Die Angelologie und Dämonologie des Korans

im Vergleich zu der

Engel- und Geisterlehre der Heiligen Schrift

von

Dr. Walther Eickmann,
Pfarrer an der St. Lukaskirche in New York.

New York und **Leipzig 1908.**
Selbstverlag des Verfassers.

In Kommission:
Verlag Paul Eger, Leipzig.

Inhalt.

Einleitende Bemerkungen.

Präzisierung unseres Themas.

Erster Abschnitt.

Von den Engeln und Dämonen im Allgemeinen.

Zweiter Abschnitt.

Die Engel in ihrem Verhältnis zu Gott.

Dritter Abschnitt.

Die Engel in ihren Beziehungen zu den Menschen.

Einleitende Bemerkungen.

Rechtfertigung unserer Untersuchung.

Eine jede historische Untersuchung trägt ihre Existenzberechtigung in sich selbst. Daher bedarf unser Unternehmen, die Ideen Mohammeds über die Engel- und Geisterwelt einer genauen Prüfung und Sichtung zu unterziehen und die gewonnenen Resultate einheitlich zusammenzufassen, keiner besonderen Rechtfertigung.

Da man aber in unseren Tagen den Schriften, die sich mit supranaturalen Dingen und Einflüssen beschäftigen, meist mit einem verächtlichen Lächeln begegnet, da wohl auch vielfach die Wichtigkeit des vorliegenden Gegenstandes nicht gebührend gewürdigt wird, wollen wir in einigen einleitenden Bemerkungen die Notwendigkeit einer zusammenhängenden Auseinandersetzung unseres Gegenstandes darzutun suchen.

Falls dennoch einzelnen unser Thema absurd erscheinen sollte, machen wir mit Wellhausen geltend: »Auch das Absurde hat seine Bedeutung für die Altertumsforschung. Das ganze Heidentum hat etwas Absurdes; und doch: et hic di sunt« [1]).

Wer war Mohammed?

Da unsere Anschauungen über den Propheten des Islams von den unter den Gelehrten gangbaren Ansichten im einzelnen wesentlich abweichen, halten wir einige berichtigende Bemerkungen für angebracht.

Nöldeke ist Mohammed ein echt semitischer Prophet, und zwar der einzige, der den alten Propheten Israels vollwertig an die Seite gestellt werden kann [2]). Er ist ihm, wie den meisten Korankennern, lediglich ein begeisterter Religionsstifter.

---

1) J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums (Heft III der Skizzen und Vorarbeiten) 135.

2) Nöldeke, Geschichte des Qorans 2.

A. Müller sieht in Mohammed in der ersten Zeit seiner Tätigkeit einen eifrigen Wahrheitssucher, dessen Züge er auch noch allerdings nur spärlich in dem staatskirchlichen Politiker von Medina wiederfindet[1]).

Uns zeigt sich vom Anbeginn seiner Tätigkeit ein ganz anderes Bild dieses gewiß großen Mannes.

Es ist eine geschichtlich unleugbare Tatsache, daß Mohammed der Stifter des Islams, also einer Religionsgemeinschaft. Aber gerade der Islam hat sich schon in seinen ersten Anfängen als ein politischer Faktor in der Geschichte der Welt fühlbar gemacht[2]). Diese politische Seite des Islams scheint uns, wenigstens was seine Anfangsstadien betrifft, nicht genügend beachtet; vor allem nicht von Nöldeke, obgleich er in seiner Definition des echten Prophetentums als einer das »ganze Gebiet der Religion und des Staates bewegenden Macht« dieselbe andeutet[3]).

Sollte es wirklich der Beruf Mohammeds, an dessen Wahrheit er nach Nöldeke innig glaubte, gewesen sein: »den falschen Götzendienst der Araber durch eine höhere, seligmachende Religion zu ersetzen?« Wir glauben die Frage verneinen zu müssen.

Was nämlich Nöldeke bei der Sammlung des Korans selbst zugesteht: daß sie mehr einen politischen als religiösen Zweck im Auge hatte[4]); was ferner Wellhausen vom Übertritt zum Islam behauptet: daß er weitmehr Sache der Politik als der Religion gewesen[5]); was ebenderselbe schließlich vom Abfall vom Islam nach Mohammeds Tode sagt: daß er lediglich politische Motive gehabt; das glauben wir im vollen Maße auch für das ganze Auftreten und die Predigten Mohammeds fordern zu müssen.

Uns ist daher Mohammed in erster Linie ein schlauer Staatsmann und erfolgreicher Politiker; der dem, wie Wellhausen nachgewiesen[6]), schon vor ihm geschichtlich gewordenen Begriff des einheitlichen Allah aus nationalen oder patriotischen Gründen volle Anerkennung zu verschaffen suchte und wirklich verschaffte.

Diese Auffassung wirft auch ein klares Licht auf die Stellung des Propheten zu Omar und den Einfluß des letzteren auf Mohammed. Die Moslime schreiben dem Omar, den Sprenger als »den größten

1) A. Müller, Einleitung zu Rückerts Koran 7.
2) Abr. Amirchanjanz, Der Koran, eine Apologie des Christentums 6.
3) Nöldeke, a. a. O. 1.
4) Nöldeke, a. a. O. 205.
5) Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten III, 187.
6) Wellhausen, a. a. O. 184 ff.

Staatsmann, der je gelebt« bezeichnet[1]), eine ganze Anzahl Koranverse zu. Wozu aber braucht ein göttlich inspirierter Prophet wie Mohammed, der von seiner Mission als Religionsstifter voll und ganz überzeugt, einen staatsmännischen Berater bei der Abfassung seiner Offenbarungen?

Daß uns die späteren Biographen Mohammeds, deren Einfluß sich die europäischen Gelehrten nicht genügend entziehen können[2]), ein ganz anderes Bild des Propheten vorzaubern, wird den nicht befremden, der bedenkt, daß die späteren Moslime nur himmlische Dinge im Koran zu finden vorgaben[3]).

Es darf auch nicht unbeachtet bleiben, daß die älteste auf uns gekommene Prophetenbiographie erst von der Hand des Ibn Ishaq († 151) stammt und uns dazu nur in der Überarbeitung des Ibn Hišam († 213) vorliegt. Bis dahin haben aber zweifelsohne die religiösen Anschauungen der Moslime und mit ihnen ihre Ansichten über den Koran und seinen geistigen Urheber (nicht Verfasser) mancherlei Wandlungen durchgemacht.

Mohammeds Predigten.

Wir erwähnten oben die »Predigten des Mohammed«, nach unserer Auffassung hätten wir dafür »seine politischen Reden« setzen sollen; ein Ausdruck, der auf die Suren, in denen er sich in allerlei Schmähreden und Drohungen gegen seine Gegner[4]) ergeht, weit besser passen würde. Wir behalten aber die Bezeichnung »Predigten«[5]) bei, zunächst wegen der religiösen Färbung seiner Aussprüche, sodann auch weil Mohammed diese Bezeichnung selbst im Koran angewandt.

Erklärung des Wortes Koran.

»Eine einzelne für sich bestehende Offenbarung nannte Mohammed Surah oder Koran«[6]). Nach der gewöhnlichen Erklärung bedeutet Koran als Infinitiv der arabischen Wurzel قرأ in Analogie der rabbinischen Worte מִקְרָא, קְרָא einen einzelnen Abschnitt der Vorlesung, dann

1) Sprenger, Das Leben und die Lehre Mohammeds II, 83.

2) Amirchanjanz, a. a. O. 14.

3) Sprenger, a. a. O. II, 4.

4) Dies sind die ältesten Suren, sowohl nach der moslemischen Überlieferung, wie nach den Resultaten der modernen Kritik. — Ein weiterer Beweis für unsere Auffassung.

5) Wellhausen, a. a. O. 204.

6) Nöldeke, a. a. O. 24.

auch wohl mehrere oder alle zusammen. Nach der Sammlung des Korans wurde die letzte Bedeutung die allein herrschende[1]).

Wir glauben aber die Erklärung »Vorlesung« beanstanden zu müssen, soweit Mohammeds eigene Tätigkeit in Betracht kommt, und dafür »Vortrag« (so A. Müller[2])) oder »Predigt« setzen zu dürfen.

Wir übersetzen mit Nöldeke und den meisten Neueren die Aufforderung اقْرَأْ (Sur. 96, 1) mit »Predige« statt »Lies«[3]). Diese Bedeutung hat قَرَأَ an vielen Koranstellen[4]). Sie stimmt auch zur Etymologie, nach der es eigentlich »rufen« bedeutet. Da nun Mohammed sich stets als Warner ausgibt, dessen einzige Aufgabe darin bestehe, zu predigen, so nehmen wir keinen Anstand das Wort Koran, wo immer es sich im Koran selbst findet, durch Vortrag oder Predigt wiederzugeben.

Die religiöse Seite der politischen Tätigkeit Mohammeds.

Wenn wir die Tätigkeit Mohammeds in erster Linie als eine politische betrachten, eine Tatsache, die sich nicht nur aus der Geschichte des Islams, sondern auch durch zahlreiche Aussprüche des Korans selbst erhärten läßt, so liegt es uns des weiteren ob, zu erweisen, warum das religiöse Moment allenthalben in den Reden und Aussprüchen Mohammeds so sehr in den Vordergrund tritt, daß es bei der späteren Weiterentwicklung des Islams das politische Element fast ganz zurückdrängte.

Sprengers Bemerkung: »Die Nationaleitelkeit der Araber knüpfte sie an ihre Götter«, leitet uns auf die richtige Fährte.

---

1) Nöldeke, a. a. O. 25.

2) A. Müller, a. a. O. 1.

3) Nöldeke, a. a. O. 65. Wellhausen findet diese Ansicht nicht begründet a. a. O. 211, Anm. 1.

4) Nöldeke, a. a. O. 10.

I. Anm. Sprenger erklärt das Wort Koran in Sur. 13, 20 durch »Gebetsformel« a. a. O. 241 und Anm. 1. Wir halten auch hier Predigt = Aufforderung für das Richtige, vgl. Matth. 17, 20. Luk. 17, 6.

II. Anm. Nach einer anderen Erklärung der Moslime, in der sie Koran nicht von قَرَأَ »lesen«, sondern von der Bedeutung »vereinigen, sammeln« ableiten (vgl. قرن, قرّ, קרה, קריה), soll der Koran das die einzelnen Suren Verbindende bedeuten. Dies ließe sich als Komposition, Predigt oder zusammenhängender Vortrag fassen.

Die Religion als Grundprinzip orientalischer Staaten.

In unseren Tagen ist es eine begreifliche Tatsache, daß auch andere als religiöse Anschauungen das Einheitsband einer Nation bilden können. Wir wollen gewiß nicht die kommerziellen, nationalen und sprachlichen Beziehungen im alten Orient unterschätzen, aber eine einheitliche Nation, wie z. B. die amerikanische, in der die einzelnen Teile bezüglich ihrer Religion, wie auch betreffs ihrer Sitten und Sprachen sich aus den heterogensten Elementen zusammensetzen, und die dabei doch alle von glühendem Patriotismus beseelt sind, ist im Orient einfach undenkbar.

Abgesehen von den orientalischen Herrschern, denen göttliche Verehrung zuteil wurde, und den römischen Kaisern, die aus politischen Gründen eine solche für sich in Anspruch nahmen, tritt uns das politisch einende Element der Religion besonders in der Geschichte Israels entgegen[1]). Und ist es nicht der Glaube an den einigen Jehovah, der die Nachkommen Abrahams noch heute hindert, sich den Völkern, unter denen sie leben, vollkommen zu assimilieren, und der sie in der Gegenwart noch allerorten als ein einzigartiges Volk umschließt?

Von diesem Gottesvolk hat Mohammed vornehmlich den Stoff für seine Lehren genommen, ihm verdankt er die Grundidee des Islams لا اله الّا الله[2]). Der Stifter der alttestamentlichen Theokratie, Moses, mit dem sich der Prophet im Koran so gern vergleicht, ist ihm das Prototyp der zweiten Grundlehre محمّد رسول الله[3]). Wirkliche Bedeutung gewinnen aber beide Lehren erst dadurch, daß, wie Sprenger[4]) es ausdrückt, »Mohammed ihnen sein eigenes, menschliches Siegel aufdrückt, indem er durch die Lüge von der Gründung des mekkanischen Pilgerfestes durch Abraham[5]), dem Islam alles gegeben, was der Mensch bedarf, und was Religion von der Philosophie sondert: Nationalität, Zeremonien, geschichtliche Erinnerungen, Mysterien, Mittel den Himmel mit Gewalt zu erringen (?) und sein eigenes Gewissen und das anderer zu betrügen.«

---

1) Wellhausen, Skizzen III, 182.

2) Nöldeke, a. a. O. 6.

3) Nöldeke, a. a. O. 15.

4) Sprenger, a. a. O. II, 279.

5) Nöldeke bemerkt beiläufig, daß diese Tradition den alten Arabern unbekannt war (a. a. O. 15); während Sprenger sie als eine Erfindung Mohammeds zu erweisen sucht (a. a. O. II, 279). Für uns ist die Frage eine offene. Gewiß ist, daß das Pilgerfest schon vor Mohammed in Mekka zur Ehre Allahs gefeiert wurde, vgl. Wellhausen III, 65. 188. 191. Krehl, 28 Anm.

Keine Versöhnungslehre im Islam.

Noch ein weiterer Grund dafür, daß Mohammed in erster Linie ein Staatsmann war, scheint uns darin zu liegen, daß sich keine Versöhnungslehre im Islam findet. Selbst wenn wir Sprenger zugestehen, daß man nicht immer weiß, was man wohl wissen könnte, so müssen wir uns doch fragen: sollte Mohammed den eigentlich religiösen Kern des Judentums, die tiefe Idee der Versöhnung im alten Bunde, nicht erkannt haben? Sollte er, der doch ohne Frage auch mit Christen in Berührung gekommen, nichts gewußt haben von der Erlösung, dem Grunddogma der Kirche? Was er an heidnischen Opfergebräuchen und Zeremonien beibehalten, hat eine wesentlich andere Bedeutung[1]).

Mohammed ist es eben lediglich um die Anerkennung und Verehrung Allahs als des Nationalgottes zu tun, die Art und Weise der Verehrung ist ihm Nebensache. Darum hat er die Kulte der Götzen, deren Existenz er im Interesse Allahs so hartnäckig bekämpft, ruhig beibehalten[2]) ja zum Teil von anderen Orten nach dem Zentralheiligtum in Mekka verpflanzt[3]).

Allah und die Götzen.

In der richtigen Erkenntnis, daß die Religion, die Mohammed allerdings höchst einseitig als absolute Abhängigkeit von Gott faßt, das Grundprinzip des (orientalischen) Staates bilden müsse, begann er seine politisch-reformatorische Tätigkeit damit, daß er die mancherlei Kulte der Götzen in einen vielgestaltigen Dienst Allahs zusammenfaßte.

Bei den Arabern war es üblich und für einzelne Stämme sogar notwendig, die religiösen Feste ihrer Nachbarn mitzumachen und wenigstens deren Hauptgötter anzuerkennen[4]). Mohammed vernachlässigte diese Rücksicht auf andere und versagte den Göttern der benachbarten Stämme seine Anerkennung[5]). Hierin liegt die politische wie religiöse Neuerung des Propheten begründet. Dies war auch der Grund, wodurch er sich zeitweilig die Gunst seines eigenen Stammes, der Kuraishiten, besonders ihrer führenden Aristokratie verscherzte[6]). Zwar ließ er sich in seiner anfangs bedrängten Lage dazu

1) Wellhausen, a. a. O. III, 119—128.
2) Sprenger, a. a. O. II, 10.
3) Wellhausen, a. a. O. III, 65.
4) Sprenger, a. a. O. II, 4.
5) Sprenger, a. a. O. II, 10.
6) Wellhausen, a. a. O. III, 65, Anm. 1.

bewegen, drei im Koran mit Namen erwähnte Götter als Fürsprecher[1]) bei Allah anzuerkennen, ja selbst nachdem schon ein großer Teil Arabiens mit Waffengewalt unterworfen, zeigte er sich nicht abgeneigt, ähnliche Zugeständnisse zu machen, aber immer nur aus politischen Gründen. Als Politiker verschmähte er es eben durchaus nicht, verwerfliche Mittel, so lange sie nur seinem Endzweck dienten, für die Ausbreitung seines Glaubens auzuwenden[2]). Er hat aber mit diesen zeitweiligen Zugeständnissen keineswegs die Realität der Götzen zugeben wollen, sondern nur die nach seiner Ansicht tatsächlich hinter denselben stehenden Geisteswesen als gute anerkannt, während sie sonst seiner Lehre gemäß dämonische Wesen sind. Er hat diese Zugeständnisse daher auch nicht, wie Sprenger will und wie die Moslime lehren, auf Anweisung Gabriels zurückgenommen[3]), sondern diese Geister nur in ihre richtige Kategorie zurückverwiesen. Seinem monotheistischen Prinzip ist er bei alledem, wie leicht ersichtlich, niemals untreu geworden.

Präzisierung unseres Themas.

Die schon erwähnte Ansicht Mohammeds, daß hinter den Götzenbildern mächtige Geisteswesen lauern[4]), ist allerdings nicht seine eigene Erfindung; Anfänge dazu finden sich schon in der LXX,[5]) und vor allem in der paulinischen, also christlichen Theologie. Mohammed aber bot sie ein Hauptmittel dar für seine Bekämpfung der alten, arabischen Gottheiten. Kein Wunder daher, daß Mohammed sie im Koran mit aller Konsequenz zur Geltung bringt. Für das richtige Verständnis Mohammeds und seiner Lehre ist es nötig, daß wir ein möglichst klares Bild seiner angelologischen und dämonologischen Vorstellungen zu gewinnen suchen.

Wir dürfen dabei wohl mit Everling »von der Überzeugung ausgehen, daß auch schöpferische Genien, die orginalen Denker die Vorstellungen über die Geisterwelt, Engel und Teufel, sich nicht selbst schaffen, sondern mit dem Zeitbewußtsein teilen; wohl mögen sie

---

1) Sprenger, a. a. O. II, 6. Über die Erklärungen des Wortes الغرانيق siehe Nöldeke, a. a. O. 80, Anm. 1; Sprenger, a. a. O. II, 17, Anm. 2; Wellhausen, a. a. O. III, 30, Anm. 1; Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber 76, Anm. 1.

2) Nöldeke, a. a. O. 80. Sprenger, a. a. O. II, 15.

3) Sprenger, a. a. O. II, 21 ff.

4) Sprenger, a. a. O. II, 239. Wellhausen, a. a. O. III, 178.

5) Psl. 95 (96), 5. Deut. 32, 17.

diesen Anschauungen den Stempel ihres Geisteslebens aufprägen, das Vorstellungsmaterial im großen ist überkommenes Gut«[1]).

Im Folgenden werden wir versuchen, soweit dies angeht, darzutun: Wie Mohammed dies überkommene Material verarbeitet, um es seiner Lehre einheitlich einzugliedern.

Vorarbeiten.

Eigentliche Vorarbeiten sind kaum zu erwähnen. Gelegentliche Bemerkungen und Ansichten, die meist sehr kurz und oft irrig, finden sich allerdings überall in der moslemischen Literatur und in den Werken europäischer Korankenner zerstreut, sie befinden sich dazu in einem solchen Wirrwarr, daß sie einer genauen Prüfung und Sichtung ebensosehr bedürfen, wie die diesbezüglichen Stellen im Koran selbst, über dessen geröllartige Zusammensetzung die Gelehrten sich bekanntlich in allerlei Kraftausdrücken ergehen.

Eine längere Abhandlung über unsern Gegenstand finden wir bei Sprenger[2]). Aber auch abgesehen davon, daß sein ganzes Werk (wie schon A. Müller[3]) richtig bemerkt) einen zu »subjektiv gefärbten« Charakter trägt, müssen wir gerade in bezug unseres Gegenstandes offen gestehen, daß dieser äußerst belesene Forscher sich durch sein Bestreben, den Entwicklungsgang der Ideen Mohammeds im einzelnen nachzuweisen, das rechte Verständnis und die klare Beurteilung hat verdunkeln lassen. Wir sehen uns daher außer stande, seinen Ausführungen zu folgen oder seinen Aufstellungen beizupflichten, sie sind für unsern Zweck fast total unbrauchbar.

Wertvoll hingegen hat sich für uns Wellhausens Abhandlung über Geister und Gespenster erwiesen in seinen Skizzen und Vorarbeiten[4]). Auch Lane's Anmerkungen zu »Tausend und eine Nacht« bieten viel Wertvolles.

Das Gesagte dürfte genügen, sowohl die Schwierigkeit als auch die Notwendigkeit erkennen zu lassen, durch eine zusammenhängende Auseinandersetzung die angelologischen und dämonologischen Anschauungen Mohammeds, wie sie im Koran niedergelegt, klar zu legen.

---

1) O. Everling, Die paul. Angelologie und Dämonologie 5.
2) Sprenger, a. a. O. II, 236—250.
3) A. Müller, Einleitung zu Rückerts Koran, 8. Anm.
4) Wellhausen, a. a. O. III, 135—140.

Berechtigung eines Vergleiches mit der heiligen Schrift.

Wenn wir die Anschauungen Mohammeds über die Geisterwelt mit denen der biblischen Schriftsteller vergleichen, so bedarf dies kaum einer näheren Begründung angesichts der Tatsache, daß Mohammed selbst seine Hörer zwecks Verifizierung seiner Aussprüche immer wieder an die Schriftbesitzer verweist. Zugestandenermaßen sind ja die Hauptlehren des Islams auf christliche und jüdische Quellen zurückzuführen. Während aber der jüdische Einfluß auf Mohammed vielfach überschätzt wird[1]), scheint der christliche Einfluß nicht genügend anerkannt[2]) zu werden, auch hier macht Wellhausen eine rühmliche Ausnahme[3]). Wir stimmen diesem Forscher vollständig bei, wenn er sagt: »Also die christlichen Asketen haben den geistigen Samen des Islams ausgestreut . . . Von den Juden stammt nicht der Sauerteig, aber allerdings das Mehl zum großen Teile, das später zugesetzt wurde«[4]).

Wir gestehen gerne zu, daß Mohammed wohl nie die heiligen Schriften der Juden und Christen selbst gelesen hat[5]). Es ist überhaupt zweifelhaft, ob die Araber eine Bibel in ihrer Sprache schon zu jener Zeit gehabt[6]). Das Lesen derselben empfiehlt der Prophet nirgends im Koran, seine Hörer sollen die Schriftbesitzer fragen. Trotzdem dürfen wir wohl mit einem gewissen Recht jüdische wie christliche Ideen direkt an den als Offenbarungsurkunden anerkannten Schriften prüfen; zumal das fortgesetzte Studium und Vorlesen derselben im Gottesdienst einen gewaltigen Einfluß auf die religiösen Anschauungen, auch soweit sie als Gemeingut bei anderen Völkern schon vorhanden, ausgeübt.

Beschränkung des Vergleichs.

Bei dem Vergleich der Ideen Mohammeds über die Geisterwelt mit denen der biblischen Schriftsteller bezwecken wir keineswegs zugleich mit der Geisterlehre des Korans eine solche der Heiligen Schrift zu geben. Solch ein Unternehmen würde den Rahmen dieser Abhandlung weit überschreiten.

---

1) Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum usw.
2) Nöldeke, a. a. O 5. ZDMG 699 ff.
3) Wellhausen, a. a. O. 197 ff. und 207 ff.
4) Wellhausen, a. a. O. III, 211.
5) Nöldeke, a. a. O. 6.
6) Nöldeke, a. a. O. 7.

Es fehlt uns allerdings trotz der Arbeiten eines Gfrörer[1]), Kohut[2]) und Davies[3]) eine Gesamtdarstellung der jüdischen Angelologie.

Hinsichtlich der christlichen Engellehre aber klagt Klöpper[4]): »Es ist beinahe unglaublich, daß ein Gegenstand von so eminenter Wichtigkeit immer noch nicht mehr als eine terra incognita ist.« Für die paulinische Geisterlehre hat allerdings Everling Gutes geleistet[5]).

Wir werden bei der Darstellung der Engel- und Geisterlehre des Korans gleiche Vorstellungen der biblischen Schreiber gelegentlich erwähnen, bei etwaigen Abweichungen zwischen biblischen und moslemischen Anschauungen das spezifisch mohammedanische Gepräge zu beleuchten und zu begründen suchen. Solche Lehren aber, die sich ausschließlich in der heiligen Schrift finden (in ihrem neutestamentlichen Teile ist die Geisterlehre der Schrift entschieden reichhaltiger als die des Korans), müssen wir in diesem Zusammenhange unberücksichtigt lassen.

Dagegen dürften sich gelegentliche Streifzüge in die apokryphen Schriften wohl kaum ganz vermeiden lassen, wie wir auch dem vorislamischen Heidentum hier und da Beachtung schenken müssen.

---

1) Gfrörer, Das Jahrhundert des Heils. Erster Teil. Kap. V. Die Lehre von den höheren Geistern, Engeln und Teufeln 352—424.

2) Kohut, Die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus.

3) Davies, Magic, Divination and Demonologie among the Hebrews and their neighbors. London, 1898. James Clarke et Co.

4) Klöpper, Brief an die Kolosser 232, Anm. 1

5) O. Everling, Die paulinische Angelologie und Dämonologie.

I. Abschnitt.

Von den Engeln und Dämonen im allgemeinen.

1. Der Glaube an Engel und Dämonen.

Neben dem höchsten Geisteswesen Allah kennt Mohammed eine Schar anderer, die er bald مَلَآئِكَةٌ (مَلَكٌ), bald جِنٌّ nennt.

Diese Wesen stehen in einer untergeordneten, dienenden Stellung zu Gott und treten auf mancherlei Weise, besonders aber bei den heidnisch-religiösen und kultischen Handlungen zu den Menschen in Beziehung.

Wir werden daher im folgenden zunächst von diesen Wesen im allgemeinen, sodann in ihrem Verhältnis zu Gott und schließlich in ihrer Beziehung zu den Menschen handeln.

Den Glauben an diese Geisteswesen macht der Koran, wenigstens soweit sie als Engel bezeichnet werden, zu einem mitbestimmenden Merkmal der Gläubigen (Sur. 2, 172), während diejenigen, die diesen Glauben nicht teilen, zu den Irrenden gezählt werden (Sur. 4, 135).

In der Heiligen Schrift wird eine direkte Forderung dieses Glaubens an die Engelwesen nicht ausgesprochen; indessen sind die Engel mit der Entstehung und Geschichte des Judentums und Christentums, wie sie in den biblischen Büchern niedergelegt, so innig verwoben, daß sie einen integrierenden Teil dieser Religionen ausmachen, wie sich ja auch ähnliche Vorstellungen eines solchen Geisterreiches wohl in allen Religionen finden.

2. Engel-Namen.

Zweifelsohne ist die Bezeichnung مَلَآئِكَةٌ (pl. von مَلَاكٌ et pro eo مَلَكٌ legatio, nuntius, angelus, von dem Verb أَلَكَ [IV] misit; vgl. Freytag, Lex. arab.-lat.) identisch mit der biblischen Benennung מַלְאָכִים (pl. von מַלְאָךְ der Abgesandte, von dem im Hebräischen ungebräuchlichen לָאַךְ (dessen Wurzel לך wie in הָלַךְ gehen?); im Äthiop. לאך

laacha senden, Conj. V. *tal'echa* gesandt werden, Dienste verrichten). Sie ist wohl schon vor Mohammed den Arabern bekannt gewesen[1]).

Die gelegentlich im Koran auch für Engel gebrauchten Bezeichnungen رَسُولٌ Bote und بُشْرًى Heilbringer, Glücksbote (Sur. 7, 55. 25, 50. 27, 64)[2]) sind keine eigentlichen Namen derselben, sondern zeigen nur an, daß Gott sich ihrer als Träger seiner Offenbarungen bedient[3]).

Die den späteren Moslimen geläufige Bezeichnung einer Engelklasse als كَرُوبِيُّونَ principes angelorum (so im Kamus) ist eine Transkription der hebräischen כְּרוּבִים[4]). Sie findet sich indessen nirgends im Koran und dient als Beleg, daß die jüdische Überlieferung auch noch nach Mohammed befruchtend auf die moslemische Theologie eingewirkt; eine Tatsache, die wir des öfteren noch werden konstatieren müssen. Wir finden allerdings im Koran ٱلْمُقَرَّبُونَ »die Nahestehenden« als ein Attribut der Engel (Sur. 4, 170. 83, 21. 83, 28. 3, 40). Wenn nun كَرُوبِيُّونَ, wie Sprenger, Hughes u. a. annehmen[5]), wirklich die »Nahen« bedeutete, so könnten wir hier vielleicht eine Anspielung auf den Namen der Cherubim vermuten. Indessen decken sich die Begriffe von مُقَرَّبُونَ und كَرُوبِيُّونَ nicht, obwohl كَرَبَ auch in der Bedeutung propinqus fuit vorkommt. Überdies bezieht sich das im Koran gebrauchte مُقَرَّبُونَ nicht auf eine bestimmt abgegrenzte Engelklasse, und wird ebendaselbst von Menschen gebraucht, die dem Königsthrone nahestehen (Sur. 7, 111. 26, 41), und ebenso öfters auf die zukünftigen, menschlichen Bewohner des Paradieses angewandt. Die كَرُوبِيُّونَ sind dagegen, wie die כְּרוּבִים, ausschließlich diejenigen Engel, die den Thron Allahs tragen. Solche Träger des göttlichen Thrones werden auch im Koran häufig erwähnt, aber nie mit bestimmtem Namen. Hingegen finden wir كَرُوبِيُّونَ als Namen eben dieser Engelklasse in korrekter Weise angewandt bei Beidhawi (zu Sur. 40, 7).

---

1) Sprenger, a. a. O. II, 18.

2) Siehe zu den angeführten Stellen Abschnitt II, 2.

3) Vgl. Abschnitt III, 6.

4) Über die verschiedenen Erklärungen von כְּרוּבִים siehe die Kommentare und J. Petersen, Die Cherubim. Gütersloh 1898.

5) Sprenger, a. a. O. II. Hughes, Dict. of Islam: Cherubim.

Als Geister (ein [auch Delitzsch zu Hiob. 4, 15] auch dem A. T. fremder, dagegen im Neuen Testament häufig wiederkehrender Ausdruck für Engelwesen) werden die Engel im Koran nie bezeichnet (vgl. Absch. I, 5). In den jüngeren, jüdischen Schriften sind רוחים böse Geister.

Die spezifisch neutestamentlichen Bezeichnungen der Engel als κύριοι (1. Kor. 8, 4) und θεοί sind dem Koran fremd. Im Alten Testament sind diese Ausdrücke (אֱלֹהִים, בְּעָלִים) wie auch בני אלהים und בני אלים als Bezeichnungen für heidnische Götter in Gebrauch und die LXX geben sie gewöhnlich durch Δαιμόνια wieder[1]).

Eine den Arabern bei weitem geläufigere Bezeichnung der Geisterwelt ist جِنّ, Ginn. Nach Wellhausen[2]) ist dieser Ausdruck ursprünglich fremder Herkunft. Doch scheint uns der zufällige Gleichklang mit dem lateinischen genius, dessen Bedeutung er bei späteren Schriftstellern sehr nahe kommt, nicht genügend, um diese Herkunft zu motivieren, solange sich Wort und Begriff, die Mohammed beide aus der Zeit des Heidentums herübergenommen, aus dem Arabischen genügend erklären lassen.

جِنّ von جَنّ verdeckt, verborgen sein, bezeichnet das Verdeckte oder Unsichtbare; die gleichsam durch einen geheimnisvollen Schleier dem menschlichen Auge verdeckte Geisterwelt.

Hughes führt folgende Erklärung Ibn' Abbas zu Sur. 18, 48 an: »The most noble and honorable among the angels are called 'The Ginn'; because they are veiled from the eyes of the other angels on account of their superiority; and that Iblis was one of these Ginn«[3]).

Die Erklärung »veiled«, verhüllt[4]) lassen wir gelten, doch bezieht sich die Verhüllung nach unserer Ansicht nicht auf die anderen Engel, das steht im entschiedenen Widerspruch mit der Lehre des Korans, nach welcher, wie wir später dartun werden, sie eine niedere Engelklasse bilden, sondern sie sind den Menschen verborgen. In dieser Ansicht werden wir durch die stetige Kontrastierung der Menschen und Ginn im Koran bestärkt.

Die Bedeutung des Wortes إِنْسَان ist nach unserem Dafürhalten: das (der) Bekannte, Offenbare; wie denn das Verb آنَسَ in der IV. Konjugation »wahrnehmen« (sowohl durchs Auge, wie durchs Ohr) be-

1) Everling, Die paulinische Angelologie usw. 28.
2) Wellhausen, Skizzen usw. III, 135.
3) Hughes, Dict. of Islam under Genii.
4) Vgl. hierzu: Jes. 6,2. בְּשְׁתַּיִם יְכַסֶּה פָנָיו.

deutet. Der Gegensatz der beiden Klassen (Menschen und Ginn) liegt also in der Wahrnehmbarkeit oder dessen Gegenteil begründet: »Die Sichtbaren und die Unsichtbaren«, »die Bekannten und Verdeckten«. Hieraus erklärt sich auch die Möglichkeit, daß das Wort جِنّ im Koran sowohl gute als böse Geisteswesen bezeichnen kann, während sich gleichwohl im arabischen Heidentum der Begriff des Tückischen und Bösen damit vornehmlich verbinden konnte.

Diesen Begriff des Dämonischen, den Wellhausen stets damit verbunden denkt, hat es aber nicht ursprünglich und ausschließlich. Nach seiner Ansicht bestände seine Widerlegung Sprengers zu recht, welcher sagt: »Die Ginnanbetung bildete den Kern des arabischen Heidentums«[1]. Indessen hat Sprenger doch wohl recht; denn die Bezeichnung جِنّ für die gesamte Geisterwelt, beschloß eben die ganze unsichtbare Welt in sich, auch die Götter, selbst Allah war einer von den Ginn[2] vor dem Islam und für viele ein ἄγνωστος θεός. Obwohl Allah schon vor Mohammed allmählich aus den Reihen der Ginn zum höchsten Geisteswesen geworden, hat doch erst der Prophet ihn zum alleinigen[3] Gott gemacht, ihm die Ginn untergeordnet und die Engel zu Diensten gestellt.

In welches Verhältnis treten nun aber Engel und Ginn zueinander?

3. Die Engel und Ginn in ihrem gegenseitigen Verhältnis.

Sprenger widmet dem Verhältnis der Ginn zu den Engeln eine dreizehn Seiten lange Abhandlung, in der er nachzuweisen sucht, daß Mohammed seine Ansicht über die Geisterwelt verschiedentlich geändert[4]. Wenn diese Ansicht zu Recht bestünde, so wäre es unmöglich, Licht und Ordnung in diese verworrenen Anschauungen zu bringen; denn ein Versuch, die verschiedenen Suren mit den verschiedenen Entwicklungsphasen im Leben Mohammeds in Verbindung zu bringen, ist ein frommer Wahn, dem leider noch manche Gelehrte sich hingeben.

Über das Verhältnis der Engel zu den Ginn herrscht sowohl bei den Moslimen wie bei den Gelehrten der Gegenwart große Verwirrung.

Ganz irrig ist die Ansicht Ibn 'Abbas (vgl. Absch. I, 2), daß die Ginn die höchste Engelklasse bilden; denn auch die guten unter den

1) Wellhausen, a. a. O. III, 178 zu Sprenger I, 252 Anm.
2) Sprenger, a. a. O. I, 253.
3) Sprenger, a. a. O. II, 33 Anm. 1.
4) Sprenger, a. a. O. II, 238—251.

Ginn werden nie mit den Engeln auf eine Stufe gesetzt[1]); während oft böser Genius und Satan auf einer Linie stehen. Wenn nun Sprenger zu Sur. 17, 59. 43, 18. 53, 19 bemerkt: Mohammed habe eine Zeitlang die Ginn, die nach seiner Lehre hinter den Götzen stehen, mit den Engeln identifiziert, und wenn Müller ihm halbwegs beistimmt, da er sagt, »es scheine so zu sein«; so befinden sich beide ihm Irrtum. Mohammed gesteht nur die Möglichkeit zu, daß die Wesen hinter den Götzen gute seien und als Fürsprecherinnen dienen könnten, das besagt aber noch keineswegs, daß er sie mit den Engeln, den biblischen Geistern, identifiziere. Mohammed kennt nämlich keine Vermittelung zwischen Gott und den Menschen von seiten der Engel (Sur. 17, 99. 21, 28. 16, 112), auch nützt ihre Fürsprache nichts, obwohl er sie unter Umständen gestatten mag (Sur. 53, 27). In einem gewissen Sinne bitten die Engel allerdings für die Gläubigen (Sur. 42, 3. 40, 8. 9). Diese Fürsprache der Engel ist aber nur eine allgemeine und in ihrem Lobpreis einbegriffen; die Entscheidung aber, wem sie im Einzelfall zugut kommen soll, steht allein Gott zu, dessen Urteil die Engel korroborieren. Für die Ungläubigen gibt es überhaupt keine Fürsprache (Sur. 19, 90. 9, 114. 17, 99). Aus dem Gesagten geht zur Genüge hervor, daß selbst, wenn Mohammed eine Fürsprache der guten Geisteswesen hinter den Götzen als denkbar zugesteht, er sie deshalb nicht notwendig mit den Engeln gleichstellt.

Der Unterschied zwischen den Engeln und Ginn ist kein ethischer, sondern ein gradueller. Durch den Fall ist Satan nicht nur böse geworden, sondern auch in eine niedere Klasse versetzt, gleichsam degradiert worden.

4. Die Ginn eine niedere Engelklasse.

Die Engel und Ginn gehören bezüglich ihres Wesens in eine Klasse, sie sind Geschöpfe aus gleichem Substrat; denn die Ansicht, daß die Engel aus Licht, die Ginn aber aus Feuer erschaffen, die sich Müller[2]) von den späteren Moslimen aneignet, ist aus dem Koran nicht zu belegen, steht sogar, wie wir später sehen werden, mit demselben in Widerspruch (vgl. Abschn. I, 6).

Nachdem Mohammed den Allah als ein Wesen sui generis über das ganze Geisterreich erhoben, umgibt er ihn mit guten Geistern, die er, soweit sie in seinem direkten Dienste stehen, stets mit dem Namen Engel belegt, während er für alle anderen Geisteswesen, gute

1) Müller in Rückerts Koran zu 72, 1 und öfters.
2) Müller, a. a. O. 72, 1.

wie böse, den altarabischen Namen Ginn beibehält. Diese bilden nun ähnlich wie die daevas der Perser und die שֵׁדִים der Juden eine niedere Geistesklasse. Es muß aber im Auge behalten werden, daß die späteren Moslime noch manche talmudische Lehre in betreff des Geisterreiches in ihre Vorstellungskreise aufgenommen haben, von denen es mehr als fraglich ist, ob sie Mohammed überhaupt bekannt gewesen.

5. Die Engel und der heilige Geist.

Den heiligen Geist läßt Sprenger eine gar wunderliche Metamorphose im Kopfe des Mohammed durchmachen, die fast alle Phasen der christlichen und ebionitischen Lehre vom heiligen Geist durchläuft, bis sie schließlich in der islamischen Lehre zum Abschluß kommt: Der heilige Geist ist der Engel Gabriel[1]).

Wir sehen nicht ein, warum Sprenger[2]) mit solch apodiktischer Gewißheit behauptet, daß Mohammed den Ausdruck »heiliger Geist« der christlichen Terminologie entlehnt habe, da diese ihn doch selbst aus dem Judentum überkommen. Auf jeden Fall hat Mohammed den heiligen Geist nie als die dritte Person der Gottheit angesehen; denn wo immer er gegen die christliche Trinitätslehre polemisiert, faßt er die Maria als vorgeblich göttliche Person[3]). Es ist auch keineswegs erwiesen, daß Mohammed, wie Elxai, sich den heiligen Geist als ein riesiges Weib gedacht[4]), obwohl bei dem Christentum, mit dem Mohammed in Arabien bekannt wurde, nicht an das offizielle und orthodoxe der Byzantiner zu denken. Arabia ferax haereseon[5]).

Bestärkt in unserer Absicht, daß Mohammed den Ausdruck und Begriff des heiligen Geistes von den Juden überkommen, werden wir durch die Erklärung, die er auf Befragen über das Wesen desselben gibt (Sur. 17, 87). Müller sagt hierzu: »Unsere Stelle ist eine jener unklaren Machtsprüche, welche dem Propheten so oft dienen müssen, unbequemen Fragen auszuweichen.« Sprenger übersetzt: »Der Ruḥ (Geist) ist [ein Ausfluß] von dem ʾAmr meines Herrn«[6]). Er erklärt dann: »Der heilige Geist besteht in einem Walten Gottes; er ist eine seiner Kraftäußerungen.« Damit vergleicht er dann die Ansicht des

1) Sprenger, a. a. O. II, 229—235.
2) Sprenger, a. a. O. II, 229.
3) Müller, zu Sur. 5, 116. 16, 104.
4) Wellhausen, Skizzen usw. III, 207.
5) Wellhausen, a. a. O. III, 200.
6) Sprenger, a. a. O. II, 231.

Hermas, derzufolge: »Der Geist von Gott kommt und Macht hat,« und geht weiter des näheren auf die Logoslehre des Philo ein, nach der »der Logos bald Persönlichkeit hat, bald nicht«.

Wir gestehen gerne zu, daß der heilige Geist des Korans dem λόγος des Philo nahe verwandt, aber Mohammed hat diese philonische Logoslehre nicht aus christlichen Quellen geschöpft, sonst hätte es auch für ihn nahe gelegen, den Logos auf Christum zu beziehen, statt ihn mit dem Geist zu identifizieren. Jesus wird zwar im Koran »ein Geist aus Gott« genannt (Sur. 4, 169) und als »sein (Gottes) Wort (كَلِمَةٌ)« das zur Maria gesandt, bezeichnet, im folgenden Verse sogar mit den Engeln auf eine Stufe gesetzt; aber der spezifische Ausdruck أَمْرٌ wird hier nicht gebraucht, auch ist es nicht angebracht, »Geist« im Sinne von »heiliger Geist« zu fassen, selbst die späteren Moslime tun das nicht[1]), sondern bleiben sich des Unterschiedes zwischen Jesus und dem heiligen Geiste wohl bewußt. Im Koran heißt es immer nur, Jesus wurde mit dem heiligen Geiste gestärkt (Sur. 2, 81; 254; 5, 109).

Dagegen finden wir den ʾAmr des Korans und den Logos des Philo in der מֵימְרָא der Targume wieder[2]). Unter diesen Targumen ist es besonders das des Jonathan, der das Wort רוּחַ des hebräischen Textes des öfteren durch מֵימְרָא wiedergiebt, dem auch überdies der Ausdruck רוּחָא דְקוּדְשָׁא sehr geläufig, da er ihn oftmals für das einfache רוּחִי des hebräischen Originals gebraucht[3]). Bei Onkelos erscheint die מֵימְרָא als ein von Gott verschiedenes, aus ihm ausgeströmtes Wesen; im Targ. Jerusch. ist sie ein Engel[4]).

Bedeutsam ist, daß auch Mohammed den heiligen Geist als Vermittler der Offenbarung ansieht und ihn mit dem Engel Gabriel gleichstellt. Geiger[5]) führt dazu eine Stelle der jüdischen Ausleger an, in der sie unter »dem deutlich[6]) redenden Geist« Gabriel verstehen. Ob

1) Hughes, Dict. of Islam under Spirit.

2) Über das völlige Fehlen des Ausdrucks מֵימְרָא im Talmud s. Strack, Einleitung in den Talmud, 68 Anm. 2.

3) Gfrörer, Jahrhundert des Heils I, 316 ff.

4) Levy, Chald. Wörterbuch unter מֵימַר Gfrörer, a. a. O. 318.

5) Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judentum usw. 82. Sanhedr. 44 b. Rodwell, The Koran 440.

6) Dazu ist zu bemerken, 1. daß die eigentliche Übersetzung der betreffenden Stelle lautet: „der nach oben hin (= gegen Gott) entschiedene Worte (eine entschiedene [Vorwürfe nicht sparende] Sprache) führt; 2. daß גבריאל nicht etwa hier im Talmud erwähnt wird, sondern von רש״י = Commentar für das Textwort רוח פסקונית eingesetzt ist.

nun Mohammed erst später den heiligen Geist mit Gabriel identifiziert, läßt sich nicht nachweisen. Veranlaßt ist diese Vorstellung auch wohl zum Teil dadurch, daß der Engel Gabriel zur Maria gesandt, die vom heiligen Geist heimgesucht wird. Nach Sur. 19, 17 erschien der Geist in Gestalt eines vollkommenen Mannes; hier sind Mohammed offenbar Gabriel und der Geist in eins zusammengeflossen.

Auch die Targume verstehen unter dem »Geist der Heiligkeit« den »Geist der Prophetie vgl. Onk. und Jonath. zu Gen. 45, 27 (der hebräische Text hat nur רוּחַ). Dieser Geist der Prophetie wird im Koran manchmal mit den Engeln (Sur. 16, 2; 97, 4), manchmal allein mit einer Offenbarung zu den Menschen herabgesandt. In Sur. 70, 4 steigt er gemeinsam mit den Engeln zu Gott empor. Es liegt kein Grund vor, mit Müller[1]) einen Unterschied zu statuieren zwischen diesem Geist, dem ersten in der Engelreihe und dem »Geist der Heiligkeit.«

Es ist aber wohl zu beachten, daß der Koran die Engel, mit der einzigen Ausnahme des Gabriels, nie Geister nennt. Hierin stimmt er mit dem Alten Testament und den Targumen überein, während der neutestamentliche Sprachgebrauch die Engel wohl wegen Psalm 104, 4 häufig als πνεύματα bezeichnet. Der Plural πνεύματα bezeichnet überall im Neuen Testament Geisteswesen, niemals Manifestationen des Geistes oder ähnliches[2]). Das Verhältnis der Engel zum heiligen Geist drückt Hahn so aus[3]) »Endlich erscheinen die Engel auch als Vermittler der einzelnen Geistesgaben, als die Organe des heiligen Geistes .... Der eine Geist wird gedacht als in eine Vielheit einzelner Geister, die alle in ihm beschlossen sind, sich zerspaltend, als durch eine Vielheit kreatürlicher Geister sich wirksam erweisend.«

Ähnliche Schlüsse lassen sich aber aus der Zusammenstellung des Geistes mit den Engeln im Koran nicht ziehen. Mohammed läßt die Engel nie an seinem Wesen partizipieren, er beharrt vielmehr, wie Sprenger richtig bemerkt, bei der jüdischen Ausstattung des Begriffs vom heiligen Geist: »Ein Oberengel, der wie Millionen andere dazu erschaffen ist, daß er Gott preise, paßte am besten für seinen nüchternen Monotheismus«[4]).

6. Die Engelsschöpfung.

Die Engel sind nach dem Koran von Gott erschaffene Wesen. Dies wird ausdrücklich gelehrt in Sur. 37, 11; auch liegt es in der Frage Allahs (Sur. 37, 150): »Haben wir die Engel weiblich erschaffen?«

1) Müller, zu Sur. 16, 2.
2) Everling, Die paul. Angelologie 40.
3) Hahn, Die Theologie des Neuen Testaments 307.
4) Sprenger, a. a. O. II, 235.

Noch öfter wird der Erschaffung der Ginn Erwähnung getan (Sur. 6, 100; 51, 56 usw.). Von Al-Ghan[5]) sagt Allah (Sur. 15, 27), daß er ihn aus »dem Feuer des Glutwinds« (Rückert: aus Feuersglut), und (Sur. 55, 14) aus »rauchlosem Feuer« (Rückert: aus des Feuers Brennen) erschaffen habe.

Eben deshalb, weil er aus Feuer erschaffen, weigert sich Iblis, den Adam, der aus Ton geformt, anzubeten (Sur. 7, 10; 38, 77 usw.). Da nun Iblis bald mit den Engeln, bald mit den Ginn gleichgestellt wird, scheint daraus zu folgern, daß nach Mohammeds Ansicht auch die übrigen Engel aus Feuer erschaffen[1]).

Müller bemerkt zu der zuletzt angeführten Stelle, daß die Engel im Gegensatz zu den Ginn aus Licht erschaffen; aber wir können keine Belegstelle im Koran dafür finden. Diese subtile Unterscheidung gehört zu den müßigen Spekulationen einer späteren Theologie; so erzählt Al-Kazwini[2]), daß die Engel aus dem Licht des Feuers, die Ginn aus der Flamme, die Teufel aus dem Rauch geschaffen. Die oben angeführten Koranstellen stehen dazu im direkten Widerspruch.

Auch nach jüdischer Auffassung scheinen die Engel aus Feuer geschaffen zu sein; wenigstens denkt man sich das Wesen des Gabriels aus Feuer bestehend[3]): Joma 21b תנו רבנן . . . יש אש דוחה אש דגבריאל.

Die alttestamentliche Schöpfungsgeschichte weiß nichts von der Erschaffung des Geisterreiches, noch von einem Eingreifen desselben in den Schöpfungsakt, aber spätere Träumereien und Forschungen füllten die Lücken aus[4]). Es findet sich darunter auch die Lehre, daß die Erschaffung der Engel ewig sei und täglich fortdaure; so ruft Gott täglich Myriaden Engel ins Dasein aus einem Feuerstrom נְהַר דִי נוּר Bab. Chagiga 14b und Beresch. Rabba. 70c[5]). Wie Gfrörer dazu bemerken kann: »Aus lauterem Lichte ist ihr (der guten Engel) Stoff gewoben«, ist uns nicht recht verständlich, da die angeführten Stellen nur von einer Verwandtschaft mit dem Feuer reden[6]).

Im Neuen Testamente, in dem eine Erschaffung der Engel bestimmt gelehrt wird (Kol. 1, 16), bricht die Lichtnatur derselben allent-

1) Al-Ghan hier coll. für Ginn, so Rodwell, Rückert, Freytag u. a.

2) So auch Freytag: Einleitung in das Studium der Arabischen Sprache 407.

3) Hughes, Dict. of Islam under Genii.

4) Kohut, Jüdische Angelologie 32.

5) Gfrörer, Jahrhundert des Heils I, 352.

6) Kohut, a. a. O. 19. Gfrörer, a. a. O. I. 355. Auch nach dem Henochbuch »strömen unter dem mächtigen Gottesthron Bäche lodernden Feuers«, Kap. 14, 19; 70, 1ff. so auch schon Daniel 7, 10.

7) So auch Sohar zur Gen. 124.

halben durch, so begegnen wir 2. Kor. 11, 14 dem Ausdruck ἄγγελος τοῦ φωτός, zu dem Heinrici (in Meyers Kommentar 2. Kor., p. 333) erläuternd bemerkt: »Wie das Wesen Gottes Licht ist (1. Joh. 1, 5; Apoc. 21, 23 u. 24) und sein Wohnsitz (1. Tim. 6, 16; 1. Joh. 1, 7) Licht, eine Lichtherrlichkeit, eine lichtspendende δόξα, welche der vollkommenen Reinheit entspricht, so sind auch seine Diener, die guten Engel, Lichtnaturen.«

Anklänge an Gottes Lichtnatur finden sich allerdings auch im Alten Testament (Ps. 27, 1; 104, 2; Dan. 2, 22; Micha 7, 8). Doch haben die Engel keinen Teil an diesem Lichtwesen nach jüdischer Auffassung. Nach derselben wohnt Gott an einem Ort der Verborgenheit מסתרים Chag. 5b, zu dem die Engel keinen Zutritt haben[1]). Er redet zu ihnen hinter einem Vorhang פרגוד[2]) hervor. Dieselbe Vorstellung findet sich im Koran Sur. 42, 50. Im Neuen Testament ist dieser Vorhang nirgends erwähnt.

In einer der schönsten und erhebendsten Schilderungen Gottes im Koran findet sich folgender Ausspruch: »Gott ist das Licht des Himmels und der Erde« Sur. 24, 25. Dieser Ausspruch ist aber nicht als Wesensbestimmung Gottes zu fassen, sondern im Sinne der oben angeführten Psalmstellen (Ps. 27, 1 Gott mein Licht) aufzufassen. Der dem Mohammed vertraute, nächtliche Lichtschein der Ampel christlicher Asketen dient ihm als Bild für die gnädige Leitung Gottes. Ja, selbst wenn wir annehmen dürften, daß hier zugleich auf das Wesen Gottes reflektiert sei, so wären wir doch nicht zu einer ähnlichen Erklärung wie die Heinricis, bezüglich der Wesensähnlichkeit Gottes und der Engel, berechtigt, da eine solche mit dem der Lehre des Korans unvereinbar (vgl. Absch. II, 1).

Über die Zeit der Engelschöpfung läßt sich aus dem Koran nichts Bestimmtes ermitteln. Mohammed scheint hier zwei verschiedenen jüdischen Überlieferungen gefolgt zu sein.

Da nach Sur. 11, 9 der Thron Gottes schon vor der eigentlichen Schöpfung über den Wassern stand, dieser Thron aber von Engeln getragen wird, so wäre daraus zu folgern: daß die Schöpfung der Engel der sechstägigen, ordnenden Schöpfungstätigkeit Gottes vorausgegangen. Ein ähnlich lautender Ausspruch findet sich im Raschi zu Gen. 1, 2: כסא הכבוד עומד באויר ומרחף על פני המים. Vgl. zu dieser Ansicht auch Psalm 104, 3; Hiob 38, 4—7.

---

1) Vgl. Eingang zu Thren. Midr. R. Gott sprach zu Mitatron אכנוס למקום שאין אתה רשאי לרכנס.

2) Synh. 89b כן שמעתי מאחורי הפרגיד. Vgl. Berach. 18b, Joma 77. Zur Erklärung des Wortes פרגוד: Kohut, Jüd. Angel. 17 Anm. 3.

Wenn aber nach Sur. 41, 10, 11 die sieben Himmel, die früher Rauch, erst in den beiden letzten Schöpfungstagen gefertigt und der niedere Erdenhimmel mit Wächtern und Leuchten versehen wird, so hat die Engelschöpfung innerhalb des Sechstagewerkes stattgefunden.

Die meisten jüdischen Quellen setzen gleichfalls die Erschaffung der Engel innerhalb des Hexaëmerons an und zwar auf den zweiten Tag[1]), so Targ. Jerusch. zu Gen. 1, 26; Pirke Elieser Kap. IV. Beresch. Rab. Kap. 1 u. 3. (Rabbi Chanina, der die Engel wegen ihrer Flügel [Jes. 6, 2] zu den Vögeln zählt, nimmt den fünften Tag als den ihrer Schöpfung an [Beresch. Rab. ibid.]).

Auch in der christlichen Theologie finden wir diese beiden Ansichten wieder[2]). Augustin läßt die Erschaffung des Lichts die der Engel einschließen[3]).

Nach späterer moslemischer Theologie sind wenigstens die Ginn Tausende von Jahren vor Adam erschaffen[4]). Auf jeden Fall sind die Engel vor den Menschen ins Dasein getreten. Sur. 2, 28 u. a.

7. Engelleiber und Zeugungsfähigkeit.

Von einer Leiblichkeit der Engel ist im Koran nirgends direkt die Rede, doch sind sie schwerlich als völlig körperlose Wesen aufzufassen, da Gott sich bei ihrer Schöpfung eines Substrates bedient. Ibn Majah trifft wohl das Richtige, wenn er sagt: »Sie sind von einfacher Substanz[5]).« Reland schreibt »Sie haben feine, reine Körper, . . . sind weder männlich noch weiblich, ohne fleischliche Begierden, haben weder Vater noch Mutter, aber verschiedene Gestalten«[6]). Ein wesentliches Merkmal der Engel sind ihre Flügel; Sur. 35, 1 führt der Prophet eins, zwei und drei Flügelpaare an. Auch die Schrift kennt Engel mit zwei, vier und sechs Flügeln[7]), haben doch weder Juden noch Christen sich die Engel als schlechthin unkörperlich gedacht[8]).

Nach späterer moslemischer Vorstellung sind die Ginn als halbphysische Wesen zu denken[9]), die sich fortpflanzen, und sogar geheiratet werden können[10]). Sur. 72, 19f. erzählt auch Mohammed, daß

1) Kohut, a. a. O. 18. Gfrörer, a. a. O. I, 352ff.
2) Kahnis, Die luth. Dogm. I, 436.
3) Augustin, De civitate Dei XI, 9.
4) Hughes, Dict. of Islam under Genii.
5) Hughes, Under Angels.
6) Reland, Rel. Moh., 2. Ausg. 13.
7) Belegstellen bei Petersen, Cherubim, 44.
8) Delitzsch, Bibl. Psych. 48.
9) Sprenger a. a. O. II, 250.
10) Wellhausen, a. a. O. III, 138.

sie ihn fast erdrückt, darin scheint doch eine gewisse Körperlichkeit zu liegen. In dieser, wie in so mancher anderen Beziehung stehen die Ginn den שדים der Juden sehr nahe[1]).

Obgleich sich diese Vorstellungen aus dem Koran nur spärlich belegen lassen (so wird z. B. Sur. 55, 56 u. 76 die Möglichkeit geschlechtlicher Beziehungen zugestanden), so scheint es doch nicht ganz ausgeschlossen, daß schon der Prophet mit den Sagenkreisen von den geschlechtlichen Vergehen der Engel, die sich auf Grund von Gen. 6, 1 ff. gebildet, bekannt gewesen sei[2]).

8. Der Engelfall und seine Folgen.

Der Fall der Engel wird uns im Koran siebenmal erzählt. Sur. 2, 28 ff.; 7, 10 ff.; 17, 63 ff.; 18, 48; 20, 115 ff.; 15, 28 ff.; 38, 69 ff.

Nachdem Gott die Engel ins Dasein gerufen, teilte er ihnen seine Absicht mit, einen Menschen zu schaffen, und ihn als seinen Stellvertreter auf Erden einzusetzen. Die Engel raten Gott entschieden von diesem Vorhaben ab mit der Begründung, daß der Mensch auf Erden Blut vergießen und so die Schöpfung verderben werde (Sur. 2, 28). Es scheint sich dabei ein Streit unter den Engeln erhoben zu haben, worüber allerdings Mohammed nichts näheres zu wissen vorgiebt (Sur. 38, 69).

Trotz des Widerspruchs der Engel wird Adam erschaffen. Er muß sogleich den Engeln seine Superiorität dartun, indem er sie die Namen der Tiere lehrt, die er zuvor von Gott erlernt. Nun ergeht von seiten Gottes der Befehl an die Engel, den Adam anzubeten. Alle, ausgenommen Iblis, leisten Folge. Nach dem Grunde seiner Weigerung gefragt, erklärt dieser, daß er, der aus Feuer Erschaffene, kein Gebilde aus Ton anbeten werde.

Nach dem Koran wäre also der Grund des Engelfalles nicht, wie nach christlicher Ansicht[3]), in einer rein geistigen Erhebung wider Gott oder im Gelüste nach göttlicher Herrschaft, sondern vielmehr im Neide gegen die Menschen zu suchen[4]).

Alle in der obigen Schilderung des Engelfalles enthaltenen Momente finden wir in der jüdischen Angelologie wieder[5]), hier muß sogar Gott selbst dem ersten Menschen hohe Ehren erweisen[6]).

---

1) Kohut, a. a. O. 61 u. 79.
2) Über diese Sagenkreise vgl. die Kommentare u. Everling a. a. O. 36 ff., 104 ff.
3) Delitzsch, Bibl. Psych. 90.
4) Vgl. Sapientia 2, 24.
5) Pirke Elieser, Kap. XIII.
6) Gfrörer a. a. O. I, 391. Eisenmenger, I 48 u. 831. Rodwell a. a. O. 433. Anm.

Der heiligen Schrift sind alle diese Legenden fremd. Wenn man in dem Ausspruch נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (Gen. 1, 26) Gott in der pluralen Rede sich mit den Engeln zusammenfassen läßt, so Philo διαλέγεται ὁ τῶν ὅλων πατὴρ ταῖς ἑαυτοῦ δυνάμεσιν, so wäre damit eine gewisse Mitteilung an die Engel von der Erschaffung Adams gegeben. Von der Belehrung der Engel durch Adam findet sich keine Spur. Die Tiernamen werden nach Gen. 2, 20 von ihm selbst erfunden. Wenn Rodwell in Hebr. 1, 6 eine Anspielung auf die jüdische Vorstellung von der Anbetung Adams durch die Engel hat finden wollen, so beruht dies auf offenbarer Verkennung des Zusammenhanges.

Zur Strafe für seinen Ungehorsam soll Iblis, der gefallene Böse, mit dem Fluche Gottes beladen zur Hölle fahren (Sur. 17, 65). Auf sein dringendes Bitten wird aber die Strafvollstreckung bis zum Auferstehungstage hinausgeschoben, zugleich erhält er die Erlaubnis, die Menschen zu versuchen, muß aber dann alsobald den Himmel verlassen.

Ähnliche Gedanken finden sich gelegentlich in der heiligen Schrift. Erlaubnis zur Versuchung erhält Satan im Dialog zu Anfang des Buches Hiob. Zur Ausstoßung aus dem Himmel ist Jes. 14, 12 ff. mit Luc. 10, 18 zu vergleichen. (Über die Strafe des Teufels siehe Absch. III, 3.)

Bevor Iblis den Himmel verläßt, gelingt es ihm nach dem Koran, Adam und dessen Weib in seinen Fall zu verstricken; indem er sie zum Essen der verbotenen Frucht verleitet[1]), woraufhin der Mensch mit Satan verstoßen wird.

Nach dem Koran hat also die erste Verführung des Menschen nicht auf Erden stattgefunden, sondern im Himmel, woselbst, und zwar im vierten Himmel, sich das Paradies, der Garten Eden, nach moslemischer Anschauung befand und noch befindet[2]).

Zwar bezeichnet auch der biblische Sprachgebrauch den Himmel, insofern er die künftige Wohnstätte des Menschen, als Paradies (Luk. 28, 43; 2. Kor. 12, 4; Offb. 2, 7); doch ist das ursprüngliche Paradies, der Garten Eden, nach der Schrift auf Erden zu suchen, wenn auch trotz aller geographischen Angaben (Gen. 2, 8 ff.) die Lage desselben nicht befriedigend nachgewiesen werden kann[3]).

---

1) Es ist bemerkenswert, daß Mohammed nur von einem Baume weiß, den er Sur. 20, 117 den Baum der Ewigkeit, Sur. 2, 32 und 7, 19 einfach den Baum nennt, der sie zu Engeln oder Unsterblichen macht (Rodwell, 107, Anm. 1). Die Schrift erwähnt zwei Bäume, den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen und den Baum des Lebens. Gen. 2, 9; 3, 5.

2) Hughes, Dict. of Islam under Paradize.

3) Delitzsch, Wo lag das Paradies?

Es ist auffallend, daß der Name Iblis für Satan im Koran fast ausschließlich bei der Geschichte des Engelfalles angewendet wird (Sur. 2, 32; 7, 10; 15. 32; 17, 64; 20, 115; 38, 75; 15, 31; 38, 76); außerdem nur noch Sur. 34, 19; 26, 95 in anderem Zusammenhange.

Daß Iblis und Satan eine Persönlichkeit, geht aus dem Zusammenhang unwiderleglich hervor, wird auch allgemein zugestanden. Weshalb aber wird der Teufel beim Engelfall stets Iblis, und unmittelbar darauf beim Falle Adams mit derselben Konsequenz Satan genannt?

Geiger hat zuerst die Ansicht ausgesprochen, daß die Geschichte des Engelfalles christlichen Ursprungs sei[1]), und hat nachzuweisen versucht, daß Iblis aus διάβολος entstanden sei. Die Geschichte des menschlichen Sündenfalls soll er hingegen von den Juden haben. Und doch tragen gerade die Mythen vom Engelfall entschieden jüdisches Gepräge und haben eine Menge von Parallelen in der rabbinischen Litteratur. Während die Geschichte des Sündenfalles unserer Voreltern den Christen doch gewiß nicht unbekannt? Warum denn hier zwei verschiedene Quellen annehmen? Und selbst wenn seine Kenntnis aus zwei verschiedenen Quellen geflossen, läge es doch näher, den Engelfall auf jüdischen Ursprung zurückzuführen. Gesetzt aber, Geiger hätte dennoch recht mit seiner Quellenangabe, so bleibt es geradezu erstaunlich, daß Mohammed bei dem häufigen Wiederholen gerade dieser beiden Geschichten im engsten Zusammenhang, stets die Personen identifiziert, die Namen aber immer genau nach seinen Quellen auseinander gehalten. Hat er sich denn immer so streng an seine Quellen gehalten? Das Gegenteil wäre leichter zu beweisen.

Dennoch folgen alle Koranausleger Geiger in dieser mutmaßlichen Erklärung, so Rodwell[1]), Müller[2]), Sprenger[3]) usw. Letzterer behauptet sogar, daß auch die beiden anderen Stellen (s. o.), an denen der Name Iblis vorkommt, christliche Inspirationen seien, natürlich auf Grund dieser Hypothese von Geiger, wir haben aber keine Gründe dafür entdecken können.

Iblis ist allerdings der Name des Bösen im arabischen Neuen Testament, aber mit Nöldeke[4]) halten wir es gegen Rodwell, daß es zu Mohammeds Zeiten noch keine arabische Bibelübersetzung gegeben. Rodwells Basierung der Hypothese in Frage auf Hebr. 1, 6, haben

1) Rodwell, Koran 433 Anm.
2) Müller zu Sur. 2, 32.
3) Sprenger, a. a. O. II, 242.
4) Nöldeke, Geschichte des Qorans 7, so auch B. Weiß, Einleitung in das Neue Testament 605, Anm. 2.

wir schon oben als auf falscher Auslegung beruhend, zurückgewiesen. Wenn er nun aber auf Seite 433 talmudische Aussprüche zum Belege anführt, so spricht das gewißlich nicht für christliche Quellen. Wenn diese jüdischen Anschauungen den Christen vielleicht nicht fremd waren (obgleich wir auch dies stark bezweifeln), so sehen wir doch nicht ein, warum sie dieselben christlich umgestaltet haben sollen, wie Müller will, zumal wir eine solche Umgestaltung in den vorliegenden Stücken nicht finden, da sich Mohammeds Ansichten genau mit den jüdischen decken. Warum sollen wir christliche Quellen, die wir nicht mehr besitzen, von denen wir nirgends Kunde erhalten, die höchst wahrscheinlich überhaupt nur in den Köpfen einiger Gelehrter existiert, ohne Notwendigkeit annehmen?

Sprenger gibt zu, daß manche der biblischen Namen[1]), die sich im Koran finden, vor allem solche, die nach Analogie von Iblis gebildet, von den Christen Arabiens anders ausgesprochen wurden, sollen wir darnach etwa wieder zwei verschiedene christliche Quellen annehmen? Zu bedenken ist ferner, daß gerade in den Suren, die vom Engelfalle reden, Gott konsequent Allah genannt wird und nicht Rahman. Dieser Name, Rahman, soll nämlich ein Hauptmerkmal, oft sogar das einzige sein, an dem man die Suren erkennt, die unter christlichem Einfluß entstanden. Schade, daß solch ein charakteristischer Name hier, wie auch öfters im Alten Testament sich nicht gerade da einstellen will, wo man ihn zur Stütze einer Lieblingshypothese so schön gebrauchen könnte.

Wenn nun Rodwell[2]) mit dem Namen (διάβολος) auch noch den neutestamentlichen Begriff »Verleumder« in die Mohammedschen Vorstellungskreise herübernehmen will, indem er sagt: »Observe the change from Iblis, the calumniator, to Satan, the hater«; so geht er entschieden zu weit. Ein schwacher, lautlicher Anklang von Iblis an διάβολος ist ja nicht zu verkennen; aber dieser allein ist schwerlich genügend, um die Ableitung zu begründen, zumal Mohammed einen ganz anderen Begriff damit verbindet. Im strikten Gegensatz zur persischen, jüdischen und christlichen Lehre vom Teufel steht der Koran, der keinen Verleumder, sondern lediglich einen Feind und Verführer kennt (Absch. III, 3).

Nach dem Gesagten sehen wir es nicht für nötig an, eine Transkription aus dem Griechischen anzunehmen; zumal eine genügende Erklärung aus dem Arabischen sich ergibt, die sich dazu durch eine

1) Sprenger, a. a. O., II, 336.
2) Rodwell, a. a. O. 433, Anm. 2.

Reihe von Analogien erhärten läßt. Sprenger[1]) behauptet zwar, daß die meisten nach der Form Iblis gebildeten Wörter aus anderen Sprachen herübergenommen, doch möchten wir dies bezweifeln. Bei einigen finden sich lautliche Anklänge, doch trägt die Bildung derselben ein spezifisch arabisches Gepräge. Des Näheren auf diese Wortformen einzugehen ist hier nicht der Ort. Wir führen nur ein besonders beachtenswertes Beispiel an, wobei wir uns einer Abweichung bezüglich der Bedeutung von modernen, wie moslemischen Gelehrten wohl bewußt sind.

Der Name Henoch wird im Koran durch Idris (Sur. 19, 57; 21, 85) wiedergegeben. Die eigentliche Bedeutung des Namens scheint schon Beidhawi nicht mehr geläufig gewesen zu sein. Er erklärt, ihn aus der arabischen Wurzel درس in der Bedeutung erforschen oder lesen. Hierauf beruht auch wohl die arabische Annahme, daß Henoch der Erfinder der Schrift; soll er doch nach Beidhawi tief in die göttlichen Geheimnisse eingedrungen sein. Diese Ansicht hat Mohammed aber ohne Zweifel noch nicht gehegt. Hätte jener Kommentator der Anweisung des Propheten in Sur. 19, 57, 58 Folge geleistet, so wäre er wohl auf eine andere Erklärung gekommen, aber offenbar war er mit der Geschichte des Alten Testaments nicht vertraut. Sprenger sagt[2]): »Idris steht wahrscheinlich für ‚Yadris‘ und bedeutet: er wird lernen, Gelehrter.« Dabei denkt er an die hebräische Wurzel דָּרַשׁ. Wir haben aber nicht die geringste Spur davon, daß Henoch bei den Juden oder Christen jemals das Epitheton »Gelehrter« getragen, obgleich man ihm ein Buch zugeschrieben. Auch dürfte das Imperfekt eines Verbs als Namenbezeichnung wohl einzig dastehen, es sei denn, daß man Jahwe als analoge Bildung anführe.

Nach unserer Meinung wäre das richtige, Idris von der arabischen Wurzel درس abzuleiten, in seiner ursprünglichen Bedeutung: obliteratum fuit vestigium. Idris bedeutet danach denjenigen, dessen Spur total verloren gegangen, vgl. hierzu Gen. 5, 24. Wir sagen »total«, weil diese Wortbildung höchste Intensität oder Totalität zum Ausdruck bringt.

Ebenso verhält es sich mit Iblis. Es ist die personifizierte Bosheit. Auch Rodwell gesteht ein, daß das Wort بَلِسٌ in quo nihil est boni a profligate, wicked person), Mohammed bei der Bildung von Iblis vorgeschwebt habe.

---

1) Sprenger, a. a. O. II, 241 Anm. und 336.
2) Sprenger, a. a. O. II, 336.

Wenn wir dazu die einzelnen Stellen vergleichen, in denen die beiden Namen Iblis (der Böse) und Satan vorkommen, so finden wir, daß der Teufel in seinem Verhältnis zu Gott stets der Böse (Iblis) heißt, in seinem Verhalten gegen die Menschen aber immer als Satan (Widersacher, Hasser, Feind) bezeichnet wird. Immer und immer wieder wird der Mensch gewarnt, sich vor seinem erklärten Feinde während seines Erdenaufenthalts zu hüten. Nach dem Gericht nimmt die Feindschaft natürlich ein Ende, da der Mensch alsdann den Einflüssen Satans entrückt ist. Die Gottlosen teilen allerdings des Teufels Schicksal, dem bezeichnender Weise in der Hölle wieder der Name Iblis beigelegt wird (Sur. 26, 95), der also hier wieder als der seine Strafe erleidende Böse erscheint.

An allen Stellen, die im Koran vom Engelfall handeln, wird immer nur ein Engel, nämlich Iblis, erwähnt. Sonst aber kennt der Koran, wie die Schrift, viele böse, also gefallene Engel. Sur. 26, 95 werden dem Iblis Legionen beigegeben.

Sind diese zugleich mit Iblis gefallen? Sind sie erst später von ihm verführt? Sind sie gar direkte Nachkommen des Bösen? In letzterem Sinne hat man nämlich vielfach den Iblis als den Vater der Ginn angesehen, indem man den Al' Ghan in Sur. 15, 27 mit Iblis als eine Person faßte; doch ist Al' Ghan (s. o.) besser als Kollektivbezeichnung der Ginn anzusehen. Sonst kommt für diese Absicht nur noch Sur. 18, 48 in Betracht. Dort heißt es: »Wollt ihr denn ihn (Iblis) und seinen Abstamm annehmen zum Genossen außer mir?« (Rückerts Übersetzung.) Aber auch hier ist das Wort ذُرِّيَّتَهُ, seine Nachkommenschaft, sein Geschlecht nicht im wörtlichen Sinne zu fassen. Dies steht auch im Widerspruch damit, daß Iblis in demselben Verse als einer aus der Zahl der Ginn bezeichnet wird. Wer wollte wohl die Worte Jesu an die Juden: »Ihr seid von dem Vater, dem Teufel« (Joh. 8, 44), buchstäblich nehmen. Ist aber Iblis nach Sur. 18, 48 der geistige Urheber alles Bösen, so ist er nicht nur der Verführer Adams, sondern auch der bösen Geister. Für die bloß geistige Vaterschaft spricht ferner der Umstand, daß im Koran manche der Ginn gute Wesen sind, was bei rein geschlechtlicher Abstammung doch kaum denkbar wäre.

Während wir wohl berechtigt sind, eine Verführung der Geister durch Satan anzunehmen, müssen wir auf eine Angabe der Zeit und der Art und Weise der Verführung aus Mangel an Belegstellen verzichten.

Die wesentlich gleichen Schriftgedanken brauchen wir kaum näher anzuführen.

9. Möglichkeit eines späteren Falles und einer Erlösung.

Schon vor dem Falle war eine Meinungsverschiedenheit unter den Himmelsbewohnern zutage getreten (Sur. 38, 69); nach demselben waren die Engel in zwei Klassen, Gute und Böse, geschieden.

In der moslemischen, jüdischen wie christlichen Theologie ist es üblich, diese Unterscheidung zwischen guten und bösen Engeln folgerecht durchzuführen. Auf die jeweiligen Religionsurkunden läßt sich diese strikte Unterscheidung unmöglich übertragen, da man an manchen Stellen im Koran sowohl, wie in der Heiligen Schrift nicht mit Bestimmtheit sagen kann, ob gute oder böse Engel gemeint sind, an vielen Stellen ist in der Tat nur das angelicum genus qua tale ohne Reflexion auf die ethischen Differenzen zu verstehen.

Im Koran wird die Möglichkeit einer Bekehrung der Ginn bestimmt gelehrt, auch die Möglichkeit eines späteren Falles oder wenigstens einer Ablehnung der Lehren Mohammeds wird zugestanden Sur. 72. Somit sind die Grenzen zwischen guten und bösen Wesen innerhalb der Geisterwelt verschiebbar.

Auf die Bewohner von Taif sollte es beschämend wirken, aus dem Munde des Propheten hören zu müssen, daß, während sie seine Lehren verwarfen, eine Anzahl Ginn auf ihrem eigenen Grund und Boden im Dunkel der Nacht andächtig den Offenbarungen Mohammeds lauschten und die frohe Kunde ihren Genossen eilends mitteilten (Sur. 46, 28, 29). In Sur. 6, 130 ist noch von anderen Boten an die Ginn die Rede, es liegt aber kein Grund vor, mit Müller dabei an Salomo zu denken. Die Ginn gestehen an anderer Stelle zu, daß es gute und böse unter ihnen gebe, viele von ihnen seien ursprünglich böse gewesen und erst später zu Gläubigen geworden.

Auch nach der Schrift nehmen die Engel ein lebhaftes Interesse an der Erlösungstätigkeit Christi und der Predigt des Evangeliums 1. Petri 1, 12; ob aber dabei persönliche Interessen mit im Spiele, d. h. ob die Versöhnung Christi sich auch auf einen Teil der Engelwelt erstreckt, ist ein viel umstrittenes Theologumenon, Andeutungen davon hat man in Kol. 1, 20; 2, 15; Eph. 3, 10 finden wollen.

10. Engelklassen. Der himmlische Rat und die Erzengel.

Mohammed kennt eine große Schar von Engeln, die er in ihrer Gesamtheit جُنُودٌ, Heerscharen (pl. von جُنْدٌ) nennt (Sur. 9, 26; 9, 40; 33, 9). Sie heißen auch die Heerscharen Gottes Sur. 74, 34; die

Heerscharen Himmels und der Erden Sur. 48, 4 u. 7. Der Ausdruck Heerscharen wird auch von den Ginn gebraucht Sur. 27, 17, 18 u. 37; sowie von den Heeren des Teufels Sur. 26, 95; sonst kommt er nur noch von den Heeren Pharaos und Goliats vor, wird aber nie auf arabische oder sonstige Heere angewandt[1]).

Mohammed hat ihn aus dem Alten Testament überkommen, woselbst er des öfteren vorkommt. Ps. 148, 2; 1. Könige 22, 19 usw. Auch im Neuen Testament ist er nicht selten Math. 26. 53; Luk. 2, 13; von bösen Engeln Luk. 8, 30.

Auf diese Engelscharen überträgt Mohammed die Verfassung seines Volkes und redet von einer Mâla, einem Rat der Engel. Ein ähnlicher Ausdruck findet sich im Alten Testament Dan. 4, 14; Ps. 89, 6—8; Hiob 15, 8. (Die Hiobstelle scheint wie Sur. 38, 69 auf eine Beratung Gottes mit den Engeln vor der Erschaffung Adams zu gehen.) Da nach Sur. 37, 8 diese Mâla oder Engelaristokratie ihren Sitz im höchsten Himmel hat, so scheinen die sieben Himmel zugleich eine Rangabstufung ihrer Bewohner anzudeuten. Über die Gott nahestehenden Cherubim haben wir schon (I, 2) gesprochen.

Unter der himmlischen Mâla ragen wiederum die Erzengel hervor. Von diesen kennt Mohammed (so auch die kanonischen Schriften der Bibel) nur zwei, Gabriel und Michael.

11. Gabriel und Michael.

Der Name Gabriel kommt im Koran nur dreimal vor und zwar nicht in der gebräuchlichen, sich eng an das Hebräische anschließenden Form جِبْرَأِيلُ[2]) oder جِبْرَئِيلُ[3]), sondern in der mehr arabischen Form جِبْرِيلُ.

Michael findet sich nur einmal in der ebenfalls von dem späteren مِيكَائِيلُ abweichenden Form: مِيكَالُ.

Bedeutsam ist, daß Mohammed nur diese beiden Engel mit Namen erwähnt. Diese beiden Engel gelten den Juden, die sonst wie die späteren Moslime eine Menge Engelnamen in ihren Schriften aufführen, als die »Könige der Engel«[4]), die gemeinsam mit der Überwachung

1) Sprenger, a. a. O. II, 358.
2) Hughes, Unter Gabriel.
3) So Nöldeke, a. a. O, 16 nach Agani 427, V.
4) Midrasch, Cant. Cant. zu Kap. 3, 10. מלכיהון דמלאכיא אר זה זה מיכאל וגבריאל.

Israels betraut sind[1]). In der Bibel finden sich außer diesen beiden Erzengeln nur in den Apokryphen noch andere erwähnt.

Die Andeutungen, die Mohammed über ihre Tätigkeit gibt, sind wenige, doch genügen sie zu zeigen, daß er im Gegensatz zur jüdischen Überlieferung sich die biblischen Anschauungen angeeignet hat. Nach Sur. 2, 91 ist es nämlich Gabriel, der mit der Überlieferung des Korans in das Herz des Propheten betraut wird. Diese Gleichstellung Gabriels mit dem heiligen Geist haben wir schon früher (I, 5) besprochen. Dabei aber hatten wir diese Stelle (Sur. 2, 91) unberücksichtigt gelassen, weil sie als erläuternder Zwischensatz in Parenthese uns als spätere Einschiebung erscheint. Diese Ansicht ist nämlich erst seit dem zweiten Jahrhundert moslemischer Zeitrechnung mit Nachdruck verteidigt worden. Wenn nach der Annahme der meisten Gelehrten Mohammed den Namen Gabriels erst in Medina gegen Ende seiner Tätigkeit von den Juden erlernt, bleibt es immerhin befremdend, wie man schon in dem »Gewaltigen« Sur. 53, 5, und dem »starken Boten« Sur. 81, 20, (beide Suren werden von Nöldeke und Rodwell in die erste Periode der Mekkanischen Tätigkeit des Propheten angesetzt) eine Anspielung auf den Namen Gabriel hat finden wollen.

Des Gegensatzes zwischen dem Koran und der jüdischen Überlieferung waren sich die späteren Kommentatoren wohl bewußt, sie kehren ihn sogar geflissentlich hervor. So erzählt Al' Beidhawi zu unserer Stelle (2, 91), daß Mohammed sie bei Gelegenheit einer Kontroverse mit den Juden offenbart habe, um zu zeigen, daß Gabriel der Beschützer des Propheten, während Michael der Engel Israels sei. Daher läßt Beidhawi auch den Gabriel zur Rechten des Gottesthrones stehen und Michael zur Linken, während sie bei den Juden die entgegengesetzte Stellung einehmen[2]). Diese Tradition bei Beidhawi steht aber, abgesehen von der Voranstellung Gabriels, mit dem Kontext im Widerspruch; bei der Art und Weise, in der Michaels Erwähnung geschieht, ist eine Kontroverse mit den Juden einfach ausgeschlossen. Auch in Sur. 66, 4 erscheint Gabriel als Protektor Mohammeds.

Die Schrift alten wie neuen Testaments steht gleicherweise mit der jüdischen Lehre in Widerspruch. Nach der Schrift übermittelt Gabriel (ganz wie im Koran) besonders wichtige Offenbarungen in eigener Person (Dan. 8, 16; 9, 21; Luk. 1, 19; 1, 26). In der jüdischen

---

1) Kohut, a. a. O. 25, Anm. 8.

2) Im Nachtgebet und im Gebet des Versöhnungstages Kohut a. a. O. 30 Anm. 2. Singer, Daily Prayer Book 297.

Exegese hingegen ist Michael der Verkündiger froher Botschaften, so zeigt er z. B. dem Abraham die Geburt Isaaks im voraus an[1]). Nach Dan. 10, 13; 12, 1; Judae 9; Offenb. 12, 7 ist Michael der Anführer der guten Engel im Kampf mit Satan und den gefallenen Engeln. Während nun nach Judae 9 Michael mit Satan um den Leichnam Moses streitet, ist es nach Midr. Rab. Deut. C. 11 Gabriel, der bei seinem Tode zugegen[2]). Nach Baba Bathra 75a ist es wiederum Gabriel, der zur Zeit der Auferstehung eine Jagd veranstalten wird, um den Leviathan zu bekämpfen und zu besiegen[3]). In der Offenbarung heißt es (Offb. 12, 7), daß Michael diesen Kampf gegen den Bösen unternimmt, der im folgenden Verse ὁ δράκων ὁ μέγας, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαίος, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς heißt. Zur angeführten Talmudstelle vgl. Jes. 27, 1.

12. Das Wissen der Engel.

Aus der schon erwähnten Beratung Allahs mit der himmlischen Mâla (I, 10) geht hervor, daß die Engel vernunftbegabte Wesen, denen sogar ein gewisser Grad von Praeszienz eigen (Sur. 2, 38; 28, 28f). Ihr Wissen, wie Vorherwissen erstreckt sich aber nur auf solche Dinge, die Gott ihnen zu wissen gestattet (Sur. 2, 256); so wissen sie z. B. nichts von der Zeit und Stunde der Auferstehung (Sur. 7, 186). Vgl. hierzu Matth. 24, 36.

Aber ihr Wissen steht nicht nur hinter der Allwissenheit Allahs weit zurück, sondern es tritt im Koran auch das Bestreben hervor, die Engel in dieser Beziehung auch unter die Menschen zu stellen, wie dies in der Geschichte des Engelfalles klar zutage tritt (Sur. 2, 28). (Vgl. Abschn. I, 8.)

Vermutlich differieren die einzelnen Engelklassen bezüglich ihrer Erkenntnis der Geheimnisse Gottes, und die Engel des Rats sind wohl am tiefsten in dieselben eingedrungen. Bestimmter tritt dieser Unterschied zwischen den Ginn und Engelwächtern hervor, da von den ersteren erzählt wird, daß sie am Himmel die geheimen Verhandlungen der Mâla zu belauschen suchen, woraufhin sie von den Wächterengeln verscheucht werden, die sie mit Sternen bewerfen, welche hinwieder dem menschlichen Beobachter als Sternschnuppen erscheinen (Sur. 15, 18; 37, 7ff; 72, 9; 26, 212; s. Ausführliches bei B. Hischam 131, 16 seq.).

---

1) The Jewish Encyclopedia under Michael.

2) Bei der schönen Sage über die Sterbevorkehrungen Mosis wird allerdings Michael neben Gabriel erwähnt. Midr. Rab. Lev. C. 18; Num. C. 16.

3) Kohut, a. a. O. 71.

Auch in der biblischen Angelologie findet sich die Anschauung, daß der Engelwelt noch nicht alle göttlichen Geheimnisse offenbar geworden 1. Kor. 2. 6—8. Sie tragen Verlangen darnach, in diese Geheimnisse zu schauen 1. Petri 1, 12; und nach Eph. 3, 10 wird den himmlischen Mächten erst durch die christliche Gemeinde die mannigfaltige Weisheit Gottes bekannt. Von einem Lauschen an des Himmelszeltes Vorhang weiß die Schrift nichts.

Dagegen erzählt das Buch Henoch Kap. 16, 3 daß Engel dem Himmel abgelauschte Geheimnisse den Weibern mitteilen. Am Himmel horchende Dämonen werden auch Chagiga 16a, sowie Aboth R. Nathan c 37 erwähnt; und Gittin 68b wird von Aeshmadai, der des öfteren mit dem Bösen identifiziert wird (אשמדאי הוא סמאל) gesagt, daß er täglich zum Himmel hinaufsteigt, um den Unterricht der himmlischen Akademie zu belauschen, dann wieder zur Erde herabsteigt[1]). Auch die Sternschnuppen erklären die Juden in derselben Weise wie Mohammed[2]).

1) כל יומא סליק לרקיע וגמר מתיבתא דרקיע ונחית לארעא וגמר מתיבתא דארעא.
2) Sprenger, a. a. O. II, 264.

II. Abschnitt.

Die Engel in ihrem Verhältnis zu Gott.

1. Söhne und Töchter Gottes.

Es ist das Bestreben Mohammeds, seinen Landsleuten darzutun, daß Allah ein Wesen eigener Art, dem nichts gleicht im Himmel und auf Erden. Er nennt ihn daher Ahad (أَحَدٌ), irgend einer, aliquis, ein Wesen sui generis[1]) Sur. 112, 1 (vgl. Sur. 42, 9). Wenn wir der Überlieferung Glauben schenken dürfen, so hat der Prophet diese Sure auf das Verlangen der Kuraishiten, über den Stammbaum seines Herrn unterrichtet zu werden, offenbart. Dies ist die Ansicht des Obayy b. Ka'b[2]) und des Ibn' Abbas[3]), ähnlich auch Beidhawi in seinem Kommentar zu Sur. 53, 21[4]). Wellhausen behauptet allerdings, Mohammed habe die Mekkaner mit der Frage bedrängt, in welchem Verhältnis ihre Göttinnen zu Allah stehen. Sie selber sollen sich diese Frage nie vorgelegt haben. »Nirgends«, sagt er, »ist die weibliche Gottheit die Ergänzung der männlichen«[5]). Er sucht auch nachzuweisen, weshalb manche Gottheiten mit männlichen, andere mit weiblichen Namen belegt werden.

Immerhin scheint uns aus der fortgesetzten Polemik Mohammeds gegen die weiblichen Engel[6]) soviel hervorzugehen, daß wenigstens ein Teil der heidnischen Araber, vielleicht die ungebildete Masse, tatsächlich an eine Zeugung der Engel aus der Gottheit heraus geglaubt Sur. 10, 67; während die meisten sie nur in ein Adoptivverhältnis zu ihm treten lassen Sur. 6, 100; 16, 59; 17, 42; 37, 149; 37, 158; 43, 14f.; 52, 39; 53, 21. Auch scheint Mohammed dagegen zu polemisieren, daß den Engeln überhaupt weibliches Geschlecht beigelegt wird Sur. 43, 18.

1) Sprenger, a. a. O. II, 33, Anm. 1.
2) Bei Baghawi, Tafs. 112.
3) Bei Thalaby, Tafs. 2, 158.
4) Freytag, Einleitung 368. Pocock 91 (ed. alt.).
5) Wellhausen, Skizzen III, 179.
6) Freytag, a. a. O. 405.

Im Alten Testament finden sich die Ausdrücke בני האלהים Gen. 6, 2, 4; בני אלהים Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; בני אלים Psalm 29, 1; 89, 7. »Sie werden so genannt«, sagt Böhmer[1]), »weil ihre Vielheit aus der Einheit des göttlichen Wesens hervorgeht.« Zweifelsohne besteht eine Ähnlichkeit zwischen dem Wesen Gottes und dem der Engel, wird doch selbst dem Menschen eine Gottebenbildlichkeit zugeschrieben, woraufhin Juden wie Christen Gott im Gebet als Vater anrufen. Man kann also mit Recht von Menschen wie Engeln eine gewisse Emanation aus dem göttlichen Wesen behaupten, Acta 17, 28, nur muß man dann die dem reinen Schöpfungsbegriff widerstreitenden Merkmale in diesem Ausdruck löschen[2]). In diesem Sinne lassen sich auch die jüdischen Emanationstheorien, die die Engel als personifizierte Eigenschaften Gottes fassen, begreifen[3]). Dagegen sind solche moderne Anschauungen, wie die Olshausens[4]), daß die Engel vorübergehende Ausflüsse und Fulgurationen des göttlichen Wesens«, entschieden unbiblisch.

2. Die Engel als Diener Gottes und ihr Verhältnis zur Natur.

Die Engel, statt als Söhne und Töchter Gottes zu gelten, werden im Koran lediglich als Allahs Diener angesehen Sur. 16, 52; auch die, die Gott am nächsten stehen, schämen sich nicht, ihm dienstbar zu sein Sur. 4, 170; sie wagen nicht in seiner heiligen Nähe zu reden, bis Gott selbst gesprochen und leisten dann seinen Worten sogleich Folge Sur. 21, 27. Sie sind gehorsam und treu Sur. 81, 21.

Ihr Dienst scheint in erster Linie den Menschen zu gelten, wovon wir im dritten Abschnitt des näheren handeln werden.

Von einem direkten Wirken der Engel in der Natur weiß der Koran nichts. Mohammed, der diese Ansicht bei den Juden, wahrscheinlich auch bei seinen heidnischen Landsleuten vorfand, polemisiert aufs heftigste dagegen, so will er den Götzen, gemeint sind natürlich die hinter denselben stehenden Dämonen, nicht einmal Macht über einen Dattelkern zugestehen Sur. 35,14. Die Götzen (Dämonen) sind vielmehr wie die Engel Gott dienstbar. Wie der Prophet die Schöpfung ausschließlich Gott zuschreibt (die Götzen können nicht einmal eine

---

1) Herzogs Realenzyklopädie unter Engel IV, 18.

2) Delitzsch, Biblische Psychologie 58.

3) Targ. Jerusch. zu Deut. 9, 19. Chagiga 14a. Vgl. Psalm 33, 6 u. Absch. I, 7.

4) Van Oosterzee, Kommentar zu Luk. 1. Dogm. christolog. Grundgedanken, bs. 2 in Langes Bibelwerk.

Fliege erschaffen Sur. 22, 72), so schließt er auch die Engel und Geister von der Erhaltung und Regierung der Welt aus.

Wenn übrigens die Engel den Dämonen Sterne nachschleudern (I, 12), so scheint immerhin ein Eingreifen der Engel in die unbelebte Schöpfung nicht schlechthin unmöglich zu sein. Erwähnen möchten wir hier noch, daß die Araber wohl kaum in größerer Zahl die Sterne göttlich verehrten, da sich so gar keine Spuren davon im Koran finden, und auch die Engel sonst nie mit den Sternen in Verbindung gebracht werden.

Wenn Sur. 7, 55; 25, 50; 27, 64 die Winde »Herolde von Gottes Erbarmen« genannt werden, so geschieht das in dichterischer Rede, und sind dieselben nicht als wirkliche Lebewesen oder als von solchen belebt zu denken. Dasselbe gilt vom Donner, der nach Sur. 13, 14 zugleich mit den Engeln den Herrn preist, so oft er die Ungläubigen durch einen Blitzstrahl tötet.

In der Heiligen Schrift sind es die Engel, die, wie Holsten[1]) bemerkt, »als Werkzeuge des weltwaltenden Gottes und Herrn im Himmel und auf Erden wirken.« Sie werden zur Ausführung bestimmter Aufträge entsandt. Daß die Schrift daneben auch »verschiedenartige, die göttliche Vorsehung und Regierung der Welt permanent vermittelnde Untergewalten« kenne, wie Klöpper[2]) will, scheint zweifelhaft. Auf die Kontroverse bezüglich des Verhältnisses der Engel zu den Himmelskörpern[3]) (σώματα ἐπουράνια 1. Kor. 15, 40—42) können wir hier nicht näher eingehen[4]).

In der apokryphen Literatur tritt die Anschauung, daß die Engel die Naturkräfte beherrschen, deutlich hervor, so im Buch der Jubiläen, Kap. 2[5]), im Buch Henoch Kap. 60, 11 ff., Ascensio Jesaiae, Kap. 4, 18.

Die jüdische Tradition teilt diese Anschauungen. Jalkut Chadasch 147 d heißt es: »Es ist kein Ding auf der Welt, auch nicht ein Kräutlein, über welches nicht ein Engel gesetzt ist und alles geschieht nach dem Willen des Vorgesetzten«[6]).

---

1) Holsten, Ev. des Paulus. I, 310 Anm.

2) Klöpper, Brief an die Kolosser 283.

3) Everling, a. a. O. 46.

4) Man vgl. 1. Kön. 22, 19; Dent. 17, 3; Neh. 9, 6; Hiob 38, 7 sowie Ode, de angelis 64. Ewald, Lehre der Bibel von Gott II, 294. Schultz, Alt. Theologie, 2. Aufl. 381 ff. 563 ff.

5) Ewald, Jahrbücher, 1849 234.

6) Siehe die lange Reihe von Belegen in Weber, System der synagogalen Theologie 167. Eisenmenger, Entdecktes Judentum II, 376 ff.

3. Die Engel als Lobpreiser Gottes.

Eine Haupttätigkeit der Engel nach dem Koran ist der Lobpreis Gottes Sur. 2, 28. Sie heiligen ihn als den Wissenden und Weisen Sur. 2, 30; den Mächtigen Sur. 3, 16; loben und beten an Sur. 7, 205; preisen ihn in Furcht 13, 14; knieen fußfällig ohne Stolz Sur. 16, 51; singen sein Lob ohne Ermattung bei Tag und Nacht Sur. 21, 19—20; 41, 38; preisen seinen Ruhm Sur. 42, 3. Dieser Lobgesang der sieben Himmel ist für Menschen vielfach unverständlich Sur. 17, 46.

Auch nach der Schrift loben die heiligen Engel ihren Schöpfer ohne Ruhe, Tag und Nacht (Offb. 4, 8), wobei sich die verschiedenen Chöre wechselseitig ablösen (Jes. 6, 3; Offb.4, 8). An den angeführten Stellen wird der Lobgesang der Engel mit Worten angeführt. Dazu kommt der Lobgesang der himmlischen Heerscharen bei der Geburt Christi Luk. 2, 14. Daß sie überdies noch andere für menschliche Ohren unverständliche Loblieder anstimmen, bezeugt Paulus bei seiner Entzückung bis in den dritten Himmel, das Paradies, wenn er sagt: καὶ ἤκουσεν ἄρρητα ῥήματα ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι. Diese unaussprechlichen Reden bezeichnet er 1. Kor. 13, 1 mit γλώσσαις τῶν ἀγγέλων. Offb. 13, 4 redet von einem neuen Liede, das außer den Erkauften niemand lernen kann.

Vergleiche aus der apokryphen Literatur: Gebet des Asarja V, 35, Henoch, Kap. 40, Kap. 60, 10 und öfters, Test. Levi 3, p. 139. Aus der jüdischen: Midr. Rab. 167 und 192, sowie Pirke Eliezer c. 12: »Sie geben sich einander die Ehre und eine Engelschar spricht zur andern: Fanget die Lobgesänge an.«

4. Die Engel als Träger des Thrones Gottes.

Der Thron Gottes عَرْشٌ spielt im Koran eine große Rolle. Das Wort عَرْشٌ wird im Koran als Bezeichnung eines irdischen Thrones nur vom Throne Josephs Sur 12, 101 und dem der Königin Bilkisch von Saba gebraucht (Sur. 27, 23; 27, 38; 27, 41 und 42). Der Thron der Chaliphen heißt gewöhnlich سَرِيرٌ.

Da die biblischen Vorstellungen sich im wesentlichen mit denen des Korans decken, führen wir die zu vergleichenden Schriftstellen zugleich mit den betreffenden Suren an.

Gott sitzt auf diesem Thron schon nach heidnisch-arabischer Vorstellung Sur. 23, 88. Er ist der Herr des Thrones Sur. 81, 20; 85, 15; 43, 82; 40, 15; 27, 26; 23, 117; 21, 22; 17, 44 vgl. 1. Könige 22, 19;

Jes. 6, 1ff.; Ez. c. 1; c. 10. Dieser Thron ist von Engeln umgeben Sur. 40, 7; 39, 75; 69, 17; vgl. Jes. 6, 3; Ps. 89, 6; Ps. 103, 30. Er wird von Engeln getragen Sur. 40, 7; 69, 17; vgl. 1. Sam. 4, 4; 2. Sam. 6, 2; Ps. 80, 2; Ps. 99, 1 usw. Wenn Gott seinen Ort im unendlichen Raum verläßt, tragen nach 2. Sam. 22, 11; Ps. 68, 18 usw. die Cherubim seinen Thron wie einen Wagen. Ezechiel kennt nur vier solcher Cherubim 1, 10; nach Ps. 68, 17f. sind zwei Zehntausende, Tausende und aber Tausende der Thron Gottes[1]), während Sur. 69, 17 acht Engel als Träger erwähnt werden. Nach der moslemischen Tradition sind es allerdings auch nur vier. Sprenger hilft sich über die Verschiedenheit zwischen dem Koran und der Tradition dadurch hinweg, daß er behauptet, am Tage des Gerichts werde ihre Anzahl verdoppelt[2]). Vor der Schöpfung schwebt dieser Thron über den Wassern (I, 6) und nach dem Hexaemeron schwingt sich Gott auf denselben Sur. 7, 52; 10, 3; 25, 60; 32, 3; 57, 4.

Der Baldachin scheint dem عَرْش wesentlich angehört zu haben, wie denn عَرَشَ die Herstellung eines عَرِيش tabernaculum, umbraculum oder eines عَرْش (Thronus) tectum, tentorium, tabernaculum obumbrans bedeutet. (Irreführend ist die einfache Wiedergabe der Grundbedeutung durch to construct, build houses in Penrice, Dict. of the Koran.) Der Baldachin spielte im Hofzeremoniell des Orients eine große Rolle und ist wohl von da aus in den katholischen Gottesdienst übergegangen. Eine Beschreibung des Thrones findet sich bei Sprenger[3]).

In den späteren jüdischen Schriften geschieht des Thrones des öfteren Erwähnung. Siehe die Beschreibung desselben Pirke Eliezer c. IV und eine ähnliche in dem apokryphen Buche Henoch, Kap. XIV, 17ff.[4]).

5. Der Aufenthaltsort der Engel.

Nach dem Koran sind die Engel, wohl gemäß ihrer Rangabstufungen, auf die sieben Himmel verteilt. Die, welche den Gottesthron tragen und umschweben, werden als die Nahgestellten bezeichnet Sur. 4, 170. Den Bewohnern jedes einzelnen Himmels scheint auch eine besondere Tätigkeit zugewiesen zu sein Sur. 41, 11. Den Engeln des niederen Erdenhimmels lag es ob, die lauschenden Geister fernzuhalten und zu

1) Petersen, Cherubim 17ff.
2) Sprenger, a. a. O. II, 505.
3) Sprenger, a. a. O. II, 236.
4) Gfrörer, Jahrhundert des Heils I, 277.

verscheuchen (Abschn. I, 12). Wenn aber Müller zu Sur. 15, 18 bemerkt, »daß die Engel die Ginn in die Hölle zurücktreiben«[1]), so geht er zu weit; denn der Aufenthalt der Ginn im gegenwärtigen Äon ist nicht die Hölle, die den Bösen unter ihnen allerdings als künftiger Strafort vorbehalten Sur. 7, 37; 7, 178; 11, 120; 32, 13; 4, 24; 55, 36ff; sondern der Luftraum, der dem unteren Himmel vorgelagert, das Firmament. Der niedrigsten Klasse der Geister wird in Sur. 6, 70 die Wüste als Behausung angewiesen.

Die meisten der hier berührten Anschauungen finden sich auch in der Schrift. Die Engel im Himmel ist ein oft wiederkehrender Ausdruck. Von ihrer Beziehung zur Sternenwelt und von den Elementargeistern war schon (II, 2) die Rede. Eph. 2, 2 weist dem Teufel und seinen Geisterscharen ebenfalls die Luftregionen zum Aufenthalt an[2]).

Ebenso lehrt das Buch Henoch, Kap. 15, 10—11[3]); Philo, De gigantibus I, 253 Mang. (Richter, 2. Bd.); Orig. Exhortatio ad martyrium Kap. 45. Über dieselbe Lehre bei den Persern, siehe Kohut (Angelologie 56), und für die jüdische Tradition: Eisenmenger (Entdecktes Judentum II, 437 und 411) und Gfrörer (Jahrhundert des Heils I, 420).

Unheimliche Geisteswesen (nach den LXX. Dämonen) bewohnen die Wüste Jes. 13, 21; 34, 14. Auch die verschiedenen Ansichten über den Bock, der zum Asasel in die Wüste gejagt wird, sind hier zu vergleichen Lev. 16, 8, 10, 26.

6. Die Höllenwächter.

Eine Anzahl, und zwar nach Sur. 74, 30—31 neunzehn, Engel sind als Wächter über die Hölle gesetzt. Sie fragen diejenigen, die durch die sieben Tore (Sur. 15, 44) paarweise hineingetrieben werden: »Ist kein Warner zu euch gekommen?« Sur. 67, 8; 39, 71; vgl. auch Sur. 96, 17. Nach Sur. 40, 52—53 flehen die Verdammten diese Höllenwächter an, Gott für sie zu bitten, daß er ihnen einen Tag Ruhe von ihren Qualen geben möge. Aber unter Hinweis auf die früher zu ihnen gesandten Apostel lehnen die Wächter dies ab und raten ihnen: Rufet selbst. Doch auch dies ist nutzlos. In Sur. 43, 77 rufen die Insassen der Hölle: O Malek, ausmachen solls mit uns dein Herr. Er aber spricht: Ihr bleibet. Dieser Malek ist wohl der Oberste der

1) A. Müller, in Rückerts Koran ad loc.
2) Über die sich an diese Stelle anschließende Streitfrage, s. Everling 106ff.
3) Dillmann, Das Buch Henoch, p. 111.

Höllenwächter[1]). Bekanntlich wird die Hölle im Koran Gehenna nach dem Tale Hinnom genannt, woselbst man dem Moloch Kinderopfer brachte, somit ist Malek wohl gleich Moloch. Die Höllenwächter sind nach Sur. 66, 6 stark und mächtig, Gott nie ungehorsam, und führen alle seine Anordnungen genau aus. Beim Untergang der Welt soll die Hölle, die sich im Innern der Erde befindet, nach Djelal an 70000 Ketten, von denen wieder jede von 70000 Engeln gezogen wird, emporgehoben werden Sur. 89, 24[2]).

Die Höllengeister bei Mohammed lassen sich auf jüdische Quellen zurückführen[3]), doch hat nach der jüdischen Überlieferung jedes der sieben Höllentore nur einen Wächter. Diese sieben Wächter leisten überdies Fürbitte für die Reumütigen[4]).

Die Schrift weiß von all diesen Vorstellungen nichts.

7. Das Gericht über die Engel.

Wie die Menschen, so werden auch die Engel im Gericht den Lohn oder die Strafe für ihre Taten erhalten. Von den Ginn, natürlich ist dabei nur an die bösen unter ihnen zu denken, sagt der Koran an vielen Stellen, daß sie mit den ungläubigen Menschen zur Hölle fahren werden Sur. 7, 12; 7,36; 7, 138; 11, 120; 32, 13; 41, 24 u. a. m. Wenn von den Götzen dasselbe gesagt wird Sur. 21, 108 ff.; 26, 94 u. a., so ist dabei an die hinter denselben befindlichen Dämonen zu denken. Dieses Verdammungsurteil ist bereits über Iblis und sein ganzes Heer (Sur. 26, 95) beschlossen, ist ihnen auch selbst schon bekannt (Sur. 35, 158), sie sind für die Hölle geschaffen und prädestiniert (Sur. 7, 178). Die öffentliche Proklamierung des Urteils und die Ausführung desselben ist für den Gerichtstag aufgespart.

Dem Gericht geht der Tod und die Auferstehung voran. Tod, Auferstehung und Gericht kommen über Menschen, Engel und Tiere. Beim Schall der Posaune Sur. 37, 69 (nach späterer, moslemischer Fassung: der zweiten Posaune) stirbt alles im Himmel und auf Erden, mit Ausnahme derer, die Gott erhält. Hierin scheint zu liegen, daß nach Mohammeds Ansicht einzelne den Tod nicht schmecken werden. Wir haben auch keine Stelle finden können, die dem widerspräche. Wir glauben daher annehmen zu dürfen, daß wenigstens nicht alle Engel sterben werden. Die späteren Moslime lassen alle Engel sterben,

1) Müller, zur Stelle. Rodwell, a. a. O. 156.
2) Rodwell, a. a. O. 46.
3) Siehe die Zitate bei Rodwell, a. a. O. 123.
4) Hughes, Dict. of Islam under Hell.

da sie aber einen Posaunenengel für den Auferstehungstag benötigen Sur. 23, 103; 36, 51; 37, 19; so lassen sie Israfil (den Posaunenbläser), Michael und Gabriel etwas früher ins Leben zurückkehren. In der Zwischenzeit lebt Gott allein auf seinem Thron, auch bleiben sonderbarer Weise das Paradies und die Hölle mit ihren Insassen[1]). Der letzte der sterbenden Engel ist Malaku 'l-Maut (bei den Moslimen 'Izra'il genannt), der Todesengel (vgl. 1. Kor. 15, 26).

Daß auch den biblischen Schriftstellern ähnliche Anschauungen nicht fremd sind, ersehen wir aus 1. Kor. 15, 24—26; wenn wir es hier auch unentschieden lassen müssen, ob das ὅταν καταργήσῃ κτλ. auf die Vernichtung ihrer Macht allein oder auch auf die ihres Daseins sich bezieht[2]), gibt doch selbst der Ausspruch über den hier, wie Offb. 20, 14, personifizierten Tod: ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος keinen festen Anhalt. Bestimmter wird der Untergang der Elementargeister, die wir mit den Ginn auf eine Stufe gestellt, gelehrt 2. Petri 3, 10: στοιχεῖα δὲ καυσούμενα λυθήσονται.

Besonders zahlreich sind die Hindeutungen auf den Untergang der satanischen Geister in den Testamenten der XII Patriarchen (Sinker's Ausgabe): so Test. Simeon 7 (137); Levi 3 (139); Sebulon 9 (169); Aser 7 (186); Benjamin 3 (197)[3]). Man vgl. auch Henoch 1, 5 mit Sur. 7, 186.

Während aber nach dem Koran das Gericht Gott allein vorbehalten, werden Matth. 13, 39 die Engel in der συντέλεια αἰῶνος als mittätig bei der Scheidung von Guten und Bösen erwähnt; und im merkwürdigen Gegensatz hierzu sagt Paulus 1. Kor. 6, 3 οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν[4]); wozu auch noch Röm. 16, 20 zu vergleichen. Daß das ewige Feuer τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῖς bereitet ist, lesen wir Matth. 25, 41; und daß er εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου geworfen wird für alle Ewigkeit, Offb. 20, 2, 7, 10.

---

1) Hughes, Dict. of Islam unter Resurrection.
2) Holsten, Evangelium des Paulus I, 421. Anm.
3) Schnapp, Die Testamente der 12 Patriarchen untersucht. Halle 1884.
4) Heinrici, Das erste Sendschreiben des Ap. Paulus an die Korinthier 173f.

III. Abschnitt.

Die Engel in ihren Beziehungen zur Menschheit.

1. Die Engel bei der Geburt.

Die guten wie die bösen Geister treten nach dem Koran, wie wir auf den folgenden Seiten des näheren dartun werden, in innigste Berührung mit den Menschen.

Nach der moslemischen Überlieferung soll diese Berührung von seiten Satans schon bei der Geburt anheben, der erste Aufschrei des Kindes wird damit in Verbindung gebracht; nur Maria und Jesus sollen von solcher Berührung Satans verschont geblieben sein.[1]) Doch läßt sich aus Sur. 3, 31, worauf diese Überlieferung fußt, nichts derartiges beweisen. Am allerwenigsten aber vermögen wir darin zu finden, daß Mohammed an eine immaculata conceptio der Maria geglaubt, zumal diese Lehre erst dem neunten Jahrhundert angehört.[2]) Die übernatürliche Geburt Jesus steht dagegen auch Mohammed fest Sur. 58, 21—23.

Wahrscheinlich sind diese moslemischen Ansichten mit der jüdischen Lehre vom »bösen Triebe« und Satans engen Beziehungen zu demselben, insbesondere als Geschlechtstrieb eng verwandt.[3]) Beachtenswert ist auch die Meinung der Rabbinen, wonach die מלאכי השרת die Prototype für die ins Leben tretenden Menschen sind. (Vgl. Exodus Rab. c. 30.) Chag. 12b heißt es: »Im siebenten Himmel (Araboth) weilen die Geister der Frommen und der zu erschaffenden Wesen« Nach Kohut soll auf Grund von Hiob 3, 3 לַיְלָה der Name des Geburtsengels sein.[4]) Wir brauchen wohl nicht näher nachzuweisen, daß diese Ansichten der Schrift fremd sind.

---

1) Miskat, Buch II, c. III 1.

2) Hughes, immac. conception. Rodwell, 499 Anm. 4.

3) Taylor, Sayings of the Jewish Fathers 77 No. 2. Gfrörer 399.

4) Kohut, a. a. O. 89. In Nidda 16b wird aber nur gesagt, daß der Engel, der über die Befruchtung (Empfängnis הריון) gesetzt ist, לילה heißt, nach Hiob 3, 3.

2. Schutzengel und Schreiberengel.

Im Auftrage Gottes begleiten die Engel, nach gewöhnlicher Annahme je zwei[1]), den Menschen als Schutzengel und Wächter lebenslang Sur. 6, 61, indem einer ihm vorangeht, ein anderer ihm nachfolgt Sur. 13, 12; oder indem der eine zur Rechten, der andere zur Linken geht Sur. 50, 16—17. Nach Sur. 41, 30—31 dehnt sich ihre schützende Tätigkeit auch auf die künftige Welt aus.

Wenn in Sur. 13, 12 von einer Menge Schutzengel die Rede ist, so bezieht sich das auf ihre Gesamtzahl als besondere Klasse, von der aber auf jeden einzelnen Gläubigen immer nur zwei kommen. Wenn hinwiederum Sur. 86, 4 gesagt wird: jede Seele hat ihren Wächter, so ist dabei an den vorangehenden guten Geist zu denken, während der dem Menschen folgende böse Geist unerwähnt geblieben ist.

Da Mohammed die Lehre von den Schutzgeistern von den Juden überkommen, führen wir auch einige sich scheinbar widersprechende Stellen aus der rabbinischen Literatur an, die sich aber in obiger Weise ebenfalls trefflich harmonieren lassen. Sohar zu Gen. p. 40 heißt es: Duo angeli cum quavis anima exeunt, unus a dextra et alter a sinistra. Et si probus est homo, isti eundem custodiunt, sin minus eundem accusant. Dagegen ibid. p. 337 u. 379: Duo angeli, qui hominem conducunt, sunt concupiscentia bona et concupiscentia prava, quod si in via bona ambulaverit homo, corroboratur concupiscentia bona; si vero ambulet in via prava, corroboratur concupiscentia prava. (Vgl. auch Sohar zu Exodus p. 190.) Die Engel werden also mit den beiden Trieben im Menschen zusammengedacht. (Vgl. Absch. III. 1.)

Diese Wächter, die dem Menschen beständig zugesellt sind Sur. 82, 10, führen zugleich Buch über seine Taten Sur. 82, 11; 43, 80.

Für jedes Volk sind, wie für den einzelnen Menschen, besondere Bücher vorhanden, deren Inhalt die Völker am Gerichtstage knieend anhören werden Sur. 45, 27—29. Die nach ihrer Lebensdauer befragten Verdammten verweisen, da infolge der Höllenqualen ihr Gedächtnis versagt, an die zählenden, rechnenden Engel Sur. 23, 115. Staunend werden die Menschen einst sehen, wie Alles, Großes und Kleines, in diesen Büchern verzeichnet steht Sur. 18, 47; 54, 12. Jedem wird sein Buch in die Hand gegeben, dem Guten in seine Rechte Sur. 84, 7; 69, 19, dem Bösen in die Linke Sur. 69, 25; oder in die Hand hinter dem Rücken Sur. 84, 10. Nach der Ansicht der Moslimen wird nämlich die rechte Hand der Verdammten an ihren Hals, die linke auf

1) Müller, zu Sur. 6, 61. Hughes, Dict. of Islam under Angels.

ihren Rücken gekettet[1]). Die Richtigkeit der Bücher wird von den Engeln attestiert Sur. 83, 21. Von Allah selbst wird übrigens gesagt, daß er noch schneller von der Menschen Tun Rechenschaft nehme als die Schreiberengel Sur. 6, 62.

Mohammed kennt auch die Orte, an denen die Bücher aufbewahrt werden, so das Buch der Übeltäter in سِجِّين Sur. 83, 7; das der Frommen in عِلِّيُّون (hebr. עֶלְיוֹן)[2]). Das Sur. 21, 104 vorkommende Wort سِجِلّ wird von einigen als Buchname, von andern als Name eines Schreiberengels gefaßt.[3])

Oft werden die Engel in großen Scharen zum Schutz und Beistand der Gläubigen, so besonders im heiligen Kriege aufgeboten. Wir geben nur die Hauptstellen an; Sur. 2, 120—121; 8, 9; 8, 12ff; 9, 26; 33, 9 u. ö. Diese Geisterheere bleiben wie die einzelnen Schutzengel wie Mohammed Sur. 33, 9 besonders hervorhebt, dem menschlichen Auge gewöhnlich unsichtbar.

Auch nach biblischer Lehre hat jeder Mensch und jedes Volk seinen besonderen Schutzengel. Christus sagt dies von den Kindern Matth. 18, 10. Daß dieser Schutzengel zugleich das Urbild des Menschen (Absch. III, 1), könnte man nach Acta 12, 15 anzunehmen geneigt sein. Der Christen Aufgabe ist es, jetzt φιλάγγελοι zu sein und einst ἰσάγγελοι zu werden[4]). Matth. 22, 30; Mark. 12, 25; Luk. 20, 35—36. Daß die Engel an dem Ergehen der Menschen lebhaften Anteil nehmen ist aus Luk. 15, 7 u. 10; 1. Kor. 4, 9 ersichtlich. Die klassische Stelle für den Dienst der Engel an den Menschen ist Hebr. 1, 14. Daß der einzelne Schutzengel, wie auch ganze Heere helfender Geister für gewöhnlich unsichtbar bleiben, geht aus 2. Könige 6, 16 ff. hervor.

3. Satan (Iblis).

Wie die guten Engel so üben auch die bösen ihren Einfluß auf die Menschen aus, wie wir oben schon angedeutet. Wenden wir uns zunächst zu dem Haupt der bösen Engel, dem persönlichen Bösewicht, über dessen Namen Satan und Iblis wir bereits (Absch. I, 8) eingehend gehandelt.

---

1) Rodwell, a. a. O. 35, Anm. 2.

2) Müller faßt diese Bezeichnungen als Namen der Bücher ad. 83, 7. Vgl. Rodwell, a. a. O. 49, Anm. 1.

3) Siehe die Erklärungen in den Wörterbüchern von Freytag und Penrice.

4) Böhmer, Herzogs Real-Enzyklopädie Bd. IV, 25.

Obwohl Satan im Koran sehr häufig erwähnt wird, ist doch das Bild, das Mohammed von ihm entwirft, ein sehr abgeblaßtes im Vergleich zu dem, welches die jüdischen und christlichen Quellen bieten, aus denen er geschöpft. Ja selbst in den späteren Traditionen, obgleich sie manche Züge nachtragen, mangelt der ganzen Darstellung doch die Abrundung und Farbenpracht, mit denen sein Bild von Persern, Juden und Christen gezeichnet.

Bei den Parsen, (von denen die jüdische Überlieferung manches herübergenommen, was sie in ihren eigenen heiligen Schriften nicht vorfand) werden Satan drei Hauptfunktionen zugeschrieben: a) die des Verführers, b) die des Anklägers und c) die des Zerstörers des physischen Lebens[1]). Genau dasselbe lehrt die jüdische Tradition, so lesen wir Baba Bathra 16a: רורד המתעה ועולה המרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה; und (ibid.) die auch sonst öfters wiederkehrende Belehrung: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות.

Es würde zu weit führen, wollten wir die ganze Schriftlehre vom Teufel näher beleuchten; wir beschränken uns daher darauf, einige Belegstellen zu den vorhin erwähnten Hauptpunkten bei den betreffenden Koranstellen mit anzuführen.

a.) Im Koran tritt der Teufel eigentlich nur in der Rolle des Verführers auf.

Als Verführer tritt er schon im Paradiese auf, indem er die Menschen dadurch zum Entgleiten (Sur. 2, 34) bringt, daß er sie zum Ungehorsam gegen Gottes Befehl verleitet Sur. 20, 118 ff.; wie er ja auch selbst ungehorsam gewesen Sur. 19, 45 u. a. und so zum Rebellen geworden Sur. 4, 118.

Die Schuld an seinem eigenen Falle mißt er allerdings Gott selbst bei, wenn er sagt: »Herr, weil du mich getäuscht hast, so will ich ihnen spiegeln vor auf Erden und will sie täuschen insgesamt«[2]). Sur. 15, 39. Weil er sich an Gott nicht rächen kann, den er nach eigenem Geständnis fürchtet Sur. 8, 50; 59, 16; so will er seinen Unmut an denen, die ihm zur Ursache seines Falles geworden (vgl. I, 8), auslassen; indem er sie mit sich in seinen Fall verstrickt Sur. 7, 174 und ihnen als geschworener Feind (Sur. 2, 163; 2, 204; 12, 5; 6, 143; 28, 14; 35, 6; 36, 60; 43, 62) beständig nachstellt. Dabei ist es ihm zunächst darum zu tun, die Menschen Gott zu entfremden, indem er sie zu falschen Behauptungen über die Gottheit Sur. 2, 164 und zur Gottesleugnung Sur. 59, 16 verleitet. Er ist es, der die Menschen in

1) Kohut, a. a. O. 66.
2) Rückerts Übersetzung vgl. Müllers Anmerkung dazu.

falschen Gottesdienst verstrickt z. B. den Sonnendienst Sur. 27, 24. (Absch. III, 7.) In der Tat steht er als Oberster der beim Götzendienste angebeteten Geisteswesen selbst hinter den falschen Göttern Sur. 4, 117; 14, 26; 19, 45; 36, 60. Daher gilt er als Erfinder der alten heidnischen Gebräuche, durch die Gottes Schöpfung geschändet wird, wie z. B. durch das Stutzen der Ohren verschiedener Tiere Sur. 4, 118.

Zur Verführung bedient er sich der verschiedensten Mittel. Zunächst läßt er den Menschen ihre heidnischen und bösen Werke als gute erscheinen Sur. 16, 65; 6, 43; 27, 24; 29; 37; 8, 50. Er sucht die Menschen am Almosengeben zu verhindern und spiegelt ihnen kommende Verarmung vor Sur. 2, 271; während auf der andern Seite die Verschwender seine Brüder genannt werden Sur. 17, 29. Durch Habgier verleitet er zum Wucher Sur. 2, 276, und veranlaßt durch Habgier sogar Mohammeds eigene Krieger ihre Posten in der Schlacht zu verlassen und über die bereits gewonnene Beute herzufallen Sur. 3, 149. Er macht, um die Menschen zu betören, die schönsten Versprechungen Sur. 4, 119; 14, 26; 8, 50; 25, 11 ff., die er natürlich nicht hält. Wenn Versprechungen nicht helfen, versucht er es mit Drohungen und flößt den Menschen Furcht vor seinen Anhängern ein Sur. 3, 169. Seine helle Freude hat er an Zank und Streit, er stiftet sie selbst, so zwischen Joseph und seinen Brüdern Sur. 12, 101; reizt die Menschen gegeneinander auf Sur. 17, 55, wobei ihm Wein, Spiele, Bildsäulen und Lospfeile (nach Sur. 5, 92 seine höchsteigenen Erfindungen) gar treffliche Dienste leisten Sur. 5, 93. Auch Gedächtnisschwäche[1]) ist auf ihn zurückzuführen; so läßt er den Mundschenk sein Joseph gegebenes Versprechen Sur. 12, 42; den Knaben, der Moses begleitet, seinen Fisch Sur. 18, 62; die Menschen im allgemeinen ihres Gottes Sur. 58, 20 und des Gebetes Sur. 5, 93, ja den Propheten selbst seines Amtes vergessen Sur. 6, 67. Auf der andern Seite ist er der Urheber falscher Inspirationen beim Propheten Sur. 22, 51 ff. Mohammed verwahrt sich sonst aufs entschiedenste dagegen, daß er Satanslehren vortrage. Sur. 81, 25.

Die heimlichen Gespräche und Intrigen der Feinde Mohammeds werden ihm ebenfalls aufs Kerbholz geschrieben Sur. 58, 11. In Sur. 114, 6 heißt er der Flüsterer (Rückert: Einbläser), der in die Brust des Menschen einbläst, einflüstert, inspiriert.

Andere Stellen, die vom Satan als Verführer handeln, sind Sur. 4, 63; 7, 199; 36, 62; 41, 36; 28, 14.

1) Wie Mohammed so gilt auch den Juden Vergeßlichkeit als Sünde, siehe Taylor, Ethics of the Jewish Fathers 62, Note 20.

Im Alten Testament wird Satan in der Versuchungsgeschichte Gen. 3 nicht direkt erwähnt, doch wird er später mit dem Fall Adams in Verbindung gebracht Sirach 21, 27; Sap. 2, 24; Röm. 16, 20; 1. Kor. 11, 3.

Im Neuen Tastament heißt er geradezu ὁ πειράζων Matth. 4,3; 1 Thess. 3,5; (vgl. Marc. 1, 13; Luk. 4, 2; Offenb. 20, 10). Bei seinen Versuchungen knüpft er gerne an die geschlechtliche Sinnlichkeit an Röm. 16, 20; 1. Kor. 7, 5; 11, 3. Auch Streit und Zorn sind ihm willkommen Eph. 4, 27. Um die Menschen leichter zu betören, verwandelt er sich sogar in einen Engel des Lichts 2. Kor. 11, 14. Er hält die Menschen in einer Schlinge gefangen 2. Tim. 2, 26; 1. Tim. 3, 6—7. Seine Macht ist groß, daher er mit einem Löwen verglichen wird 2. Tim. 4, 17; 1. Petri 5, 8. Er wird auch ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου[1]) genannt 2. Kor. 4, 4, der die Menschen verblendet. (So auch in den Testamenten der XII Patriarchen, Test. Jud. 19 (p. 134): ἐτύφλωσε γάρ με ὁ ἄρχων τῆς πλάνης). Eph. 2, 2 heißt er: ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος). Er verführt zur Lüge Joh. 8, 44. Acta 5, 2; erweckt böse Begierden Joh. 13, 2. Wie im Koran so glaubt der Teufel auch nach der Schrift an Gott und fürchtet ihn Jak. 2, 19.

b) Einen Teufel, der die Menschen bei Gott verklagt, kennt der Koran nicht; vielmehr läßt der Böse beim Gericht seine Anhänger einfach im Stich Sur. 25, 31 ff; 59, 16.

Nach der Schrift verklagt der Teufel laut Offenb. 12, 10 die Menschen vor Gott Tag und Nacht, so auch schon Sach. 3, 1 und vor allem im Prolog des Buches Hiob 1, 9 ff; 2, 1.

So hat er auch den Abraham nach jüdischen Legenden in ähnlicher Weise bei Gott angeschuldigt. Siehe diese Legenden und ihre Quellen in Kohut, Jüd. Angelologie 67 ff.

c) Daß Satan einen verderblichen Einfluß auf das physische Leben ausübe, finden wir im Koran nur einmal andeutungsweise bei der Erwähnung von Hiobs Krankheit Sur. 34, 20. Nach Rückerts poetischer Übersetzung heißt es dort: »Stampfe mit deinem Fuße. — Dies ist kühles Bad und Trank«. (Diese Legende ist bis jetzt bei den Talmudisten nicht nachgewiesen.) Bestimmte Waschungen reinigen nach Mohammeds Ansicht von den Befleckungen des Satans Sur. 4, 46. Wie Gott hier auf das Stampfen Hiobs eine Heilquelle hervorsprudeln läßt, so führt er Sur. 8, 11 Regenwolken herauf, um den Kämpfern die vorgeschriebenen Waschungen zu ermöglichen.

---

1) Bei den Juden heißt er: שַׂר הָעוֹלָם und אֵל אַחֵר. Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, 827. Gfrörer, a. a. O. I, 401 ff.

Da sich sonst nirgends Spuren eines physischen Einflusses Satans im Koran finden[1]), und da der Ausspruch in bezug auf Hiob lediglich beweist, daß Mohammed die Möglichkeit eines solchen nicht direkt in Abrede stellt, so dürfen wir wohl annehmen, daß der Prophet solch schädlichen Einflüssen kein besonderes Gewicht beilegt. Als Todesengel schließlich wird Satan nirgends erwähnt.

In der Schrift treten dagegen die physischen Einwirkungen des Teufels scharf hervor. Hebr. 2, 24 heißt der Teufel: τὸ κράτος ἔχων τοῦ θανάτου, somit ist wohl anzunehmen, daß der 1. Kor. 10, 10 erwähnte ὀλοθρευτής, der persönliche Ausrichter der Todesstrafe, in seinem Auftrage handelt. Die Übergabe an den Satan hat den Tod zur Folge: 1. Kor. 5, 5; 2. Kor. 2, 11; 1. Tim. 1, 20; vgl. Acta 5, 1ff. Er verhängt auch Krankheiten über die Menschen Hiob 2, 7; wobei er sich der ihm unterstellten, bösen Engel bedient 2. Kor. 12, 7; 1. Thess. 2, 18.

Nach der jüdischen Dämonologie sind die Schedim die Erreger von Krankheiten und Gebrechen und heißen daher: מַזִּיקִים und מַלְאֲכֵי חַבָּלָה, während der Oberste, der Teufel geradezu מַלְאַךְ הַמָּוֶת genannt wird[2]). Als Todesengel heißt er Sammael, סַמָּאֵל = סַם־אֵל »das höchste Gift«. Aboda Zara 12b wird erzählt: »So jemand sterben soll, stellt sich der Satan zu dessen Haupt. In der Hand hält er ein gezücktes Schwert, an dessen Spitze ein Tropfen Galle (סַמָּא tödliches Gift) hängt. Sobald der Sterbende seiner ansichtig wird, erschrickt er, seine Glieder beben, und er öffnet den Mund. Schnell wirft der Todesengel den Gallentropfen in denselben — der Mensch stirbt sodann.«

Bei dem strengen Monotheismus Mohammeds ist es begreiflich, daß der Böse nur solch eine untergeordnete Rolle spielt und eigentlich nicht viel mehr als ein harmloser Geselle ist, dem man alles in die Schuhe schiebt. Mohammed hebt nachdrücklich hervor, daß er über die Gläubigen gar keine Macht besitze Sur. 58, 11; 16, 102; sondern nur über die Ungläubigen Sur. 15, 42. Immerhin werden die Gläubigen vor seinem Dienst gewarnt Sur. 36, 60 und ermahnt, nicht in seinen Fußtapfen zu wandeln Sur. 2, 163; 2, 204; 6, 143; 24, 21; zumal er nicht helfen kann Sur. 14, 26 und schließlich seine Nachfolger mit sich in die Hölle bringt Sur. 35, 6; 19, 46; 16, 65; 59, 16 (vgl. Absch. II, 7). Da aber Gottes Erbarmen allein den Menschen vor Satans Nachfolge bewahren kann Sur. 4, 85, so soll man Gott um

1) Nach Müller soll Satan auf Grund von Sur. 2, 276 durch Berührung Epilepsie verursachen, doch ist hier wohl nur von der Art und Weise, wie sich ein Besessener gebärdet, die Rede.

2) Eisenmenger, Entdecktes Judentum I, 854ff.

Schutz gegen ihn anrufen Sur. 3, 31; 7, 199; zumal beim Lesen des Korans Sur. 16, 100ff.

Satan wird im Koran oft der »Gesteinigte« genannt. Nach moslemischer Tradition soll ihn nämlich Abraham mit Steinwürfen verscheucht haben (vgl. Gen. 15, 11) Sur. 3, 31; 15, 57; 16, 100. Der Ausdruck entstammt aber wahrscheinlich dem christlichen Äthiopien und bedeutete wohl anfänglich »verflucht« [1]).

Da in der Schrift die Macht des Bösen weit größer, so sind dementsprechend auch die Warnungen vor ihm ernster. Es gilt einen förmlichen Kampf gegen ihn zu führen Eph. 6, 11ff. Jak. 4, 7; wobei am Ende der Teufel unter die Füße getreten werden soll Röm. 16, 20. Über sein Endgeschick siehe Absch. II, 7.

4. Die Engel der Verführung.

Der Teufel als Beherrscher der bösen Engel, nimmt ihre Dienste bei der Verführung der Menschen auf mancherlei Weise in Anspruch. Im Koran werden zwei Engel der Verführung, Hârut und Mârut, mit Namen erwähnt. Diese Namen sind wohl auf dieselbe Weise entstanden wie der Name Tagut, der im Koran bald einen einzelnen Götzen bald alle Götzen und Dämonen insgesamt oder auch den Bösen selbst bezeichnet Sur. 2, 257; 2, 259; 4, 54; 4, 63; 4, 78; 5, 65; 16, 38; 39, 19. Tagut ist Transkription von טעותא Verirrung, Irrtum, Abfall, das aber auch schon bei den Juden die übertragene Bedeutung: Götze angenommen. Hârut und Mârut, beide wohl auf die hebräische Wurzel רָאָה zurückzuführen (falls erstere nicht besser zu חָרַת = חָרַשׁ zu ziehen ist), bedeuten ursprünglich wohl Gesichte und Visionen. Mohammed hat dann diese Bezeichnungen auf die sie vermittelnden Engel übertragen.

Nach Sur. 2, 96 haben diese beiden Engel die Menschen zur Zeit Salomos Zauberei gelehrt. Lane [2]) läßt diese beiden Engel in einer felsigen Grube bei Babel an den Beinen aufgehängt sein, nach Müller [3]) sitzen sie daselbst in einem Baume und lehren jeden, der sie dort aufsucht, ihre Künste. Schon in der talmudischen Literatur finden sich zahlreiche Legenden über die übernatürlichen Gaben Salomos, so haben die Rabbinen aus 1. Kön. 4, 33 die Kunde der Vogelsprache und aus (Mißverständnis von) Pred. 2, 8 seine Herrschaft über die Geister heraus-

---

1) Müller, Anmerkung zu Sur. 3, 31. Rodwell 123, Anm. 1.

2) Lane, Notes on the 1001 Nights chap. III, note 14. Rodwell, a. a. O. 442. note 2.

3) Müller, Rückerts Koran zu Sur. 2, 96.

gedeutet. Diese Legenden finden sich des öfteren im Koran mit reicher Ausschmückung Sur. 2, 96; 21, 81ff.; 27, 16ff. Wir sehen aber keinen zwingenden Grund dafür, mit Geiger[1]) anzunehmen, daß Mohammed die Sagen, welche sich auf Grund von Genesis 6, 2ff. bei den Talmudisten herausgebildet, einfach auf die Zeit Salomos übertragen habe. Auch Müller nimmt dies an, und identifiziert nun Harut und Marut mit den im Zusammenhang mit jener Genesisstelle erwähnten beiden Engeln, Schamchesai und Asael (richtiger wohl Usiel). Zur Zeit Salomos figuriert nun Aeshmadai als großer Zauberer an Salomos Hofe, worauf Mohammeds Meinung von den Zauberlehrern jener Zeit sich gründet[2]).

Für die biblischen Anschauungen über die Verführungskünste der bösen Engel als Assistenten Satans, siehe die Belegstellen bei Everling a. a. O. 31 und ebendaselbst das Nähere über die ἑπτὰ πνεύματα τῆς πλανῆς in den Testamenten der 12 Patriarchen.

5. Engelerscheinungen.

Daß Gott sich der Engel als Vermittler seiner Offenbarungen bedient, haben wir bereits Abschn. I, 5 gesehen. Als Überbringer besonders wichtiger Botschaften erscheinen sie den Menschen in sichtbarer und zwar menschlicher Gestalt Sur. 3, 31; 6, 9; 15, 51; 15, 57ff.; 29, 32ff.; 42, 51; 51, 24. Die Möglichkeit solch sichtbarer Erscheinungen stand auch bei den heidnischen Arabern fest, weshalb sie von Mohammed oftmals eine Engelerscheinung, die auch seinen Zuhörern sichtbar sei, fordern Sur. 6, 8; 15, 7; 25, 8; 25, 23; 41, 13. Mohammed gibt ihnen zur Antwort, daß Gott dies zwar tun könne, falls er es für gut befinde Sur. 43, 60; aber daß dies nie ohne besonderen Grund geschehe Sur. 15, 8, zumal sie selbst ja keine Engel seien Sur. 17, 97.

Da die meisten angeführten Koranstellen auf biblischen Parallelen beruhen, überdies die Engelerscheinungen in der Schrift sehr zahlreich sind, so enthalten wir uns der Aufführung weiterer Belege. Wir erinnern nur nochmals hier daran, daß auch der Böse als ein ἄγγελος φωτός sichtbar erscheinen kann (Abschn. III, 3).

---

1) Geiger, a. a. O. 106.

2) Lightfoot in seinen Horae hebr. p. 703 führt etliche dieser Zauberkunststücke an. Die drei erhaltenen Bruchstücke der Salomosage, — die Fragmente aus Gittin 68a und b und die unter dem Namen תרגום שני bekannten, jerusalemischen Targumbruchstücke zum Buche Esther — sind in Fürst's Charuse Peninim zusammengestellt.

6. Inspiration und Besessenheit.

Während die Engel nur bei der Übermittelung besonders wichtiger Botschaften, und auch dann nur dem Empfänger derselben sichtbar erscheinen, vermitteln sie gewöhnlich die göttlichen Offenbarungen durch Gesichte, sei es im Traum oder im halbwachen Zustand der Halluzination, auch wohl durch direkte Eingabe ins Herz, also durch Inspiration im prägnanten Sinne. Die späteren Moslime unterscheiden überdies noch eine ganze Anzahl anderer Inspirationsweisen[1]). Nach der Tradition ist der ganze Koran in ein und derselben Weise inspiriert, nämlich durch mündliche Mitteilungen Gabriels, der aber dabei dem Propheten nicht immer sichtbar erschien. Im Koran selbst aber lassen sich die drei oben erwähnten Mitteilungsweisen (Rede eines sichtbaren Engels, Traumgesichte und Inspiration ins Herz) nachweisen. Träume werden erwähnt Sur. 17, 52; 37, 100; 37, 105; 48, 27; 12, 101; 12, 43; 52, 32. Die Traumdeutung stand vor Mohammed bei den Arabern in hoher Blüte. Sie war Sache der Kahine oder Wahrsager. Ein echter Kahin mußte den Traum auslegen, ohne ihn gehört zu haben[2]). Die Ginn sind dabei die Erreger der Träume und die Ausleger derselben durch den von ihnen inspirierten Kahin. Auf das Verhältnis des arabischen Wahrsagers, des كاهن zu dem wurzelverwandten, jüdischen Priester כֹּהֵן können wir hier nicht eingehen, man findet die verschiedenen Ansichten darüber bei Freytag, Einleitung 156, Wellhausen, Skizzen III 132 seq., Sprenger, I, p. 255, Anm. 1 und 2.

Wie man sich die Inspiration als direkte Eingabe ins Herz zu denken hat, darüber schweigt der Koran sich aus. Erwähnt wird sie auch vom Bösen, der Sur. 114, 6 ein Einflüsterer genannt wird, weil er falsche Eingebungen dem Menschen in die Brust flüstert.

Die Aussprüche der Dichter werden Sur. 21, 5 auch auf übernatürliche Eingebungen zurückgeführt, und da die Dichter zur Zeit Mohammeds meist nicht zu seinen Anhängern zählten, müssen die Geister, die die Dichter inspirieren natürlich böse sein, wie denn Sur. 6, 112 Satane es sind, die den Menschen die Redekunst lehren.

Der Ginn ist die Quelle der Weissagung des Kahin oder Sehers[3]). Der Geist nimmt von den Menschen Besitz und macht ihn wahnsinnig. Man unterschied, wenn auch wohl nicht immer genau, zwischen einer

---

1) Nöldeke, a. a. O. 15ff. Sprenger, a. a. O. I, 228. Hughes, Dict. under Inspiration.

2) Freytag, Einleitung 135.

2) Wellhausen, III, 133, cf. 140.

doppelten Art der Besessenheit. Die intensivere, die den ganzen Körper in Mitleidenschaft zog, stellt sich den Berichten des Neuen Testaments über die Besessenen an die Seite. Sie tat sich wohl hauptsächlich in konvulsiven Zuckungen, epileptischen Anfällen, Wahnsinn und Tobsucht kund[1]). Da man den wahren Grund dieser und ähnlicher Krankheiten nicht kannte, nahm man eben in allen Fällen übernatürliche, dämonische Ursachen an[2]).

Die mildere Form der Ekstatischen Manie bei Sehern, Dichtern und Sängern wurde von zeitweiligen Besuchen eines Ginn abgeleitet. Ihr Merkmal war wohl vornehmlich die den Kahinen eigene Rede und Vortragsweise, nämlich die kurzgliedrige Reimprosa, der Sag', wohl die älteste Form der arabischen Poesie. Das Wort Sag' ist verwandt dem hebräischen שָׁגַע mutig, kühn sein; davon מְשֻׁגָּע Begeisterter, Rasender, im Alten Testament wird dieser Ausdruck allerdings ausschließlich von falschen Propheten und nur schimpfweise 2. Kön. 9, 11 von wahren gebraucht.

Im Koran wird Besessenheit auf zweierlei Weise ausgedrückt; durch مَجْنُونٌ daemone obsessus; insanus, furens, maniacus, und durch die etwas umständlichere Konstruktion (مَا) بِصَاحِبِهِم مِنْ جِنَّةٍ Sur. 7, 183. جِنَّةٌ bedeutet nach Freytag daemones angeli, übertragen dann insania mania. Es wird in der letzteren Bedeutung am besten durch »Umnachtung« wiedergegeben. Beide koranischen Ausdrucksweisen gehen wohl auf die mildere Form der obsessio, da es uns sehr zweifelhaft erscheint, ob sich Spuren von krankhafter Besessenheit im Koran finden. Schon bei der Lehre vom Satan haben wir gesehen, daß sein Einfluß auf das physische Leben hinter seinem Einfluß auf Geist und Herz weit zurücktritt, ebenso wird es sich mit den übrigen dämonischen Einflüssen verhalten. Allerdings hätte Mohammeds Krankheit, nach Weil und Nöldeke[3]) die Epilepsie, seinen Landsleuten zunächst Anlaß geben können, ihn als einen Besessenen anzusehen; aber wenn sie ihn als Besessenen verschreien, so geschieht das immer mit enger Beziehung auf seine angeblich prophetischen Aussprüche Sur. 15, 6; 23, 72; 34, 8; 37, 35; 44, 13; 68, 51. Gewißlich ist auch nur an eine für die Zuhörer überspannt oder anmaßend erscheinende Redeweise zu denken, wenn Mohammed erklärt, daß Moses von Pharao Sur. 51, 39; 26, 26 und Noah von seinen Zeitgenossen Sur. 23, 25; 54, 9 (andere

1) Freytag, Einleitung 166 und 169.
2) Wellhausen, a. a. O. 141.
3) Nöldeke, Geschichte des Qorans 18.

Sur. 51, 52) Besessene genannt werden. Wenn daher der Prophet sagt, daß er nicht besessen sei Sur. 7, 183; 34, 45; 52, 29; 68, 2; 81, 22; so will das nichts weiter besagen, als daß seine Inspiration nicht von einem bösen Ginn, sondern von einem guten Engel stamme. Die äußeren Merkmale der Inspiration sind nämlich durchaus nicht verschieden von denen der Besessenheit als dichterischer Begeisterung. Das entscheidende Merkmal ist die fertige Offenbarung, je nachdem diese gut oder böse, ist sie auf gute oder böse Geister resp. Gott oder den Satan zurückzuführen.

Wie die Tätigkeit Satans nach der Schrift vielfach in physischen Einwirkungen sich kund gibt, so machen sich natürlich auch die Einflüsse seiner Boten, der Dämonen, in krankhaften Erscheinungen bei den Besessenen geltend. Nach jüdischer Überlieferung (vgl. Abschn. III, 3) beruhen sogar alle Krankheiten auf dämonischen Einwirkungen. Da wir aber im Koran keine analogen Erscheinungen finden, können wir von einem näheren Eingehen auf die Dämonischen im Neuen Testament hier füglich absehen.

Wie aber verhält es sich mit der milderen Form der prophetischen Ekstase? Hier können wir eine wesentliche Übereinstimmung zwischen Bibel und Koran konstatieren. Daß Engel die göttlichen Offenbarungen vermitteln, haben wir schon hervorgehoben (Abschn. I, 5). Es bleibt nur noch zu erwähnen, daß gute wie böse Engel auch in der Schrift ihre Offenbarungen wesentlich auf dieselbe Art und Weise übermitteln durch Inspiration, die des öfteren von einer ekstatischen Begeisterung begleitet ist. Der Umstand, daß die guten Geister den Menschen die Gnadengaben auf dieselbe Art vermitteln wie die bösen Geisteswesen ihre falschen Lehren macht die διάκρισις τῶν πνευμάτων notwendig[1]). 1 Kor. 12, 10; 14, 32; 1. Joh. 4, 1.

7. Die Engel und der Götzendienst.

Der Götzendienst ist nach dem Koran und der Schrift eine Erfindung des Satans, der zu demselben in enger Beziehung steht, ja der im Götzendienst selbst verehrt wird Sur. 4, 107 (vgl. Abschn. III, 3). Eben darum ist auch schon die bloße Teilnahme am Götzenopfer und der Genuß von Fleisch, das den Götzen geweiht, verboten Sur. 5, 4; 6, 116 ff., vgl. dazu 1. Kor. 10, 19—21.

Auf eine eingehende Schilderung des altarabischen Götzendienstes müssen wir hier verzichten; wir verweisen auf die gediegene Schrift

1) Everling, a. a. O. 44 ff. und 123.

über diesen Gegenstand von Krehl[1]), sowie auf die etwas kürzeren Ausführungen bei Freytag[2]) und Wellhausen[3]).

Schon in den einleitenden Bemerkungen haben wir über die Bekämpfung des heidnischen Götzendienstes von seiten Mohammeds geredet. Wir haben hier nur noch einige Belege für die Theorie, daß hinter den Götzen die Dämonen lauern, nachzuholen. Die späteren Moslime lassen auf jeden Götternamen, den sie näher bestimmen wollen, als erklärenden Gattungsbegriff entweder das Wort Ganam (Idol) oder das Wort Shaitan (Satan) folgen, der Kräftigkeit wegen ist letzteres dem indifferenten Ginn vorzuziehen[4]). Dieser Unterschied findet sich schon andeutungsweise im Koran.

Auch in der LXX schon lauern hinter den Bildgöttern die Dämonen. Es liegt dort das Reich des Satans: Psalm 95, (96), 5; Deut. 32, 17; doch werden hier die beiden Kategorien der εἴδωλα und δαιμόνια vermischt, wogegen sie Paulus im Neuen Testament auseinanderhält.

Es handelt sich ohne Zweifel um die Götter als Bilder, wenn es im Koran heißt: sie können nicht helfen, noch schaden: Sur. 6, 70; 10, 19; 12, 103; 16, 74 ff; 22, 12; 25, 4; 25, 87; 28, 68 ff; 34, 21 usw. Ihre Existenz beruht lediglich auf menschlicher Einbildung: Sur. 10, 35; 10, 67; 11, 23; 22, 61 ff usw. Man soll sie nicht anrufen Sur. 28, 88; 46, 20 u. a., da sie doch nicht antworten können Sur. 13, 15; 28, 64. Sie vermögen sich nicht schöpferisch zu betätigen. Sur. 22, 72; 25, 3; 31, 10; 46, 3; u. a.

Nach der Schrift sind die Götzenbilder leblos Jer. 10, 14 und stumm 1. Kor. 12, 2; Psalm 115,5; Hab. 2, 18.

Der Gedanke, daß die Dämonen hinter den Bildern stehen, wird in den Schriftstellen klar ausgesprochen; im Koran hingegen läßt sich dies nur daraus erschließen, daß von den Göttern wesentlich dasselbe ausgesagt wird, was an andern Stellen von den Ginn gesagt. Zunächst sind sie von Gott erschaffene Wesen Sur. 16, 20 ff; 43, 87; u. a. Es kommt ihnen ein allerdings sehr beschränktes Wissen zu Sur. 23, 93. Sie verleiten die Menschen Sur. 6, 138; 14, 39. Sie sterben und werden auferstehen Sur. 16, 20 ff. Sie müssen im Gericht erscheinen. Sur. 6, 22; 7, 35; 16, 29; alsdann werden sie die Menschen, die ihnen gedient, im Stiche lassen Sur. 7, 51; 10, 31; 18, 50: 19, 85; 28, 74. Schließlich sollen sie mit den Menschen zusammen zur Hölle fahren Sur. 10, 29; 21, 108; 26, 94; 37, 164.

---

1) Ludolf Krehl, Über die Religion der vorislamischen Araber.
2) Freytag, Einleitung 341 ff.
3) Wellhausen, Skizzen usw. III, 181 ff. und 186 ff.
4) Wellhausen, Ebenda III, 178.

Ebensowenig wie den Ginn gesteht der Koran den Göttern eine Stellung als Mittler zwischen Gott und den Menschen zu Sur. 30, 12; 30, 39; 36, 22; 43, 86. Vergleiche hierzu das Absch. I, 3 über die Fürbitte der Engel Gesagte.

Zweimal erzählt Moh. im Koran die Geschichte des goldenen Kalbes Sur. 7, 146 ff; 20, 86. Beidemale fügt er hinzu, daß das Kalb gebrüllt habe. Er folgt hier wohl der jüdischen Tradition. Pirke Eliezer Cap. 45 (vgl. Midrasch Rabba 89 a) heißt es: »Das Kalb (Ex. 32, 24) kam blökend hervor und die Israeliten sahen es. R. Jehuda sagt: Samael fuhr in dasselbe und blökte, um die Israeliten zu verführen.« Hier hätten wir also den leibhaftigen Satan im Götzenbilde.

Sur. 20, 86 wird ein gewisser Samiri als Verfertiger dieses Kalbes genannt, worunter etliche den Böscn verstehen wollen, doch gehen hier die Ansichten der Gelehrten auseinander. Siehe die näheren Ausführungen bei Rodwell, a. a. O. 103, Kohut, a. a. O. 95 und Müllers Anmerkung zur Stelle.

8. Die Engel beim Sterben.

Wie die Engel, gute und böse, den Menschen von der Geburt an durchs Leben geleiten, an seinem Tun lebhaftes Interesse nehmen und seine Taten aufzeichnen, so sind sie auch zugegen in seiner Todesstunde.

Hier ist es zunächst der eigentliche Todesengel Sur. 32, 11 (bei den Moslimen heißt er Izrail), der die Menschen sterben läßt. Allen voran kommen dann die Schutzengel, um seine Seele in Empfang zu nehmen Sur. 6, 21. Sobald aber die Seelen der Frommen ihren Einzug halten in den Garten Eden, ziehen die Engel ihnen in Scharen entgegen und grüßen sie mit den Worten: »Friede sei mit euch, weil ihr geduldig waret«. Sur. 13, 23—24: »gehet ein in den Garten, um das, was ihr gewirkt habt« Sur. 16, 34.

Anders ergeht es den Ungläubigen. Wenn ihre schuldbeladenen Seelen in des Todes Fluten, wohl bildlich (so Rückert) für Todesgrauen oder Todesangst, unterzusinken drohen, strecken die Engel ihre Hände nach ihnen aus und rufen ihnen zu: »Gebt her eure Seelen« Sur. 6, 93. Höhnisch fragen die Engel nach den falschen Göttern, denen die Menschen gedient Sur. 7, 35; geben aber etwaigen Entschuldigungen kein Gehör Sur. 4, 99; schlagen die armen nackten Seelen ins Angesicht und auf den Rücken Sur. 8, 52; 47, 29; halten ihnen den Urteilsspruch Gottes vor Sur. 16, 35 und sprechen: »Gehet ein in die Pforte Gehennas, ewig seid ihr drin. Wohl übel ist die Stätte der Hochmütigen« Sur. 16, 30.

In der späteren moslemischen Theologie werden die Seelen der Verstorbenen im Grabe von den Engeln Munkar und Nakir geprüft. Das Grab der Frommen erweitert sich zu einer geräumigen Halle, die durch ein Licht erhellt wird; während das Grab der Gottlosen sich derart verengert, daß ihnen die Seiten eingedrückt werden, sie sollen dabei solche Schmerzensschreie von sich geben, daß sie den Tieren, die zufällig in die Nähe des Grabes kommen, vernehmbar werden. Eine ausführliche Schilderung dieser Qualen findet sich Mishkat I, Cap. 5.[1])

Unter den im Eingangsschwur zu Sur. 79 aufgeführten Engeln sind auch zweifelsohne die Todesengel mit erwähnt, bei der etwas unbestimmten Ausdrucksweise gehen aber die Ansichten auseinander, welche von den gebrauchten Ausdrücken auf diese Engel zu beziehen sind.[2])

In der Schrift findet sich nur ein Ausspruch Jesu, in dem mit voller Bestimmtheit gelehrt wird, daß die Engel die Seelen der sterbenden Frommen gen Himmel tragen Luk. 16, 22.

9. Die Engel beim Weltgericht.

Das Endgericht wird eingeleitet durch die Auferstehung, zu der der Ruf des Erzengels Sur. 50, 40 ff; 54, 6, und der Schall der großen Posaune Sur. 27, 89; 36, 51; 39, 68; 50, 19; 69, 13; 74, 8; 78, 18 die Schläfer aus den Gräbern weckt. Bei den Moslimen heißt der Engel, der die Posaune bläst, Israfil, doch findet sich dieser Name nicht im Koran.

Auch die Schrift redet von der Stimme des Erzengels 1. Thess. 4, 16 und dem Schall der Posaune 1. Kor. 15, 52; 1. Thess. 4, 16. Diese Posaune soll nach gewöhnlicher Annahme, für die allerdings die Schrift keinen bestimmten Anhalt bietet, durch den Erzengel Michael geblasen werden. So sagt die Eva in der Apocalypse Mosis[3]): καὶ αὐτῇ τῇ ὥρα ἠκούσαμεν τοῦ ἀρχαγγέλου Μιχαὴλ σαλπίζοντος ἐν τῇ σάλπιγγι κτλ. Nach Matth. 24, 31 sind es viele, nach Apok. 8, 2 zunächst die sieben Engel, die vor Gott stehen, welche am Weltende mit ihren Posaunen die Endgerichte Gottes einleiten.

Beim Eintritt des Gerichts tun sich im Koran die Wolken auseinander und Allah fährt umgeben von seinen Engeln Sur. 2, 206, allen sichtbar hernieder Sur. 25, 24. Nun werden die Menschen vor ihn gebracht und zwar kommen Sur. 50, 20 immer zwei Engel, ein Treiber und

1) Hughes, Dict. under 'Azabu 'L-Qabr.
2) Näheres bei Sprenger, II, 513 und Rodwell, 543, Anm. 2.
3) Tischendorf, Apocalypses Apocryphae p. 12.

ein Zeuge mit jeder Seele. Diese Engel will Müller unterschieden wissen von den in Vers 16 erwähnten Engeln, die der Menschen Taten aufschreiben, und ebenso von den beiden Engeln, die in Vers 23 den Befehl erhalten, den Menschen samt seinem Gesellen (Verführer) in die Hölle zu werfen. Wir sind indessen geneigt, in dem Treiber und dem Zeugen die erstgenannten Schreibengel wiederzuerkennen, von denen jedem Menschen zwei, ein guter und ein böser, während seines Erdenwandels beigegeben (Absch. III, 2) sollten diese doch billigerweise beim Gericht zu Worte kommen. Der Geselle, der des Menschen Schicksal in der Hölle zu teilen verurteilt, ist wahrscheinlich sein böser Engel. Die nachher genannten beiden Engel, die Gottes Urteilsspruch zur Ausführung bringen, gehören allerdings einer anderen Klasse an.

Die Anschauungen Mohammeds stehen denen des Neuen Test. näher wie den jüdischen, wir geben daher in kürze die neutestl. Lehre. Nach dieser ist es Christus, dem alles Gericht übergeben. Er wird kommen in der Herrlichkeit seines Vaters umgeben von Myriaden heiliger Engel Matth. 16, 27; 25, 31; Mark. 8, 38; Luk. 9, 26; 1. Thess. 3, 12; 2. Thess. 1, 7; Jud. 14. Die Engel sammeln die Bösen aus seinem Reich und werfen sie ins Feuer Matth. 13, 41 u. 49; die Auserwählten aber führen sie mit großem Posaunenschall von den vier Winden zusammen Matth. 24, 31, damit sie ihren Lohn erhalten: das ewige Leben.

Zusammenfassung der gewonnenen Resultate.

Auf den voranstehenden Seiten haben wir die Lehre Mohammeds vom Geisterreich, wenn auch nicht erschöpfend, so doch in ihren charakteristischen Grundzügen dargestellt. Wir haben dabei gefunden, daß in den meisten Punkten seine Anschauungen mit denen der Heiligen Schrift, vornehmlich in ihrem neutestamentlichen Teile, wesentlich übereinstimmen. Wir finden beiderorten das lebendige Bewußtsein nicht nur von der Realität, sondern auch von dem beständigen Eingreifen der Geisterwelt in die natürlichen und geschichtlichen Vorgänge auf dieser Erde, ein Bewußtsein, das breiten Schichten der Gegenwart vollständig abhanden gekommen.

Auf Grund dieser lebhaften nicht nur intellektuellen, sondern aktuellen Teilnahme der unsichtbaren Welt an dem Ergehen des einzelnen Menschen und dem Geschicke ganzer Völker nehmen Bibel und Koran Anlaß, ihre Leser über das Wesen und die Tätigkeit der Engel und Dämonen zu belehren, sie vor dem verderblichen Einfluß

der bösen Geister ernstlich zu warnen und ihnen zugleich das Vergebliche einer Anbetung auch der guten Engel nahe zu legen.

Der Name »Engel« für alle Geisteswesen neben Gott oder Allah ist beiden gemeinsam. Er ist wohl kaum eine direkte Anleihe von seiten Mohammeds, sondern fand sich schon als Gemeingut bei seinen Landsleuten vor. Die Namen einzelner hervorragender Repräsentanten der Engelwelt dürften den Arabern vor Mohammed wohl auch nicht ganz fremd gewesen sein, dies scheint wenigstens aus der Art und Weise, wie ihrer im Koran Erwähnung geschieht, hervorzugehen. Erklärlich ist, daß sich daneben in Anlehnung an lokalübliche Bezeichnungen gelegentlich neue Namen finden. So ist die Bezeichnung »Ginn« solch ein territorielles Erbstück. Bei diesem Ausdruck ist aber wohl zu beachten, daß er durch Mohammed eine entschiedene Verengerung seiner ursprünglichen Bedeutung erfährt, sodaß er im Islam nur eine niedere Klasse der Geister bezeichnet, während er vordem die ganze unsichtbare Welt umfaßte.

Wenn die Engel im großen und ganzen bei Mohammed dieselbe Stellung zu Allah, wie im neuen Testament zu Gott einnehmen, so mußte doch bedingt durch den strikten Unitarismus des Korans ihre Stellung zum Geiste Gottes eine andere werden als die, welche ihnen nach der Trinitätslehre in der Schrift zukommt.

Die Lehre von der Engelschöpfung, dem Engelfall und seinen Folgen, sowie von der Möglichkeit eines späteren Falles bieten viel Gemeinsames, nur hat Mohammed gerade hier mancherlei Beiwerk aus den jüdischen und apokryphen Traditionen aufgenommen.

Beide, Schrift und Koran, kennen verschiedene Klassen und Rangabstufungen in der Engelwelt. Eine bestimmte Zahl der Klassen findet sich nicht, auch werden keine charakteristischen Merkmale der einzelnen Engelordnungen gegeben; sie scheinen vielmehr allmählich in einander überzugehen. Es ist daher auch nicht von belang, wenn die Gliederung im Koran ein mehr demokratisches Gepräge trägt, während das Neue Testament von Mächten, Gewalten, Thronen und Fürstentümern redet.

Die verschiedenen Klassen verteilen sich auf die sieben Himmel, das Firmament und den darunter befindlichen Luftraum. Jeder Klasse ist ein bestimmter Dienst zugewiesen, über den uns aber keine nähere Belehrung wird. Die Bewohner des untersten Himmels greifen allerdings des öfteren in den Lauf der Natur ein, schleudern sie doch im Koran Sterne nach den bösen Ginn, die am Firmament den himmlischen Rat belauschen wollen. Diesen bösen Geistern ist nämlich vorzugsweise der Luftraum und die Wüste zur Behausung angewiesen. Im

höchsten Himmel befinden sich die Engel, die den göttlichen Thron tragen und umschweben. Sie sind es auch wohl, die zunächst den immerwährenden Lobpreis Gottes anstimmen, in den die übrigen dann einfallen, bis alle Himmel davon wiederhallen.

Eine Engelklasse des Korans suchen wir in der Schrift vergeblich, nämlich die Höllenwächter, offenbar gute Geister, die darauf sehen, daß niemand daraus entkomme. Sonderbarer Weise ist der Name ihres Obersten auf einen in der Schrift erwähnten Götzen zurückzuführen, nämlich auf den Moloch, dem im Tale Hinnom, (woher die Hölle im Koran ebenfalls ihren Namen führt) Menschenopfer dargebracht wurden.

Der Koran lehrt, daß alle Engel einmal sterben, auferstehen und gerichtet werden. Nur das Letztere läßt sich mit Gewißheit aus der Bibel nachweisen.

Aus diesem großen Geisterheere, das an den Geschicken auf Erden reges Interesse nimmt, ist jedem Menschen sein Schutzengel beigesellt, auch ein böser Engel geht ihm nach dem Koran stets zur Seite. Diese Engel sind offenbar das gute und böse Gewissen des Menschen, die nach Mohammed die Taten des Menschen genau registrieren.

Der böse Engel handelt, wenn nicht im direkten Auftrage Satans, so doch in seinem Interesse. Über den nicht unwesentlichen Unterschied zwischen dem Satan der Bibel und dem des Korans haben wir noch nachzutragen, daß auch in seinem Verhältnis zu den bösen Engeln im Koran ein ähnlich demokratisches Gepräge wie bei den oben erwähnten Engeln des himmlischen Rates zutage tritt. Die bösen Engel, des öfteren selbst Satane genannt, sind nicht eigentliche Diener des Bösen sondern lediglich seine Bundesgenossen, über die er aber, dadurch daß sie anfänglich von ihm verführt, einen gewissen Einfluß erlangt. In der Bibel erscheint das Reich des Teufels viel fester gegliedert.

Während die Einflüsse Satans nach der Schrift auch auf dem Gebiet des physischen Lebens sich geltend machen, sind seine Einwirkungen im Koran fast ausschließlich geistiger Natur. Sie sind von den Einwirkungen guter Geister durch äußere Kennzeichen nicht zu unterscheiden. Die letzteren vermitteln nämlich alle Kenntnisse überirdischer Dinge durch Inspiration, wobei sie äußerst selten, bei besonders wichtigen Aufträgen Gottes in sichtbarer Gestalt erscheinen. Die Inspirationen der bösen Geister sind gewöhnlich entstellte Geheimnisse des göttlichen Ratschlusses, die sie dem Himmel abgelauscht.

Auch in der Schrift liebt es der Böse göttliche Aussprüche zu verkehren. Vor allem ist es ihm darum zu tun, die Menschen zum

Abfall von Gott zu verleiten und sie in Götzendienst zu verstricken. Götzendienst ist in Schrift und Koran dasselbe wie Satansdienst.

Wie die Engel den Menschen im Leben auf Schritt und Tritt geleiten, so sind sie auch ihm nahe in der Todesstunde. Die Schrift drückt dies mit wenigen Worten klar aus, Mohammed hingegen ergeht sich hier in allerlei, oft recht unklaren Schilderungen. So verfährt er auch beim Gericht, über welches sich im Koran oft hochpoetische, leider aber sich vielfach widersprechende und verworrene Aussprüche finden.

Durch die Engel sind im Koran die sichtbare und unsichtbare Welt aufs innigste verbunden. Sie sind gleichsam das Bindeglied zwischen Gott und seiner Schöpfung, doch sind sie trotz ihrer himmlischen Natur so weit von der Gottheit entfernt, daß sie nicht einmal durch ihre Fürbitte den Menschen zu nützen vermögen, daher sie auch keiner Verehrung, geschweige denn der Anbetung würdig sind. Die vielfach verbreitete Ansicht, daß die Engel nach der Meinung des Propheten unter den Menschen ständen, können wir nicht in allen Stücken teilen. Ihr Einfluß ist ein großer, allerdings nicht bei Allah selbst, aber in dessen Auftrag bei den Menschen.

Register

der angeführten Bücher und Schriftsteller.

Aboth de Rabbi Nathan.
Amirchanjanz, Abr.: Der Koran. Eine Apologie des Christentums. Gütersloh 1905.
Ascensio: Jesaiae aethiopice et latine ed. Dillmann. Lips. 1887.
Augustin: De civitate Dei.

Bagawi: Masabih as-suna, composed by Husain ibn Mas'ud al' Fassa al-Bagawi 2 vols. Cairo 1294.
Beidhawii: Commentarius in Coranum ex codd. Parisiensibus, Dresdensibus et Lipsiensibus ed. O. H. Fleischer. Lipsiae 1846—48.
Boehmer: Artikel Engel in Herzogs Realenzyklopädie. Bd. IV.

Delitzsch, Franz: Kommentar zum Buche Hiob. Leipzig 1876.
—— System der biblischen Psychologie. Leipzig 1855.
Delitzsch, Friedr.: Wo lag das Paradies? Leipzig 1881.
Dillmann: Das Buch Henoch übersetzt und erklärt. Leipzig 1853.

Eisenmenger, Joh. Andr.: Entdecktes Judentum usw. Königsberg 1711.
Everling, Otto: Die paulinische Angelologie und Dämonologie. Göttingen 1888.
Ewald: Jahrbücher für biblische Wissenschaft. II. 1849, III. 1850.

Freytag: Einleitung in das Studium der arabischen Sprache usw. Bonn 1861.
—— Lexikon Arabico-Latinum. Halis 1830—37.
Fürst: Charuse Peninim.

Geiger, Abr.: Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen? Bonn 1833.
Gfrörer, A. Fr.: Das Jahrhundert des Heils. I. Teil, Kap. V. Die Lehre von den höheren Geistern, Engeln und Teufeln. Stuttgart 1838.

Hahn: Die Theologie des Neuen Testaments. Leipzig 1854.
Heinrici: Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther. Mayers Kommentar. (2. Kor. ebd.) Berlin 1880.
Henoch, Das Buch: siehe unter Dillmann.
Holsten: Das Evangelium des Paulus I. Berlin 1880.
Hughes, Thomas P.: A Dictionary of Islam being a Cyclopaedia of Doctrines, Rites etc. London 1896.

The Jewish Encyclopedia, Funk & Wagnalls, New York.
Jüdische Schriften, außerkanonische: Jalkut Chadasch; Pirke Eliezer; Sohar zur Genesis.
Jubiläen, Buch der: Ewald, Jahrbücher für biblische Wissenschaft II. 1849.

Kahnis, K. Fr. A.: Die lutherische Dogmatik. Leipzig 1874.
Klamroth, M.: Die fünfzig ältesten Suren des Korans in gereimter deutscher Übersetzung. Hamburg 1890.
Klöpper: Der Brief an die Kolosser. Berlin 1882.
Kohut, Alex: Über die jüdische Angelologie und Dämonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Leipzig 1866.
Krehl, Ludolf: Über die Religion der vorislamischen Araber. Leipzig 1863.

Lane, E. W.: Arabian Society in the Middle Ages. Studies from the Thousand and One Nights ed. by Stanley Lane Poole. London 1883.
Levy, J.: Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim. Leipzig 1867—68.
Lightfoot: Horae hebraicae et talmudicae.

Midraschim: Bereschith Rabba, Midrasch zu Threni und Cant. Cant.
The Misch-kat., translated by Matthews. Calcutta 1809.
Müller, A.: Der Koran. Im Auszuge übersetzt von Fr. Rückert, herausgegeben von A. Müller (enthält Anmerkungen von beiden). Frankfurt a. M. 1888.

Nöldeke, Theodor: Die Geschichte des Qorans. Göttingen 1860.

Ode: Commentarius de angelis. Trajecti ad Rhenum. 1739.
Olshausen: Kommentar zum Neuen Testament.
Oosterzee, van: Kommentar zu Lukas in Langes Bibelwerk.
Origenes: Exhortatio ad martyrium.

Petersen, J.: Die Cherubim. Gütersloh 1898.
Penrice, John: Dictionary and Glossary of the Koran with copious Grammatical References and Explanations of the Testament. London 1873.
Pocock, E.: Specimen Historiae Arabum. Oxon 1750.
Philo: De gigantibus. (Richter 2 Bd.)

Raschi: (R. Sch'lomo Jizchaqi) Kommentar zur Genesis.
Reland: Religion Mohammeds. Utrecht 1717.
Rodwell J. M.: The Koran. Translated from the Arabic with Notes and Index. London 1876.

Schnapp: Die Testamente der XII Patriarchen untersucht. Halle 1884.
Singer, S.: The Authorized Daily Prayer Book. Hebrew u. English. London 1904.
Sprenger, A.: Das Leben und die Lehre Mohammeds nach bisher größtenteils unbenutzten Quellen bearbeitet. 3 Bde. Berlin 1869.
Strack, H. L.: Einleitung in den Thalmud. Leipzig 1900.

At-Ta'labi: Kisas al-anbiya. Cairo 1297.
Taylor, Chas.: Sayings of the Jewish Fathers. Cambridge 1877.
Testamente der XII Patriarchen, Ausgabe von Sinker.

Talmud Traktate: Aboda Zara; Baba Bathra; Berachoth; Chagiga. Gittin; Joma; Sanhedrin.
Targumim: Onkelos; Jonathan; Jeruschalmi.
Tischendorf: Apocalypses apocryphae. Lipsiae 1866.
—— Vetus Test. Graece juxta LXX Interpretes. Editio VII. E. Nestle. Lipsiae 1887.

Weber: System der altsynagogalen palaest. Theologie. Leipzig 1880.
Weil, G.: Das Leben Mohammeds usw. Stuttgart 1864.
Wellhausen, J.: Skizzen und Vorarbeiten. III. Heft. Reste arabischen Heidentums. Berlin 1887.
Weiss, B.: Einleitung in das Neue Testament. Berlin 1897.

ZDMG = Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Druck von Breitkopf & Härtel in Leipzig.