{٩٤١} ^{٩٤٢} ^{٩٤٣} ^{٩٤٤} ^{٩٤٥} ^{٩٤٦} ^{٩٤٧} ^{٩٤٨} ^{٩٤٩} ^{٩٥٠} ^{٩٥١} ^{٩٥٢} ^{٩٥٣} ^{٩٥٤} ^{٩٥٥} ^{٩٥٦} ^{٩٥٧} ^{٩٥٨} ^{٩٥٩} ^{٩٦٠} ^{٩٦١} ^{٩٦٢} ^{٩٦٣} ^{٩٦٤} ^{٩٦٥} ^{٩٦٦} ^{٩٦٧} ^{٩٦٨} ^{٩٦٩} ^{٩٧٠} ^{٩٧١} ^{٩٧٢} ^{٩٧٣} ^{٩٧٤} ^{٩٧٥} ^{٩٧٦} ^{٩٧٧} ^{٩٧٨} ^{٩٧٩} ^{٩٨٠} ^{٩٨١} ^{٩٨٢} ^{٩٨٣} ^{٩٨٤} ^{٩٨٥} ^{٩٨٦} ^{٩٨٧} ^{٩٨٨} ^{٩٨٩} ^{٩٩٠} ^{٩٩١} ^{٩٩٢} ^{٩٩٣} ^{٩٩٤} ^{٩٩٥} ^{٩٩٦} ^{٩٩٧} ^{٩٩٨} ^٩

خَلَقَهُمْ وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِنْدِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ
 كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ

الْعَظِيمُ: „Allah — kein Gott ist, außer Er, der Lebendige, Ver-
 ständige (bez. die Aseität und Unveränderlichkeit des göttli-
 chen Wesens cf. 3, 2. u. f. w.). Ihn ergreift nicht Schlaf noch Schlum-
 mer, ihm gehört, was im Himmel und was auf Erden ist. Wer ist
 der Fürsprache einlegen dürfte bei ihm ohne seine Erlaubniß; er kennt,
 was vor ihnen (den Menschen) ist, und was hinter ihnen, und Nie-
 mand umfaßt von seiner Erkenntniß auch nur das Geringste, außer
 so viel Er will. Ausgebreitet ist sein Thron über Himmel und Erde
 (der Genitiv السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ist ohne Zweifel durch Supplirung

des nom. act. aus وَسِعَ, nemlich وَسِعَ zu erklären); und ihn er-
 schöpft es nicht, beide zu bewachen. Er ist der Erhabene und Allge-
 waltige.“ Nicht minder schwungvoll ist die Stelle Sur. 24, 36.: اللَّهُ

نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا النُّبُّوحُ
 النُّبُّوحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ سَرِيٌّ
 نُوقِدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ
 يَكَانُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلِيِّ نُورٍ

Die wörtliche Uebersetzung dieser Stelle ist folgende: „Gott ist das
 Licht des Himmels und der Erde. Sein Licht ist gleich dem Fenster
 an der Wand, worinnen eine Lampe brennt, eine Lampe mit Kry-
 stall bedeckt, Krystall gleich einem Sterne. Die Lampe wird entzün-
 det von eines h. Baumes Del, der nicht im Osten ist und nicht im
 Westen, und fast entzündet sich sein Del, ob auch kein Feuer es be-
 rührt — ein Licht über alles Licht.“ Eine wiewohl nicht ganz ge-
 naue Uebersetzung dieses Verses von Hammer s. FundGr. 3. Thl.
 S. 253. vgl. auch Wahl S. 314. Zum Schwung der Rede gehört

hier vornemlich die Wiederholung der Hauptworte **المصباح** und **الرجاحة** statt des einfachen Fürworts — eine Figur, die besonders in der arabischen Poesie häufig vorkommt. Man sehe das Scholion von Laurizi zum 5ten Veit des Gedichts von Elsend in der Hamäse, das Exc. ex. Ham. ed. Schult. p. 521. und in Bernstein's arab.

Chrest. zu lesen ist. Das Scholion lautet so: **لَمْ يَأْتِ بِضَمِيرِهِ**

تَعْتَجِبًا وَتَهْوِيلًا وَهُمْ يَفْعَلُونَ ذَلِكَ فِي أََسَاءِ الْأَجْنَاسِ

وَالْأَعْلَامِ d. h. der Dichter gebraucht das Pronomen nicht (wörtl.: non venit cum pronome suo) um prächtig und erschütternd zu reden; und das thun sie (die Dichter) sowohl in nominibus appel-

latis (اسم الجنس) als in nomm. pro-

priis (v. علم cf. de Sacy gramm. ar. P. I. p. 188.). Alle wei-

tere Prädicate in unserer Coranstelle haben den Zweck, die Herrlichkeit des Lichtes, mit welchem Gott verglichen wird, zu schildern, so namentlich, daß der Baum, von dessen Oele das Licht genährt wird, weder im Osten noch im Westen anzutreffen, also gleichsam ein Geschöpf höherer, überirdischer Art sey; — wodurch dann der Eindruck von der Unvergleichbarkeit des göttlichen Wesens möglichst verstärkt werden soll. Zu bemerken ist übrigens, daß, wenn hier Gott ein Licht genannt wird, dieß nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle und gemäß dem ganzen Geiste des Corans nicht im biblischen Sinne von der sittlichen Vollkommenheit Gottes, namentlich seiner Heiligkeit, sondern rein von der Erhabenheit und Majestät seines Wesens zu verstehen ist. vgl. S. 21. Anm. 2. — Charakteristisch ist endlich auch das Gebet, das Muhammed, wenn er des Nachts aufwachte, zu beten pflegte, und welches in der Sunna (s. Fundgr. Th. I. S. 164. Nr. 145.) aufbewahrt ist, und, so weit es hieher gehört, also lautet: Herr unser Gott, dir gebühret Lob und Preis. Durch dich bestehet Himmel und Erde, und was darinnen. Dir gebühret Lob und Preis. Denn du bist das Licht der Himmel und der Erde, und dessen was darinnen. Dir gebühret Lob und Preis: du bist der König der Himmel und der Erde und dessen, was darinnen. Dir gebühret Lob und Preis: denn du bist die Wahrheit und dein Versprechen ist Wahrheit, und deine Ankunft zum Tage des Gerichtes

ist Wahrheit, und dein Wort ist Wahrheit, das Paradies, die Hölle und die Propheten sind Wahrheit. Muhammed, dem du gnädig seyn mögest, ist Wahrheit, und die Stunde des jüngsten Gerichtes ist Wahrheit. Herr unser Gott! in dich erhebe ich mich, auf dich bau ich, dir vertrau ich, dir leb' ich, mit dir streit' ich, mit dir herrsch' ich. Es ist kein Gott als du, und es ist kein Gott ausser dir; es ist keine Macht und keine Kraft als bei Gott dem Hoherhabenen, Allgewaltigen.

Anm. 2. Was zunächst die Unvergleichbarkeit Gottes betrifft, so gehören hieher zwei Stellen, welche, obwohl sie sich den Worten nach zu entsprechen scheinen, im Grunde doch dasselbe aussagen. Sur. 30, 27. heißt es: **لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ**

وَالْأَرْضِ illi est similitudo altissima in coelis et terra, was offenbar nichts anderes heißt, als, wie auch Maracc. 3. d. St. richtig erklärt (p. 541.): illi convenit, ut praedicetur de eo et attribuat illi, quidquid maximum et dignissimum potest excogitari. Aber auch das Erhabenste (man vgl. die Anm. 1. angeführte Stelle Sur. 24. 36.) ist nur Bild und Gleichniß, und erreicht ihn nicht vollkommen. Daher heißt es Sur. 42, 10. mit Recht: **لَيْسَ كَمِثْلِهِ**

شَيْءٌ, es ist ihm nichts gleich. Sehr breit und auch sehr matt ist dieser Gedanke Sur. 16, 74. ff. ausgeführt, wo folgendes zu lesen ist: Vergleichet Gott mit keinem Dinge, denn Gott weiß alles und ihr wißt nichts. Gott stellt euch (nemlich um euch den Irrthum, den ihr durch eine solche Vergleichung begienget, klar zu machen) als Gleichniß (**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا**) einen Sklaven dar, der über nichts zu gebieten hat, und einen (Freien), den wir (— hier wird nun Gott redend eingeführt) ausgestattet haben mit schönem Vermögen (**مَرْزُقْنَاهُ يُرْزِقًا حَسَنًا**) und welcher geheim und öffentlich Wohl-

thaten spendet. Sollten diese einander gleich seyn? (**هَلْ يَسْتَوُونَ**) Gott behüte (**الْحَمْدُ لِلَّهِ**). Aber die meisten von euch wollen das nicht einsehen. Noch zwey andere Menschen stellt Gott zur Verglei-

chung auf; der eine derselben ist ein Stummer, der nichts vermag,
 und seinem Herrn ganz zur Last ist, wo dieser ihn hinschickt, da rich-
 tet er nichts Erlickliches aus (كَمْ يَأْتِ بِخَيْرٍ); sollte dieser
 gleich seyn einem, der Gerechtigkeit gebent, und auf rechtem Wege
 ist? u. s. w. Sinn: so wenig ein Freyer mit einem Slaven, und
 ein Vernünftiger mit einem Blödsinnigen, ebenso wenig kann Gott
 mit irgend etwas verglichen werden. In einem ziemlich starken und
 schwülstigen Bilde wird ferner die Unbeschreiblichkeit Gottes
 Sur. 31, 27. ausgedrückt: Und wenn auch alles, was von Bäumen
 auf Erden ist, Federn (أقلام) wäre, und das Meer dar-
 nach (مِنْ بَعْدِهِ) geht entweder auf das Vorangehende, oder auf
 البحر selbst, so daß es eigentlich hiesse: hinter sich her) sich aus-
 breitete in sieben Meere (nemlich — was hier supplirt werden muß
 — von Dinte) — es würden nicht erschöpft die Worte Gottes.
 In كَلِمَاتِ اللَّهِ ist الله wahrscheinlich Genitivus objecti, so
 daß zu übersetzen ist: die Worte von Gott, und der Sinn wäre:
 es bliebe immer noch etwas von Gott zu sagen übrig — er ist also
 unbeschreiblich. Auch der Zusammenhang zeigt, daß hier keineswegs
 von Belehrungen Gottes die Rede sey, sondern von der Unbeschreib-
 lichkeit seiner unerschöpflichen Vollkommenheiten; daher es denn auch
 nicht nöthig ist, mit Bahl z. d. St. S. 338. Not. b. anzunehmen,
 Muhammed wolle hier den Juden, welche behaupteten, daß alles Wis-
 senswürdigste in ihrem Gesetz geoffenbart sey, mit Ausdrücken, wie
 sich deren auch ihre Lehrer bedienten, die Wichtigkeit ihrer Behaup-
 tung ins Licht setzen. Ueber den Ausdruck رفيع الدرجات
 40, 16., welcher einigermassen auch hieher bezogen werden könnte, vgl.
 S. 22. Anm. 1.

Anm. 3. Sur. 7, 181. heißt es: اللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى

Gott hat die schönsten Namen. Daß hier die drei Namen, الله,
 العزيز und المنان gemeint seyen, wollte man aus dem unmit-
 telbar Nachfolgenden schließen, worüber zu vergleichen ist, was frü-
 her im 3ten Heft dieser Zeitschrift Jahrg. 1851. S. 9. Anm. 3. S. 17.

beigebracht wurde. Ohne eine solche Nebenbeziehung stehen die Worte 20, 8.; dagegen 15, 109. soll mit denselben wahrscheinlich ein Vorwurf beseitigt werden, der dem Muhamed gemacht wurde, daß er nemlich zwei Götter lehre, Gott und den Barmherzigen; daher er hier beisetzt: Rufet Gott (الله) oder rufet den Barmherzigen (الرحمان)

an, welchen ihr wollt (أَيًّا مَا تَدْعُوا), d. h. es ist eines, es ist ja doch nur Einer und derselbige gemeint. Dieser schönen Namen Gottes sollen nun nach den Moslemischen Gottesgelehrten 99 seyn; und die Sunna (vgl. Fundgr. Tb. 1. S. 182. Nr. 307.) sagt, daß wer diese Namen wisse, unfehlbar ins Paradies eingehe. Aufgezählt hat sie schon Hottinger hist. or. p. 387. ff. und nach ihm Naracc. schol. in Sur. 17, 109. p. 414. Indes stimmt diese Aufzählung, wie Hr. v. Hammer (Fundgr. IV. S. 160. f.) bemerkt, weder in der Ordnung, noch im Wesen selbst mit der wahren Folge derselben überein. Er selbst theilt dieselben nach zwei sehr kostbaren Talismanen, welche dieselben vollständig enthalten, und nach den Commentaren zweyer, in Constantinopel gedruckten, dogmatischen Werke getreu übersetzt mit. Da es nicht ganz ohne Interesse ist, diese 99 schönen Namen Gottes genauer kennen zu lernen, und die Fundgruben des Orients doch nur wenigen Lesern zur Hand seyn dürften, so will ich diese Namen mit der Uebersetzung des Herrn v. Hammer hieher setzen. Sie sind folgende:

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| 1. الرحمان d. Allmilde. | 13. البصير d. Allformende. |
| 2. الرحيم d. Allerbarmende. | 14. الغفار d. Allnachsichtige. |
| 3. الملك d. Allherrscher. | 15. القهار d. Allzwingende. |
| 4. القدوس d. Allheilige. | 16. الوهاب d. Allschenkende. |
| 5. السلام d. Allfehlerfreie. | 17. الرزق d. Allmittheilende. |
| 6. المومن d. Allrettende. | 18. الغنى d. Allerdffnende. |
| 7. المهيمن d. Allbewachende. | 19. العليم d. Allwissende. |
| 8. العزيز d. Allgeschätzte. | 20. القابض d. Allnehmende. |
| 9. الخبار d. Alldränger. | 21. الباسط d. Allausbreitende. |
| 10. المتكبر d. Allstolze. | 22. الخافض d. Allerniedernde. |
| 11. الخالق d. Allerschaffende. | 23. الرافع d. Allerhdhende. |
| 12. الباري d. Allhervorbringende. | 24. المعز d. Allbeehrende. |

25. الدئل d. Allherabsetzende. 55. الحبيد d. Allpreizwürdige
 26. السبيع d. Allhörende. 56. البدي d. Allbeginnende
 27. البصير d. Allsehende. 57. المحصي d. Allzählige.
 28. الحاكم d. Allrichtende. 58. المعيد d. Allzurückfüh-
 29. العدل d. Allgerechte. rende.
 30. اللطيف d. Allholde. 59. المبحي d. Allbelebende.
 31. الخبير d. Allkundige. 60. المبيت d. Allabtende.
 32. العظيم d. Allvermögende. 61. الحي d. Allebende.
 33. الغفور d. Allsühnende. 62. الغيوم d. Allbeständige.
 34. الشكور d. Allbelohnende. 63. الواجد d. Allerreichende.
 35. العلي d. Allerhöchste. 64. الماجد der Allverehrte.
 36. الكبير d. Allergrößte. 65. الواحد d. AllEine.
 37. الحفيظ d. Allbewachende 66. الصمد d. Allewige.
 38. المقيت d. Allkräftige. 67. القادر d. Allmächtige.
 39. الحسيب d. Allgenügsame 68. المغندر d. Allgewaltige.
 40. الجليل d. Allerhabene. 69. المقدم d. Allvorziehende.
 41. الكريم der Allgnädige. 70. المؤخر d. Allnachsetzende.
 42. الرقيب d. Allhütende. 71. الأول d. Allerste.
 43. المجيب d. Allerhörende. 72. الانزي d. Allendlose.
 44. الواسع d. Allumfassende. 73. الايدي d. Allanfangslose.
 45. الحكيم d. Allweise. 74. الباطن d. Allinnere.
 46. الودود d. Alllebende. 75. الظاهر d. Alläußere.
 47. المجيد d. Allglorreiche. 76. الوالي d. Allregierende.
 48. الباعث d. Allsendende. 77. البرّ d. Allgütige.
 49. الشهيد d. Allgegenwärtige 78. التواب d. Allzuwendende.
 50. الحقّ d. Allwahrhaftige 79. العفو d. Allverzeihende.
 51. الوكيل d. Allwaltende. 80. المنتقم d. Allrächende.
 52. القوي d. Allstarke. 81. الرؤفا d. Allmitleidige.
 53. المنين d. Allfeste. 82. مالك الملك d. Allbesitzer
 54. الولي d. Allhelfer. der Herrschaft.

83. دوالجلال والاکرام d. Allgeber und Ehrwürdige. 91. النافع d. Allnützende.
 84. المتعسط d. Allbertheilende. 92. النور d. Alllichtvolle.
 85. الجامع d. Allversammelnde. 93. الهادي d. Allleitende.
 86. الغني d. Allvollkommene. 94. البديع d. Allwundervolle.
 87. المغني d. Allvollendende. 95. الباقي d. Allwährende.
 88. المولي d. Allbewährende. 96. الوارث d. Allerbende.
 89. المانع d. Allverwehrende. 97. الرشيد d. Allgerade.
 90. الضار d. Allschadende. 98. الصبور d. Allgeduldige.
 99. الحكيم d. Allsanftmüthige.

An diese 99 schönen Namen oder Eigenschaften Gottes, die sich nach ihrer Verwandtschaft leicht auf einige Classen zurückführen lassen, reiht sich der 100ste an, der gewöhnlich nur الاسم الاعظم nomen maximum genannt wird, und ohne Zweifel nicht sowohl das heil. Tetragramm יהוה , als der Name الله Allah selber ist. Ausser diesen 100 Namen kamen übrigens öfters noch andere vor, die aber nicht in diese Canonische Litanei aufgenommen sind *). Merk-

*) Namen sind überhaupt dem Moslim etwas sehr Bedeutungsvolles. Abu Zacarja in seinem Liber concinnitatis nominum ed. Wüstenfeld. Gött. 1832. p. 50. u. 52. zählt die Namen des Propheten auf, und führt Aussprüche zweyer verschiedenen Lehrer des Islams über das Verhältniß der Namen des Propheten zu den Namen Gottes auf. Nach dem einen hätten Gott und der Prophet jeder 1000 Namen, nach dem andern wäre die Zahl der göttlichen Namen gering (واما اسماء الله عن

وجل فهذا العدد حقير) im Verhältniß zu den Namen des Propheten, deren er (der angef. Lehrer) 64 aufgezählt und ausführlich erläutert habe, deren aber doch noch mehrere seyen. — Interessant ist es, hiezu die ganze Abhandlung von Herrn von Hammer, aus welcher obiges Verzeichniß entlehnt ist, zu vergleichen. Er bemerkt da unter anderem, daß ausser diesen 99 Namen Gottes auch noch die Namen des Propheten, der vier ersten Chalifen und der zwey Söhne des Ali auf Talismanen vorkom-

würdig aber ist es, daß nicht nur nicht in diesem Verzeichniß, sondern auch im ganzen Coran nicht der Name **الرَّبِّ** Herr Gott belegt wird; vielmehr kommt das Wort immer nur mit einem Personal-Pronomen, **رَبِّي**, **رَبِّكَ**, **رَبِّكُمْ** u. s. w. oder mit einem folgenden Genitiv, wie z. B. **رَبِّ الْعَالَمِينَ**, Herr der Welten, vor.

Vielleicht vermied Muhammed das Wort **الرَّبِّ** aus polemischen Rücksichten, weil dieß bei den Christen herrschender Name Christi war; oder schloß er sich an einen bereits firrten Sprachgebrauch an; denn auch bey arabischen Dichtern kommt das Wort, so viel ich urtheilen kann, nicht leicht absolute, sondern regelmäßig in regimine vor. So steht z. B. in einem Gedichte des Koreith, das Bernstein in

seiner arab. Chrestom. aus der Hamase anführt, S. 51. **رَبِّي** von Gott, wo überall Niemand angeredet wird. Wenn aber nun in den angef. St. von Gott behauptet wird, daß er die schönsten Namen habe, so kann dieß doch eigentlich nichts anderes, als ebenfalls seine Unvergleichbarkeit bezeichnen; und dieß läßt sich aus dem Coran selbst, nemlich aus Sur. 19, 62. nachweisen. Dort heißt es: diene dem Herrn des Himmels und der Erde und halte aus in seinem Dienste; denn

هَلْ تَعْلَمُ سِبْيَا — weißt du einen, der gleiches Namens mit ihm

wäre, d. h. ihm gleich käme; **سِبْيَا** nemlich heißt nach dem Kamus und nach Dscheuhari = idem nomen cum altero habens, und alteri aequalis, similis. S. Freitag lex. arab. u. d. W.

Anm. 4. Dieß geschieht in sehr vielen Stellen. Z. B. Sur. 22, 18., wo es heißt: Siehst du nicht, daß vor Gott alles sich beugt, was im Himmel und auf Erden ist, die Sonne und der Mond und

men (S. 162. 163.), daß ferner einzelne Suren, wie 1. 109. 110. 112. 114. und 2, 256. (der Vers des Thrones), so wie verschiedene Gebetsformeln zu diesem Zwecke gebraucht werden (S. 158. 159.), und daß der Islam, wie er überhaupt den Götzendienst gestürzt habe, so auch auf das Talismanische System einen reformirenden Einfluß ausgeübt habe u. s. w. (S. 157.).

die Sterne und die Berge und die Bäume (und die Thiere und

كثِيرٌ مِنَ النَّاسِ — viele von den Menschen, — viele andere

sind der Strafe verfallen (neml. weil sie Gott nicht anbeten). Sur. 24, 42.: Siehst du nicht, daß Gott alles preist, was im Himmel und auf Erden ist, auch die Vögel, welche die Flügel ausbreiten

الطَّيْرُ صَاقَاتٍ eig. die Vögel der gleichen Ausbreitung. Der

Genitiv steht hier als bloße Erläuterung, die zu dem ersten nomen keine neue Bestimmung hinzubringt; daher das erste nomen den Artikel behalten kann. Vergl. die analoge Erscheinung im Hebräischen Ewalds ft. hebr. Gr. S. 516. d. S. 249. dess. Gr. ar. II. S. 529.). Ein jedes Geschöpf hat sein Gebet und sein Loblied, und Gott weiß, was sie thun.

Sur. 55, 6.: وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ — niedere Ge-

wächse (so ist hier نجم des Gegensatzes wegen zu übersetzen) und Bäume (hohe Gewächse) beide beugen sich vor ihm. Vgl. 17, 43. ff. 61, 1. 62, 1. 64, 1.: es preist Gott, was im Himmel und auf Er-

den ist. Sur. 13, 15.: Es verherrlicht der Donner (الرعد) sein Lob, und die Engel preisen ihn in Ehrfurcht (unter الرعد verstehen hier die Eregeten z. B. Dschelaleddin den Engel, der die Wolken

regiert, — was nicht nöthig ist); und v. 17.: alles was (مَنْ) im Himmel und auf Erden ist, muß Gott anbeten, freiwillig oder ge-

zwungen (طَوْعًا وَكَرْهًا), ja selbst die Schatten aller Geschöpfe

(مَنْ) geht auf (مَنْ) des Morgens und des Abends. Wahl

macht die Bemerkung z. d. St., daß die Schatten Morgens und Abends, wo sie am längsten sind, gleichsam als einer erscheinen, der sich zur Erde niedergeworfen hat, um seine Ehrerbietung zu bezeugen; sie scheinen also gleichsam das προσκυνεῖν darzustellen. s. S. 195. Not. *). Dieselbe Idee findet sich Sur. 16, 48., wo es ausdrücklich

heißt, daß die Schatten sich rechts und links beugen (يَتَّبِعُوا) Gott

anbetend (سَجِدًا لِلَّهِ, προσκυνούντας τῷ Θεῷ) vgl. Wahl S. 215.

Not. m). Sur. 42, 4. wird die anbetungswürdige Majestät Gottes

so ausgedrückt, daß gesagt wird, es fehle nicht viel, daß die Himmel von oben herab (مِنْ فَوْقَهُنَّ) zerrissen vor derselben; und die Sunna (Fu n d Gr. Thl. 1. S. 162. Nro. 123.) ermahnt: Saget nicht, Gott sey Heil, denn Gott ist selbst das Heil, saget die besten Gebete und Lobpreisungen dem Herrn. Vergl. noch Sur. 52, 48. 49.: Verherrliche den Ruhm deines Herrn, wenn du aufstehst, und in der Nacht preise ihn, und wenn die Sterne untergehen, d. h. wenn der Morgen anbricht (أَبَارَ النُّجُومِ) ist acc. temporalis); und die Dorologie 45, 37.: لَهُ الْكِبْرَاءُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ihm sey die Herrlichkeit im Himmel und auf Erden.

§. 20.

Zugleich wird im Coran die Ewigkeit ¹⁾ und Allgegenwart ²⁾ Gottes gelehrt, und seine vollkommene Seligkeit und Allgenügsamkeit ³⁾, kraft welcher er keines Wesens bedürfe, ausdrücklich behauptet.

An m. 1. Nichts anderes, als die Ewigkeit Gottes, von welcher man freilich keinen streng metaphysischen Begriff im Coran suchen darf, wird z. B. Sur. 25, 58. mit dem Ausdruck bezeichnet, er

sey الْحَيُّ الَّذِي لَا يَمُوتُ der Lebendige, der nie stirbt. Dasselbe ist der Fall mit einem andern aus der heil. Schrift entlehnten Ausdruck Sur. 57, 3., wo Gott الْقَدُّوسُ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ der erste und der letzte

genannt wird; woraus sich vielleicht auch das etwas dunkle نَحْنُ الْوَارِثُونَ 15, 23. nos sumus haereditantes, ich (Gott spricht hier von sich selbst) bin der Erbe von allem, erklären läßt. Voran gehen die Worte: ich (wir) mache lebendig und todt, wodurch die Erklärung der Worte von Wahl S. 206. Not. k. = wenn nichts mehr da seyn wird, bin ich (Gott) noch da — sehr wahrscheinlich wird. Als الْآخِرُ wäre Gott zugleich الْوَارِثُ. Noch wahrscheinlicher ist mir jedoch, daß الْوَارِثُ nicht sowohl die Ewigkeit, als vielmehr die All-

macht Gottes, seine unumschränkte Herrschaft über alles ausdrückt, die Stelle also eigentlich nicht hieher gehört. — Merkwürdig ist es, daß nicht nur ein dem Ausdruck in 57, 3. sehr verwandter, sondern auch noch ein anderer in der heil. Schrift zur Bezeichnung der Ewigkeit gebrauchter Ausdruck im Coran mit Beziehung auf die strafende Gerechtigkeit Gottes gebraucht wird. Jener steht Sur. 53, 27., wo es heißt **لِلَّهِ الْأُولَىٰ وَالْآخِرَةُ**, was wörtlich so zu übersetzen ist:

Gotte ist Letztes und Erstes. Wahl erklärt dies so: Gott war Gott, von Anfang Gott und wird Gott bis ans Ende seyn, — und bezieht es also auf die Ewigkeit Gottes, wahrscheinlich durch den oben angeführten verwandten Ausdruck verleitet. Allein richtiger und sprachgemäßer ist ohne alle Frage die Uebersetzung des *Maraccius*: *Dei est seculum novissimum et primum*, was nach dem ganzen Zusammenhang der Stelle sich höchst wahrscheinlich auf die Strafen bezieht, die Gott in diesem und in jenem Leben über die Götzendiener und beharrlich Ungläubigen verhängt. — Der andere Ausdruck steht Sur.

27, 48.: **إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ**,

denn Ein Tag ist bei deinem Herrn wie tausend Jahr von dem, was ihr zählet (d. h. wie ihr sie rechnet). Daß hier nicht zunächst von der Ewigkeit Gottes, sondern davon die Rede sey, daß, wenn auch seine Strafe noch so lange zögere, sie doch noch bald genug und zur rechten Zeit eintreffe — das erhellt aus dem unmittelbar vorhergehenden, wo es heißt: die Verblendeten bringen dich um Beschleunigung der Strafe (**يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ**), aber Gott wird seine Drohung schon eindrechen lassen, denn vor ihm u. s. w.

Anm. 2. Da die Allgegenwart Gottes im Coran gewöhnlich mit seiner Allwissenheit zusammenfällt, so heben wir hier nur die Stellen aus, in welchen ausschließlich von ihr die Rede ist. Hier ist es nun vorerst zweifelhaft, ob der Sur. 57, 3. vorkommende Ausdruck

الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ, der Offenbare und der Verborgene (oder wie

J. v. Hammer in den Fund-Gr. Thl. IV. S. 81. übersetzt: der Aeußere und Innere) hieher zu ziehen sey, denn daß er die theils offenbar, theils verborgen wirkende Allgegenwart Gottes bezeichne, ist zwar möglich, aber doch keineswegs ausgemacht; der Ausdruck

könnte auch auf die alles Offenbare und Verborgene durchdringende göttliche Allwissenheit zu beziehen seyn, sofern **الباطن** übersezt

werden könnte: *intima atque occulta noscens* von **باطن** *intima perspexit, cognovit interiores rei partes*, wozu dann **الظاهر** den geraden Gegensatz bildete, obgleich das Zeitwort nicht gerade in einer ganz entsprechenden transitiven Bedeutung vorkommt (vergl.

Freitag Lex. ar. s. v. باطن p. 132.). Der Umstand, daß **باطن** im Arab. auch von dem tieferen, mystischen Sinne eines Buches vorkommt, im Gegensatz gegen den nächsten und offenbaren Sinn

الظاهر, könnte auf die Vermuthung führen, daß der Ausdruck eines der sparsamen mystischen Elemente des Corans enthalte, und das Wesen Gottes, theils als etwas durch Offenbarung (Natur, positive Religion) jedem erkennbares, theils als etwas verschlossenes, nur der tieferen Gemüthsanschauung zugängliches darstelle. (Man vergl. das, was *Holud* in seiner Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik, S. 30. ff. u. S. 46. ff. über diesen Gegenstand sagt.) Der Zusammenhang unserer Stelle, in welchem Gott als der Erste und Letzte (vergl. Anm. 1.) und als der Allwissende und Allmächtige bezeichnet wird, entscheidet wenigstens nicht ganz bestimmt für die zweite oder erste Annahme, daher für diese dritte immer noch Raum bleibt. — Entscheidender dagegen ist ein Ausdruck in Sur.

2, 187., wo Gott von sich selbst sagt: **أَنَا قَرِيبٌ**, ich bin nahe.

Es soll dieß, wie *Dschelaleddin* bemerkt, eine Antwort auf die von einigen an *Muhammed* gerichtete Frage gewesen seyn: ob Gott nahe sey? wenn dieß der Fall sey, so wollen sie leise mit ihm reden, wo nicht, schreien aus Leibeskräften. — Ein anderer hieher gehöriger Ausdruck ist der, welcher Gott als den Herrn des Ostens und

des Westens **رَبُّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ** bezeichnet. Zwar kommt dieser Ausdruck in manchen Stellen, wie 70, 40. 73, 8. 55, 16. u. s. w. ohne besondere Beziehung auf die Allgegenwart Gottes vor; wohl aber ist der Fall in der schönen Stelle Sur. 2, 116.: Gottes ist der Osten und der Westen, und wohin ihr euch immer wenden möget,

da ist Gottes Angesicht (**وَجْهَ اللَّهِ**), denn er ist der Allumfassende

(الواسع) vgl. v. 143. 144. Muhammed sagt dies, um die Veränderung der Kebla (des Orts, wohin man sich beim Beten richten muß), welche er angeordnet hatte, dadurch zu rechtfertigen, — freilich nach seiner eigenen Logik, welche den Canon: qui nimium probat, nihil probat, nicht gekannt zu haben scheint. (Ueber diese Begebenheit s. Wahl's Uebers. d. Cor. in der Einl. S. XLII. Not. x.) — Noch deutlicher wird in der Sunna (s. Fund-Gr. Thl. I. S. 164. Nro. 140.) die Allgegenwart Gottes beschrieben, wenn Muhammed betet: „O Gott, du bist um uns und über uns, auf den Höhen und auf den Bergen, und in den Tiefen und in den Thälern, wo die Bäume sprossen.“ Hieran schließt sich nun Sur. 55, 33., in welcher die göttliche Allgegenwart deutlich als Unentfliehbarkeit aufgefaßt wird: O ihr Heere von Dschinnen und Menschen, seyd ihr im Stande, herauszugehen aus den Gränzen des Himmels und der Erde, so thut's; ihr werdet aber nicht heraus gehen, **أَلَّا بِسُلْطَانٍ** d. h. entweder, als concretum aufgefaßt: mit dem Herrn, dem Beherrscher, Gott; oder, was wahrscheinlicher ist, als abstractum mit ausgelassenem Genitiv oder Personalpronomen, **بِسُلْطَانٍ رَبِّكُمْ**, oder **بِسُلْطَانِهِ**, mit Gottes Willen, mit seiner Erlaubniß, unter seiner Zulassung; oder auch: mit seiner Macht = von seiner Macht begleitet. Auf jeden Fall bleibt der Sinn der: wenn Gott nicht selbst euch verschonen will, so könnet ihr seiner strafenden, rächenden Allmacht (— denn von dieser ist nach dem ganzen Zusammenhange die Rede) auf keine Weise entgehen.

Hier ist nun auch der Ort, die Vorstellung näher zu entwickeln, welche der Coran von der *Schechina* **سَكِينَةٌ** hat. Es ist dies offenbar eine Idee, die er aus dem Judenthum entlehnt hat, und welche ohne Zweifel den Zeitgenossen Muhammeds ziemlich geläufig war, wenn auch der Begriff in mancher Beziehung unbestimmt und schwankend seyn mochte. Dies zeigen wenigstens zur Genüge die zum Theil höchst seltsamen Erklärungen der moslemischen Commentatoren, während das, was der Coran selbst hierüber enthält, sich einfach auf die jüdische Grundvorstellung zurückführen läßt, welche *Buxtorf Lexic. chald. talm. et rabbin.* so beschreibt: **שְׁכִינָה** in specie dicitur de

praesentia, gloria et majestate divina, aut divinitate, quando dicitur hominibus esse praesens, aut cum eis conversari, auxilio suo, gratia et salutari praesentia adesse. Wir geben zuerst der Hauptsache nach dasjenige, was zwei der berühmtesten Ergeten des Corans, Dschelaleddin und Beidavi, über den Gegenstand beibringen. Die Aeußerungen des ersten siefen bei *Maraoc. Schol.* zu Sur. 2, 249. S. 92., die des letztern hat *S. de Sacy* Chrest. ar. Ed. 2. Tom. 2. p. 77. aus einem Manuscript der könipl. Bibliothek No. 265. mitgetheilt. In der geschichtlichen Auffassung der Schechina stimmen beide überein. In der Bundeslade, sagen sie, sey das niedergelegt gewesen, worauf die Israeliten, besonders wenn sie in den Kampf zogen, ihr Vertrauen setzten (ما يسكنون آية), nemlich die Gesezestafeln (التوراة). Neben diesen befanden sich, dem Coran zufolge, in der Bundeslade noch die Reliquien der Familie Mose's und Aaron's, nemlich nach Dschelaleddin die Sandalen und der Stab Mosis, die Tiare Aarons, und das Gefäß mit Manna. Sodann führt namentlich Beidavi noch die Vorstellungen anderer Erklärer über das, was in der Lade gewesen seyn soll, an. Nach einigen nemlich soll darin eine Figur gewesen seyn von Smaragd oder Hyacinth, welche den Kopf und Schwanz einer Katze und zwei Flügel hatte, und seufzende Töne von sich gab *). (Dies soll wahrscheinlich eine Anspielung auf die Cherubim seyn.) Nach andern soll die Lade die Bilder (صور) aller Propheten von Adam bis Muhammed enthalten haben. Neben dieser historischen Ansicht von der Bundeslade und der Schechina findet sich aber noch eine Art allegorischer Auffassung ebenfalls bei Beidavi, nach welcher تابوت (die Lade) das Herz und سكبنة die Erkenntniß und Reinheit der Gesinnung, die

*) Ich kann hier nicht umhin, auf ein seltsames Versehen aufmerksam zu machen, das, so viel ich wenigstens urtheilen kann, *Kreilag* Lex. ar. u. d. Worte سكبنة pag. 353., begegnet ist. Er verweist hier auf die angef. Stelle aus *de Sacy's* Chrest., und giebt dann die von *Beidavi* namhaft gemachten Bedeutungen in einer lat. Uebersetzung, in welcher er wahrscheinlich durch *de Sacy's* französische Uebersetzung von تابوت mit l'arche verführt wurde, aus der Bundeslade die Arche Noa's (navis Noë) zu machen!

in dem Herzen ist, bedeutete. Doch scheint er auch dieß wieder mit der historischen Ansicht combiniren zu wollen. Es erhellt, wie wenig die genannten Eregeten mit **سكينة** zurecht kamen, und wie wenig sie den eigentlichen Zusammenhang der Schechina mit der Bundeslade einsahen. Wären sie weniger bloß traditionelle Eregeten gewesen, so hätte der Coran selbst sie fast nothwendig auf das Rechte führen müssen. — Vergleichen wir nemlich diejenigen Stellen des Corans, in welchen von der Schechina die Rede ist, so zeigt sich bald, wie nahe sie sich an die jüdische Vorstellung anschließen. Sie verstehen unter Schechina im Allgemeinen nichts anderes, als eine unmittelbare Offenbarung der wirksamen Gegenwart Gottes; diese Offenbarung aber kann theils eine äußere, in Natur und Schicksal, theils eine innere, im Gemüthe des Menschen seyn. Beides befaßt der Coran unter **سكينة**, während die Schrift jenes der **שְׂכִינָה**, dieses mehr dem **٢٦٦** zuschreibt. Hiernach lassen sich nun die betreffenden Stellen des Corans leicht in ihr rechtsgeseitiges Verhältniß bringen. Als eine äußere Offenbarung der wirksamen Gegenwart Gottes kommt **سكينة** Sur. 2, 249. u. 9, 27. vor, als eine innere dagegen Sur. 48, 4. 26., als beides zugleich wahrscheinlich Sur. 48, 18. Sehen wir nun diese Stellen genauer an, so ist Sur. 2, 249. nach dem ganzen Zusammenhange von der Erwählung Sauls zum König die Rede, und es wird erzählt, wie die Juden ungehalten über dieselbe gewesen seyen, weil Sauls Reichthum für einen König zu klein war. Der Prophet (wahrscheinl. Samuel) habe ihnen hierauf geantwortet, Gott gebe sein Reich wem er wolle, und — v. 249. — zum Zeichen, daß diese Wahl wirklich Gottes Wille

sey, werde ihnen durch die Engel die Bundeslade (**التابوت**) gebracht werden, die noch in den Händen der Feinde war, und **فيه**

سكينة من ربكم وبقيّة مما ترك آل موسى وآل

هرون d. h. in welcher ist die Schechina von eurem Herrn, und die Reliquien, welche zurückgelassen hat die Familie Mose's und die Familie

Aaron's. Daß **من** hier bloße Umschreibung des Genitivs seyn kann,

wie das hebr. **מן**, syr. **من** und pers. **من** ez, so, daß dadurch zugleich der Ursprung der Sache bezeichnet wird (cf. Ew. gr. ar. II. §. 573.), bedarf

keines Beweises; dagegen aber macht **قُبَّة** einige Schwierigkeit. Wollte man es in Einer und derselben Bedeutung = in -- sowohl auf **سَكِينَة**

als auf **بَقِيَّة** beziehen, so würde daraus folgen, daß der Coran sich unter der Schechina etwas dachte, das auf dieselbe Weise in der Lade lag, wie die Reliquien Moisi's und Aaron's. Da dieß aber nun ohne allen Grund wäre, so ist man wohl berechtigt, **قُبَّة** nur in der Bedeutung auf **سَكِينَة** zu beziehen, in welcher es die alt-testam. Vorstellung, nach welcher die Schechina an die Bundeslade geknüpft war, und durch dieselbe sich offenbarte, in sich schließt (cf. Ew. gr. ar. II. S. 588.).

سَكِينَة selbst aber bezeichnet hier wohl nichts anderes, als die hülfreiche unmittelbare Gegenwart Gottes, wie deren ein König, der zugleich Heerführer war, zum Sieg über seine Feinde bedurfte. Zu demselben Resultate führt Sur. 9, 27. Hier ist von der Schlacht im Thale Honein die Rede, wo die 12000 Mann starken Anhänger Muhammeds von den Meccanern, die nur 4000 Mann zählten, geschlagen wurden, hierauf aber, da Muhammed auf seinem weißen Manteltiere Stand hielt, zurückkehrten und einen vollständigen Sieg über die Ungläubigen erfochten, der ihnen reiche Beute einbrachte (vergl. Wahl z. d. St. S. 147. Not. r. vgl. mit Einl. S. I.V.). Muhammed führt nun in dieser Stelle den Gläubigen zu Gemüthe, wie sie damals ihrer Ueberzahl ungeachtet, und eben wegen ihres stolzen Vertrauens auf dieselbe die Schlacht verloren haben; Gott aber, fährt er v. 27. fort **أَنْزَلَ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ**

وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا, sandte seine Schechina herab über seinen Gesandten und über seine Gläubigen, und sandte Heere (nämlich: von Engeln) herab, welche ihr nicht sahet. — Von einer inneren Offenbarung der wirksamen Nähe Gottes ist Sur. 4^o, 4. u. 26.

die Rede. v. 4. wird von Gott gesagt: **هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ**

السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ

إِيمَانِهِمْ er ist, der herabläßt seine Schechina in die Herzen der Gläubigen, daß sie beständig wachsen im Glauben, wörtl.: daß sie

wachsen im Glauben bei ihrem Glauben cf. Rom. 1, 17. δικαιουνη
 θεου αποκαλυπτεται εν πιστει εις πισιν. Uebriglich ist v. 26.: Als die
 Ungläubigen sich eingepägt hatten in ihre Herzen den Eifer, nemlich
 den Eifer der heidnischen Unwissenheit (الحبيبة حبيبة الجاهلية)
 cf. das 3. Heft dieser Zeitschr. v. J. 1831. S. 9. Num. 2. S. 15.; حبيبة
 erklärt das Buch (المحافظة علي الحرام) durch تعريفات
 والدين studium de rebus a Deo vetitis et de religione cf.
 (Freit. Lex. ar. p. 431. col. 2.) — فَاَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَىٰ
 رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَىٰ وَكَانُوا
 أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا, ließ Gott herab seine Ezechina über seinen
 Gesandten und über die Glaubigen*, und prägte ihnen ein das Wort
 der Gottesfurcht (s. hierüber S. 24. Num. 1.), denn sie (nemlich der
 Prophet und die Glaubigen) waren desselben würdiger (أحقّ) und
 أهلها haben hier beide die Bedeutung dignus, idoneus; أهلها
 aber ist hier kürzere Ausdruckweise für أهل بها oder لها, denn
 mit ب, ل oder أن wird أهل gewöhnlich construirt cf. (Freit. s.
 v. Nro. 4. p. 67.). Hier wird also der Ezechina dieselbe Funktion
 zugeschrieben, welche das N. L. dem άγιον πνευμα beilegt, nemlich
 Befestigung des Glaubens und der Gottseligkeit, dieselbe Funktion,
 die der Coran selbst Sur. 8, 23. so beschreibt: أَنْ اللَّهُ يَحُولُ
 بَيْنَ صَدْرِي وَقَلْبِي, Gott geht herum zwischen dem Menschen und
 seinem Herzen; was ohne Zweifel im engeren Sinne von der Wirk-
 samkeit Gottes im menschlichen Herzen zu fassen, und nicht in dem
 allgemeinen, übrigens an sich nicht unzulässigen Sinne zu nehmen
 ist: Gott hat den ganzen Menschen in seiner Gewalt und regiert ihn
 — wie Wahl S. 139. Not. d. thut. Merkwürdig ist es, daß auch

die späteren Juden den heil. Geist und die שכינה identificiren. So heißt es im Buche פְּרָדִים רִמּוֹנִים in der Vorrede, תְּקוּנֵי הַחֵרֶת fol. 6. col. 2.: Auf allen denen, die sich des Gesetzes nicht befeßigen, ruhet nicht דְּרוֹר דְּקוֹרֵשׁא דְּאִהוּ שְׂכִינְתָא der heil. Geist, welcher die Schemina ist; und in dem Wörterbuch des Rabbi Elia, das den Titel סֵפֶר הַתְּשׁוּבָה führt, heißt es unter dem Worte שֶׁכֶן: Unsere Rabbinen, gesegneten Angedenkens, haben den heil. Geist שְׂכִינָה genannt, שהוא שֶׁכֶן עַל-הַנְּבִיאִים, weil er auf den Propheten ruhte. Vergl. Eisenmenger entd. Judenth. Thl. I. S. 268. — Endlich ist noch die Stelle Sur. 48, 18. zu berücksichtigen, in welcher die Schemina theils die äußere, theils die innere Offenbarung der wirksamen Gegenwart Gottes ausdrückt. Es wird hier auf den Umstand angespielt, daß einst mehrere Anhänger Muhammeds ihm unter einem Baume zu Hodeibija das Gelübde der Treue schwuren, als die Nachricht ankam, einer seiner Abgesandten sey von den Meccanern ermordet worden, und dann gesagt; Gott hätte Wohlgefallen an den Glaubigen, als sie unter dem Baume die Treue schwuren, er kannte ihre Gesinnung, ließ die Schemina über sie herab (أَنْزَلَ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةَ) und belohnte sie mit nahem Siege (فَتَنَّا قُرَيْبًا).

Hier weist der Anfang zum Theil auf die innere, der Schluß auf die äußere Offenbarung Gottes hin. Indessen ist die letztere Beziehung doch unverkennbar die vorherrschende. Dasselbe ist wohl der Fall in einem Ausspruche des Propheten in der Sunna: Herr mein Gott, gieb meinem Herzen Lust; gieb meinen Augen Licht, zu meiner Linken Licht, über mir Licht, unter mir Licht, vor mir Licht, hinter mir Licht, gieb mir Licht, wie der Bundeslade deines Volkes (Fundgr. Thl. I. S. 312, Nr. 666.) — einem Ausspruche, der an sich ganz unbestimmt, doch auf eine an die Bundeslade geknüpfte Offenbarung Gottes, sey eine innere oder äußere, hinweist.

Ann. 5. Dieß wird in mehreren Stellen so ausgedrückt; Gott ist reich auch ohne die Welten (غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ) cf. Ew. gr. ar.

II. S. 579. p. 67.) z. B. Sur. 3, 97., wo von der Wallfahrt zur Kaaba die Rede ist, die jedem Glaubigen obliege und ihm selbst zum Segen gereiche; wer sie im Unglauben verweigere, der thue Gott keinen Eintrag. Sur. 14, 9. sagt Moses zu Pharao und seinen Dienern; Und wann auch ihr und

alle Menschen, die auf Erden wohnen, ungläubig würden (من في)
 (أن الله لغني) (ان الله لغني), so ist doch Gott reich (الارض جيبعا) 64, 7.
 wird ebenfalls der hartnäckige Unglaube gerügt, und hinzugesetzt:
 وَأَسْتَعْنِي الله والله عني. Ebenso 60, 6., wo der Glaube an
 den jüngsten Tag eingeschärft und hinzugesetzt wird: will einer zu-
 rückweichen (تولي) vom rechten Glauben sich lossagen), so ist Gott
 reich. Dasselbe nur mit einer andern Wendung 29, 6., wo der
 Kampf gegen die Ungläubigen angerühmt und erlärtert wird: wer sich
 dazu nicht entschliesse, schade nur sich selbst; und mit beiden Wendun-
 gen 3, 178; die den Un glauben eingetauscht haben gegen den Glau-
 ben, لَنْ يَضُرَّوْا الله شَيْئًا, schaden Gott nicht das Geringste,
 sondern sie trifft die schwere Strafe. cf. 2, 56. Am ausführlichsten
 ist dieser Gedanke ausgedrückt Sur. 39, 8., wo die ursprüngliche Schö-
 pfung des Menschen und die Bildung desselben in Mutterleib ange-
 führt und daraus die Verpflichtung desselben zum Dienste Gottes ab-
 geleitet wird, worauf es dann weiter heißt: Wie möget ihr euch ab-
 wendig machen lassen? Seyd ihr ungläubig, so ist Gott reich ohne
 euch (عني عنكم); indessen gefällt ihm der Unglaube an seinen
 Knechten nicht; seyd ihr aber dankbar, so wird er euch das zum Ver-
 dienst anrechnen (يرضه لكم). Derselbe Gedanke ist endlich auch
 Sur. 51, 56—58. enthalten, wo Gott also spricht: Geister und Men-
 schen habe ich nur erschaffen, daß sie mir dienen. Unterhalt verlang
 ich nicht von ihnen, auch nicht, daß sie mich speisen. Gott allein
 (Worte Muhammeds) ist der Ernährer. — Noch führe ich hier eine
 Stelle an, welche wenigstens mittelbar von der Selbstgenugsamkeit
 Gottes redet. Sur. 21, 16. 17. wird gesagt, daß Gott die Welt nicht
 zum Scherz, d. h. zu seiner Unterhaltung, um ihm Freude zu gewäh-
 ren (cf. unt. S. 26. 2.), erschaffen habe. Hätten wir, fährt Gott redend
 fort, uns Vergnügen bereiten wollen (لو أردنا أن نتخذها هواً),
 so hätten wir das aus unserem eigenen Sacl nehmen können
 (لو أردنا أن نتخذها من لدنا) cf. Ew. gr. ar. II. p. 89.), wir hätten der Welt



dazu nicht bedurft. So stark nun aber Muhammed diese Allgenugsamkeit Gottes hervorhebt, so wenig konnte er es doch ertragen, wenn man z. B. seine Aufforderungen zu reichlichen und auserlesenen Spenden, als einem Anlehen bei Gott, mit der Berufung auf dieselbe zurückwies; daher denn Sur. 3, 18a. eine bei einer solchen Veranlassung von den Ju-

den ausgestoßene Spottrede: **إِنَّ اللَّهَ فَتِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ**

d. h. fast scheint es, als sey Gott arm und wir reich — mit kräftigen Anathemen erwiedert wird. cf. Maracc. Schol. ad loc. In anderer Beziehung konnte er dagegen den Reichthum Gottes als Verpflichtungsgrund zu reichen Spenden gebrauchen, sofern ja alles nur ein Ausfluß dieses Reichthums ist. So werden Sur. 2, 68. die Gläubigen ermahnt, zu Almosen nicht gerade das Schlechteste zu verwenden, das sie selbst bei einem Einkaufe nicht angenommen haben würden, sondern zu bedenken, daß Gott reich sey, d. h. daß er ja auch sie mit all' dem Guten, das sie haben, beschenkt habe, und ihnen das, was sie hergeben, wieder reichlich ersetzen könne.

§. 21.

Was nun die göttlichen Eigenschaften ¹⁾ betrifft, so sind es vornämlich zwei, welche im Coran von ganz besonderer Bedeutung sind, die eine mehr äußerlich dem Namen nach, und in einer eigenthümlichen Formel ausgeprägt, nemlich die **Bar m h e r z i g k e i t**, die andere dagegen mehr innerlich, und fast alle übrigen Vorstellungen von Gott beherrschend und sich unterordnend — nemlich die **Al l m a c h t**. Sie ist im Coran so hoch gestellt, daß neben ihr die Idee der göttlichen **H e i l i g k e i t** ²⁾ verschwindet, und somit die sittliche Haltung des göttlichen Wesens aufgehoben wird. Nothwendige Folge davon ist, daß die göttliche **G e r e c h t i g k e i t** im Coran fast nur als ein Akt der Gewalt, die **Bar m h e r z i g k e i t** aber ihr gegenüber ebenso als ein Akt der freien Willkühr erscheint, wobei von sittlichen Zwecken kaum mehr die Rede seyn kann, und somit auch die göttliche **W e i s h e i t** in ihrer tieferen Bedeutung verloren geht. Spricht aber der Coran noch von der **W a h r h a f t i g k e i t** Gottes, so ist diese theils nichts als eine dürftige Stellvertreterin der Heiligkeit,

theils fällt sie mit der göttlichen Gerechtigkeit, sofern dieselbe auf Verheißungen und Drohungen bezogen wird, zusammen. Nur Eine göttliche Eigenschaft tritt im Coran unabhängig, wiewohl zu inniger Verbindung, der Allmacht an die Seite, — es ist die Allwissenheit.

Anm. 1. Die göttlichen Eigenschaften, in einer Theologie des Corans nach einem wissenschaftlichen Schema construiren zu wollen, wäre Thorheit; daher denn auch das Obige sich lediglich auf Darstellung des Verhältnisses beschränkt, in welchem dieselben im Coran erscheinen. In welcher Ordnung wir die einzelnen Eigenschaften in ihrer ausführlicheren Behandlung hier auf einander folgen lassen, ist ziemlich gleichgültig; doch scheint es am passendsten, die aus dem Obigen sich ergebende Rangordnung zu wählen, und sonach drei Classen zu bilden, in deren jede ein Paar zu stehen käme, nemlich in die erste: Allmacht und Allwissenheit, in die zweite: Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, in die dritte: Weisheit und Wahrhaftigkeit. Die Barmherzigkeit muß Demnach, ihrer äußeren Bedeutung ungeachtet, wegen ihrer innerlichen Abhängigkeit von der Allmacht, mit der ihr gegenüberstehenden Gerechtigkeit in die zweite Classe gestellt werden. Was aber die göttliche Allmacht betrifft, so müssen wir uns hier mit einer allgemeinen Beschreibung derselben, wie sie in eine Darstellung der göttlichen Eigenschaften gehört, begnügen, indem ein eigener Artikel über das göttliche Wirken mehrere besondere Fragen, die sich auf dieselbe beziehen, zu erörtern und zu beleuchten haben wird. Als geschlossen kann übrigens ihre Darstellung, so wie die Darstellung der Gerechtigkeit erst in der Eschatologie erscheinen, in welcher beide Eigenschaften noch eine bedeutende Rolle spielen.

Anm. 2. Daß im Coran die Idee der göttlichen Heiligkeit so gut als vernichtet ist, das zeigt nicht nur die Vergleichung aller etwa zu berücksichtigenden Stellen des Corans, sondern wird durch das, was von der Art und Weise des göttlichen Wirkens, von der Sünde, von Paradies und Hölle und über den sittlichen Geist des Corans im Allgemeinen zu sagen ist, über jeden Zweifel erhoben werden. Ich finde im ganzen Coran und in den 700 von Hn. v. Hammer aus der Sunna mitgetheilten Aussprüchen des Propheten nicht Eine Stelle, welche sich auf eine würdige und befriedigende Weise hierüber ausdrücke; alles, was der Coran in dieser Beziehung enthält, sind einförmige Refrains, die nicht viel mehr, ja zum Theil, wenn man auf ihren Zusammenhang achtet, nicht einmal so viel von

Gott aussagen, als man im Grunde von jedem ehrlichen Manne sagen kann; 3. B. 2, 196.: **اللّٰهُ يَحِبُّ الْمُحْسِنِينَ**, Gott liebt die edel Handelnden; ebenso 3, 148.; oder er liebt die Reinen

(**الْمُقْسَطِينَ**) 2, 223.; die gerecht Handelnden (**مُتَطَهِّرِينَ**)

5, 49.; dagegen: er liebt nicht die Uebertreter (**الْمُعْتَدِينَ**) 2, 191.;

die Ungerechten (**الظَّالِمِينَ**) 3, 140.; die Gottlosen (**الْمُفْسِدِينَ**)

5, 73.; die Stolzen (**الْمُسْتَكْبِرِينَ**) 15, 23. Nicht viel mehr wol-

len Ausdrücke besagen, wie 7, 29.: **اللّٰهُ لَا يَأْمُرُ بِالْعِصْيَانِ**,

Gott befiehlt nichts Schlechtes; oder v. 34.: **حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ**, mein Herr hat das Schlechte verboten. Von nicht besserem Gehalte sind die Aussprüche der Sunna. Selbst die stärkste Stelle, die mir aufstieß: Herr wasche mich von meinen Sünden mit Schneewasser und Eis, und reinige mein Herz von Sünden rein, wie ein weißes Kleid ohne Flecken, entferne mich und meine Sünden von einander, wie du von einander entfernt hast den Osten und den Westen. (Fundgr. Thl. I. S. 513. No. 672.) — sagt doch eigentlich von der Heiligkeit Gottes unmittelbar zu wenig, und verräth sich zu sehr als Nachbildung alttestamentlicher Stellen, als daß man irgend ein Gewicht auf sie legen könnte. — Diese totale Verkennung der göttlichen Heiligkeit liegt auch in den Bekenntnisformeln bei Meland, Mur. d'Ohsson und Hottinger offen zu Tage, ja, was merkwürdig ist, selbst die im Coran so stark hervortretende göttliche Gerechtigkeit tritt in denselben gleichfalls ganz in den Hintergrund zurück, und dieß wohl aus dem natürlichen Grunde, weil sie, als reine Kraftäusserung der allwissenden Allmacht Gottes gedacht, des sittlichen Fundamentes der Heiligkeit ermangelt, und in jener gleichsam schon mit-enthalten ist, wie sie denn auch im Coran selbst ganz nahe an dieselbe gerückt ist. Hier, glaube ich, liegt das *πρωτον ψεδος*, das Grundübel des ganzen Islams, das ihm zwar das verderbte Menschenherz gewinnt, aber auch ein *σκανδαλον* und *προσκομιμα* ist, an dem er zerschellen muß.

Ehe wir zur Darstellung der göttlichen Eigenschaften im Einzelnen übergehen, sey es mir noch erlaubt, die unsern Gegenstand betreffenden Bekenntnißformeln bei d'Hsson, Meland und Hottinger hier mitzutheilen, theils um damit das eben Gesagte zu bestätigen, theils um auf ein eigenthümliches Verhältniß ihrer Gotteslehre zu der des Corans aufmerksam zu machen. Der Coran spricht sich nemlich ganz einfach, ohne alle speculative oder mystische Elemente (wenn man das S. 20. Num. 2. Beigebrachte, das ohnedies sehr zweifelhaft ist, ausnehmen will) über das Wesen und die Eigenschaften Gottes aus. Ob Muhammed selbst so ganz frei von solchen Elementen war, ist noch nicht so ganz entschieden; wenigstens haben einige seiner Aussprüche in der Sunna eine etwas pantheistische Färbung. So schon der Fund Gr. 1. S. 285. Nro. 443. u. S. 310. Nro. 642. angeführte Ausspruch: Das wahrste Wort, das je ein Dichter ausgesprochen, ist das Wort Lebidis, daß alle Dinge ettel sind ausser Gott. Noch stärker aber S. 311. Nro. 650.: Saget nicht: es verderbe das Weltall, denn Gott ist das Weltall. Dagegen haben die angeführten Bekenntnißformeln wirklich das Eigenthümliche, daß sie mehr oder weniger, wenn auch unklar und unbestimmt, über das Wesen Gottes speculiren. Noch am nächsten schließt sich an den Coran die Formel an, welche Hottinger hist. or. p. 412. sqq. aus dem كتاب الرسالة mittheilt, und welche mit Weglassung des

nicht unmittelbar hieher gehörigen also lautet:
 ليس لأوليئته
 ابتراء ولا أنزليته انقضاء لا يبلغ صفة كونه
 الواصفون * لا يحيط بأمرة المنترون يعتبرون

*) Ich bin schlechterdings außer Stande, in die Lesart bei Hottinger *لا يبلغ كنه صفة الواصفون* einen Sinn zu bringen, und habe daher durch obige Conjectur den Text — ob verbessert oder verschlimmert, mögen gründlichere Kenner der Sprache entscheiden. Am allereinfachsten dürfte es wohl seyn, statt *لا يبلغ كنه صفة*, das keinen Sinn giebt, *منه* oder *فيه* (cf. Ew. gr. ar. II. S. 588.) und *صفة* im Accus. zu lesen = non assequuntur de eo (ejus) descriptionem describentes — eine Bemerkung, die ich der gütigen Mittheilung des Hrn. Dr. Stendel verdanke.

الْمُنْتَكِرُونَ بِآيَاتِهِ وَلَا يَتَنَكَّرُونَ فِي مَا لَيْسَ لَهُ دَانَهُ وَلَا
 وَيَكْتُمُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ فَهُوَ الْعَلِيُّ
 الْعَظِيمُ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ الْمُدَبِّرُ الْقَدِيرُ السَّبِيعُ الْبَصِيرُ
 الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ وَانَّهُ فَوْقَ عَرْشِهِ الْمَجِيدُ بَدَانَهُ وَهُوَ
 فِي كُلِّ مَكَانٍ يَعْلَمُ خَلْقَ الْإِنْسَانِ وَيَعْلَمُ مَا تَوَسَّوَسَ
 بِهِ نَفْسُهُ وَهُوَ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ وَمَا تَسْقُطُ
 مِنْ وَرَاقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا
 رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ وَلَهُ الْأَسْمَاءُ
 الْحُسْنَى وَالصِّفَاتُ الْعُلْيَا لَمْ يَنْزَلْ بِجَمِيعِ صِفَاتِهِ
 وَأَسْمَائِهِ تَعَالَى أَنْ تَكُونَ صِفَاتُهُ مَخْلُوقَةً وَأَسْمَاؤُهُ مَخْدُوعَةً.

— non est origini ejus initium nec aeternitati finis; non assequuntur descriptionem essentiae ejus (ὄνομα v. εἶδος) describentes, et non complectuntur imperium ejus loquacissimi; exempla trahunt meditatores ex signis ejus, sed meditatione non comprehendunt quidditatem (مَا صَائِبَةٌ) cf. Ewald gr. ar. P. I.

§. 265.) essentiae ejus; et non amplectuntur aliquid de cognitione ejus, nisi quantum ipse vult. Ipse est excelsus, magnus, sciens, cognoscens, moderator, potens, audiens, videns, persecutans, validus. Est supra thronum suum honoratum essentia sua et est in omni loco scientia sua. Creavit hominem et novit quidquid susurrat in eo animus, et est propior ei, quam vena cardinea. Neque folium cadit, quod non cognoscat, neque granum est in tenebris terrae, sive viride sive aridum, quod non sit in libro manifesto. Ei sunt nomina pulcherrima, et attributa excellentissima; non desinit esse cum omnibus suis at-

tributis et nominibus, et absit, (credere) ejus attributa esse creata, et nomina producta. Wie nahe sich diese Formel an den Coran hält, wird die folgende specielle Ausführung zeigen, indesß hat sie schon einzelne Schulausdrücke und Schreibbestimmungen (cf. *سأله* und den Schluß). Schon etwas speculativer lautet die Formel bei *M. d'Ohsson* T. I. p. 29.: Que le createur de ce monde est Dieu, Allah, et que ce Dieu est unique et éternel; qu'il vit, qu'il est tout-puissant, qu'il sait tout, qu'il entend tout, qu'il voit tout; qu'il est doué de volonté et d'action, qu'il n'y a en lui ni forme, ni figure, ni bornes, ni limites, ni nombres, ni parties, ni multiplications, ni divisions, parce qu'il n'est ni corps, ni matière; qu'il n'a ni commencement ni fin; qu'il existe par lui même sans generation, sans demeure, sans habitation, hors de l'empire du temps; incomparable dans sa nature comme dans les attributs, lesquels, sans être hors de son essence, ne la constituent cependant pas. Ebenso der erste Artikel der Confession de foi bei *Reland* Relig. des Mahom. Pag. CLXXVIII.: C'est de croire du coeur, de confesser de la langue et d'affirmer d'une franche et constante volonté, qu'il n'y a qu'un seul Dieu, Seigneur et Gouverneur de l'Univers, qui a tiré toutes choses du Néant; en qui il n'y a ni image, ni ressemblance; qui n'a engendré qui que ce soit, comme il n'a été engendré de personne, qui n'a jamais été fils, comme il n'a jamais été père. C'est ce maitre et souverain arbitre de toutes choses, que nous sommes tenus d'adorer. Noch mehr speculativ es *Element* enthält die 2de leçon im Catech. des Mahom. bei *Reland* p. 6. ss., wo unter anderem gesagt wird: que le Dieu très-haut est l'essence même, qu'il est éternel antérieurement, c'est à dire, sans avoir jamais commencé, et postérieurement, c'est à dire, sans devoir jamais finir, qu'il n'y a en lui ni lieu, ni temps, ni figure, ni forme extérieure quelconque, ni mouvement, ni changement, ni transposition, ni séparation, ni division, ni fraction, ni fatigue; qu'il est sans égal, et sans pareil; qu'il est parfaitement pur (cf. hierzu S. 8. qu'il induit en erreur); que tous ces attributs éternels sont renfermés dans son essence et subsistent en lui d'éternité en éternité, sans division ni variation; en sorte néanmoins qu'on ne peut pas dire que ces attributs soient lui même, comme on ne peut pas dire non plus qu'ils en soient essentiellement differens; chacun des mêmes

attributs étant conjoient avec un autre, comme la science avec la puissance etc. Interessant ist es, hiezu die speculativen Meinungen, namentlich der Sunniten, über diesen Gegenstand zu vergleichen. Maraccio giebt das Wesentliche Prodr. III. p. 87. seqq. Gott, Lehren sie, sey keine Substanz (ليس بجوهري), auch

wohnen in ihm keine Substanzen, er sey auch kein Accidens (عرض), noch wohnen in ihm accidentia. Dieß ist nun freilich schwer zu begreifen, wahrscheinlich aber soll es doch wohl nichts anders heißen, als daß sich eigentlich gar nicht sagen lasse, was das Wesen Gottes sey; wenigstens scheint hierauf das hinzuweisen, was der gelehrte Arzt und Metaphysiker Avicenna (geb. im J. 370. d. Hedschr. cf. a'Herbelot orient. Bibl. IV. S. 259. ff.) in seiner Metaphysik in dem Abschnitt **في الواحد والوجود** sagt, daß der Begriff Wesen (**موجود**) eigentlich durch gar kein anderes Wort

erklärt werden könne, und eben den Urgrund (**مبدأ اول**) aller Dinge bezeichne. Daß seine Ansichten an's Pantheistische streifen, scheint auch aus dem hervorzugehen, was er vom Throne Gottes sagt, indem er erklärt, daß das Sizen Gottes auf demselben ein Sizen ohne alle örtliche Berührung und Bewegung sey, daß vielmehr der Thron und alles, was ist, in ihm zusammengefaßt sey (**متهورون في قبضته**), beherrscht in seiner Zusammenfassung).

Sed haec haecenus!

§. 22.

Diejenige Eigenschaft Gottes, welche das Wesen desselben am vollkommensten ausdrückt, und demselben fast gleich gesetzt werden kann, ist nach dem Coran die Allmacht. Sie wird nicht nur in unzähligen Refrains und in den mannigfaltigsten Wendungen hervorgehoben¹⁾, sondern namentlich als eine unermüdlische und unwiderstehlich wirksame²⁾ dargestellt, und alles menschliche Thun mit seinen Folgen erscheint als durch sie bedingt³⁾. Als ihre beiden glänzendsten Offenbarungen werden die Schöpfung der Welt mit allem creatürlichen Seyn und Leben und die einstige Auferweckung der Tod-

ten betrachtet⁴⁾, unter welchen Offenbarungen die erstere zugleich als der deutlichste und unwidersprechlichste Beweis seines Daseyns für alle irgend Empfänglichen, und als unbedingter Verpflichtungsgrund zum Glauben an dasselbe aufgestellt wird⁵⁾.

An m. 1. Sur. 1, 2. heißt Gott رَبُّ الْعَالَمِينَ, Herr der Welten, was nach den Auslegungen der meisten Exegeten nichts anderes heißt, als: alles Erschaffenen, es mögen nun, wie Dschelaleddin hinzusetzt, Menschen oder Dämonen, oder Engel oder Thiere, oder irgend etwas anderes seyn; parallel ist رَبُّ السَّمَوَاتِ, der Herr der Himmel und der Erde und dessen, was zwischen beiden ist. Am häufigsten ist im Coran der Refrain إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ, Gott ist über alle Dinge mächtig, z. B. 2, 20. 106. 109. 6, 101. 102. n. s. w.; auch gehören hieher Aussprüche wie لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ, Gott hat die Herrschaft über Himmel und Erde 2, 107. 256. 285. 3, 109. 4, 130. 9, 118. u. s. w., oder لَهُ مَقَالِيدُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ, er hat die Schlüssel des Himmels und der Erde 42, 11. u. das biblische: wenn er spricht, so geschieht: يَقُولُ مَن فَيَكُونُ 2, 118. 3, 47. 6, 73. 19, 30. 36, 82. 40, 70.; Sur. 23, 82. heißt er der Herr der 7 Himmel (رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ), was im 3ten Artikel dieser Beiträge ausführlicher besprochen werden wird) und des großen Thrones (رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ), was gleichfalls nichts anderes, als seine über alles erhabene Allmacht bezeichnet. Verwandt ist 40, 16., wo Gott رَبُّعِ الدَّرَجَاتِ دُونَ الْعَرْشِ erhaben über

die Stufen (über alles, was in der Vollkommenheit noch Grade hat, cf. S. 19. Anm. 2.) und der Herr des Thrones heißt. Sur. 63, 7. wird das unbeschränkte Eigenthumsrecht seiner Allmacht so ausgedrückt: ihm gehören die Schatzkammern (خَزَائِنُ) des Himmels und

der Erde; und 48, 7. ihm gehören alle Mächte (جُنُودٌ, צְבָאוֹת, legiones, exercitus) des Himmels und der Erde. cf. 10, 31.

Anm. 2. Sur. 46, 33. wird gesagt: Gott hat Himmel und Erde erschaffen, und ist nicht müde geworden durch die Schöpfung beider (وَلَمْ يَئِمْ بِخَلْقِهِنَّ). Ebenso 50, 14., wo Gott fragt:

أَفَعَبِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ sind wir wohl müde geworden durch die erste Schöpfung (nämlich die Schöpfung des Himmels und der Erde) und v. 34.: Wir haben Himmel und Erde und was zwischen beiden ist, in sechs Tagen erschaffen, und keine Ermüdung hat uns befallen (لَا مَسْنَا مِنْ لُغُوبٍ). In diesen drei Stellen wird

daraus, daß Gott Himmel und Erde erschaffen habe, ohne seine Kraft zu erschöpfen, die Möglichkeit der einstigen Auferweckung der Todten gefolgert, und sie gehören also zum Theil in Eine Klasse mit den Anm. 4. anzuführenden Stellen. Außer jenen mag nur noch Eine Stelle dieser Art hier stehen, Sur. 31, 28., wo es heißt:

مَا خَلَقَكُمْ وَمَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كُنُفُسًا وَاحِدَةً

(eure (also: "Vieler) Schöpfung und Auferweckung ist Gott nur, was (die Sch. u. A.) einer einzigen Seele, d. h. es kostet seine Allmacht keinen größeren Aufwand von Kraft. (Ueber die emphatische Bedeutung des Wortes **وَاحِدٌ** und seinen Unterschied von **أَحَدٌ** s. Ewald gr. ar.

P. I. S. 355. I. p. 230.) Neben der Unermüdllichkeit wird auch die Unwiderstehlichkeit der göttlichen Allmacht im Coran hervorgehoben. So heißt es Sur. 28, 71. ff.: Was dünket euch (أَرَأَيْتُمْ) wenn Gott eine Nacht auf euch legen wollte, die da fortbauerte (مددًا) wahrsch. vom pers. سر finis und مد ar. extendit cf.

Freitag, Lex. ar. II. pag. 311.) bis zum Tage der Auferstehung, welcher Gott, ausser Allah, würde euch Licht verleihen können (يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ); oder, v. 72., was dünket euch, wenn er auf euch legen wollte einen Tag, der da fortbauerte bis zum Tage der Auferstehung, welcher Gott, ausser Allah, würde euch eine Nacht verleihen können, um darin zu ruhen. Aehnlich ist 35, 41.: Gott hält (يُمْسِكُ) Himmel und Erde zurück, daß sie nicht zusammenstürzen

أَنْ تَرْتَوْنَ; أَنْ hat hier die Bedeutung ne, weil es nach einem Verbum cohibendi u. defendendi steht, cf. Ew. gr. ar. II. §. 625.); und stürzten sie zusammen, wahrlich so würde ausser ihm keiner sie halten können. cf. 10, 106. 4, 131. Selbst unvernünftigste Thiere sind in der Gewalt Gottes; wie es Sur. 11, 56. heißt: مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ

بِئِصَابِهَا es ist kein Thier, das er nicht an den Vorderhaaren faßte. أَخِذٌ erklärt Dschelaleddin (cf. Maracco. Schol. z. d. Stelle

p. 348.) richtig durch قَاهِرٌ und مَالِكٌ, und bemerkt, daß das Fassen bei den Vorderhaaren die völlige Unterwerfung und Beherrschung (غَايَةَ الذَّلِّ) andeute. Daß endlich die göttliche Allmacht eine unphölich wirksame sey, sagt auch Sur. 54, 49. وَلَا أَمْرُنَا إِلَّا

وَأَحَدَةٌ كَلِمَةٍ بِالبَصْرِ, unser Befehl ist nur ein einziges Wort (واحدة) steht entweder mit neutraler Bedeutung = etwas Einziges, nicht mehrmals wiederholtes, oder ist كَلِمَةٌ zu suppliren) gleich einem Blick des Auges, d. h. was wir gebieten geschieht unabänderlich und ohne Verzug (cf. Wahl z. d. St. S. 554.).

Anm. 3. Sur. 55. werden die Werke und Wohlthaten Gottes im Einzelnen aufgeführt, und jedesmal nach Art des 136. Psalmes der Refrain wiederholt, welcher so lautet: قَبِي الْأَرْبَابِ

und welche Wohlthat eures Herrn wolltet ihr noch läugnen, verkennen? (der Dual steht, nach der Bemerkung Dschelaleddins, deswegen, weil hier zwei Arten von Zuhörern, Menschen und Dschinnen zugleich angeredet werden). Hier wird nun die Ertheilung aller dieser Wohlthaten aus der Fülle der göttlichen Macht abgeleitet, und v. 29. in dieser Beziehung gesagt: **كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ**,

täglich wirkt er, nemlich Gott (cf. ὁ πατήρ μου ἔργαζεται ἑως ἀπρι, Ev. Joh. 5, 17.). Auf diese göttliche Allmacht wird dann auch alles menschliche Wesen, Leben und Thun zurückgeführt. So heißt es von Gott, er allein mache reich 42, 19., er mache lebendig und lasse sterben 40, 70. 44, 8. 9, 118. 10, 31., und in seiner Hand allein stehe unser Leben, 35, 16., welcher letztere Gedanke so ausgedrückt wird: Wenn er wollte, so würde er euch weggraffen (**يَذْهَبِكُمْ**) und neue Geschöpfe an eure Stelle treten lassen (**يَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ**).

Daß jeder glückliche Erfolg als Gottes Werk zu betrachten sey, wird 8, 16. aus Veranlassung des glücklichen Treffens bei Bedr eingeschärft: Ihr habt eure Feinde nicht getödtet, sondern Gott hat sie getödtet; und wenn du sie niedergeworfen hast, so hast nicht du sie niedergeworfen (**وَمَا رَمَيْتَ أَنْ رَمَيْتَ**), Gott hat sie niedergeworfen.

(Die Uebersetzung Wahls: du hast ihnen nicht Sand in die Augen geworfen, liegt wenigstens nicht unmittelbar in den Worten; vergl. übrigens über dieses Ereigniß Wahl's Einl. XLIII. Not. 7. und die dort angef. Stellen.) cf. 3, 123. Derselbe Gedanke liegt in 8, 69.:

Sind unter euch hundert Standhaste (**مِائَةً صَابِرَةً**), so werden sie zweihundert besiegen, und sind unter euch tausend, so werden sie zweitausend besiegen — **بِأَنْ أَمَرَ اللَّهُ** auf Gottes Befehl, denn Gott ist mit den Standhasten. Wenn Gott nicht hilft, heißt es

v. 18., so hilft euch die größte Streitmacht nichts (**لَنْ يُغْنِيَ عَنْكُمْ**) (**فَتَنَّتْكُمْ شَيْبًا وَلَوْ كَثُرَتْ**), und 3, 161.: wenn Gott euch hilft,

wer will euch dann besiegen, verläßt er euch, wer ist dann, der euch außer ihm helfen könnte. Und so in vielen Stellen. Hieraus erklärt sich von selbst, warum auf die Formel **أَنْ شَاءَ اللَّهُ**, so Gott will, ein so großes Gewicht gelegt wird, wie dieß z. B. 18, 25. geschieht: Sage nicht von etwas: ich will das morgen thun, ohne daß du hinzusetzt: so Gott will (gerade wie Jac. 4, 13. 15. — *οἱ λεγοντες, σημερον και αυριον πορευσομεθα εις τηρδε την πολιν, και ποιησομεν εκει ενιαυτον ενα, και εμπορευσομεθα και κερδησομεν — αντι του λεγειν υμας, εαν ο κυριος θελησῃ και ζησομεν* u. s. w. cf. Act. 18, 21. 1 Cor. 4, 19. Hebr. 6, 4.: *και τουτο ποιησομεν, εαν προ επιτροπη ὁ θεος* und die Analogieen aus den Classikern bei Schnekenburger Comm. in Ep. Jac. ad loc.). Merkwürdig ist übrigens der Zusammenhang, in welchem diese Ermahnung 18, 25. steht; es wird in demselben die Legende von den sieben Schläfern verhandelt, und man wüßte gar nicht, wie auf einmal diese fromme Bemerkung hieherkäme, wenn nicht der Scholiast Dschelaleddin hierüber Aufschluß gäbe. Er erzählt, daß der Prophet einst von Juden und Christen über die Geschichte der sieben Schläfer (**اهل الكهف**, Bewohner der Höhle) befragt worden sey, und ihnen erwiedert habe, am morgenden Tage wolle er sie ihnen erzählen; er habe aber vergessen, beizusetzen: so Gott will. Nun habe er aber sein Wort nicht halten können, weil Gott ihm erst nach zehn Tagen durch den Engel Gabriel das Geschichtchen geoffenbart habe; daher erhalte er nun hier die Mahnung, den Beisatz jener Formel nie wieder zu vergessen (cf. *Maracc. Schol. z. d. St. S. 425. und Wahl S. 242. Not. k.*). Hieher gehört auch noch, was 68, 19. gesagt wird, daß die Anschläge der Ungläubigen, welche sich eidlich unter einander verpflichtet hatten, daß sie am Morgen die Früchte einernten wollen, vereitelt worden seyen, weil sie die nöthige Restriction, neml. eben die Formel: so Gott will, nicht hinzugesetzt hatten (**لَا يَسْتَنْتُونَ** non exceperunt).

Anm. 4. Ich hebe aus der großen Anzahl der hieher gehörigen Stellen nur die bedeutendsten aus. Sar. 17, 50. 51.: Wenn wir (so sprechen die Ungläubigen) Knochen und dünner Staub geworden sind, werden wir wohl wieder belebt werden zu einer neuen Schöpfung (**خَلَقْنَا جَدِيدًا**)? Antworte ihnen: (Ja, und) wäret ihr auch

Steine oder Eisen, oder irgend eine Creatur, wovon es euch noch

schwerer zu begreifen wäre خَلَقْنَا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ

eig. quae esset grandior in pectoribus vestris, d. h. welche euch noch viel weniger geeignet erschiene, Leben in sich aufzunehmen). Fragen sie aber dann: Wer wird uns ins Leben zurückführen? so sprich: derselbe, der euch das erstemal erschaffen hat. Ebenso v. 98. 99. Sur. 23, 12—14. wird der Bildungsproceß des Menschen in Mutterleibe und seine Geburt beschrieben, v. 15. vom Tode gesprochen und v. 16. die Auferweckung am jüngsten Tage hervorgehoben. Den

Mittelpunkt dieser Verse bildet sodann die Doxologie v. 14. تَبَارَكَ

اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ, gepriesen sey Gott, der vorzüglichste der Schaffenden. Dasselbe 32, 7. ff. 16, 65. ff. — Sur. 21, 104.: Wie wir hervorgebracht haben die erste Schöpfung, so wollen wir sie wieder darstellen (نُعِيدُهُ); diese Verheißung liegt uns ob (وَعَدًا)

عَلَيْنَا, der Acc. steht absolute, Ewald gramm. arab. II. §. 559.

und عَلَيْنَا hat die angegebene Bedeutung cf. Ewald l. c. §. 591.; die gewöhnliche Uebersetzung: so haben wirs verheissen —

ist nicht ganz genau) — wir wollen sie auch erfüllen (أَنَّا كُنَّا

فَاعِلِينَ) — Sur. 19, 63. 64. Da fragt einer: werde ich, wenn ich

einmal gestorben bin, wieder lebendig hervorkommen? Erinnert sich dieser denn nicht, daß er nichts war, als wir ihn das erstemal schufen. Aehnliche Aeußerungen ungläubiger Zweifler vergl. 23, 36. ff. 34, 8. — Sur. 22, 64. ff. werden viele Beweise der göttlichen Allmacht, und unter diesen zuletzt auch die Auferweckung der Todten aufgeführt. v. 64.: Siehest du nicht, daß Gott den Regen vom Himmel herabschickt, und die Erde fruchtbar wird. v. 66.: Siehest du nicht, daß Gott euch unterworfen hat, was auf Erden ist, die Schiffe selbst, die auf sein Geheiß das Meer durchsegeln (dies ist wahrscheinlich so zu verstehen: das Meer selbst, das auf sein Geheiß die Schiffe durchsegeln cf. 42, 32.); er hält den Himmel, daß er nicht über die Erde falle, ausser auf sein Geheiß. v. 67.: er ist's, der euch das Leben gegeben hat, der euch sterben läßt, und euch dann wieder belebt.

cf. 29, 19. 20. 63. Mehreres schon im Bisherigen Ausgedrückte enthält auch Sur. 36, 78—81., und 75, 4. wird noch bemerkt, daß die Allmacht Gottes auch im Stande sey, die Finger wieder im rechten Verhältniß zusammenzufügen (يَسُوِّي). — Endlich vergl. auch noch Sur. 79, 10—14.: Sie sprechen: werden wir wieder in den vorigen Zustand (فِي الْحَافِرَةِ) zurückversetzt werden, auch wenn wir vermoderte Gebeine geworden sind; dieß wäre, sagen sie, eine zwecklose Wiederkehr (بَكْرَةٌ خَالِصَةٌ); Wahl übersetzt: ein allgemeiner Verderb — mit welchem Rechte? sehe ich nicht ein; Sprache und Zusammenhang sind dagegen). Aber wahrlich — Ein Posaunenstoß — und sie stehen wieder auf der Oberfläche der Erde (بِالسَّاهِرَةِ), Wahl: auf dem Blachfelde, auf welchem nach dem Glauben der Moslemen das Gericht gehalten werden soll). — Wie wenig der Coran sich scheut, auch notorisch Fabelhaftes und Unsinniges als Beweis der göttlichen Allmacht und zum Beleg für die Möglichkeit einer Auferstehung anzuführen, dafür will ich nur auf 2, 260. ff. verweisen. Die Geschichte, die hier erzählt wird, soll sich, nach den Bemerkungen der Eregeten, mit Esra zugetragen haben, welcher an Jerusalem nach seiner Einäscherung auf einem Esel mit einem Korbe Feigen und einem Kruge Most vorüberritt, und als er zweifelte, wie Gott die Stadt wieder herstellen, und ihre Todten wieder auferwecken könne, sogleich sterben mußte und 100 Jahre todt blieb. Nach Verfluß dieses Zeitraums sey er wieder auferweckt worden, habe Feigen und Mostkrug unverfehrt, den Esel aber verwest gefunden, welcher letztere jedoch alsbald von Gott wieder ins Leben zurückgerufen wurde. Auf diese feine Geschichte bezieht sich nun folgende Tirade a. a. O.: Hast du nicht erwogen, was mit dem sich zutrug, der bei einer Stadt vorbeiziehend, welche bis auf ihren Grund zerstört war. Er sprach: wie wird Gott sie, nachdem sie vernichtet ist, (بَعْدَ مَوْتِهَا) wieder herstellen? Hierauf ließ Gott ihn 100 Jahre todt seyn; dann weckte er ihn wieder auf und sprach: Wie lange hast du wohl hier verweilt? Er antwortete: Einen Tag, oder einen Theil von einem Tag. Nein, sagte Gott, du hast 100 Jahre verweilt. Sieh nun

deine Speise und deinen Trank an; sie sind noch unverdorben
 (كَمْ يَتَسَنَّه) V. von سنه vetustate afflicus, mutatus est); aber
 siehe auch deinen Esel an (sc. der ist verwest). Wahrhaftig dich se-
 hen wir zum Zeichen (zum Beweis der Auferstehung) für die Men-
 schen (indem wir dich auferwecken), und auch die Knochen (deines
 Esels) beschaue, wie wir sie auferwecken (beleben) und dann mit
 Fleisch bekleiden. Als ihm dieß deutlich gezeigt war, sprach er: Nun
 weiß ich, daß Gott über alle Dinge mächtig ist.

Am. 5. Dieß geschieht deutlich und bündig Sur. 14, 11.

— **أَيُّ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** — Sollte man an
 Gott zweifeln können, der doch Himmel und Erde erschaffen hat

(d. h. sollte man ungewiß seyn können, ob ein Gott sey; über **شَكٌّ**
 und seinen Unterschied von **رَيْبٌ** s. *Freit. Lex. ar.* unter dem lez-
 teren Wort Tom. II. S. 215. **شَكٌّ** sey ipsa dubitatio quae ani-

imum incertum et inquietum reddit **رَيْبٌ**, ille status animi in-
 quieti et incerti, in quo quid agendum sit nesciat). — In den
 nun folgenden Stellen wird nun namentlich eine gewisse sittliche Be-
 schaffenheit und Empfänglichkeit als Bedingung vorausgesetzt, unter
 welcher allein jene Denkmale der göttlichen Allmacht wirklich die an-
 gegebene Bedeutung haben können (vgl. den 1sten Art. dieser Beitr.
 in dieser Zeitschr. Jahrgg. 1831. III. Hft. S. 6. Am. 3. S. 9.). —
 Sur. 3, 191. 192.: Wahrlich in der Schöpfung des Himmels und der
 Erde, und im Wechsel des Tages und der Nacht sind Zeichen für die

Verständigen (**لِلْأُولِي الْأَلْبَابِ**); Zeichen, **آيَاتٌ** s. v. a. Anzeigen,
 aus denen Gottes Daseyn und Macht geschlossen werden kann), wel-
 che an Gott denken, stehend und sitzend und ruhend (**عَلَىٰ جُنُوبِهِمْ**)

eig. in lateribus suis) und nachdenken über die Schöpfung des Him-
 mels und der Erde, sprechen: Du, o unser Herr, hast das alles
 nicht umsonst geschaffen. — Sur. 45, 3—5.: Wahrlich, in der Schö-
 pfung des Himmels und der Erde sind Zeichen für die Glaubigen
 (**لِلْمُؤْمِنِينَ**); in eurer eigenen Schöpfung und in den Thieren,

die auf der Erde zerstreut sind (مَا يَبْتُ مِنَ الدَّايَّةِ) sind Zeichen für die, die zuversichtlich glauben (لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ), und im Wechsel der Nacht und des Tages, und in der Nahrung, die Gott vom Himmel herabschickt (mittelbar, indem er Regen giebt), wodurch er die Erde belebt, nachdem sie erstorben ist, und in der Veränderung (تَصْرِيفِ) der Winde sind Zeichen für die Verständigen (لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ). cf. 51, 20—22. Sur. 10, 6. 7.: Gott ist es, der die Sonne gemacht hat zum Leuchten, und den Mond zum Lichte, der die Bahnen (مَنَازِلَ) ihnen abgemessen, daß ihr verstehen könnet die Zahl der Jahre. Und das alles hat Gott erschaffen mit Wahrheit (بِالْحَقِّ) cf. S. 26. Anm. 2.) und er stellt diese herrliche Zeichen hin (يُغْضِلُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ). Auch im Wechsel des Tages und der Nacht, und in dem was Gott erschaffen hat am Himmel und auf Erden, sind Zeichen für die, die ihn fürchten (لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ). Nur die, die keine Auferstehung hoffen, die Freude haben am Leben dieser Welt und Geschmack daran finden (also überhaupt: Gottes vergessene, ins Eitle versunkene Menschen) achten auf unsere Zeichen nicht (هُمَّ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ) cf. v. 25. 31. 32. 66. 25, 49. 50. u. 6, 96—100, wo dasselbe noch etwas weiter ausgeführt ist. — Eine der ausführlichsten Stellen aber ist Sur. 30, 20—25.: Eins von seinen Zeichen (مِنْ آيَاتِهِ) ist, daß er aus Staub euch erschaffen hat; hierauf seydt ihr Menschen (بَشَرٌ) geworden, die sich weit ausgebreitet haben. Und eins von seinen Zeichen ist, daß er auch aus euch selbst Weiber (أَزْوَاجًا) conjuges) geschaffen hat, daß ihr ihnen beiwohnet, und er hat euch Liebe und

Erarmen gegen einander eingepflanzt, und darin sind Zeichen für die Nachdenkenden (لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ). Und eins seiner Zeichen ist die Schöpfung des Himmels und der Erde, die Verschiedenheit eurer Sprachen und eurer Farben; auch darin sind Zeichen für die Verständigen (لِلْعَالَمِينَ). Und eins seiner Zeichen ist euer Schlaf bei Nacht und bei Tag (nämlich die Mittagseruhe) und daß ihr aus dem Reichthum seiner Güte euch die Mittel zu Befriedigung eurer Bedürfnisse auswählen könnt (im Original wird dieß kurz so ausgedrückt: **وَإِنْ تَغَايَرْتُمْ مِنْ فَضْلِهِ**). Gewiß hierin sind Zeichen für die, die aufmerksam hören wollen (لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ). Und eines seiner Zeichen ist, daß er euch sehen läßt den Blitz zum Schrecken und zur Hoffnung (طَبَعًا, sofern er Regen verkündigt), und daß er vom Himmel Wasser herabsendet, womit er das Land belebt, wenn es erstorben ist. Auch darin sind Zeichen für die Verständigen (لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ). Und eins seiner Zeichen ist, daß der Himmel und die Erde feststeht auf seinen Befehl. Sodann wann er euch einst hervorrufen wird aus der Erde, so werdet ihr aus derselben hervorgehen. cf. 14, 31. 15, 19. 16, 3. ff. 68. ff. 17, 12. ff. 31, 10. 41, 53. 42, 29. 25, 48. 49. 62. 26, 6. 7. 27, 87. 41, 37. 38. 35, 27. 28. 36, 32. ff. 20, 49. 50. und noch viele andere Stellen, die mehr oder weniger dasselbe sagen. Zu diesen will ich nur zwei Stellen noch hinzufügen, welche eigenthümliche Einzelheiten enthalten. Die erste ist Sur. 13, 4. 5.: Er ist's, der die Erde ausbreitet, und der auf ihr gemacht hat die Berge und die Flüsse, und von allen Früchten ein doppeltes Geschlecht (weibliches und männliches, süßes und saures, wildes und in Gärten wachsendes, Schol. zu d. St.), der durch die Nacht den Tag bedecken läßt (**يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ**); und wahrlich darin sind Zeichen für die, die nachdenken wollen. Und auf der Erde sind Landstriche von verschiedener Güte, so nahe sie auch an einander grenzen (so giebt Wahl richtig den Sinn von **مُتَجَاوِرَاتٍ**),

Gärten mit Weintrauben, Saamen und Palmbäumen, verwandte und nicht verwandte (^{صَوْنَانٌ} وَغَيْرِ صَوْنَانٍ), d. h. solche, die theils aus Einer Wurzel in mehreren Zweigen hervorgehen, theils einzeln hervordachsen *). Sie werden getränkt mit Einem und demselben Wasser, und doch ist die eine Frucht vorzüglicher zum Genuß, denn die andere. Darin sind Zeichen für die Verständigen. — Die andere Stelle ist Sur. 24, 44. 45., wo ein aufsteigendes und sich entladendes Gewitter als Zeuge für die göttliche Allmacht aufgeführt wird: Siehst du, wie Gott die Wolken sanft fortreibt (^{يَسْرِعِي}), dann zieht er sie zusammen (^{يُولِّفُ بَيْنَهُنَّ}), dann wälzt er sie dicht auf einander (^{يَجْعَلُهُنَّ كَمَا}). Siehst du den Regen, wie er hervorgeht aus ihrem Schooße (^{مِنْ خِلَالِهَا}), wie Gott Berge von Wolken vom Himmel herabschleut, die mit Hagel gefüllt sind, womit er trifft, wen er will, und verschont (^{يُصْرِفُهُ عَنْ}), wen er will; wenig fehlt, daß der Glanz seines Blizstrahls das Auge blendet (^{يَتَنَهَّبُ بِالْأَبْصَارِ}), Tag und Nacht läßt er mit einander wechselfeln (dieß könnte sich hier auf die schwarze Finsterniß beziehen, in welcher bei einem nächtlichen Gewitter nach einem Blizstrahl das Auge sich befindet); und darin liegt Belehrung (^{عِبْرَةٌ}) für die, die sehen wollen (^{الَّذِينَ الْأَبْصَارِ}).

*) Ich kann es mir nicht versagen, hier die Bemerkung Wahls z. d. St. S. 193. Not. n. beizusetzen. Er sagt, der Ausdruck bezeichne überhaupt Dinge, die einen gemeinschaftlichen Ursprung haben, wie z. B. zwei Bäche, die aus Einer Quelle entspringen. Die Araber, bemerkt er weiter, schreiben dem Palmbaume eine Art von Liebe zu, und nennen ihn den Verwandten der Menschen; wie denn Alwardi von Muhammed versichert, er habe die Menschen zur Achtung gegen den Palmbaum mit den Worten ermahnt: Ehret eure Waase.

Sehr häufig und fast durchaus auf eine sehr kräftige Weise wird im Coran die unbeschränkte Allwissenheit Gottes geschildert ¹⁾, zum Theil in Bildern und Gleichnissen, die nur sehr selten der Würde des Gegenstandes — wenigstens nach unserem Gefühl — minder angemessen sind ²⁾. Besondere Berücksichtigung verdienen die Bilder vom Buche der göttlichen Allwissenheit ³⁾, und von den Schlüsseln des Geheimnisses ⁴⁾. Ob die göttliche Allwissenheit noch ausdrücklich als ein Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges umfassendes Wissen dargestellt werde ⁵⁾, ist zweifelhaft; dagegen aber wird sie entschieden als eine dem Schöpfer aller Dinge nothwendig zukommende Eigenschaft betrachtet ⁶⁾, und sofort in ihrer praktischen Bedeutung meist mit Nachdruck hervorgehoben ⁷⁾.

Anm. 1. Schon die Refrains, mit welchen die meisten Verse des Corans schließen, haben größtentheils die Allwissenheit Gottes zum Inhalt, und Ausdrücke, wie **بِأَنَّ شَيْءٍ عَلِيمٌ**, Gott weiß alles, er sieht, was ihr thut, kommen fast in allen Suren vor. In der zweiten Sura allein finden sich wenigstens 26 solcher Refrains, welche hieher gehören, die verwandten nicht einmal gerechnet. So **بِأَنَّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** v. 29. 232. 275.

(hier mit einer leichten Aenderung), 283. 284.; **أَنْتَ الْعَلِيمُ**

لَا يَغَانِبُ (noch in vielen andern); **الْحَكِيمُ** 2, 32.

عَبَا تَعْمَلُونَ 74. 141. 146.; **بِأَنَّ تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ** 96. 110. 234.

اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ 235. 272.; **بِأَنَّ تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ** 238. 266.;

أَنْتَ السَّبِيعُ الْعَلِيمُ 128. 182. 225. 257.;

اللَّهُ شَاكِرٌ عَلِيمٌ v. 160.; — und so fast durch alle Suren hin-

durch. In der Sunna (Fundgr. I. S. 152. No. 36.) heißt Gott der abwesende Zeuge dessen, was die Menschen thun, gerade wie Sur. 3, 98. شَهِيدٌ عَلَيَّ مَا تَعْمَلُونَ. Sur. 89, 14. wird gesagt, Gott sey auf der Warte (بِالْمَرْصَادِ), und 7, 7. nirgends abwesend (مَا كُنَّا غَائِبِينَ); vielmehr 41, 54. achte er auf alles (عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ); er wisse das Geheimniß des Himmels und der Erde, was man kund werden lasse oder verberge (يَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ) 2, 33. 18, 27. 49, 16. 10, 19. 11, 123. 2, 77. 285. 3, 29. 28, 68—70. 11, 6. 21, 109. 14, 38., oder mit andern Worten: es sey ihm nichts verborgen im Himmel und auf Erden 3, 6. cf. 27, 75. 76. 5, 106. 53, 32. Er durchschaue, heißt es ferner, den Grund des Herzens (عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) 3, 119. 5, 8. 8, 45., er kenne also die Glaubigen und die Unglaubigen 29, 10. 11., und wisse, was man bei Tag und bei Nacht thue 47, 20., und erzähle das dem Menschen, was er verbergen zu können meinte, 9, 96. cf. 8, 45.

Am. 2. Hierher gehören folgende Stellen: Sur. 6, 58.: bei ihm sind die Schlüssel des Geheimnisses (cf. Am. 4.) die sonst Niemand kennt, als er. Er weiß, was auf dem trocknen Lande und im Meere ist (فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ); es fällt kein Blatt ab (مَا يَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ) ohne daß er es wisse; nichts Grünes (den Genitiv) (وَلَا حَبَّةٌ) erkläre ich mir durch eine Ellipse des unmittelbar vorhergehenden (فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ) ist in den finstern Furchen der Erde (فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ) und nichts Trockenes, ohne daß es einge-

tragen wäre ins deutliche Buch (cf. Anm. 3.). — Ferner 34, 2. ff.: Er weiß was in die Erde hineingeht (يُدْرِكُ فِي الْأَرْضِ), nach Wahls Erkl. zu d. St. S. 409. Not. 9. Regen, Samen, verborgene Schätze, Leichname der Todten u. s. w.) und was aus der Erde hervorgeht (z. B. Saaten, Gewürme, Pflanzen, Quellen, Metalle ic.), und was vom Himmel herabsteigt (يُنزِلُ), z. B. Regen, Donner, Blitz, Engel, Offenbarung u. s. w.) und was zu demselben emporsteigt (يُعرِّجُ) z. B. Dünste, Rauch, Seufzer, Gebete, Engel, die Werke der Menschen u. s. w.). Dasselbe 57, 4. ff., nur mit dem Zusätze: er ist bei euch, wo ihr auch seyn möget, und alles, was ihr thut, sieht er. — Sehr schön spricht sich auch 58, 6. 7. aus: Gott ist Zeuge von allem. Solltest du nicht erkennen (أَلَمْ تَرَ), daß Gott alles weiß, was im Himmel und auf Erden ist. Es giebt kein Geheimniß unter dreien (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ), ohne daß er der vierte unter ihnen (رَابِعِهِمْ) cf. *Em.* I. c. §. 612.) wäre, und nicht von fünfen, ohne daß er der sechste wäre, und es sind nicht weniger bei einander, als diese, und nicht mehrere, ohne daß er bei ihnen wäre, wo sie auch seyn mögen. — Sur. 11, 6. 7.: Und wenn sie auch ihre Herzen zusammenwickeln *), um sie zu verbergen vor ihm, und wenn

أَلَا أَنَّهُمْ يُشْتَرُونَ صُدُورَهُمْ أَلَا جِبِينَ ... يَعْلَمُ *)

das Wort *شَرَى* kann hier in der Bedeutung *complicare* genommen werden (wie es auch der Schol. Jahja (cf. Maracc. in loc.) faßt: *complicant id, quod est in ipsis et abscondunt*), eig. das Herz zusammenwickeln, um das, was darin ist, unsichtbar zu machen; oder in der ebenfalls vorkommenden Bedeutung: *amovit*, mit demselben Sinne. Was die Construction betrifft, so möchte ich *أَلَا* beidemal mit *يَعْلَمُ* verbinden; das unmittelbar darauf Folgende ist Zwischensatz, der das einmal durch *أَن* cf. *Ewald* gr. ar. I. §. 488., das anderemal durch das bestimmtere conditionale *جِبِينَ* eingeleitet wird.

sie sich auch mit ihren Kleidern bedeckten, — er weiß, was sie verhüllen und was sie kund geben; denn er durchschaut das Innerste der Herzen. Und es ist kein Thierchen (بَابَةٌ) in der Erde, dessen Ernährung nicht Gott obläge; er kennt seinen Aufenthalt und seine Ruhestätte (مَسْتَقَرُّهَا وَمَسْتَوِعُهَا) Partic. mit der Bedeutung des Infinitiv, worüber zu vergl. ist *Emald* gr. ar. P. I. p. 164. c. Not. 1. und *Addend.* pag. 379., *Aem. Rödiges Glossar.* in *fab. Loem.* s. v. قلب pag. 42). Alles ist im deutlichen Buche (cf. *Anm.* 3.). — Sur. 10, 61.: Du kannst auch nicht das geringste Geschäft verrichten, und nicht im Coran lesen, und ihr könnet kein Wort vollbringen, ohne daß wir (Gott) über euch Zeuge wären, während ihr euch damit beschäftigt (تُقْبِضُونَ); nichts im Himmel und auf Erden ist deinem Herrn verborgen, und wäre es auch nur so schwer, wie ein Sonnenstäubchen (مِثْقَالِ نَفْثَةٍ); das Wort نَفْثَةٍ wird von den meisten Auslegern durch Ameise, formicula übersetzt; aber diese Bedeutung des Worts, die auch der Kamus und Dscheuhari haben, ist offenbar eine abgeleitete; ursprünglich bedeutet das Wort, etwas winzig kleines, ein Atom, ein Sonnenstäubchen — worauf schon die Bedeutung des Verbi نَفَثَ sparsit, disseminavit pec. sal, aroma führt — und erst in Folge dessen kann es auch ein kleines Insekt, Ameise, Milbe u. s. w. bedeuten. cf. *Wahl* zu Sur. 99. S. 710. Not. s. *Freitag Lex.* ar. II. p. 82., welcher letztere aber auch die offenbare Grundbedeutung: res atomi instar in aëre volitans als eine erst abgeleitete aufführt; es ist nichts Geringeres als dieses, und nichts Bedeutenderes, ohne daß es aufgezeichnet wäre im deutlichen Buche (*Anm.* 3.). Ebenso 34, 2—4. — Sur. 50, 15. sagt Gott: Wir haben den Menschen erschaffen, und wissen, was seine Seele ihm zuflüstert (مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ) und wir sind näher bei ihm, als die Ader am Halse (مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ). — Endlich Sur. 41, 47.: Ihm allein kommt die Kenntniß der Gerichtsstunde (مِنْ آكَامِهَا) zu; und es geht keine Frucht aus ihrer Hülle

hervor, und kein Weib wird schwanger oder entbunden (تَضَعُ),
 außer mit seinem Vorwissen (بِعَلْمِهِ) cf. 35, 11. — Dem Inhalte
 nach verwandt, zum Theil jedoch weniger würdig gehalten ist 13, 10-12.:
 Gott weiß, was jedes Weib in ihrem Leibe trägt (z. B. von welchem
 Geschlecht es ist, ob es Zwillinge sind, oder ob es eine einzelne Frucht
 ist) und wie viel die Gebärmutter verengt und wie viel sie ausge-
 dehnt wird *); und alles Ding ist bei ihm wohlberechnet. Er kennt
 das Verborgene und Offenbare, er, der Hoherhabene (كَبِيرُ السَّمْعَالِ)
 magnus quoad eminentiam; das Partic. VI. steht hier wieder mit
 Infinitiv-Bedeutung cf. oben zu 11, 6. 7.). Es ist einerlei, ob einer
 von euch seine Rede verhehlt (أَسْرَ) **) oder ob er sie offen aus-
 spricht, ob einer in der Nacht sich verbirgt, oder am Tag einhergeht
 (سَارِبٌ).

*) Die Worte lauten so: مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْنَانُ

was aber der Sinn sey, ist nicht so ganz klar. Wahl übersetzt:
 er weiß, wodurch die Gebärmutter bei der Entbindung leidet,
 und wodurch sie ihr förderlich wird. Boyesen: Gott weiß,
 was der Frucht noch an ihrer Vollständigkeit fehlt, und was sie
 haben muß, wenn sie Vollständigkeit erhalten soll. Maracc.:
 seit, quantum minuantur vulvae ex conceptu, et quantum
 augeantur ex illo. v. Hammer (Fundgr. III. S. 232.) be-
 stätigt, wie ich eben finde, die oben gegebene wörtliche Ueberset-
 zung. Ebenso die der unmittelbar folgenden Worte: وَكُلُّ

عِنْدَهُ بِقَدَرٍ bei ihm ist alles Ding mit Maaß.

Wahls Uebersetzung: er richtet alle Dinge zu einem gewissen
 Ziele hin — kann denselben Sinn haben, ist aber auf jeden Fall
 nicht ganz genau.

**) So ist zu lesen, und nicht, wie auch das Druckfehlerverzeich-
 nis bei Maraccio berichtet, أَسْسَ.

Ann. 3. Die Vorstellung vom Buche der göttlichen Allwissenheit fließt im Coran häufig mit verwandten Vorstellungen zusammen, die dann wieder von den Erregten des Corans auf mannigfaltige Weise modificirt und weiter ausgemalt worden sind. Vergleicht man nun die betreffenden Stellen des Corans, so dürften sich wohl die verschiedenen Vorstellungen desselben auf zwei Grundvorstellungen zurückführen lassen, nemlich auf die von einem Buche, das bereits geschrieben ist, und einem Buche, das fortwährend — oder überhaupt — das erst geschrieben wird. Das erstere kann das Buch der göttlichen Rathschlüsse genannt werden, indem es alles das enthält, was dem göttlichen Willen zufolge geschehen soll; in ihm ist nicht nur der Weltlauf und das Schicksal jedes einzelnen Menschen vom Anfang an verzeichnet, sondern es ist auch das Original, von welchem alle Offenbarungen, namentlich der Coran, gleich im nur eine Abschrift sind. Mit diesem Buche haben wir es nun hier nicht zu thun; vielmehr kann das Nähere hierüber erst bei der Lehre vom göttlichen Wirken und in der Apologetik beigebracht werden. Dagegen ist hier die Vorstellung von dem Buche, das erst geschrieben wird, allein zu berücksichtigen. Dieses Buch erscheint theils als ein Ganzes, als ein vollständiges Verzeichniß alles dessen, was die Freiheit endlicher Wesen bewirkt, und kann insofern das Buch der göttlichen Allwissenheit genannt werden; theils als etwas Getheiltes, oder aus unbestimmbar vielen Bestandtheilen zusammengesetztes, so daß gleichsam die Geschichte jedes einzelnen Menschenlebens einen Theil desselben ausmacht. In Folge davon kann auf der einen Seite gesagt werden, daß jedem Menschen, oder auch jedem Volk am jüngsten Gericht sein Buch werde in die Hand gegeben werden; auf der andern Seite kann es als in zwei Haupttheile zerfallend dargestellt werden, deren einer die Handlungen der Guten, deren anderer aber die Handlungen der Bösen enthält. Schon der Umstand nun, daß der Coran diese verschiedenen Vorstellungen nicht gehörig auseinander hält, sondern die eine in die andere überfließen läßt, macht es höchst wahrscheinlich, daß das Ganze nicht mehr als bloßes Bild seyn soll, und es ist daher auch nach dem unter Ann. 1. u. 2. Angeführten gewiß irrig, wenn Cludius die Relig. Muh. S. 169. behauptet, daß nach Muhammeds Meinung Gott nicht alles unmittelbar und durch sich selbst wisse, sondern seinem Gedächtniß zur Nachhilfe eines Buches bedürfe. Wir beschäftigen uns hier nur mit den Stellen, in welchen das Buch der göttlichen Allwissenheit als ein Ganzes erscheint, und sparen die übrigen

für die Eschatologie auf, wohin sie eigentlich gehören. — In mehreren Stellen, deren einige schon unter Anm. 2. berücksichtigt sind, ist von einem offenbarenden Buche **كِتَابٌ مُبِينٌ**, die Rede, z. B. 6, 58. 11, 7. 10, 61. 27, 75. 76. 34, 2—4. Die wörtliche Bedeutung des Ausdrucks **مُبِينٌ** als des Partic. Conj. IV. ist: dilucide exponens, manifestum faciens, also transitiv; die intransitive Bedeutung, manifestus, welche die Uebersetzungen haben, und welche auch Freitag Lex. ar. s. v. der Conj. IV. beilegt, könnte bezweifelt werden, wie denn auch Ewald gr. ar. P. I. p. 100. §. 177. sie absolut verwirft. Doch, selbst wenn sie sich erweisen ließe (cf. §. 24. Anm. 3. zu 6, 13.), müßte dennoch die transitive unbedingt vorgezogen werden, weil nach allem eine Schrift bezeichnet werden soll, welche alles, auch das Geheimste, offenbart und deutlich darstellt; zu bemerken ist hierbei, daß der Beisatz **مُبِينٌ** in der Regel da steht, wo das Buch der göttlichen Allwissenheit als ein Ganzes bezeichnet wird, und dagegen fehlt, wo es als ein aus vielen Theilen zusammengesetztes, also partiell aufgefaßt wird. Dieß zeigt schon Sur. 18, 50., wo gesagt wird, daß, wenn einst das Buch werde aufgelegt werden (**وَضَعُ الْكِتَابِ**), die Bösen darüber erschrecken, weil Großes und Kleines, was sie gethan haben, darin geschrieben stehe. Noch deutlicher aber erhellt dieß aus Sur. 45, 28. 29. Hier wird gesagt; „Am Tage des Gerichts wird jedes Volk zu seinem Buche (**إِلَى كِتَابِهَا**) hingerufen werden, und es wird euch vergolten werden, was ihr gethan habt.“ Hier ist also **كِتَابٌ** partiell aufgefaßt; nun aber wendet sich die Rede, und Gott selbst ergreift das Wort: dieses unser Buch spricht mit Wahrheit zu euch (**يَتْلُفُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ**) — es ist also (**مُبِينٌ**), denn — wir haben alles darin niedergeschrieben, was ihr gethan habt (vgl. 4, 80. 19, 78.). — Dieselbe Bemerkung findet, was ich hier nur beiläufig anführe, ihre Anwendung, wo vom Buch der göttlichen Rathschlüsse die Rede ist, nur im umgekehrten Verhältnisse; der Beisatz fehlt, wo dasselbe überhaupt und im Ganzen gemeint ist, z. B. 35, 11., wo es Wahl gewiß unpassend vom Buch der göttlichen Allwissenheit versteht; ebenso 57, 22.; er steht dagegen, wo ein

Theil desselben, z. B. der Coran, welcher die Geheimnisse desselben offenbart, gemeint ist vgl. 43, 1. 44, 1. 5, 17. Die Stelle 23, 6., wo in der ersteren Beziehung noch der allgemeinere Beisatz **اللَّهُ** steht, müssen wir übergehen, da sie zweifelhafter Auslegung ist. Noch fragt

sich, was Sur. 52, 2. unter dem geschriebenen Buche **كِتَابٌ مَسْطُورٌ** zu verstehen sey? Mehrere Ausleger, namentlich Zamchafhari, verstehen darunter das Buch der göttlichen Allwissenheit **تَكْتَبُ فِيهِ**

الْأَعْمَالُ, in welchem die Handlungen der Menschen niedergeschrieben werden; andere das Gesetz Moses, andere den Coran, noch andere endlich das Buch der göttlichen Rathschlüsse. An und für sich könnte jedes der genannten gemeint seyn; bemerkt man aber die Verbindung mit dem Berge Sinai, in welcher hier der Ausdruck steht, und die Gradation der gehäuften Betheurungsformeln, so wird man sich wohl für das Gesetz Moses zu entscheiden haben. Es heißt: Bei dem Berge (Sinai), bei dem geschriebenen Buche (Gesetz Moses), bei dem besuchten Hause (Caaba), bei dem hohen Dache (Himmel) und bei dem schwellenden Meere (unter dem Throne Gottes) — die Strafe deines Herrn u. s. w. Die Stelle ist also für unsern Zweck unbrauchbar. — Daß übrigens diese Vorstellung des Corans von einem Buche der göttlichen Allwissenheit dem Bilderkreise des A. und N. T. entnommen ist, ist im höchsten Grade wahrscheinlich; vgl. die von Wahl S. 495. Not. angef. Bibelstellen: Ps. 139, 16. Apoc. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 16.

Anm. 4. In der schon oben Anm. 2. angeführten Stelle 6, 58. heißt es: bei Gott sind die Schlüssel des Geheimnisses

عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ — wohl zu unterscheiden von den Schlüsseln des Himmels und der Erde 42, 11. vgl. S. 22. Anm. 1.), die Niemand wisse, als er. Dieser Ausdruck könnte nun bloßes Bild seyn, und im Allgemeinen den Gedanken ausdrücken, daß Gott auch in das Verborgenste eindringe. Allein die moslem. Tradition hat diesem Ausdruck eine ganz besondere Bedeutung gegeben, indem er mit 31, 34. in Verbindung gebracht wurde. In letzterer Stelle nemlich werden fünf Dinge namentlich genannt, welche Gott allein wisse. „Bei ihm ist, heißt es, Kenntniß der Stunde des Gerichts, und der Zeit, da er den Regen herabschicken soll; er weiß, was in Mutterleib ist (das Geschlecht der Frucht);

keine Seele weiß, was ihr morgen begegnen wird, keine Seele weiß, in welchem Lande sie sterben wird. Gott allein weiß und durchschaut alles.“ Von diesen fünf Stücken soll nun allein Gott die Kenntniß, oder gleichsam den Schlüssel dazu haben; daher werden diese Stücke selbst mit Uebertragung des Ausdrucks in 6, 58. auf unsere Stelle und in Folge einer mündlichen Ueberlieferung in der Sunna die fünf Schlüssel des Geheimnisses genannt. Diese Ueberlieferung ist beigebracht aus Dschelaleddin von Mar. Schol. in loc. p. 249., und lautet im wesentlichen ganz wie 31, 34., nur daß statt ما في الإرحام die Worte aus 13, 10. (cf. Anm. 2. c. Not.) stehen. Auch H. v. Hammer (Fundgr. Thl. I. S. 290. Nro. 467.) führt sie an, aber etwas abweichend: „Es sind fünf Schlüssel der Geheimnisse, von denen Niemand Kenntniß hat, als Gott. Niemand weiß, was in den Speisen ist, als Gott; Niemand weiß, was die Gebärmutter verschluckt, als Gott; Niemand weiß, woher der Regen kommt, als Gott; Niemand weiß, wo er sterben, und wann der jüngste Tag kommen wird, als Gott.“ Hier ist nun der Ausdruck: was in den Speisen ist — höchst befremdend, und ich vermuthe fast, daß hier ein Uebersetzungsfehler sich eingeschlichen hat, der wahrscheinlich auf eine Verwechslung stammverwandter Worte sich gründet, nemlich des غَدٌ

mit غَدًا; ersteres heißt crastina dies, letzteres cibus matutinus, welches nun in der angef. Uebersetzung an die Stelle des ersteren trat, indem ما في الغد mit ما في الغداء verwechselt wurde. Daß nur durch ein Versehen die Erwähnung der Speisen hieher kam, ist um so wahrscheinlicher, da das, was in den Speisen ist, für jeden Koch Gegenstand der genauesten Kenntniß seyn kann.

Anm. 5. Es können hier folgende Stellen in Betracht kommen:

Sur. 22, 77. heißt es: Er weiß, was vor ihnen ist (بَيْنَ أَيْدِيهِمْ)

und was hinter ihnen ist (خَلْفَهُمْ). Das Subjekt, von dem die Rede ist, sind vielleicht die Menschen, und بَيْنَ أَيْدِيهِمْ bedeu-

tet das, was sie thun und erfahren werden, خَلْفَهُمْ was sie schon gethan und erfahren haben. Wollte man den B. mit dem unmittelbar vorhergehenden, in welchem gesagt wird, daß Gott bald aus Menschen, bald aus Engeln seine Gesandten wähle, verbinden — was

aber nicht gerade nöthig ist — : so könnte doch immer dieser allgemeine Sinn noch stehen bleiben. Im ersten Falle stände der V. so ziemlich außer allem Zusammenhang, im letzteren ist es nicht minder schwer, denselben auszumitteln. Am wahrscheinlichsten ist mir, daß diese ganze Apostrophe durch den Refrain des vorhergehenden V.

﴿إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ Gott hört und sieht alles — veranlaßt

wurde und daher allgemein zu fassen ist. Indessen ist es doch auffallend, daß noch in einer andern Stelle, nemlich 19, 61., derselbe Ausdruck mit der Sendung des Engels Gabriel in Verbindung gebracht ist. „Wir steigen, sagt dieser hier, nicht vom Himmel her-

ab, ausser auf Befehl deines Herrn; ihm kommt zu ﴿لَا يَعْلَمُ﴾ wie in obiger Stelle), was vor uns und hinter uns und zwischen

diesem ist, und Gott ist nicht vergeßlich (تَسْبِيًا).“ Wahl (s. d. St.

S. 262. Not. *) bemerkt, daß diese Erklärung des Engels Gabriel von den Auslegern als eine gelegentliche Abfertigung der Klagen Muhammeds gedeutet werde, wenn er sich über dessen langes Ausbleiben, wie dieß in der Verlegenheit wegen Beantwortung von drei ihm vorgelegten Fragen (cf. Wahl zu Sur. 17. S. 235. Not. **) der Fall war, beschwerte. So befriedigend nun hiemit der Grund der ersten Worte des V. nachgewiesen wäre, so wenig ist doch damit der Zusammenhang mit dem Nachfolgenden erklärt. Soll von der göttlichen Allwissenheit die Rede seyn? dafür könnte der Schluß: Gott ist nicht vergeßlich — sprechen; auch würden die Worte in diesem Fall auf die drei Zeitformen, ما بين أيدينا auf die Zukunft, ما خلفنا auf die Vergangenheit, und ما بين ذلك auf die Gegenwart

hinweisen. Dagegen spricht aber ﴿لَا﴾ mehr für eine Beziehung auf den allmächtigen Willen Gottes, und schloße sich an das zunächst vorhergehende

﴿بِأَمْرِ اللَّهِ﴾ (auf Gottes Geheiß) an. Vielleicht ist der Zusammenhang der Gedanken folgender: Laß dich nicht irren, wenn nicht alles, was du wünschest, dir geoffenbart wird; alles umfaßt nur Gottes Wissen, und es ist nur ihm ganz und allezeit gegenwärtig; bei dir kann und soll das nicht der Fall seyn. Indessen könnte man, wie man ja so oft im Coran genöthigt ist, auf eine befriedigende Nachweisung des innern Zusammenhangs der einzelnen Gedanken und

Aussprüche verzichten. — Der allgemeine Gedanke, den obige Stellen enthalten, ist auch noch 15, 23. 24. ausgedrückt: Wir sind, sagt Gott, der alleinige Besitzer von allem (وَأَرْثُونَ) cf. S. 20. Anm. 1.); wir kennen die, die vor euch gewesen sind (مَسْتَقْتَلِينَ مِنْكُمْ) und die nach euch kommen (مَسْتَأْخِرِينَ).

Ann. 6. Schon die zuletzt Ann. 5. angeführte Stelle 15, 23. 24., so wie die unter Ann. 2. erläuterte 50, 14. kann hieher bezogen werden; auch 64, 2—5. ist die alldurchschauende Kenntniß Gottes in Verbindung damit gesetzt, daß er alles erschaffen hat. Kurz und deutlich ist dieß aber 67, 14. ausgedrückt: أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ, sollte der nicht alles kennen, der's erschaffen hat.

Ann. 7. Die nähere Erörterung dieses Punkts gehört eigentlich in die Moral; daher hier nur Einiges der Uebersicht wegen. Die göttliche Allwissenheit wird öfter, z. B. 21, 109. 31, 35. der menschlichen Kurzsichtigkeit und Beschränktheit entgegengesetzt, und aus derselben Folgerungen sehr mannigfaltiger Art abgeleitet, sowohl in Beziehung auf Gott als auf die Menschen; in Beziehung auf Gott, — daß er als der Allwissende einst auch nach Verdienst und Schuld vergelten könne 2, 185. 3, 6. 29. 14, 38. u. s. w.; in Beziehung auf die Menschen — daß der Gedanke an die göttliche Allwissenheit sie antreiben müsse, Unglaube und Verstellung (3, 119. 10, 19. 49, 16.) und den Götzendienst (29, 68—70. 3, 98.) zu fliehen, Verträge (5, 8.) und testamentarische Verfügungen (2, 182. cf. 4, 32.) gewissenhaft zu halten, gegen Andere Barmherzigkeit zu üben (2, 215. 221. 238.) zur Ehre Gottes in den h. Krieg zu ziehen (2, 245.) und überhaupt ausschließlich ihn in allen Stücken zu ehren (11, 23.). Zum Beweise, wie der Coran den Gedanken an die Allwissenheit Gottes auch bei Handlungen des gewöhnlichen Lebens empfiehlt, will ich hier nur Eine Stelle 2, 235. 236. hersehen, welche nach Wahl's den etwas dunkeln Text umschreibender Uebersetzung so lautet: Was die unter euch betrifft, welche bei ihrem Tode Weiber zurücklassen, so sollen die letzteren vier Monate und zehn Tage warten, ehe sie wieder heirathen dürfen; und wenn sie diese Zeit ausgewartet haben, so sind sie und ihr von aller Verschuldung frei, wenn sie sich nach der deutlichen Erlaubniß des Rechts wieder verheirathen wollen. Gott weiß, was ihr vornehmet. Es soll auch nicht als ein Verbre-

chen an euch gerügt werden, ob ihr solchen Weibern noch vor dem Ablaufe der gesetzten Zeiteinen öffentlichen Antrag, sie zu heurathen, thut, oder ob ihr diese Gesinnung noch bei euch behaltet. Gott weiß ja, daß ihr euch mit solchen Gedanken traget, und daß ihr sie doch äußern werdet. Gebet ihnen aber kein heimliches Versprechen, wenigstens traget es mit züchtigen Worten vor. Die eheliche Verbindung aber schließt eher nicht, als bis die vorgeschriebene Zeit verflossen ist. Wisset, daß Gott eure Gedanken erforscht, und seyd auf eurer Hut; wisset aber auch, daß Gott nachsichtig und gnädig ist." Der letztere Beisatz ist offenbar dem Propheten zur Unzeit in den Mund gekommen, denn alles Vorbergehende ist in Gefahr, dadurch paralyßirt zu werden. Allein er soll ohne Zweifel, wie dieß an vielen andern Stellen der Fall ist, wo der Refrain gleichfalls völlig leer ist, rein nichts bedeuten. Indessen ist er hier geeignet, den Uebergang zum Folgenden zu machen.

§. 24.

Die freundliche Gesinnung Gottes gegen die Menschen wird im Coran mit dem ihm zur unterscheidenden Formel gewordenen Ausdruck Barmherzigkeit¹⁾ bezeichnet; und zwar erscheint dieselbe theils als freye mittheilende Liebe²⁾, theils als sündvergebende Gnade; in welcher letzterer Beziehung namentlich sich die Verkennung der göttlichen Heiligkeit und das Uebergewicht der göttlichen Allmacht dadurch offenbart, daß die Aeußerungen dieser Gnade auf der einen Seite ebenso sehr als Akte der Willkühr, als auf der andern als abhängig von dem mangelhaften menschlichen Thun sich darstellen³⁾.

Anm. 1. Der Total-Eindruck, welchen die Aussprüche des Corans über die göttliche Barmherzigkeit machen, ist der, daß sich fast unabweislich die Vermuthung aufdringt, Muhammed habe wirklich ein lebhaftes Gefühl und eine tiefe Ahnung dieser göttlichen Eigenschaft in seinem Gemüthe gehabt; aber diese Ahnung mußte in ihrem Hervortreten sich trüben, dieses Gefühl mußte sich verirren, und es hat sich wirklich in einzelnen Fällen bis auf einen empörenden Grad verirrt, da es ihm an der rechten Grundlage, an der Anerkennung eines heiligen göttlichen Willens und Rathschlusses gänzlich fehlte, und somit das unvollkommene und sündhafte menschliche Wesen der Maasstab für die Auffassung dieser Seite des göttlichen

Wesens wurde. Letzteres wird sich im ganzen Verlaufe unserer Untersuchungen bestätigen; für ersteres spricht im Einzelnen nicht nur

ein Ausdruck der 6ten Sure, v. 12.: *كُتِبَ عَلَيَّ* er hat sich die Barmherzigkeit zum Gesetz gemacht,

wörtlich: *scripsit super animam suam clementiam*; sondern auch die dem Coran und dem ganzen Islam zum Schibboleth gewordene

Formel *بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ*, im Namen Gottes des

Allbarmherzigen. Sie wird kurzweg das *Bismilla h* genannt, ähnlich unserem Vater unser, und dient allen Suren des Corans, die 9te ausgenommen *), zur Ueberschrift. Was für einen hohen Werth die Moslemen auf diese Formel legen, und welche Wunderkraft sie ihr zuschreiben, das erhellt aus den Aeußerungen der Commentatoren über dieselbe, welche *Maracc.* S. 2. in extenso beibringt.

*) Warum gerade bei dieser Sure die bedeutungsvolle Formel weggelassen ist, das läßt sich nicht mit Bestimmtheit sagen, und auch die eregetische Tradition schwankt hierüber. Am wenigsten will der Grund besagen, daß Muhammed es nicht befohlen habe, die Formel beizusetzen; oder daß es die letzte Sure gewesen sey, die ihm geoffenbart wurde. Besser ließen sich zwei andere Gründe hören, deren einer ein äußerer, der andere ein innerer ist. Jenen macht der Scholiast *Zamch aschari* geltend: die 8te und 9te Sure, sagt er, seyen ursprünglich Eins gewesen; — diesen *Dschela leddin* nach *Ally*, welcher sagt: die Formel bewirke

Sicherheit (*أمان*); da aber diese Sure die Aufhebung der Sicherheit durch das Schwert — es ist nemlich in derselben von der Aufhebung eines den Feinden Muhammeds bewilligten viermonatlichen Waffenstillstandes die Rede — befehle, so sey die Formel weggelassen worden. Daß auf letzteren Grund das *nimis ergo nihil* in hohem Grade anwendbar sey, erhellt von selbst, daher der erstere, wenn man irgend einen wissen will, den Vorzug verdient. Eigentlich ist in der That die ganze Sure, die sich bis zum äußersten Cael immer wiederholt, kein *Bismilla h* werth. Das Ausführlichere siehe bei *Maracc.* Schol. zu d. St. p. 305. sq.

So führt Abu Saïd einen Ausspruch des Propheten selbst an, wonach Jesus von seiner Mutter zu einem Lehrer geschickt worden wäre, um das Bismillah zu lernen; so wie einen andern, welcher so lautet: Unter allen Menschen, die auf Erden wandeln, sind die Lehrer die Glücklichsten; denn sagt ein Lehrer zu einem Knaben: Sprich: im Namen Gottes, des Allbarmerzigen — und der Knabe spricht also, so verschreibt Gott dem Lehrer und Knaben Freiheit vom Feuer der Hölle, ja sogar noch seinen Eltern. Derselbe Abu Saïd führt folgenden Ausspruch eines moslemischen Schriftstellers an: Als die Worte geoffenbart wurden: „Im Namen Gottes, des Allbarmerzigen,“ da flogen die Wolken nach Osten, da ruhten die Winde, da stürmte das Meer auf, da spitzten die Thiere die Ohren, um sie zu vernehmen; die Dämonen aber wurden mit Flammpfeilen vom Himmel gejagt (vgl. den nächsten Art.); und Gott schwur bei seiner Allmacht, daß er Glück und Segen geben wolle allem, worüber sein Name gesprochen würde, und daß der, der da ausrufe: „Im Namen des allbarmh. Gottes“, ins Paradies eingehen solle. — Auch cabtalistisch wurde theils die ganze Formel, theils das Wort بِسْمِ اللّٰهِ gebenedet; die 19 Buchstaben der Formel sollen die Befreiung von den 19 Höllen-Engeln bedeuten, und in بِسْمِ اللّٰهِ soll jeder Buchstabe etwas besonderes bedeuten, ب die Majestät Gottes (بهاء), س die Erhabenheit (سناء), م die Herrschaft (ملك) Gottes *). Mit dieser Formel fangen fast alle Schriften und Urkunden der Muhammedanischen Literatur an, auch wird sie von den Gläubigen bei allen ihren Handlungen gebraucht (cf. Wahl zu Sur. 1, 1. S. 1. Not. c.), namentlich nach dem ausdrücklichen Befehl des Corans beim Schlachten der Thiere und beim Essen überhaupt, z. B. 5, 5., wo geboten wird: $\text{اَنْزَكُواْ اَسْمَ اللّٰهِ}$

عَلَيْهِ , sprecht den Namen Gottes darüber aus; und 2, 175. 16, 115.,

*) Wer eine Apologie dieser cabbalistischen Mystik freilich zunächst nur in Beziehung auf den hebräischen Codex zu lesen Lust hat, sehe die Schrift: Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Frankf. a. M. 1827. S. 44. ff., besonders S. 56. S. 77., wo unsere Gattung, Notrekün נֹתְרֵקֻן genannt, abgehandelt wird.

wo verboten wird, etwas zu essen, **مَا أَهْلَ بِهِ بِغَيْرِ اللَّهِ**, wor-

über ein anderer Gott angerufen wurde; cf. 6, 21. **لَمْ يُذَكَّرْ**

اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ, worüber der Name des wahren Gottes nicht ge-

nannt würde. Vgl. in der Sunna (Fundgr. Th. I. S. 163. Nr. 138.): „wer kein Opfer schlachtet am Osterfeste, der sage statt desselben: Bismillah.“ Ob der Coran auch sonst der Formel eine so große Be-

deutung beilege, ist zweifelhaft; denn unter **كَلِمَةَ التَّقْوَى** (Wort

der Verehrung) 48, 26. ist wohl nicht das Bismillah, wie Wahl zu

d. St. (S. 534. Not. p.) vermuthet, sondern allein das moslemische

Glaubensbekenntniß: Es ist kein Gott, außer Allah — zu verstehen

(die ganze Stelle s. S. 20. Anm. 2. erläutert). Interessant ist übr-

igens auf jeden Fall die Thatsache, welche Wahl a. a. D. für das

erstere anführt: Muhammed hatte zu Hodeibija Friedens-Unterhand-

lungen mit den Koreisiten angeknüpft. Diese bestanden aber dar-

auf, daß in der Urkunde, die deshalb ausgefertigt wurde, das Bis-

millah nicht gebraucht, auch Muhammed nicht als Gesandter Gottes

bezeichnet, sondern nur Sohn des Abdallah genannt werden dürfe,

und geschrieben werden müsse: „In deinem Namen, o Gott!“ —

woraus deutlich erhellt, daß die Formel gewissermaßen als Symbol

der neuen Glaubigen betrachtet wurde. Auf eine ähnliche Weise soll

einst Walid Ibn Elmogheira seinen Widerwillen gegen die Formel

ausgedrückt haben, indem er, als er Muhammed Gott so oft den

Barmherzigen (**الرَّحْمَانُ**, Rahmān) nennen hörte, höhnisch auf-

lachte und sagte: er kenne nur Einen Mann dieses Namens, der im

Jemama wohne. cf. Wahl S. 557. Not. e. Daß auf dieses Factum

Sur. 7, 181., wo von denen, die die herrlichen Namen Gottes auf

verkehrte Art gebrauchen, die Rede ist, angespielt werde, wie Wahl

a. a. D. bemerkt, ist mir dem Zusammenhang der Stelle zufolge nicht

wahrscheinlich (cf. diese Zeitschr. 1831. 3. Hft. S. 17., wo die Stelle

erklärt ist). Zu bemerken ist noch, daß die arabische Sprache aus die-

ser Formel ein eigenes Zeitwort **بَسَّلَ** gebildet hat, mit der Be-

deutung: das Bismillah sprechen. Ueber diese und ähnliche Bildun-

gen cf. Ewald gramm. ar. I. S. 165. p. 90. und S. 191. p. 111. —

Ich kann nicht umhin, hier noch auf eine Stelle aufmerksam zu machen, welche nach der hergebrachten Erklärung eine auf die Barmherzigkeit Gottes (sich beziehende Formel enthielte, nemlich 2, 57. 58. Hier gebietet Gott den Israeliten, in eine Stadt (ob Jerusalem, Jericho oder irgend eine andere gemeint sey, weiß man nicht) hineinzugehen, und darin so viel Speise zu sich zu nehmen, als sie wol-

len. Aber sie sollen hineingehen سَجِدًا andächtig gebeugt, und mit dem Ausruf حَطَّةٌ, welches nach der gewöhnlichen Erklärung

so viel ist, als حُطَّ عَنَّا ذُنُوبِنَا nimm von uns unsere Sünden weg; Gott wolle ihnen dann die Sünden vergeben, und den Rechtschaffen noch viel mehr Gutes erweisen (سَتْرِيْدٌ, نَعْفَرُ). B. 58.

wird hierauf erzählt, wie einige dem Befehl zuwider diesen Ausruf mit einem andern vertauscht haben (بَدَّلَ), und wie hierauf die göttliche Strafe sie getroffen habe. Der Scholiast Dschelaleddin fügt

hinzu, daß sie statt حَطَّةٌ hiththäton حَبَّةٌ habbäton, welches

„ein einziges Körnlein“ bedeutet, gesagt haben, und statt andächtig gebeugt, على استأههم, super nates suas, in die Stadt hineingerutscht seyen. Hat es nun mit dieser gewöhnlichen Erklärung der Worte seine Richtigkeit, so gehört die Stelle hierher, sofern sie Gott eine Formel, wenn auch nur für einen speciellen Fall, vorschreiben läßt, in welcher die Beziehung auf seine Barmherzigkeit wenigstens indirekt unverkennbar ist. Allein eben mit dieser Erklärung

hat es, wie ich glaube, seine Richtigkeit nicht; denn die dem حَطَّةٌ beigelegte Bedeutung ist ohne Zweifel eine ganz willkürliche aus dem

unmittelbar folgenden نَعْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ, wir wollen euch eure

Sünden vergeben — gerathene, und der Sprache, wie dem Zusammenhang gleich unangemessene. Zwar hat auch Freitag Lex. ar. I. p. 395. sie noch passiren lassen, und zwar abgeleitet aus der Bedeutung demissio oneris a tergo, aber wie die Willkür aus allem alles machen kann, das beweist zur Genüge die aus Golius herüber-

genommene Bemerkung: „aliis est: Dicitur لا اله الا الله non est Deus nisi Allah,“ welche an sich das Abdrucken nicht mehr werth war. Die Grundbedeutung von **ح** ist e loco superiore in inferiorem deposuit, oder intransitiv descendit; und hienach ist **حطة**, wie Freitag a. a. O. ganz richtig angiebt, demissio e loco superiore, etwas von oben Herabgelassenes. Vergleicht man nun den Zusammenhang mit v. 56., wo davon die Rede ist, wie Gott über die Israeliten das Manna und die Wachteln herabgeschickt (**أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ**) und ihnen befohlen habe, von all' dem Guten, das er ihnen zur Nahrung gegeben habe, zu essen: so ergiebt sich von selbst, daß durch **حطة** das in der Stadt zur Nahrung Vorgefundene als etwas von oben herab, von Gott Geschenktes bezeichnet, und der Ausruf **حطة** selbst als Zeichen dankbarer Hinnahme gefordert wird. Gerade die entgegengesetzte Gesinnung wurde aber nun von den Israeliten nach der hier beigebrachten Legende an den Tag gelegt, nemlich statt ehrfurchtsvollen (**سَجْدًا**) Dankes geringschätzigiger Umdank. Sie krochen auf dem Hintertheil in die Stadt hinein, und sagten **حبة**, unum granum, d. h. was wir hier vorfinden, ist nicht der Mühe werth. Auf diese Weise gewinnt alles Zusammenhang, und der Befehl: wir wollen euch eure Sünden vergeben, soll nichts anderes sagen, als das, daß Gott, wenn sie nur dankbar seyen, ihrer Sünden ungeachtet, ihnen noch in reicherm Maasse Gutes thun wolle (vgl. auch Num. 3.). Auf was für ein Factum sich übrigens diese Legende beziehen soll, das ist schwer zu sagen; Maraaccio begnügt sich mit seinem einfachen: mentitur Alcoranus, erregesirt in die Worte noch den Gedanken hinein, daß hier den Israeliten befohlen werde, sich, wenn sie in eine canaanitische Stadt kommen, von den Einwohnern Gnade und Frieden zu erbitten, und hat nun leichte Mühe, die feine Uebereinstimmung dieses Gebots mit den Verordnungen des Pentateuchs nachzuweisen*). —

*) Es bedarf vielleicht einer Entschuldigung, daß diese Beiträge zu einer Theologie des Corans sich zuweilen bei solchen Einzelhei-

Nur beiläufig und gelegentlich will ich hier, da sich sonst nicht leicht ein Ort dazu finden dürfte, noch ein Beispiel dafür anführen, wie Muhammed überhaupt auf Formeln verfallen war. Sur. 2, 104. verbietet er den Glaubigen, ihn mit dem Wort **رَاعِنَا**, Conj. III. v. **رَاعِي**, Rāna = sorge für uns, anzureden, und befiehlt statt dessen das ganz gleich bedeutende **أَنْصِرْنَا** **onsorna** zu gebrauchen; — und dieß aus einem etymologischen Grund; der Scharfsinn der Juden hatte nemlich eine ihnen höchst willkommene, dem Propheten aber um so ungelegener Verwandschaft des **رَاعِي** mit dem hebr. **רָעַי** (**רָעַי**) malus fuit entdeckt, und ihm mit geheimer Anspielung hierauf die zweideutige Ehre angethan, ihn mit dieser Formel zu begrüßen; — was er sich nun hier ausdrücklich verbittet. Vgl. Abrah. Geiger: Was hat Muh. aus d. Judenthume aufgenommen. Bonn 1833. S. 18.

Anm. 2. Diese mittheilende Liebe Gottes wird im Coran besonders in einer gedoppelten Beziehung hervorgehoben, sofern sie sich theils im Gebiete der Natur, theils in dem des Geistes offenbart. In ersterer Beziehung werden alle Güter des Lebens und alle Wohlthaten der Natur als Beweise dieser mittheilenden Liebe Gottes betrachtet. Sur. 40, 65. heißt es: Gott ist's, der die Nacht euch bestimmt hat, daß ihr ausrubet in derselben, und den Tag, daß er euch zu eurer Arbeit leuchte (**مُنِيرًا** wörtl.

ten von geringem Belang aufhalten, und die eregetische Genauigkeit überhaupt manchmal zu weit getrieben erscheinen dürfte. Allein theils bin ich überhaupt kein Freund von einem bloßen *Raisonnement*, theils scheint es mir nicht unwichtig, zu zeigen, wie die Eregeese des Corans, die bis jetzt eine vorherrschend traditionelle ist, zur Zeit noch im Argen liegt, und wie durch Einführung richtigerer hermeneutischer Principien, besonders durch sorgfältige Berücksichtigung des Sprachgebrauchs und der Grammatik, der wüste Boden nach und nach gesäubert werden müsse, damit sicherere Resultate über die Theologie des Corans gewonnen oder wenigstens vorbereitet werden, als die sind, mit denen man sich bisher begnügte. Reicher Gewinn läßt sich für diesen Zweck besonders von den gründlichen, wissenschaftlichen Leistungen der neuesten Schule, als deren Koryphäe unstreitig Hr. Prof. Ewald in Göttingen zu betrachten ist, erwarten.

facientem videre *)), denn Gott ist gütig gegen die Menschen (نُو فَضْلٍ عَلَي النَّاسِ); nur danken es ihm die meisten nicht. — Diese reiche Güte Gottes ins Licht zu setzen, hat zum Theil auch die Stelle 16, 5—8. zum Zweck, womit dann 40, 80. ff. zu vergleichen ist. In ersterer Stelle heißt es: die Thiere hat er euch erschaffen, um durch sie euch Erwärmung (دِفْءٍ) und Bequemlichkeit zu gewähren; von andern esset ihr. Einige derselben gereichen euch zur

*) Nach der Angabe des Maraoc. Schol. z. d. St. faßt Dschelaleddin das Wort intransitiv = qui videt, — quasi, setzt er erklärend hinzu, dum homines vident beneficio dei, dies ipse videat per homines. Außerdem, daß es gerathener ist, die causative Bedeutung der Conj. IV. beizubehalten (cf. S. 23.

Ann. 3. das zu مَبِينٍ Bemerkte), und diese schon an sich den einfachsten und besten Sinn giebt, hat es allerdings mit obiger Bemerkung seine Richtigkeit. Ich verweise hier auf die Ausleger zu Hiob 3, 3., besonders Schultens, der viele Belege hierfür namentlich aus arabischen Dichtern beibringt, und will hier nur noch eine Stelle aus einem Scholion zur Hamäse hersehen, das die Figur am deutlichsten erläutert. In einem Gedichte des

Abu-l-Kebir Exc. ex Ham. S. 384. f. ist von einer لَيْلَةٌ

منزودة كرها, einer von Jammer geschreckten Nacht die Rede, und der Scholiast Taurizi macht dazu die Bemerkung:

ولما كانت الزُّودُ في الليلة جعله لها وأكثر ما

ينسب الفعل الي الوقت فيبقي به علي انه فاعل

d. h. weil jenes Schreckliche in der Nacht vorkam, legt er dieß der Nacht selbst bei; und oft wird der Zeit eine Handlung beigelegt, so daß sie als handelnd erscheint. Im 5ten Theil desselben Gedichts heißt es von einem Helden: die Mutter brachte ihn als einen Gewaltigen hervor, der wacht, wenn die Nacht des Trägen schlummert. Auch bei Classikern findet sich Aehnliches; so das Virgilische: Illi remigio noctomquo diemquo fatigant. Aen. VIII, 94.

Pracht (فِيهَا جَمَالٌ), wenn ihr sie am Abend zurückführet, oder am Morgen austreibt. Sie tragen eure Lasten in Gegenden, in die ihr nicht gelangen könnet (لَمْ تَكُونُوا بِالْغَيْبِ) ohne persönliche

Beschwerde (أَلَّا يَشُقَّ الْأَنْعَامُ); denn euer Herr ist huldboll und erbarmend. Auch Pferde, Esel und Maulthiere (sc. hat er erschaffen), um darauf zu reiten und zum Schmuck; und so vieles andere hat er erschaffen, das ihr nicht einmal recht kennet (تَعْلَمُونَ) = anerkennt, schähet, nach dem Zusammenhang). Ganz ähnlichen Inhalts ist 40, 80—82., nur ist hier die Beziehung auf die mittheilende Güte Gottes nicht bestimmt hervorgehoben; denn die Worte

v. 82. يُرِيكُمْ آيَاتِهِ ostendit vobis signa sua, involviren zwar

diese Beziehung, drücken aber doch zunächst nur etwas aus, was auf Gott hinweist, von ihm zeugt. cf. 34, 6. 42, 19. 35, 1—3. — Die 57. Sure, in welcher v. 25. die Wohlthat des Eisens erwähnt wird, hat von diesem Umstand ihre Benennung الحديد erhalten. Es

heißt v. c. أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ

لِلنَّاسِ, wir haben das Eisen herabgeschickt (nach den meisten

Commentatoren ist أَنْزَلْنَا f. v. a. أَخْرَجْنَاهُ مِنَ الْبَعَائِنِ edu-

ximus, exire fecimus e fadinis, nach Alhasan خَلَقْنَاهُ creavimus; allein der Ausdruck soll hier offenbar nichts über die Art und Weise, wie das Eisen gegeben wurde, aussagen, sondern nur das, daß es von Gott, der in der Höhe wohnt, gegeben wurde), in welchem große Gewalt ist und Nutzen für die Menschen. Hiemit ist ein Ausspruch Muhammeds in der Sunna (cf. Maracc. z. d. St.) zu vergleichen, wonach Gott vier segensvolle Dinge vom Himmel herabgesandt hat, das Eisen, das Feuer, das Wasser und das Salz. Die Fabeleien, die Samhachari bei dieser Gelegenheit zum Besten giebt, wonach schon Adam fünf Stücke von Eisen aus dem Paradies gebracht haben soll, findet man bei Maracc. Schol. z. d. St. und Wahl S. 379.

Not. o. — Wie in den angef. Coranstellen einzelne Gaben der Natur als Beweise der mittheilenden Liebe Gottes aufgeführt werden, so wird in der *Sunna*, wie es scheint, die ganze Schöpfung als ein Denkmal der Güte Gottes dargestellt. Fundgr. I. S. 185. Nr. 359. heißt es: Als Gott der Herr die Schöpfung beschlossen hatte, schrieb er in seinem Buche, das über den Himmeln ist: Mein Zorn ward überwogen von meiner Huld. — Der Coran spricht aber auch von der mittheilenden Liebe Gottes als einer im Gebiet des Geistes sich offenbarenden; und in dieser Beziehung wird namentlich jede positive Offenbarung, die Gott den Menschen zu Theil werden läßt, als ein Akt dieser Liebe betrachtet. Sur. 12, 59. läßt den Joseph von der wahren Religion sagen, er und seine Vor-

eltern, Abraham, Isaaq und Jakob, haben sie erhalten **مِنْ قَضٍ** **اللَّهِ عَلَيْنَا** von der Güte Gottes über sie. Ganz besonders aber wird die Offenbarung des Corans als etwas bezeichnet, was 2, 90. Gott herabschickt von seiner Güte (**مِنْ فَضْلِهِ**) über den von seinen Knechten, über welchen er will. Daher wird v. 105. den Schriftverehrern (Juden und Christen), so wie den heidnischen Arabern zum Vorwurf gemacht, daß sie es nicht leiden können, daß etwas Gutes (**مِنْ الْخَيْرِ**) von Gott über die Menschen herabkomme (d. h. — mit offener Beziehung auf den Coran — eine Offenbarung ihnen zu Theil werde). Aber — setzt auch hier Muhammed wieder hinzu

— Gott beglückt im Besondern (**يُبْتَخِصُّ** peculiariter tribuit) mit seiner Barmherzigkeit jeden, den er will; denn Gott ist der Herr einer großen Güte (**ذُو الْعِزِّ الْعَظِيمِ**). V. 232. erinnert er

die Meccaner: Gedenet an die Gnade (**نِعْمَةً**) Gottes über euch und an die Schrift und Offenbarung (**الْحِكْمَةَ**), die er euch herabgesandt hat. — Sur. 5, 4. wird die Offenbarung des Islams geradezu die Vollendung der göttlichen Liebe genannt. „Heute, heißt es hier, habe ich euch eure Religion vollendet (**أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**)“

und über euch erfüllt meine Gnade (أَمِنْتُ بِعَبْتِي) und euch den Islam geschenkt (رَضَيْتُ) zur Religion. Für den Zweck, für welchen die Stelle hier angeführt ist, ist es ziemlich gleichgültig, ob sie in einem allgemeineren oder eingeschränkteren Sinne genommen wird. Die Cregeten des Corans thun das letztere, und glauben, daß die unserer Stelle unmittelbar vorhergehende Vorschrift die letzte Offenbarung sey, die der Prophet erhalten habe, auf welche dann keine weitere mehr gefolgt sey; der Ausdruck heute wird dann ganz speciell auf den Einzug der Anhänger Muhammeds in Mecca bezogen (cf. Dschelaleddin bei Maracc. Schol. ad 100. p. 194. und Wahl

z. d. St. S. 86. Not. e.). Indes ist wohl kein Hinderniß, ^{الْيَوْمَ} allgemeiner zu fassen, ähnlich dem hebr. הַיּוֹם, in dem Sinn: nunmehr habe ich, indem ich den Islam euch schenkte, auch die Vollendung meiner Liebe geoffenbart. In Folge dessen kann es denn auch 21, 107. von Muhammed heißen, daß Gott ihn gesandt habe رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ in misericordiam mundis (omnibus creaturis)

vgl. auch 5, 24. — Daß diese mittheilende Liebe Gottes eine unbedingt freie ist, wird besonders 57, 29. hervorgehoben, und zwar in ganz ähnlicher Beziehung, wie in der oben angeführten Stelle 2, 105. Es wird den Schriftverehrern, die bei ihrer Offenbarung sich vollkommen beruhigen und keine weitere anerkennen wollten, zu Gemüthe geführt, daß sie sich nicht begeben lassen sollen, die freie

Gülte Gottes zu beschränken (لَا يَغْتَدِرُونَ عَلَيَّ شَيْئًا مِّنْ فَضْلِ)

الْفَضْلِ), indem es Gottes Hand sey, die alles Gute besitze (اللَّهُ

بِيَدِ اللَّهِ) und antheile, wem sie wolle (vergl. hiezu die S. 25.

Ann. 1. erläuterte Stelle 17, 71. f.). Mit dem Bisherigen hängt offenbar auch eine Stelle aus der Sunna (F und gr. Thl. I. S. 157. No. 76.) zusammen, die an ein Gleichniß des Herrn erinnert, und zeigen soll, wie der Coran im Verhältniß zu den früheren Offenbarungen die reichste und vollkommenste Gnadenmittheilung Gottes sey. Es heißt dort: Es kam der Pentateuch vom Himmel, da bestreben

sich die Völker, die Tagesarbeit, die er ihnen vorschrieb, zu vollbringen. Als es aber Mittag ward, konnten sie nicht weiter. Und sie empfingen einen Karat zum Lohn. Nun kam das Evangelium. Es bestreben sich die Völker, das vorgeschriebene Tagewerk zu vollbringen; als es aber Nachmittag ward, konnten sie nicht mehr weiter, und sie empfingen einen Karat zum Lohn. Endlich erhielten wir den Coran und arbeiteten bis Sonnenuntergang; daher empfingen wir zwei Karate. Die Juden und Christen werden sagen: Herr, du hast diesen zwei Karate gegeben und uns nur Einen, wiewohl wir mehr gearbeitet. Der Herr aber wird sagen: Ist euch an eurem Lohne Unrecht geschehen? Sie sagen: Nein! Nun so wist denn, daß andere ist ein Ueberschuß meiner Gnaden, die ich verleihe, wem ich will.

Anm. 3. Den Begriff der Sündenvergebung bezeichnet das Wort غُفِرَ mit seinen Derivatis (cf. Gol. Lex. ar. s. v.), und zwar, wie das schon in der Bedeutung des Wortes (eig. bedecken, hebr. כָּפַר) liegt, von seiner negativen Seite als Strafenerlassung.

Bergl. z. B. 3, 31. يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

teget vobis peccata vestra, Deus enim tegens (condonans) est et misericors. Mit diesem negativen Begriffe verbindet aber der Coran meistens noch Bezeichnungen positiver Glückseligkeit, sowohl zeitlicher als ewiger, und zwar so, daß in der Regel der negative Begriff vorangestellt ist, der positive nachfolgt. So z. B. in der schon Anm. 1. erläuterten Stelle 2, 58., wo Gott spricht: wir wollen

euch eure Sünden bedecken (تَغْفِرُ) und die recht Handelnden mit

größeren Wohlthaten beglücken (نَزِيدُ); 8, 4. وَمَنْزِلٌ كَرِيمٌ

Vergebung und großer Lohn; ebenso 11, 12.; 64, 10. ist vom Bedecken der Sünde und Einführen ins Paradies die Rede; und 6, 10. wird gesagt: wer der Strafe entrinnt, über den hat Gott sich er-

barmt, und das ist الْقَوْرُ الْبَيْنُ ein, offenbarer Gewinn (صَبِيحٌ

wäre also hier intransitiv, was allerdings das leichteste ist; will man dieß aber bedenlich finden, so bliebe immer noch der Ausweg offen,

zu صَبِيحٌ ein Objekt aus dem Zusammenhang, etwa رَحْمَةٌ =

manifestans Dei misericordiam hinzuzudenken, was aber freilich etwas hart ist). Nach dieser Stelle würde also das schon als Gewinn und Lohn betrachtet, daß Gott die Strafe aufhebt, wozu dann noch das positiv Gute kommt. Am deutlichsten ist dieß 39, 34. 35. ausgesprochen: Das ist der Lohn (جَزَاءُ) der Rechtshaffenen, daß Gott bedeckt (يَكْفُرُ) das Böse, das sie verübt, und ihnen ihren Lohn zu Theil werden läßt (يُجْزِيهِمْ أَجْرَهُمْ) für (بِ) das Gute, das sie gethan haben. vgl. 3, 136. 196. 4, 30. Eine Stelle, in welcher der positive Begriff dem negativen vorangestellt ist, ist 2, 222., wo es heißt: Gott ruft durch seinen Befehl **إِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ** zum Paradies und zur Vergebung. So richtig nun im Allgemeinen dieser Begriff von Sündenvergebung ist, so fehlt es ihr doch gänzlich am Princip der Heiligkeit, wovon zunächst die Folge ist, daß sie eben so, wie das Verhängen von Strafen, auf die göttliche Allmacht zurückgeführt wird, und somit als Akt der freien Willkühr erscheint. Hiesfür von unzähligen Belegen nur einige! Sur. 7, 56. sagt Gott: Meine Strafe lasse ich treffen, wen ich will (مَنْ أَشَاءُ), und mein Erbarmen umfaßt alles (وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ). Sur. 9, 68. wird der Unglaube gerügt, und sodann von Gott gesagt: Einem Theile von euch wollen wir verzeihen (نَعْفُ عَنْ) und einen Theil strafen (نُعَذِّبُ). Sur. 13, 8.: Gott ist **نُورٌ مَغْفِرٌ** zur Vergebung geneigt gegen die Menschen **عَلَى ظُلْمِهِمْ** trotz ihrer Ungerechtigkeit, und zugleich **شَدِيدُ الْعِقَابِ** stark im Strafen. vergl. 5, 107. 7, 168. 15, 48. 49. 17, 54. und 24, 39., wo von positiven Gnadenerweisungen die Rede ist, und hiezugefügt wird: Gott spendet Gutes, wem er will, ohne Maas (بِغَيْرِ حِسَابٍ). — Doch die Verlehnung der göttlichen Heiligkeit, als Grundlage der sündenvergebenden

Gnade Gottes, hat auch die Folge, daß die letztere sofort als etwas menschlich Bestimmbares, und von dem unvollkommenen Thun des Menschen Abhängiges erscheint. Jenen menschlich afficirbaren Charakter der sündenvergebenden Gnade Gottes bezeichnet sehr gut der im Coran unzähligmahl gebrauchte, und meistens mit رَحِيمِ verbundene

Ausdruck التَّوَابُ. Das Stammwort ist تَابَ (طاب), das in doppelter Beziehung theils vom Menschen, sofern er sich zu Gott wendet, theils von Gott, sofern er sich zu dem Menschen wendet

الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا فَأَوْلَانِكَ أَنْ تُوْبَ عَلَيْهِمْ (vgl. 2, 162.)

وَأَنَا التَّوَابُ الرَّحِيمُ cf. *Maracc. Schol. in loc.*), gebraucht wird, in beiden Fällen aber einen Uebergang aus einem bestimmten Zustande in den entgegengesetzten ausdrückt. Im ersteren Falle, vom Menschen

gebraucht, heißt تَوَابٌ, poenitentiae amans, der gern und anhaltend bereut, im zweiten Fall, von Gott gebraucht, der gern den Menschen entgegenkommt, sich von ihnen gewinnen, herumbringen läßt (daher *Mar. convertibilis*. Ueber die intensive Bedeutung der Form vgl. *Ev. gr. ar. I. S. 248.*) cf. 2, 37. 53. 162. u. s. w. — Ein solcher Gott kann es nun nicht allzustreng mit dem Bösen nehmen; wenn er es auch nicht gerade begünstigt, so wird er doch wenigstens eine Tilgung desselben durch gute Werke gelten lassen; daher denn 13, 24. von solchen die Rede ist,

welche die bösen Werke mit guten verdrängen (يُدْرُونَ); u. 11, 115.

أَنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْفِعُونَ: geradezu der Grundsatz aufgestellt wird:

السَّيِّئَاتِ, gute Werke heben die bösen auf (eig. abire faciunt).

Am verdienstlichsten ist in dieser Beziehung der Glaube, d. h. die Anerkennung Muhammeds als des größten göttlichen Gesandten 29, 7. 23, 1. ff. 59. ff. 18, 31. 90. 19, 95. 20, 71. 21, 94. 22, 14. u. s. w., und die Buße; denn 3, 135. 136. wer, nachdem er gesündigt hat,

mit den Gedanken sich zu Gott erhebt (تُكْرُوا إِلَهُ), um Vergebung bittet, und in seiner Handlungsweise nicht beharrt, dem wird Vergebung vom Herrn zu Theil und das Paradies. Indessen darf man von dieser Buße und diesen guten Werken keine gar zu strenge Vor-

stellung haben; man kann auch ziemlich leichten Kaufs hinwegkommen; denn — so heißt es in der Suuna (Fu und gr. I. S. 278. Hiro. 386.): einem schon zur Hölle verdamnten Weibe ward bloß deshalb ihre Schuld verziehen, weil sie, als sie an einem Brunnen vorbei gieng, ihren Esel anband, und einem vor Durst schmachenden Hunde zu trinken gab. — Hieraus ergibt sich dann von selbst die Versicherung, daß man an der Gnade Gottes nie verzweifeln dürfe.

Sur. 39, 53.: Ihr, meine Knechte, die ihr gegen euch selbst (علي) ^{أذنبتم} zu eurem Nachtheil) euch vergangen habt, verzaget nicht

(لا تَقْنَطُوا) an der Barmherzigkeit Gottes; denn Gott verzeiht

die Sünden alle (يَغْفِرُ الذَّنُوبَ جَمِيعًا), denn er ist verzeihend

(غفور) und erbarmend. Ganz ähnlich läßt Sur. 12, 87. den Jacob seinen Söhnen den Befehl geben, nach Aegypten zu ziehen und von Joseph Nachricht einzuholen, mit dem Beisatz: Verzweifelt nicht

(لا تَيْسُوا); über dieses v. 6. ^{يَأْسُ} ^{أَيْسُ} oder ^{يَأْسُ} s. Ewald gr. ar.

I. p. 321. 2. b.) an der Barmherzigkeit (روح) Gottes, denn an dieser verzweifeln nur die Unglaubigen, Ebenso Sur. 15, 55. 54.

§. 25.

Der Barmherzigkeit Gottes zur Seite steht im Coran die göttliche Gerechtigkeit als die Belohnungen und Strafen verhängende Thätigkeit Gottes ¹⁾. Beide, die Belohnungen sowohl als die Strafen, die sie verhängt, erscheinen auf der einen Seite theils und hauptsächlich als positive, theils aber auch als natürliche ²⁾; auf der andern Seite theils als zeitliche, theils als ewige ³⁾. Im Uebrigen ist gerade in den Aussagen über diese göttliche Eigenschaft die Haltungslosigkeit des Corans am auffallendsten. Denn während einerseits jede Billführ in den Aeußerungen derselben geläugnet und in Folge dessen namentlich behauptet wird, daß sie das Verhalten und die Verhältnisse des Menschen zum strengen Maasstab neh-

me⁴⁾, und überall keine Stellvertretung zulasse⁵⁾: steht sie auf der andern Seite in einer so gänzlichen Abhängigkeit von der Allmacht und überdies noch von der Barmherzigkeit Gottes, daß nicht nur die göttliche Langmuth, sondern Belohnen und Strafen überhaupt als reine Willkühr erscheinen, und somit die auffallendsten Widersprüche zum Vorschein kommen⁶⁾.

Anm. 1. Die Gerechtigkeit Gottes wird im Coran auf verschiedene Weise bezeichnet, z. B. رَجَزٌ مِنَ السَّمَاءِ⁵, Lohn vom Himmel 2, 58. نُوْغُوبٌ مِنَ اللّٰهِ, Zorn von Gott 2, 61. اَلْاِنْتِقَامُ, Herr der Rache 3, 5. شَدِيْدُ الْعِقَابِ, gewaltig im Vergelten 3, 11. 40, 3. 2, 168. 221. u. s. w. مَلِكُ يَوْمِ الدِّيْنِ,

Herr des Gerichtstags 1, 4. لَا بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُوْنَ, nicht

gleichgültig gegen das, was ihr thut 2, 74. 85. سُرِيْعُ الْحِسَابِ,

schnell im Vergelten 2, 202. 10. 10. Besonders bemerkenswerth ist, daß schnelle und unerwartet eintretende Bestrafung oft bildlich ein

dolus Dei genannt wird. So 7, 100.: اَفَاَمِنُوْا مَكْرَ اللّٰهِ, sind

sie sicher vor dem Betrug Gottes? v. 184.: اَنْ كَيْدِيْ مَتِيْنٌ

profecto fraus mea solida est. Dieß ist vornehmlich da der Fall, wo die göttliche Strafe als Folge menschlichen Trugs und menschlicher Arglist dargestellt wird. Instruktiv ist hiefür 8, 29.: Bedenke,

wie die Ungläubigen die Fallstricke legten (يَبْكُرُوْا بِكَ), um dich

zu greifen oder zu ermorden; wie aber Gott ihnen Fallstricke berei-

tet (وَيَبْكُرُ اللّٰهُ), denn Gott weiß am besten Fallstricke zu legen

(وَاللّٰهُ خَيْرُ الْمَاكِرِيْنَ) eig. praestantissimus est dolus struen-

tium). Ebenso 3, 55. Ferner 27, 51.: مَكْرُوْا مَكْرًا وَمَكْرَنَا

5 *



مَكْرًا machinati sunt dolum, et nos quoque dolum sumus machinati; und 86, 15. 16.:

يَكِيدُونَ كَيْدًا وَأَكِيدُ كَيْدًا (يُخَادِعُونَ اللَّهَ),

daß; 4, 141.: die Heuchler wollen Gott täuschen (وَهُوَ خَادِعُهُمْ) aber Gott wird sie täuschen (وهو خادعهم) vergl. 10, 22. Ganz

in demselben Sinne wird der Ausdruck spotten gebraucht; z. B. Sur. 2, 14. 15.: Wenn sie Glaubige treffen, so sagen sie: wir glauben;

wenn sie aber zu ihren Verführern (شِبَابِيْنَهُمْ eig. Teufeln) kommen, so sagen sie: wir sind mit euch, wir haben jener nur gespottet

(أَنَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ); aber Gott wird ihrer spotten (يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ).

Sur. 9, 51.: Die, welche der freigebigen Armen spotten, wird Gott wieder spotten (سَخِرَ اللَّهُ مِنْهُمْ).

Noch einen andern Ausspruch des Corans ganz ähnlicher Art führt

Freitag Lex. ar. II. p. 295. s. v. سَخِرَ ohne nähere Angabe der Stelle, und mit der Bemerkung an, daß dort سَخِرَ erklärt werde

durch: ignorantem habere ludibrii causa; in wie weit diese Erklärung dem Zusammenhang angemessen ist, kann ich im Augenblick nicht beurtheilen, da ich mir die Stelle nicht notirt habe; ob aber

die Wortbedeutung von سَخِرَ sie zulasse, möchte ich sehr bezweifeln. Ähnliche Gegensätze, wie die angeführten, finden sich auch sonst im

Coran. So heißt es 5, 73.: die Juden sagen: die Hand Gottes sey

angebunden (مَغْلُوبَةٌ), aber angebunden sollen ihre Hände werden

(غُلَّتْ أَيْدِيَهُمْ), und der Fluch wegen dessen, was sie sagen, sie

treffen. vgl. 6, 103. Und in der Sunna (Fundgr. I. Nr. 34.) heißt es: Drei Menschen will ich euch beschreiben: der eine sucht Zuflucht

bei dem Herrn, und der Herr giebt ihm Zuflucht, der andere schämt sich des Herrn, und der Herr schämt sich seiner; der dritte wendet sich vom Herrn, und der Herr wendet sich von ihm ab. — Auch im

U. L. finden sich solche Gegensätze. So wird Jes. 66, 3. 4. von den Götzendienern gesagt: sie haben Lust an ihren Wegen, und an ihren Gräueln hat ihre Seele Wohlgefallen (אֲהַבְתֶּם דַּרְכֵיכֶם וְאֶת אֲוֵרֹתֵיכֶם); aber auch ich habe Wohlgefallen (אֲהַבְתִּי) an ihrem Untergange u. s. w. vgl. Gesen. Comm. zu d. St. — Hieher gehört auch theilweise das an mehreren Stellen des Corans gebrauchte Bild von der Wage. Sie bezeichnet theils die Rechtlichkeit, theils die Gerechtigkeit Gottes, und je nachdem der eine oder der andere Begriff vorherrscht, wird auch eine verschiedene Anwendung von dem Bilde gemacht. Sur. 55, 7. heißt

es von Gott: Er hat den Himmel hoch aufgeführt **وَوَضَعَ الْمِيزَانَ** und die Wage aufgestellt. Dieß bezieht sich auf die Vorstellung des Corans von der Gerichtswage Sur. 7, 8. 9.), auf welcher einst alle guten und bösen Handlungen der Menschen sollen gewogen werden (vgl. Wahl zu Sur. 55. S. 575. Not 7. und die dort citirten Parallelen aus andern Religionen). Im Folgenden wird aber dieser himmlischen Wage die irdische entgegengesetzt, und von jener vermöge eines nahe liegenden Wortspiels die Anwendung auf die letztere, auf recht Gewicht und Maas im Handel und Wandel gemacht (Wahl a. a. O. Not. s.). Auch 57, 25. ist von dieser Wage die Rede: Wir haben, heißt es hier, schon vormals unsere Gesandten mit deutlichen Beweisen geschickt, und mit ihnen die Schrift (schriftliche Offenbarung **الْكِتَابِ**) und die Wage (**وَالْمِيزَانَ**) hier wahrscheinl. in der Bedeutung: ein Gesetz der Gerechtigkeit, vgl. das Schol. des Samchafsch. bei Maracc. p. 704. und Wahl 579. Not. r.). Und nun wird daraus die Folgerung abgeleitet: **لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ**, daß die Menschen fest werden in der Gerechtigkeit.

Ann. 2. Je mehr im Coran Strafen und Belohnen als ein freyer Akt der göttlichen Allmacht erscheint, desto natürlicher ist es, daß in demselben ganz vorherrschend von positiven Strafen und Belohnungen die Rede ist, was die Eschatologie auf eine mehr als zureichende Weise ins Licht setzen wird. Indessen sind doch die natürlichen d. h. die in der Natur des Verhaltens des Einzelnen selbst begründeten nicht ganz ausgeschlossen. Schon in Stellen, wie 45, 15., wo gesagt wird, daß einer Gutes oder Böses zu seinem Nutzen oder auf seine Gefahr thue (cf. Ann. 5.), sind dieselben wenigstens mittelbar mit enthalten. Deutlicher sind sie in Stellen, wie 9,

126. 127. und 17, 73. hervorgehoben. In ersterer Stelle wird gesagt, daß eine Offenbarung (resp. Sure) die Glaubigen im Glauben mehre

(زَادَتْهُمْ اٰمَانًا), die Unglaubigen aber (in deren Herzen Krank-

heit ist ^{٤٤} فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ) in ihrem Unglauben und Zweifel be-

festige, daß sie darin sterben (زَادَتْهُمْ رِجْسًا اِلٰى رِجْسِهِمْ)

(وَمَاتُوا). An letzteres schließt sich dann 17, 73. an, wo es heißt:

Wer in diesem Leben blind war (اَعْمٰى) d. h. sich hartnäckig gegen die Erkenntniß der Offenbarung verschloß), wird auch im andern Leben blind seyn, und immer weiter vom rechten Wege abirren

(اَضَلَّ سَبِيْلًا) d. h. er wird die traurigen Folgen seiner Verstock-

heit in immer weiterer Entfernung vom Wege des Heils zu erfah-

ren haben, vgl. 1 Cor. 11, 29.: wer unwürdig ist und trinkt u. s. w.).

Einigermassen gehört auch v. 84. hieher, wo gesagt wird, daß ein Undankbarer durch göttliche Wohlthaten nur noch weiter von Gott ent-

fernt werde (اَعْرَضَ وَاِنَّا بِبِجَانِبِهِ) *Maraco.*: procul recedet et

elongabit se latere suo i. e. ingratus erit; Wahl: er tritt von Gott zurück und auf seine Seite hin. Am besten wohl einfach: er

dreht und wendet sich weg mit seiner Seite); treffe ihn aber ein Unglück, so verzweifle er. Der ganze Satz soll zur Bestätigung der

vorangehenden Behauptung v. 83. dienen, daß der Coran den Unglaubigen ihre Gottlosigkeit mehre. Erdlich gehört noch die Stelle

9, 112. hieher. Hier ist von abtrünnigen Muhammedanern die Rede, welche unter Anführung eines christlichen Mönchs ein Bethaus er-

bauten, und dadurch die Glaubigen verwirrten (vgl. Wahl z. d. St. S. 157. Not. m. und *Maraco.* Schol. zu v. 109.). Diesen wird nun

gedroht, daß der Bau, den sie aufgeführt haben لَا يَزَالُ رَيْبَةً فِي قُلُوبِهِمْ

nicht aufhören soll, Furcht einzujagen ihren Herzen, bis dieselben (vom Tode oder vom Wahnsinn der Verzweiflung, wie Wahl meint) abgeschnitten werden; also; das Bewußtseyn ihres Frevels soll sie martern bis an's Ende.

Anm. 3. Da von den Belohnungen und Strafen der Ewigkeit an einem andern Orte ausführlicher die Rede werden muß, so will ich sie hier ganz übergeben, und nur über die zeitlichen Einiges bemerken. Positive zeitliche Belohnungen werden an mehreren Orten verheissen. Sur. 3, 115. wird gesagt, daß wenn ein Glau-

biger zeitlichen Lohn verlange (نَوَابِ الدُّنْيَا), Gott ihm solchen gebe. Namentlich wird 5, 75. denen, die an die göttlichen Offenbarungen glauben, verheissen, sie werden essen von dem, was über ihnen (مِنْ فَوْقِهِمْ) und von dem, was unter ihren Füßen

(مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ) ist, d. h. von allen Gütern der Erde

(vgl. 1 Mos. 49, 25. שְׂדֵי יִבְרָכְךָ בְּרִכּוֹת שָׁמַיִם מֵעַל בְּרִכּוֹת תְּהוֹם; (הַדְּבִצָּת תִּתֶּן וְהַדְּבִצָּת תִּתֶּן); und die, — 16, 41., — welche um Gotteswillen ihr Vaterland verlassen, sollen an glückliche Wohnplätze in der Welt kom-

men (نُبُونَهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً), domicilium illis parabi-mus in mundo pulchrum). — Ebenso ist im Coran von positiven zeitlichen Strafen die Rede, und zwar bis zum Ueberdruß in den Stellen, in welchen von den Strafgerichten gesprochen wird, mit welchen Gott ganze Völkerschaften um ihres Unglaubens willen heim-suchte, z. B. 25, 36. ff. 35, 43. ff. 29, 30. ff. 30, 9. 16, 112. 20. 20. Androhung von Strafen überhaupt kann man fast auf jeder Seite des Corans lesen; von positiven zeitlichen Strafen im Einzelnen und von bestimmter Art ist dagegen sehr selten die Rede. Vergleichen kann man Sur. 9, 128., wo die Ungläubigen darauf aufmerksam ge-macht werden, daß sie alljährlich einmal oder zweimal geplagt wer-den, nemlich durch Hunger, Krankheit u. dgl. In derselben Sure v. 57. u. 87. wird ihnen gedroht, daß ihr eigener Reichthum und ihre Kinder, was sie für das größte Glück halten, ihnen zum Ver-derben gereichen soll, daß Gott sie damit in diesem Leben züchtige, und daß sie einst in schwerem Todeskampf scheiden sollen (لَنزَهَقَنَّ

لَنزَهَقَنَّ ^{عَذَابُهُمْ} ut cum halitu, gemens exeat, pereat anima eorum).

Anm. 4. Der allgemeine Gedanke, daß nichts Gutes unbelohnt, nichts Böses unbekraft bleibe, ist 99, 7. 8. enthalten, wo es heißt:

Wer auch nur so viel Gutes gethan hat, als ein Sonnenstäubchen schwer ist (مِثْقَالِ ذَرَّةٍ) die Erklärung des Ausdrucks f. S. 23.

Num. 2. zu Sur. 10, 61.), der wird es sehen (يُرَى) was Dschelaleddin erklärt durch يَرَى ثَوَابَهُ videbit, recipiet praemium); und wer auch nur so viel Böses thut, als ein Sonnenstäubchen schwer ist,

der wird es sehen (Dschel. يَرَى عَذَابَهُ videbit poenam ejus) vergl. einen verwandten Ausspruch in der Sunna (Fundgr. I. S. 151. No. 26.). Hieran knüpft sich dann die Behauptung, 2, 287. daß Gott nicht mehr von einem fordere, als er leisten könne (لَا يُكَلِّفُ

نَفْسًا أَلَّا وَسْعَهَا, wörtl. non subire jubet animum, nisi quantum pollet; derselbe Ausdruck steht 6, 52. 7, 43. nur in verschiede-

nem Sinn), und danach richtet sich dann auch der Lohn (لَهَا مَا كَسَبَتْ) und die Strafe (عَلَيْهَا مَا أَكْتَسَبَتْ) der Begriff von Schuld und Strafe liegt hier nicht sowohl in der Conj. VIII., welche eben auch die allgemeine Bedeutung: lucratus est, hat, als

vielmehr in (لَهَا opp. عَلَيْهَا). Während nun aber in den meisten Stellen die Belohnung des Guten mehr der göttlichen Barmherzigkeit, als der Gerechtigkeit zugewiesen und somit der strenge Maaßstab des Verdienstes aufgehoben wird (vgl. 4, 39., wonach das Gute doppelt — 61, 160., wonach es zehnfach belohnt wird, und 9, 122. 123., wo gesagt wird, daß dem Gerechten alles zur Belohnung angerechnet werden soll, der große wie der kleine Aufwand für die Sache Gottes, jeder Gang durch ein Thal oder einen Fluß, und daß

Gott ihm Herrlicheres (أَحْسَنَ) als er verdient habe, geben wolle): wird dagegen für die Vergeltung des Bösen im Allgemeinen der Canon festgestellt, daß es nur einfach mit gleichem Bösen, d. h. völlig

angemessener Strafe bestraft werden (42, 39. : جَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا, (لَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلُهَا), und daß keinem Un-

recht geschehen soll (6, 160.: **لَا يُظْلَمُونَ**, 46, 19.; oder **لَا يُظْلَمُ**

und ähnliche Wendungen 18, 50. 21, 48. 3, 162. 4, 47. 16, 33. 34. u. s. w.), daß also je nach dem Grade der Verschuldung

auch der Grad der Strafe sich richtet; 3, 164.: **نَسْرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ**,

und 46, 19.: **لَكُلِّ نَسْرَجَاتٍ مِّمَّا عَمِلُوا وَبِئُوفِيهِمْ أَعْمَالُهُمْ**,

und **وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ**, jedem wird seine Stufe (d. h. der Grad der Strafe — denn nur von Strafe, nicht zugleich auch von Belohnung, wie Maracc. in der Uebersetzung ausdrückt, ist hier, wie 6, 132., wo derselbe Ausdruck vorkommt, nach dem ganzen Zusammenhange, in welchem bloß von Ungläubigen gesprochen wird, die Rede) nach seinen Handlungen angewiesen, daß Gott ihnen ihre Werke vergelte

(**وَفِي** II. *aequiponderavit, prorsus totumque dedit*) u. s. w. Um in dieser Beziehung Gott alle Gerechtigkeit erfüllen zu lassen, wird an vielen Stellen die Versicherung gegeben, daß er nicht strafe, ohne vorher gewarnt zu haben; Sur. 6, 131. heißt es: So hält es Gott,

daß er Staaten (**الْقُرَى**) nicht verderbt wegen ihrer Ungerechtigkeit,

so lange ihre Einwohner sorglos sind (**وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ**), d. h. so

lange sie nicht gewarnt, aufmerksam gemacht sind). Ebenso 17, 15. 16., wovon folgende Worte hieher gehören: Wir haben nie ein Volk gestraft, ehe wir ihm einen Gesandten geschickt hatten, und wenn wir eine Stadt verderben wollten, gaben wir zuerst den gottlosen Ein-

wohnern (**مُنْتَرٍ**, libidinos) Befehle (**وَأَمَرْنَا**), d. h. wir haben sie gewarnt); 18, 61.: **جَعَلْنَا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ آيَاتٍ لِّيُذَكَّرُوا فِيهَا**, wir gaben ihnen

vor ihrem Untergang Warnungen; 50, 26.: **قَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ**

بِالْوَعِيدِ, ich bin mit Warnungen zu euch gekommen; 26, 207.:

wir vertilgten keine Stadt (**إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ**), ohne daß ihr war-

nende Voten geschickt worden wären; dass. 28, 60. — Wenn nun nach dem Bisherigen es im Coran als Regel gilt, daß die Strafe jedes Einzelnen sich genau nach dem Grade seiner Verschuldung richten soll, so entsteht nun die weitere Frage: wonach soll dieser Grad der Verschuldung bestimmt werden? oder wodurch soll es jedem Einzelnen erkennbar gemacht werden, daß er gerade die Strafe, die über ihn verhängt wird, verdient habe, sie also seiner Verschuldung ganz angemessen sey? Die Antwort auf diese Frage ist schon in den zuletzt angeführten Stellen enthalten, und lautet dahin: die jedem zu Theil gewordene Offenbarung ist das Gesetz, nach welchem er gerichtet werden soll. Es ist schon im ersten Artikel dieser Beiträge (Jahrg. 1831. 3. Heft. S. 10. §. 7. Anm. 4.) vorläufig bemerkt worden, daß die Moslemen die Zahl der vor Muhammed erschienenen göttlichen Gesandten bis auf Hunderttausende sich belaufen lassen, und daß der Coran es sichtlich darauf anlegt, sie in den Hauptpunkten (a. a. O. war besonders von der Einheit Gottes die Rede) als entschiedene Moslims sprechen zu lassen. Die Apologetik des Corans hat es nun ausführlich ins Licht zu setzen, wie derselbe sowohl die Allgemeinheit, als auch die wesentliche Einheit der göttlichen Offenbarung behauptet, und somit für jeden Einzelnen die ihm zu Theil gewordene Offenbarung zur Norm, nach welcher er gerichtet wird, erheben kann; nach dem Gesetz des Heidenthums aber kann in Folge dessen nicht gerichtet werden, da es nicht nur keine Offenbarung für sich hat, sondern ein eigentlicher Abfall von derselben ist.

Zum Beleg des Gesagten mag nun folgende kurze exegetische Erklärung dienen. Sur. 5, 56. sagt Gott zu Muhammed: „Wir haben dir die wahrhaftige Offenbarung (den Coran) gegeben, welche die Offenbarungen, die vor ihr waren, bestätigt und beglaubigt

﴿أَلَمْ نَكْتُبْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُبَشِّرًا وَمُنذِرًا﴾, syr. *وَأَلَمْ نَكْتُبْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُبَشِّرًا وَمُنذِرًا* vgl. *Enald* gr. ar. I.

p. 99. Not. 1.); so entscheide nun nach dieser Offenbarung zwischen den Menschen (ihre Streitigkeiten), und folge ihrem Sinne nicht dem zuwider, was dir geoffenbart wurde. Jedem von euch (Men-

schen) haben wir ein Gesetz und eine Richtschnur (شُرْعَةً وَمِنْهَاجًا)

regulam et normam apertam) gegeben; hätte es Gott gefallen, so hätte er euch zu Einem Volke gemacht (d. h. euch unter Einer Offenbarung vereinigen können); so aber hat er es nicht gethan, um durch das, was er euch offenbarte (durch die jedem Einzelnen gege-

.... (لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ بِهِمْ) bene Offenbarung) euch zu prüfen, wenn ihr einmal zu ihm zurückkehret, so wird er über die streitigen Punkte (also über die minder wesentlichen Eigenthümlichkeiten jeder Offenbarung) euch belehren.“ Wer nun die Grundlehren seiner Offenbarung glaubt und ihre Hauptgebote hält, der ist gerecht, und empfängt seinen Lohn, im Gegentheil ungerecht, und empfängt seine Strafe, sey er wer und was er wolle. Ersteres sagt 2, 61, letzteres 17, 72. 73. 2, 61. lautet so: die welche glauben, seyen es nun Juden oder Christen oder Sabäer (وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى)

(وَالصَّابِرِينَ) — wer glaubt an Gott und an den jüngsten Tag und gute Werke thut, dem wird sein Lohn werden bei dem Herrn, keine Furcht wird auf ihn fallen und nichts wird ihn betrüben (هَذَا) ein Jude seye, denom. v. هَوَى f. دهوى; نصارى coll. v. نصرانيي

Nazarenus cf. Ewald gr. ar. I, §. 319. Not. 1. صابرين sind nicht Sabäer, heidnische Gestirnanbeter (v. الصَّابِرِينَ), sondern Sabäer,

Johannisjünger von ܩܕܝܫܐ taufen. Vergl. Wahl zu d. Et. S. 12. Not. f. Neander Kirchengesch. 1, 2. S. 646. Hottinger hist. or. Lib. I. Cap. 8. Maracc. in loc. pag. 53. Assemani bibl. or. Tom. II. P. 2. in der Dissert. de Syris Nestorianis Cap. X. bes. § 5. p. DCIX. sqq. d'Herbelot bibl. or., deutsche Ausg. IV. S. 9. ff.), Was aber die Hauptstelle 17, 72—73. betrifft, um welche es sich hier hauptsächlich handelt, so ist diese eins der eregetischen Probleme des Corans, und muß daher näher betrachtet werden. Sie

lautet im Original so: يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنثَىٰ بِمَا صَمَّيَتْهُنَّ

فَمَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بَيِّنَاتٍ فَأُولَٰئِكَ يَتَّقُونَ

كِتَابَهُمْ وَلَا يُظَلِّمُونَ فِتْنًا وَمَنْ كَانُ فِي

هَذِهِ أَعْيَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْيَىٰ وَأَصْلٌ سَبِيلًا

Was zunächst den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden betrifft, so ist hier (v. 71.) von den zeitlichen Wohlthaten und Vorzügen die Rede, mit welchen Gott die Kinder Adams beglückt habe, auf ähnliche Weise, wie in den §. 24. Anm. 2. angeführten Stellen; und hier-

an knüpft sich dann unmittelbar unsre Stelle. Daß unter **يَوْمِ** der Tag des Gerichts verstanden ist, unterliegt keinem Zweifel. Schwie-

rigkeit aber machen die Worte **بِأَمَامِهِمْ** und **كِتَابٍ**; **بِأَمَامِهِمْ**

erklären einige nach Maracc. durch = Buch, was so im Allgemeinen das Wort nie bedeutet; die Grundbedeutung scheint vielmehr die zu seyn: Jemand oder Etwas, wonach man sich richtet, also coner. Vorsteher, Lehrer, Führer, namentlich in religiösen Dingen: oder abstr. Norm, Regel, Urkunde namentlich Glaubensregel, Offenbarungsurkunde (cf. *Freit. Lex. ar.* I. S. 56. 57. wo die angef. vielen Bedeutungen alle unter jene Grundbedeutung sich subsummiren lassen). In einer dieser beiden Bedeutungen in der concreten oder abstrakten

muß **بِأَمَامِهِمْ** hier genommen werden. Ist dieß entschieden, so

kann es zugleich den Weg zur richtigen Auffassung des **مَنْ أَوْتِيَ**

كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ weisen. Auf den ersten Anblick erinnern die Worte

unwillkürlich an die Vorstellung von dem Buche der göttlichen Allwissenheit, von welchem die Geschichte jedes Menschenlebens einen Theil ausmacht s. §. 23. Anm. 3., und darauf bezieht sie Wah! (S. 234. jedem wird seine Rechnung in die Hand gegeben werden) und höchst wahrscheinlich auch Maracc., obgleich seine wörtliche Uebersetzung unbestimmt ist. Allein gegen die Richtigkeit dieser Auffassung erheben sich doch nicht unwichtige Bedenkllichkeiten. Schon das läßt sich nicht recht begreifen, wie auf einmal diese Vorstellung hieher kommen soll; doch, wenn man auch das übersehen wollte, so ist doch nicht zu ver-

kennen, daß **بِيَمِينِهِ**, und **لَا يُظْلَمُونَ** sich nicht recht vertragen,

indem der Umstand, daß ihnen das Buch in die rechte Hand gegeben werden soll, auf Ertheilung der Seeligkeit, der Befehl aber: es soll ihnen kein Unrecht geschehen — auf Zuerkennung verdienter Strafe hinweist. Hieraus wird wahrscheinlich, daß in **بِيَمِينِهِ** der

Begriff der rechten Hand hier nicht zu premiren ist, sondern es eben, wie so oft das hebr. יָד die Hand bezeichnet, mit welcher man

zunächst etwas ergreift; كِتَاب , aber hier keineswegs ein Buch bezeichnet, in das die Handlungen des Menschen aufgeschrieben wären, sondern ein Buch, das irgendwie Norm und Richtschnur war, eine Glaubensregel, oder Offenbarungsurkunde. Nimmt man dies an, so

ist fürs erste ein Parallelismus mit بِأَمْرِهِمْ hergestellt; es ist fürs andere ein Zusammenhang der Worte rückwärts und vorwärts möglich, — rückwärts, sofern von der Erwähnung der leiblichen Wohlthaten ein Uebergang auf die geistlichen gemacht wird (cf. S. 24. Anm. 2.), — vorwärts, sofern der Satz v. 73., daß, wer in diesem Leben blind gewesen sey, es auch im andern seyn werde, nun seine Veranlassung und seinen Grund hat; so wie v. 74. die Bemerkung, daß es den Ungläubigen fast gelungen wäre, den Muhammed selbst von der ihm ertheilten Offenbarung abzubringen; und es ist endlich aus den Worten eine Ansicht gewonnen, die genau in die sonstige Denkweise des Corans paßt, nemlich diese — und dieß ist zugleich die ganz einfache, wortgetreue Uebersetzung unsrer Stelle: An dem Tage, da Gott alle Menschen mit ihren Glaubenslehrern oder: Glaubensnormen vorfordern wird, wird ihnen ihr Buch, ihre Offenbarungsurkunde in die rechte Hand gegeben werden, und sie werden dieselbe (und somit auch ihr Urtheil) lesen und keinem wird auch nur das geringste Unrecht widerfahren. Wer in diesem Leben blind war, wird's auch im andern Leben seyn, und immer weiter vom rechten Wege abirren (s. die Erl. dieser Worte Anm. 2.). Ist nun dieß wirklich die richtige Auffassung der Stelle, so hat sie auf der einen Seite Aehnlichkeit mit dem, was unser Herr Joh. 12, 48. sagt: $\acute{\alpha}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\omicron}\ \nu\ \acute{\epsilon}\lambda\lambda\eta\sigma\alpha\ \acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\upsilon\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \nu\epsilon\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\epsilon}\nu\ \tau\eta\ \acute{\epsilon}\sigma\chi\alpha\tau\eta\ \acute{\eta}\mu\epsilon\omicron\varsigma\alpha$, und auf der andern Seite mit dem Paulinischen Rom. 2, 12.: $\acute{\omicron}\sigma\omicron\iota\ \acute{\epsilon}\nu\ \nu\omicron\mu\omicron\ \acute{\eta}\mu\alpha\sigma\tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\alpha\ \nu\omicron\mu\omicron\ \kappa\alpha\iota\ \theta\eta\sigma\omicron\upsilon\sigma\iota\tau\alpha\iota$. Keineswegs aber berechtigt sie zu der Folgerung, welche *Septemcastrens* in seinem Buch: *Turcicae spurcitiae* Cap. 30. (s. *Maracc. Prodr. Prooem. p. 1.*) als Ueberzeugung einzelner Muhammedaner anführt: *quod unus quisque salvatur lege sua, et unicuique genti lex data est a Deo, in qua salvari debet; et aequaliter omnes leges bonae sunt eas observantibus, nec aliqua praeferranda est tanquam melior aliis; denn fürs erste*

beruht die seligmachende Kraft einer Offenbarung auf ihrer Uebereinstimmung mit dem Coran (cf. oben), fürs andere wird auf jeden Fall

5, 58. das **حُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ**, *judicium ignorantiae*, das Urtheil, Gesetz des Heidenthums, das eigentlich ein Abfall von der wahren Offenbarung ist, vom Indifferentismus aber leicht auch als göttliches Gesetz betrachtet werden könnte, verworfen.

Anm. 5. Wie der Coran die göttliche Gerechtigkeit gegen den Vorwurf der Willkür zu sichern sucht, erhellet auch noch aus der öfters wiederholten Versicherung, daß jeder nur für seine Sünden verantwortlich gemacht werde, und weder eine Uebertragung noch Stellvertretung statt finden könne. So wird 10, 41. Muhammed angewiesen, den Ungläubigen, die ihn des Betrugs beschuldigen, zu sagen:

لِي عَمَلِي وَلكُمْ عَمَلِكُمْ, d. h. was ich thue, ist meine

Sache, und was ihr thut, ist eure Sache (Wahl übersetzt: ich habe meinen Beruf und ihr habt den eurigen; was die Worte allerdings bedeuten können, was aber wohl nicht in den Zusammenhang paßt); ihr seyd frei (**بِرَبِّونَ**) von dem, was ich thue, und ich bin frei von

dem, was ihr thut, d. h. ihr habt weder die meinigen, noch ich eure Handlungen zu verantworten. vgl. 17, 15. 2, 135. 142. In diesem Sinne kommt oft auch die schon im ersten Artikel (Jahrg. 1831. 3.

S. 44. 45.) erörterte Formel vor **لَا تُنَزِرُ وَانزِرَ وَنَزَّ أُخْرِي**,

keine selbst beschwerte Seele wird die Last einer andern tragen, 3. B. 53, 38. 39, 8. In andern Stellen dagegen steht sie als Gegensatz gegen jede Möglichkeit einer Uebertragung und Stellvertretung; 3. B. 45, 15. 17, 15, wo die Worte vorangehen: was einer Gutes gethan,

فَلَنْفَسِ, das kommt ihm selbst zu statten, und was er Böses ge-

than, **فَعَلَيْهَا**, das wird ihm selbst aufgerechnet. Ebenso 35, 18.:

wenn auch eine schwer beladene Seele (**مُتَّغَلَّةٌ**) antreffe (eine andere)

sie zu tragen (**أَلِي حِمْلَهَا**), d. h. ihr von ihrer Last abzunehmen),

so kann sie ihr doch nicht das Geringste abnehmen, und wenn sie

auch in nächster Verwandtschaft stände (لَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى). —
 Noch ausführlicher ist 29, 12. 13.: Es sagen die Ungläubigen zu den
 Gläubigen: Folget unserem Weg, und wir wollen eure Sünden auf
 uns nehmen (لَنَحْبِرْ خَطِيئَاتِكُمْ); aber sie werden ihnen nicht
 das Geringste von ihren Sünden abnehmen können; fürwahr, sie
 sind Lügner. 13.: ja sie werden ihre (eigenen) Lasten tragen, und
 noch andere Lasten neben den ihrigen (أَتَقَالًا مَعَ أَتْقَالِهِمْ), d. h.

die Sünden der Versführten, die sie veranlaßt haben, die also eigent-
 lich auch ihre Sünden sind, werden an ihnen auch noch bestraft wer-
 den, ohne daß jedoch jene dadurch von der Strafe befreit wären. Dieß
 ist ganz deutlich Sur. 16, 25. gesagt: لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً
 يَوْمَ الْعِقَابِ وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ

daß sie tragen ihre eigenen Lasten (Sünden) vollständig am Tage der
 Auferstehung und dazu noch von den Sünden derer, die sie in ihrer
 Unwissenheit verführt haben. Ähnlich ist ein Ausspruch in der
 Sunna (Fundgr. I. S. 179. Nro. 278.): Wer eine Schuld der Un-
 gerechtigkeit zu tilgen hat gegen seinen Bruder, sey es an seiner
 Ehre oder an seinem Gute, so wird dieselbe noch am jüngsten Tage
 zu tilgen seyn. Statt Gold und Silber werden dem, der das Un-
 recht erlitt, gute Werke desjenigen, der das Unrecht that, zugeeignet,
 oder diesem böse Werke jenes angerechnet.“ Beides ist also hier Akt
 strenger Gerechtigkeit, nicht eine Uebertragung von Verdienst oder
 Schuld. Noch gehört hieher 3, 90., wo es heißt, daß von den Un-
 gläubigen die ganze Erde voll Gold nicht angenommen werde, لَوْ

أَفْتَدِي بِهَا, wenn sie sich damit von der Strafe loskaufen woll-
 ten. Parallel ist 13, 20. — Daß die göttliche Gerechtigkeit durch
 Blut gesühnt werden könne, scheint auf den ersten Anblick 2, 53.
 auszusagen. Dort sagt nemlich Moses zu seinem Volke: Ihr habt
 Unrecht gegen euch selbst gehandelt (ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ) dadurch,
 daß ihr ein Kalb anbetetet; so kehret denn zurück zu eurem Schö-

pfer und tödtet euch selbst (أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ), dieß ist euch heilsam bei eurem Schöpfer u. s. w. Allein die Worte können doch wohl vernünftigerweise keinen andern Sinn haben, als den: Tödtet diejenigen, die sich des Verbrechens des Götzendienstes schuldig gemacht haben — und dadurch wurde ja nicht die göttliche Gerechtigkeit gesühnt, d. h. ihre Strafe abgewendet, sondern geradezu diese Strafe vollzogen und zwar an denjenigen, die sie verschuldet haben.

Anm. 6. Je weniger die göttliche Gerechtigkeit auf dem sittlichen Fundamente der Heiligkeit und Liebe ruht, desto mehr muß ihre Offenbarung als bloße Kraftäußerung der göttlichen Allmacht, als Akt der Willkühr erscheinen; in welchem hohem Grade dieß im Coran der Fall ist, das muß besonders eine Darstellung der zukünftigen Strafen in der Ewigkeit ins Licht setzen. Hier mag es hinreichen, nur Eine Stelle namhaft zu machen, in welcher in dem gebrauchten Ausdruck selbst dieses Zusammenfallen der Gerechtigkeit und Allmacht enthalten ist, nemlich 24, 58., wo der Gedanke, daß die Ungläubigen der strafenden Gerechtigkeit Gottes auf Erden nimmermehr ent-

fliehen werden, so ausgedrückt ist: لَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
مُعْجِزِينَ فِي الْأَرْضِ

wörtlich: noli credere, incredulos infirmum comperturos esse Deum in terra — dieß ist die Grundbedeutung von عَاجِزِينَ; die Uebersetzung und Erklärung Wahls: glaube nicht, daß die Ungläubigen mächtiger sind auf Erden, als Gott, d. h. daß sie Gottes Rathschlüsse vereiteln können — ist daher gewiß nicht richtig, wie auch aus dem Nachfolgenden, wo ihnen die Hölle gedroht wird, erhellt *). — Dieß führt von selbst auf die göttliche Langmuth, die zwar ihrer Beschaffenheit nach im Coran richtig beschrieben wird, aber nach dem Bisherigen gleichfalls des rechten Fundaments ermangelt. Ich führe nur einige Stellen an. 18, 60. heißt es: Hätte die Ungläubigen dein Herr hinnehmen lassen wollen

(يَوَاقِدُ مِنْهُمُ) was sie verdient haben, so hätte er ihnen die Strafe

*) Merkwürdig ist es, daß auch das N. L., namentlich der Paulinische Sprachgebrauch, freilich unter ganz andern Voraussetzungen, die strafende Gerechtigkeit Gottes in dem Ausdruck *divinis* mit befaßt. Vgl. Schneckenburger's Beiträge zur Einl. ins N. L. S. 98—101.

beschleunigt. Aber es bleibt ihnen bestimmt (مَوْعِدًا), und dann werden sie außer ihm keine Zuflucht finden. 20, 128.: Hätte nicht dein Herr zuvor beschlossen (كَلِمَةً سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ) nisi verbum praevenisset a Domino tuo sc. ihrer zu schonen), so wäre die Strafe schon erfolgt; aber der Zeitpunkt ist festgesetzt (وَاجِلٌ مَّسْمُومٍ). 22, 45. 49. ist gleichfalls von der Schonung und

endlichen Bestrafung der Ungläubigen die Rede: **أَمْ لَيْتَ الْكَافِرِينَ** **وَسَوَّيْتَهُمْ** ich verschonte die Ungläubigen, dann raffte ich sie hinweg. cf. 2, 64. 16, 61. — Endlich mögen nur noch mit ein Paar Worten die Widersprüche angedeutet werden, in welche der Coran sich rücksichtlich der göttlichen Gerechtigkeit verwickelt. Während auf der einen Seite (vgl. Anm. 4.) der Canon aufgestellt wird, daß das Böse nur einfach bestraft werden soll, wird auf der andern Seite gesagt, daß (16, 88.) Gott Strafen auf Strafen häufe, und daß Sünden, wie die Abgötterei und Hurerey, doppelt bestraft werden (25, 69.); und während in einzelnen Stellen aufs nachdrücklichste versichert wird, daß man an der verzeihenden Gnade Gottes nie zweifeln dürfe, sollen nach andern Stellen (4, 46. 115.) die genannten Sünden gar nicht vergeben werden. Doch am allerschönsten ist, was der Prophet in der Sunna sagt — und hiemit sey es dann genug! —: Wenn sich ein Sklave bekehrt und sein Islam wahr ist, so verzeiht ihm der Herr alles vorhergehende Böse, und lohnt ihm das Gute vom 10fachen bis zum 700fachen; doch auch das Böse dergleichen, es sey denn der Herr gienge darüber hinaus (Fundgr. I. S. 151. No. 24. cf. 25.).

S. 26.

Von der göttlichen Weisheit (vgl. S. 21.), d. h. von dem Wirken Gottes nach Zwecken, kann nur anhangsweise die Rede seyn; denn da diese Eigenschaft Gottes fast ganz von seiner Allmacht verschlungen wird ¹⁾, so kann ihrer, da wo es geschieht, nur auf eine sehr mangelhafte Weise erwähnt werden ²⁾.

Anm. 1. Dieß erhellt schon aus den meisten der S. 22. Anm. 5. beigebrachten Stellen, die vieles enthalten, was auf die Zweckmäßig-

Zeit gewisser Welteinrichtungen und Naturerscheinungen, somit also auf die göttliche Weisheit hinweist, z. B. 45, 3—5. 10, 6. 7. 30, 20—25. 13, 4. 5. Doch sieht man leicht, wie hier die göttliche Weisheit in der Allmacht gleichsam aufgeht, was um so begreiflicher ist, je weniger eine Gotteslehre von fatalistischem Charakter, wie sie der Coran aufstellt, was später gezeigt werden wird, consequenterweise von Zwecken reden kann. Wie unendlich weit der Coran hier nicht nur hinter dem erhabenen teleologischen Geiste des Christenthums, sondern selbst hinter der religiösen Natur- und Weltanschauung des A. T. zurückgeblieben ist, bedarf kaum einer Erinnerung.

Anm. 2. Alles, was der Coran über die göttliche Weisheit ausdrücklich sagt, reducirt sich fast auf einen einzigen Ausdruck, der aber von den Uebersetzern und Erklärern, so viel mir bekannt ist, in seiner wahren Bedeutung ganz übersehen worden zu seyn scheint,

— es ist der Ausdruck بِالْحَقِّ, cum veritate, wie es Maracc. übersetzt. In der Regel steht der Ausdruck, wenn von der Schöpfung der Welt oder des Menschen, überhaupt von der schöpferischen Macht Gottes die Rede ist (vgl. oben S. 22, Anm. 5.). So 10, 6. 7. 44, 37. 38. 64, 3. 16, 3. 15, 85. 14, 20. u. s. w., in welchen Stellen allen gesagt wird, Gott habe Himmel und Erde und was zwischen ihnen

ist, d. h. die ganze Welt erschaffen بِالْحَقِّ. Der Sinn des Ausdrucks ist auszumitteln theils aus der Wortbedeutung, theils aus Parallelen, theils aus Gegensätzen; alle drei führen zu einem und demselben Resultat. Was zuerst die Wortbedeutung betrifft, so

lassen sich die verschiedenen Bedeutungen von حَقٌّ, wie sie die Lexica aufführen, auf die Grundbedeutung zurückführen: etwas seyn, etwas machen, wie es seyn soll; und diese Grundbedeutung zieht sich gleichfalls durch alle Bedeutungen der Nominalform hindurch (vergl.

Freit. u. d. W. I. p. 405.); حَقٌّ bezeichnet eine Weise, einen Gegenstand, einen Zustand, der so ist, wie er seyn soll; und بِالْحَقِّ

heißt also nichts anderes, als: so, wie es seyn soll, wie es recht ist, zweckmäßig, weise. Ein anderes Wort für den Begriff der Weisheit hat der Coran nicht, denn das dem hebr. חָכְמָה entsprechende

حِكْمَةٌ mit seinen verwandten Formen bezieht sich rein auf das

Wissen, die Intelligenz, nicht auf die Weisheit. Auf dasselbe führt ein parallel er Ausdruck 54, 48. hin, wo gesagt wird, Gott habe alles erschaffen ^{بِقَدْرٍ}; ^{بِقَدْرٍ} nun ist nom. verb. von ^{قَدَرَ}, das unter anderem die Bedeutung hat: suo modo, justa mensura determinavit; es sagt also im Wesentlichen dasselbe aus, wie ^{بِالْحَقِّ}, nur etwa mit dem Unterschiede, daß letzteres mehr umfaßt, als das erstere, welches selbst im letzteren mit enthalten ist. — Die vollste

Bestätigung erhält aber die gegebene Erklärung von ^{بِالْحَقِّ} durch die Gegenstände, die ihm an einzelnen Stellen gegenüberstehen. Wer etwas so machen will, wie es seyn soll, darf nicht leichtsinnig und unüberlegt zu Werke gehen, sonst wird der Zweck verfehlt; er muß aber auch diesen Zweck stets im Auge behalten, sonst ist das, was er thut, umsonst: — beides wird im Coran ausdrücklich hervorgehoben; das erstere 44, 37. 38., wo Gott sagt, er habe Himmel und Erde, und was dazwischen ist nicht erschaffen ^{لَا عَيْبِينَ}, spielend, scherzend, also ohne gehörige Ueberlegung, sondern ^{بِالْحَقِّ}; letzteres

3, 192., wo gesagt wird, Gott habe alles erschaffen ^{لَا بَاطِلًا} nicht umsonst. Ja, ich bin fast geneigt anzunehmen, daß der Coran mit dürren Worten sagt, Gott habe die Welt mit einem bestimmten Zweck erschaffen; denn was ist wohl der Beisatz ^{بِأَجَلٍ مَّسِيٍّ},

der sich noch z. B. 46, 3. findet, anders? ^{أَجَلٌ} heißt Ziel, das theils in der Zeit gesteckt seyn kann, also: spatium temporis, tempus praesinitum, theils im Geiste — also Absicht, Zweck; ein anderes, passenderes Wort für letzteren Begriff weiß ich wenigstens nicht anzugeben.

^{بِالْحَقِّ} und ^{بِأَجَلٍ مَّسِيٍّ} wären nun zwei Ausdrücke, die sich gerade zu einander verhalten, wie Mittel und Zweck, oder mit andern Worten: zwei Ausdrücke, welche die Weisheit Gottes mit ihren zwei Grundmerkmalen bezeichnen, also den Begriff derselben vollständig ausdrücken; — und es thäte somit fast Noth, daß wir dem Coran das Unrecht abbäten, das ihm die strenge Fassung unseres S. anzuthun scheint. Aber zuvor müssen wir ihn hören, wie er das leere Fach des Begriffs füllt. So lange wir mit ihm auf dem

einfachen Boden der Natur stehen bleiben; weiß er noch Rede zu stehen; da versichert er uns bis zum Ueberdruß, daß die Welt zum Nutzen der Menschen eingerichtet sey, daß namentlich die Thiere uns zur Nahrung, Bekleidung und Bequemlichkeit gereichen (16, 5. ff. 45, 12. f. und die 91. 22. Anm. 5. angef. Stellen), er denkt sogar an die Entwicklung des Menschen, und bemerkt 18, 6., daß die Erde so eingerichtet sey, daß dadurch die Kraft und Thätigkeit der Menschen geweckt werde; ja selbst mit physikalischen Aufschlüssen beehrt er uns und versichert 16, 15. 21, 52. 31, 10.: Gott habe die Berge auf die

Erde gewälzt (الْقَفْرِ), daß sie mit den Menschen nicht wänke; — und wollen wir ihm zur höchsten Höhe folgen, so sagt er uns 51, 56. Gott habe Schinnen und Menschen nur erschaffen, um ihm zu dienen. Fragen wir aber nach den großen Räthseln der Welt, nach einer befriedigenden Lösung des verchlungenen Knotens des Menschenlebens, nach einem Zusammenhang der göttlichen Rathschlüsse mit unserem Heil — dann hat er kein **بِالْحَقِّ** mehr, und kein

sondern nur noch sein fatalistisches Lösungswort, **الله أكبر** — Gott ist groß!

S. 27.

Auch von der Wahrhaftigkeit Gottes endlich kann nur anhangsweise die Rede seyn. Sie wird bezogen entweder auf die göttlichen Belehrungen und Offenbarungen — und insofern vertritt sie einigermaßen die Stelle der Heiligkeit Gottes ¹⁾; oder auf die göttlichen Verheißungen und Drohungen — und insofern fällt sie so ziemlich mit der Gerechtigkeit Gottes zusammen ²⁾; nicht selten stehen beiderlei Beziehungen neben einander ³⁾.

Anm. 1. Sur. 4, 86. heißt es: Es ist kein Gott, außer Allah; er wird wahrhaftig euch versammeln am Tage der Auferstehung, über den kein Zweifel ist **وَمِنْ أَمْرٍ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا**, und wer ist wahrhaftiger als Gott in dem, was er sagt (vgl. Anm. 2. zu 4, 21). Es bezieht sich dies hier zunächst auf die Lehre von der Auferstehung, die als eine von Gott geoffenbarte nicht im Geringsten in Zweifel gezogen werden kann. Diese Wahrhaftigkeit Gottes vertritt nun im

Coran die Stelle der göttlichen Heiligkeit, insofern in ihr das liegt, daß von Gott keine Unwahrheit, keine Lüge ausgehen könne. Es bedarf daher eine Offenbarung oder Mittheilung nur das Gebräuge des göttlichen Ursprungs, um sofort als unbedingt wahr und unwidersprechlich zu gelten, wenn sie auch noch so unmoralisch wäre; denn eine andere Heiligkeit Gottes, als die mit der Wahrhaftigkeit identisch ist, kennt der Coran nicht (vgl. oben S. 21. Anm. 2.).

U n m. 2. Als die gegebenen Verheissungen erfüllend wird die Wahrhaftigkeit Gottes dargestellt in folgenden Stellen: Sur. 3, 195. 196. beten die Glaubigen: Herr, laß an uns erfüllt werden (أَنْتَبَا) was du verheissen hast durch deinen Gesandten, und laß uns

nicht zu Schanden werden (تُخْزِنَا) am Tage der Auferstehung; du brichst ja deine Verheissungen nicht (لَا تُخْلِفُ الْوَعْدَ). vergl.

Sur. 39, 30. — Sur. 4, 21. werden den Glaubigen die Seligkeiten des Paradieses verheissen, und hinzugesetzt: **وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ**

أَصْدَقَ مِنَ اللَّهِ قِيلًا — die Verheissungen Gottes sind Wahrheit, und wer ist wahrhaftiger als Gott in seinen Aussprüchen; (vgl. Anm. 1.). Noch ausführlicher ist Sur. 9, 113.; es ist hier von den Belohnungen derer die Rede, die für die Religion kämpfen; es seyen ihnen dieselben, wird gesagt, in der Thorah, im Evangelium und im Coran ver-

heissen, und hinzugesetzt: **وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ**, wer erfüllt vollkommener (وَفِي, integer, totus, completus) seine Ver-

heissungen, als Gott. Ebenso wird Sur. 10, 63. den Glaubigen (Ez freyliches (بِشْرِي) zugesichert in diesem und in jenem Leben, und beigefügt: **لَا تَبْدِيلَ كَلِمَاتِ اللَّهِ**, non est permutatio verbo-

rum Dei, vgl. 6, 33. **لَا مَبْدَلَ كَلِمَاتِ اللَّهِ** — Dasselbe Wort

وَعَد, das die Verheissungen Gottes bezeichnet, wird auch für Drohungen gebraucht. Sur. 6, 134. wird den Gottlosen gesagt, daß, was ihnen gedroht werde (تَوَعَدُونَ), das werde auch erfüllt wer-

den (آت) vgl. 10, 53. 55. 16, 46. 2, 80.; und nach 24, 26. werden sie am Tage des Gerichts erkennen und erfahren, **أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ**, daß Gott die offenbare Wahrheit ist. Ueber-

haupt lobt und straft Gott, **لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ**, um seine Wahrhaftigkeit zu offenbaren 8, 8.; und wahrhaftig bleibt er, wenn seine Verheißungen und Drohungen auch nicht immer sogleich erfüllt werden, zu ihm muß einst alles zurückkehren 40, 78. Von Verheißungen und Drohungen zugleich ist Sur. 7, 45. die Rede; die Genossen des Paradieses rufen den Genossen der Hölle zu: nun ist wahrhaftig an uns erfüllt (**وَجَدْنَا حَقًّا**), was unser Herr uns verheissen hat; ist auch an Euch erfüllt? Sie sprechen: Ja.

An m. 3. Wie die beiden genannten Beziehungen der göttlichen Wahrhaftigkeit in einander spielen, zeigen schon mehrere der Anm. 2. angef. Stellen 3, 105. 10, 63. u. s. w. Auf dieses Wechselverhältniß gründet sich nun ein ganz eigenthümlicher Ausdruck des Corans. Gleichwie nemlich der Inhalt einer Offenbarung erst durch Auslegung deutlich und offenbar wird, so wird eine Verheißung und Drohung erst durch die Erfüllung recht deutlich und offenbar. Daher kommt es nun, daß diese Erfüllung auch eine Auslegung genannt wird. So Sur. 7, 53. 54.: Wir haben ihnen den Coran geoffenbart und ihn abgefaßt zur Unterweisung, zur Leitung und zum Heil denen, die glauben. Werden sie wohl etwas anderes sehen, als seine Auslegung (**هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ**), d. h. die Erfüllung seiner Verheißungen und Drohungen). Am Tage, da seine Auslegung kommt, werden die, die ihn vergessen haben, sprechen: die früheren Gesandten Gottes sind mit Wahrheit gekommen, u. s. w. Ebenso wird Sur. 10, 39. von denen, die den Coran der Lügen beschuldigen, gesagt, daß seine Auslegung, d. h. die in ihm gedrohten Strafen, noch nicht zu ihnen gekommen seyen (**لَسَّا يَأْتِيهِمْ تَأْوِيلُهُ**), daß dieselben aber ebenso sicher kommen werden, als bei denen, die die früheren Gesandten Gottes der Lügen beschuldigt haben.





D

HL 700
(114)

ULB Halle

3/1

001 173 561



