



Zauberelemente im islamischen Gebet.

Von

Ignaz Goldziher.



Es ist die Gesinnung demütiger Unterwerfung unter die schrankenlose Allgewalt Gottes, die der Islam in den Einrichtungen seines Gebetes, sowohl im liturgischen Gottesdienst (*salāt*) als auch in den Einzelgebeten (*duʿā*) zum Ausdruck bringen soll. Bei der Schaffung seiner Formen und seines Inhaltes wurden die ersten Begründer der Institutionen des Islam durch den Gedanken geleitet, daß das Gebet eine Verneinung darstelle der „trotzig freien Gesinnung“, welche nach einem treffenden Wort WELLHAUSEN'S „die Araber selbst gegen ihre Götter eher zu viel als zu wenig“ hatten¹. Zumal die Erinnerung an die Zauberei des Heidentums sollte aus dem Gebet vollends getilgt werden. Darum wird auch der Gebrauch des *Sag* in den Gebeten mißbilligt². Das *Sag* ist ja die alte Form der Zaubersprüche und Besprechungen.

Trotz dieser Bestrebung, haben sich auf dem Gebiete des Gebetes auch im Islam Elemente erhalten, die den im Zauberesen vorherrschenden Anschauungen vom Verhältnis des Menschen zu den überirdischen Mächten entsprechen. Der Mensch habe die Mittel, durch Worte und Handlungen die göttlichen Mächte zu bezwingen, sie sich unterzuordnen und gefügig zu machen. Solche Elemente sind zum Teil volkstümlich fortlebende Reste aus den Anschauungen

¹ *Reste arabischen Heidenthums*¹, 169, 13

² Musnad Ahmed VI 217, B. *Dāʾawāt* nr. 19

der heidnischen Zeit; zum anderen Teil sind sie als Wirkungen späterer Einflüsse in den Islam eingedrungen.

Wir haben uns in diesem Aufsatz vorwiegend die Aufgabe gestellt, den Spuren ersterer Art im alten Ḥadīṭ nachzugehen; aus dem Gesichtspunkt der Kontinuität haben wir jedoch in einigen Punkten auch auf spätere Bildungen Rücksicht genommen. Dabei leitete uns die Betrachtung der in religionsgeschichtlicher Beziehung wichtigen Erscheinung, wie die Ḥadīṭ-Form sich dazu eignete, die vom Islam abgewiesenen, jedoch volkstümlich fortwirkenden Elemente dem organischen Leben des Islam zu assimilieren und ihnen jene Sanktion zu verleihen, die das vom Namen des Propheten und seiner Genossen Überlieferte im Islam besitzt; wie aber andererseits in der späteren theologischen Bearbeitung solcher Dokumente es nicht an der Bestrebung gefehlt hat, das im Sinne des doktrinären Islam bedenklich Scheinende mit den Mitteln der Interpretation aus demselben zu tilgen.

1. Zunächst kommt hier die in Ḥadīṭ-Erzählungen sich kundgebende Anschauung in Betracht, daß Gott durch Beschwörungen und Drohungen genötigt werden kann, den Willen des Menschen zu tun. Solche Beschwörungen werden mit dem Ausdruck *munāsada* bezeichnet, und so weit sie mit Drohungen verbunden sind, schließt sich an dieselben auch die Vorstellung der Nachteile an, die es für Gott hätte, wenn er dem ihn Beschwörenden nicht zu willens wäre. Dies Mittel wendet Muhammed Gott gegenüber an, indem er ihm vor Bedr in Form einer Beschwörung vorstellt, daß er keine Anbeter haben würde, wenn er ihm nicht den verheißenen Sieg verleihen wollte¹. Die theologischen Tradenten dieser Erzählung scheinen die religiöse Unzulässigkeit einer solchen Behandlung Gottes herausgeföhlt zu haben, indem sie im Anschluß an dieselbe Abū Bekr die der ursprünglichen Erzählung wahrscheinlich fremde, völlig unnatürliche Rolle zuteilen, dem Meister Einhalt zu gebieten². — Derselben Anschauung entspricht die Legende, daß der fromme Krieger Barā b.

¹ Ibn Hišām 444, 13 ff. B. *Gihād* nr. 88 اللهم انى انشد عيذك ووعدك اللهم ان شعيت لم تقبى بعد اليوم

² I Hiš. l. c. بكنن مناشدتك ربك B. *Mağāzī* nr. 4 حسبك; am vollsten B. *Gihād* l. c. حسبك يا رسول الله فقد التفتحت على ربك. Bei Muslim IV 186 (in dessen Version die Beschwörung vor der Ohod-Schlacht erfolgt), der eine kürzere Fassung mitteilt, fehlt die Zurechtweisung durch Abū Bekr. Man ersieht auch daraus, daß sie nicht unbestritten zum Ḥad. gehört

Mālik während der ersten Perserkriege zur Zeit großer Bedrängnis aufgefordert wird, Gott zu beschwören, daß er den Muslimen den Sieg verleihe¹. Barā richtet auch an Gott die von ihm geforderte eidliche Bitte, weiht aber zugleich sein eigenes Leben als Opfer des Sieges². Ihrem Zusammenhange nach am bezeichnendsten sind solche eidliche Drohungen, wenn es sich um die Auffindung verlorener Sachen handelt. Der unter die Mu'ammārūn eingereihte Asadite Abū Sammāl³ ging einmal aus, um ein verlaufenes Kamel zu suchen. Nach langen vergeblichen Mühen wendet er sich zu Gott mit der Beschwörung: *أُؤْمِنُكَ لَمَّا لَمْ تَرُدَّهَا إِلَيَّ لَا أَعْبُدُكَ* „Ich beschwöre dich: Wenn du es mir nicht wieder verschaffst, werde ich dich nimmer anbeten.“ Das hatte Erfolg; die Beschwörung war eine Nötigung für Gott. Darauf bezieht sich das Sprichwort: *صَبْرِي عَزَمَ مِنْ أَبِي سَمَّالٍ* „unerschütterlich ist ein Entschluß von Abū Sammāl“⁴. Und dieser Abū Sammāl war nicht einmal eine heilige Persönlichkeit, der irgend Macht über die Gottheit zuzumuten wäre; er gehörte vielmehr der Ridda an und war kein sonderlicher Anhänger des religiösen Gesetzes. Nichtsdestoweniger verfehlt seine Beschwörung nicht ihre Wirkung. Viel leichter fand die Vorstellung von der Gefügigkeit Gottes Eingang in die religiöse Überlieferung, wenn es eine fromme Person ist, die der Gottheit eine eidliche Nötigung auferlegt. Eine solche ist der Zeitgenosse des Propheten, 'Abdallah b. Maṭar Abū Rejhāna, der in Jerusalem als Erzähler erbaulicher Legenden tätig war und von dem manches fromme Wunder erzählt wird. Einmal kam ihm eine Nadel abhanden. Er zwang Gott durch eine Beschwörung, das geringe Ding zum Vorschein kommen zu lassen⁶.

Der fromme Mann ist hier mit seiner Beschwörung der Erbe des heidnischen Kāhin. Denn es kann für den Zusammenhang dieser Erzählungen nicht unbeachtet bleiben, daß der Nachweis verlorener Dinge

¹ Gāhiz, *Bajān* II 130 ² *Uṣd al-ġāba* I 173 (Wākidi) *أُقْسِمُ عَلَيْكَ يَا رَبِّ*

³ *Kitāb al-mu'ammārīn* nr. 46

⁴ Abū Hilāl al-'Askari, *Maġmā' al-amṭāl* (Bombay) 129 unten, falsch vokalisiert:

صَبْرِي عَزَمَ

⁵ Nach *LA* s. v. *صَبْرِي*, XIX 193: *عَلَيْهِ رَبِّي أَنِّي مَتَّى صَبْرِي* „Mein Gott weiß, daß dies mein unverbrüchlicher Entschluß ist“

⁶ *Uṣd al-ġāba* III 261: *أَيُّ رَبِّ عَزَمْتُ عَلَيْكَ لَمَّا رَدَدْتَهَا عَلَيَّ* ، فظهرت

bei den alten Arabern in das Gebiet der Zauberkunst gehörte¹. Ein alter Dichter, dem der Vorstellungskreis des Heidentums noch nicht entrückt war, vergleicht den Ruf des nāsīd, d. h. des Ausrufers verlorener Sachen², mit dem Gezwitscher der Vögel³; bekanntlich eine alte Anschauung vom geheimnisvollen Flüstern der Zauberer (Jes. 8, 19)⁴. Ein zwar im Islam, aber im Sinne des Altertums erdichteter Nāsīd-Ruf ('Abd al-Muṭṭalib sucht den kleinen Muhammed, der von der Karawane abhanden gekommen) beginnt mit der Anrufung Gottes (يا ربِّ ربِّ العالَمِ)⁵. Im alten Islam sind umgebildete Reste dieser Auffassung in ganz merkbarer Form erhalten. Das Suchen nach dem verlorenen Gute soll unter religiös ritueller Vorbereitung geschehen: „man möge erst die rituelle Waschung in ausgiebiger Weise vollziehen, dann zwei rak'a's beten, darauf das Glaubensbekenntnis folgen lassen und sprechen: Im Namen Gottes! Allāhumma, o Leiter der sich Verirrenden, o Zurückerstatter des Verlorenen, gib mir zurück, was sich von mir verlaufen hat, durch deine Macht und deine Herrschaft, es kam ja aus deiner Gnade und deiner Gabe“; eine andere Suchformel schließt mit dem Anruf: „O fromme Diener Gottes — damit sind wohl die gläubigen Dämonen gemeint — gebt uns zurück unser Verlorenes“⁶. Man ist mit solchen Anrufungen früher auch in die Moschee gegangen; es wäre ja sonst der Gebrauch der Moschee für diese Dinge nicht Gegenstand des Tadels im alten Ḥadīṭ⁷.

Für den Gesichtspunkt, unter dem solche Erzählungen zu betrachten sind, ist auch die Anwendung der Ausdrücke *عزم* und *نشد*, die uns in denselben begegnen, von Bedeutung. Auch das letztere

¹ Vgl. *Abh. zur arab. Philol.* I 25. Beim Ausrufen von verlorenen Sachen wurden Schwörungsformeln gebraucht, WELLHAUSEN, *Heidentum*¹ 125

² Es ist ein Unterschied zwischen jemandem, der eine Sache bloß sucht (طالب), und dem, der sie als ناشد wiederfinden will, Abū Nuwās, *Dīwān* (ed. ISKANDER ĀSĀF) 87, 11

³ Kuṭāmi ed. BARTH 2, 21 كَأَنَّ اصْوَاتَهَا اصْوَاتُ نَشَادٍ

⁴ Vgl. über das Flüstern der Zauberer *Mitteilungen der Anthropolog. Ges.* Wien XXXI (1901) 132 unten

⁵ *Uṣd al-gāba* II 305, 3

⁶ Ibn Kutejba, *Ufūn al-aḥbār* ed. BROCKELMANN I 170, 8 ff.

⁷ Musnad Ahmed II 420 من سمع رجلا ينشد في المسجد ضالة فليقل لا آذاه الله عليك فان المسجد لم يُبنى لذلك
17. — Musnad Abi Ḥanifa (*Sammlung des Haskafī*, ed. Lahore) 178: sagt der Prophet zu einem solchen Ausrufer: — ما وَجَدْتُمْ إِنَّمَا بُنِيَتْ هَذِهِ الْمَسَاجِدُ لِمَا بُنِيَتْ
Nasa'i (Kairo, Serēfija 1312) I 119

Wort, das für die ernste, unverbrüchliche Willensäußerung benutzt wird, hatte zur Zeit, als jene Erzählungen entstanden sind, den Bedeutungsübergang von „einen festen Entschluß fassen“ zu der Bedeutung der (zauberischen) Beschwörung¹ bereits vollzogen²; wenn es auch noch nicht vollends für die magische Theurgie in Anspruch genommen ist, die noch später seinen Gebrauch beherrschen wird³. Jedenfalls zeigt uns die Anwendung dieser Worte, daß im Sinne jener Erzählungen bei der Beschwörung die Absicht einer zauberhaften Nötigung Gottes vorausgesetzt wird.

In dieser Beziehung gilt der heilige Mann des Islam als Nachfolger des Zauberers. Wenn er die Gottheit mit feierlichen Formeln zu etwas verpflichtet, kann sie sich der Erfüllung des Wunsches des mächtigen Mannes nicht entziehen. Von heiligen Personen finden wir häufig eine typische Schilderung⁴, welche nach Beschreibung ihrer körperlichen Unansehnlichkeit, der Aufzählung ihrer selbstaufgelegten Entbehrungen und asketischen Kasteiungen mit dem fast zur formelhaften Phrase gewordenen⁵ Zusatze schließt: *لو أقسم على الله لأبره* „wenn er Gott eine Pflicht eidlich auferlegen würde, so würde sie Gott erfüllen“. Ein Typus hierfür ist die traditionelle Charakteristik des fabelhaften Heiligen Uwejs al-Ḳaranī, eines mit Lepra behafteten Mannes, dessen Beschwörungen auf Gott eine unwiderstehliche Macht hatten⁶. Dimiški gibt folgende Schilderung der Macht des heiligen Gottesmannes: „Wenn der Mensch seine Seele vollends von allen Schlacken gereinigt hat, tritt er endlich in den Bereich der Engel ein und erwirbt überirdische Kräfte: sein Speichel verwandelt ein gleichgültiges Getränk zur Arznei; steckt er seine Hand in eine Speise, wird sie zum Heilmittel; streicht er auf ein schmerzbehaftetes Körperglied, gesundet

¹ Vgl. die Darstellung im *LA* s. v. XV 293 unten

² Den Übergang veranschaulicht der Gebrauch von *عزم* und *عزيمة* in *Ag.* XIV, 96, 20, welche Stelle mir J. BARTH nachgewiesen hat

³ SNOUCK HURGRONJE, *Mekka* II 119, 127. — Man beachte: *العازم* der Zauberer (vgl. *المعزوم* *Thür und Mensch* ed. DIETERICI, 80, 5), zu deren Gunsten die Besprechung geschieht, Bahā al-din 'Āmili, *Miḡlāt* (Kairo, Mejmenijje, 1317) 142, 6ff.

⁴ *B. Taḡsīr* nr. 317 (zu Sure 68), *Ajmān* nr. 8 *ألا أخبركم بأهل الجنة كل ما شيء أكرم على الله من عبد مؤمن لو أقسم على الله لأبره*; *ضعيف متضعف لو أقسم على الله لأبره*; *Usd al-gāba* II 272, 8

⁵ Z. B. VAN BERCHEM, *Corp. Inscript. Arab.* I 235

⁶ Muslim V 223

es; sein Gebet wird erhört und wenn er Gott beschwört, so löst Gott seinen Eid¹. Ganz so, wie der jüdische Heilige Chōni, nach der talmudischen Erzählung, bei drückender Regennot die unerbittliche Gottheit durch einen zauberhaften Eid nötigt, seinen Wunsch zu erfüllen. Er stellte sich innerhalb eines Zauberkreises und sprach: „Herr der Welt! deine Kinder richten ihr Augenmerk auf mich; sie meinen, ich sei bei dir wie das Kind im Hause. Nun beschwöre ich dich bei deinem großen Namen, daß ich nicht von dieser Stelle weiche, bis daß du dich deiner Kinder erbarmst“. Dies starke Mittel hatte den gewünschten Erfolg, und die Schüler des Chōni deuteten dies darauf, daß der Regen herabfiel, um den Schwur des Meisters zu lösen (להתיר שבועתך)². Diese Macht hat er nicht nur zu Lebzeiten; noch nach seinem Tode besitzt der Heilige seine Zauberkraft auf die Gottheit. Man beschwört Gott bei dem Namen des Heiligen, wenn dieser selbst nicht mehr da ist, um diesen Zauber persönlich auszuüben. Die Schüler des heiligen Abu-l-Hasan al-Sādālī überliefern den von ihm erteilten Rat: Wenn du irgend ein Bedürfnis durch Gott erfüllt haben willst, so beschwöre ihn bei meinem Namen³.

2. Innerhalb der islamischen Gebetsinstitution hat sich ein Rest der Vorstellung von der zauberischen Absicht der an Gott gerichteten Bitte nirgends in so merkbarer Weise erhalten wie in der Regenrogation (*ṣalāt al-istiskā*). Von allem Anfang finden wir gerade innerhalb des Formenwesens dieses Brauches die Fortdauer der Glaubensvorstellung, daß der das Gebet der Gemeinde leitende Mann, immer eine durch Macht oder Heiligkeit hervorragende Person⁴, durch seine persönliche Fähigkeit⁵ den Einfluß besitzt, auf den Willen der Gottheit bestimmend einzuwirken: etwa wie der regenmachende medicine-man. Der Zauberer gebietet den Wolken⁶. Im Sinne des Islam besteht diese persönliche Fähigkeit natürlich in religiöser Heiligkeit; diese gibt der Interzession des an der Spitze der Versammlung betenden Mannes die Macht, den Zorn Gottes zu brechen und seinen Widerwillen zu bezwingen. Die Legende gibt eine sehr eingehende Schilderung einer Regenerwirkung durch 'Abd al-Muttalib in Anwesenheit

¹ Dimiški, *Cosmographie* ed. MEHREN 284, 14

² *Bab. Tā'anūth* 19^a; 23^a Vgl. *Abhandl. zur arab. Phil.* I 43 (Onias)

³ Bei Ālūsī, *Galā al-ajnejn* 42: اِذَا عَرَضَتْ لَكَ لِلَّهِ تَعَالَى حَاجَةٌ فَاقْسِمْ عَلَيْهِ بِى

⁴ Vgl. KREMER, *Studien zur vergleichenden Culturgeschichte*, III/IV (Wien 1890) 81 ff.

⁵ WELLHAUSEN, *Heidenthum*², 138

⁶ Vgl. *Jakut* II 357, 20 [HAZEN, *Regen lokken en regen afweren*; Referat darüber im *Archiv für Religionswiss.* VII, 513]

des Knaben Muhammed¹. Der berühmteste Regenmacher der islamischen Legende ist der Oheim des Propheten, 'Abbās, und das haben seine Nachkommen in dynastischem Interesse gehörig ausgenutzt oder erst erdichtet². Der Chalif 'Omar ergreift die Hand des alten 'Abbās während einer Regenbitte und glaubt durch die Vorführung dieses Mannes seinem Gebet den wirksamsten Nachdruck zu geben. Schmeichlerische Lohnpoeten eignen dieselbe Wirkung dem Gebete seiner Nachkommen, den 'abbasidischen Chalifen, zu. Noch al-Ta'āwidi rühmt seinen Chalifen al-Mustaḍī (565—576) als erfolgreichen Regenbitter³. Den Irdischen gegenüber hatten die Chalifen damals freilich kaum mehr als einen Schein von Herrschaft. Die Heiligenlegenden sind übervoll von der Schilderung des persönlichen Einflusses der heiligen Männer auf die Brechung der Regennot⁴, eine Macht, die sich auch auf ihre Gräber erstreckt⁵. Um die Unmittelbarkeit dieses persönlichen Einflusses nach dem Tode der Heiligen zu erhöhen, wird in die Decke der Grabeskuppel eine Öffnung gemacht oder dieselbe völlig abgetragen⁶. Es ist immer die Tatsache des unmittelbaren persönlichen Einflusses lebender oder toter Heiliger, der hier hervortritt. Darum führen auch Familien in ihren Stammbäumen gerne das Vorkommen eines solchen Heiligen unter ihren Ahnen an. Im Stammbaum des Gründers des Senūsiordens wird genannt „Zeyân b. Zein qui servait d'intermédiaire entre Dieu et ceux qui demandaient de la pluie pendant les périodes de sécheresse“⁷. In ihren Gebeten ist es nicht selten, daß sie dem Bewußtsein, daß die Gewährung des Segens auf ihre eigene Persönlichkeit gestellt ist, unverhohlen Ausdruck geben und Gott geradezu daran erinnern, sie selbst, als heilige Personen, durch die Erfolglosigkeit des Gebetes nicht zu kompromittieren. Als Beispiel erwähne ich die Darstellung eines solchen Vorganges, der aus dem Jahre 1108 d. H. (1696) erzählt wird. Als in diesem Jahr die Umgegend von Damaskus durch Regennot heimgesucht war, wurde

¹ *Usd al-ġāba* V, 454—5

² NÖLDEKE in *ZDMG.* LII, 25

³ *Dīwān* ed. S. D. MARGOLIOUTH (Kairo 1904) 216, 32. Vgl. auch *Dīwān* des Scharīf al-Raḍī al-Mūsawī (Beirut 1307) 543, 8. 9

⁴ Vgl. *Ṭab.* II 1196, *Istiskā* des nachmaligen Chalifen 'Omar II als Statthalter in Mekka ⁵ *Muh. Stud.* II 313

⁶ Beispiele hierfür in meinem Aufsatz *Aus dem muhammedanischen Heiligenkultus in Aegypten* (*Globus* LXXI, 234)

⁷ Muhammed b. 'Otmān al-Hasā'īsī, *Voyage au pays des Senousijja, traduit par V. SERRES et LASRAM* (Paris 1903), 84

ein dreitägiges Fasten angeordnet. Am vierten Tage zogen dann die Leute nach dem freien Gebetsplatz hinaus, wo an ihrer Spitze der Mufti Abu-l-mawāhib al-Hanbali gleich nach Sonnenaufgang das Gebet verrichtete. Dann wurde inmitten des Platzes ein Katheder errichtet, das er bestieg, um die übliche *Ḥuṭba* zu sprechen, nach deren Beendigung er und alle Leute Bittgebete verrichteten. Es erhob sich großes Wehklagen und Weinen. Die Fellahen hatten ihre Rinder, Ziegen und Schafe mitgebracht, deren Lärm sich in das Geheul der Menschen mengte¹. Der Mufti weinte und seinen Bart erfassend sprach er: „Mein Gott, mache diesen grauen Bart² nicht zu schanden vor den Menschen.“ Der Himmel war bisher rein und unbewölkt. Nun aber zogen sich schwere schwarze Wolken zusammen und brachten einen dreitägigen Regen³. Solcher Erzählungen gibt es sehr viele in den Literaturen des Islam. Ihr Grundgedanke ist stets, daß die Wirkung der Persönlichkeit des heiligen Gottesmannes die Besiegung der höheren Mächte zur Folge hat. Und um den Eindruck der Zauberwirkung vollständiger zu gestalten, läßt die Legende dabei — mir ist freilich nur ein solcher Fall zur Hand — sogar wirkliche Zauberformeln anwenden, die anderen Menschen unverständlich sind⁴.

Sogar das Motiv der Drohung⁵ ist in solchen *Istiskā*-Erzählungen vertreten. Daß es dem islamischen Volksgefühl in diesem Zusammenhang mindestens nicht unmöglich scheint, zeigt sich an einer in die israelitische Zeit⁶ zurückverlegten Legende. Zur Zeit eines der alten israelitischen Könige war das Land von Dürre heimgesucht. Alles Beten war erfolglos. Da sprach der König: Entweder muß uns Gott Regen senden, oder wir werden ihm wehe tun (لِنُوذِبْنَهُ). Als man ihn um die Bedeutung dieser Drohung befragte, erklärte er sie damit,

¹ Vgl. *Muh. Stud.* I 242 über die Anwesenheit der Haustiere als Teilnehmer an Bittzeremonien. In zwei *Istiskā*-Gebeten des 'Alī, die im *Nahg al-balāga* (Beirut 1307) mitgeteilt sind (116 penult.; 124, 3 v. u.) wird auf das Heulen der Tiere und ihrer Jungen Bezug genommen

² Auch vom *Istiskā* des 'Abd al-Muṭṭalib heißt es: بِشَيْبَةِ الْعَمْدِ اسْتَقَى اللَّهُ بِدُرَّتِنَا *Uṣd al-gāba* V, 455, 9 ³ Murāḍī, *Sik al-durar* I 68

⁴ Jāfi', *Rauḍ al-rajāhīn* nr. 21 (Kairo, Castelli 1297), 49

⁵ Man vgl. den Ton der Herausforderung und des Vorwurfes, der sich in den Regenbitten *bab. T'ānūth* 29² kundgibt. R. Chāma b. Chanina schlägt, nachdem sein Bitten nichts genützt, den Ton der Herausforderung an; R. Josua b. Levi: „Herr der Welt! du thronst in deinen Höhen und hast kein Erbarmen für deine Kinder“

⁶ Die *Istiskā*-Legenden werden gerne in der Form von Isrā'īlijāt überliefert, zB. eine ganze Reihe bei Jāfi', l. c. 224 ff.; die hier erzählte ist auf eine Ahnung von I Kön. 18 gegründet

daß er die Frommen und Gottesfürchtigen töten würde, wenn Gott unerbittlich bliebe. Die Drohung verfehlte ihre Wirkung nicht: Gott sandte unverzüglich Regen¹. Eine Analogie bieten die Regenbitten bei den Chinesen. Wenn die Gebete und Prozessionen nichts nützen, wird die Statue der Gottheit entkleidet und der Sonne ausgesetzt, um ihr gleichsam ad oculos zu demonstrieren, wie lästig der Sonnenbrand und die Trockenheit ist; man hängt ihr eine eiserne Kette um den Hals, um sie für ihre Grausamkeit büßen zu lassen².

Diese Regenrogationen boten sich durch ihr Wesen und die innerhalb derselben auch vom regelgerechten Islam tolerierten Zaubermomente am besten dar, um bei verschiedenen Völkern vorislamische abergläubische Gebräuche zu erhalten. Es wird ja in den ältesten Anweisungen für die Modalitäten dieses Ritus auch das Umdrehen oder Umwenden des Oberkleides³ — ohne Zweifel ein aus dem arabischen Heidentum herübergenommener Gebrauch⁴ — als Sunna des Propheten geheiligt. Die Formen der Istiskā-Rogation erweisen denn auch, mehr als andere religiöse Übungen, eine Gefügigkeit, sich gegen die heidnischen Gebräuche nicht spröde abzuschließen und sie neben den muhammedanischen Einrichtungen volkstümlich fortbestehen zu lassen.

Der Aberglaube vom Regenstein⁵ (*Yada taši*, pers. *sangi Yada*), der unter den Turk-Völkern seit alters sehr verbreitet ist⁶, hat sich auch nach deren Bekehrung zum Islam erhalten. Derselbe Aberglaube ist auch außerhalb des Turkgebietes aus Kreisen bekannt,

¹ Von Sa'īd b. Gubejr in Gazāli, *Ih̄jā* I 289

² DE GROOT, *Les fêtes annuellement célébrées à Émoui*, trad. par CHAVANNES, I (*Annales du Musée Guimet* XI) 72

³ Es wechseln die Bestimmungen *كَلْب رَدَاة* und *حَوْل رَدَاة* (B. *Da'awāt* nr. 24, Tirmidī I 110, 13)

⁴ Vgl. T. W. JUYNBOLL, *Handleiding tot de kennis van de Mohammedaansche Wet* (Leiden 1903) 85; s. über den Zusammenhang, WELLHAUSEN, *Heidentum*², 197. Einen ähnlichen Gebrauch findet man auch bei den Bergjuden im Kaukasus bei Beginn des Regens: „Sobald der Regen beginnt, ziehen die Kinder ihre Oberkleider und Mützen verkehrt an und nehmen einen Sack auf den Kopf“, ANDRIAN, *Über Wetterzauberei* (*Mitteilungen der Anthropolog. Ges. in Wien* XXIV, 39). Verrichtung von Regenbitten in nacktem Zustande (in Indien) *JRAS* 1897, 475 ff.; 1898, 194 ff.; merkwürdige Parallele dazu GJORGJEVIĆ, *Die Zigeuner in Serbien* I, 80 Anm. 2. Kleiderumwendung [als Zauberabwendungsmittel, *Mem. of Amer. Folk-Lore Soc.*, IV, 142

⁵ Wie die Turk-Völker haben auch die *Wanyoro* ihren Regenzauberstein (*Globus* LXV—1894—152)

⁶ Vgl. *Ḳazwīnī* II 347; 348, 8 *الاستمطار بالحجر*; 396, 15. Die Beschreibung des *Gardēzi* in der Bearbeitung des Grafen KUUN (Budapest 1903) 2

in denen sonst der Islam sehr feste Wurzel gefaßt hatte. Kāzwīnī (XII. Jhd.) berichtet nach dem andalusischen Reisenden Abū Ḥāmid (st. 1169) aus Ardabil von einem großen Stein außerhalb der Stadt, der bei Regennot herbeigebracht wird und dessen Anwesenheit in der Stadt Regen bewirken soll. Ebenso herrschte zu seiner Zeit im süd-persischen Kermān der Aberglaube, daß durch die Reibung der Steine gewisser Örtlichkeiten Regen entstehe¹. Die an Steine geknüpfte Vorstellung vom Regenzauber hat sich an anderen Orten innerhalb der religiösen Istiskā-Riten betätigt. Besonders Nordafrika scheint da noch viel ethnische Residuen aufzuweisen, die wir kennen lernen würden, wenn Herr ALFRED BEL uns die auf diesem Gebiete gesammelten Istiskā-Daten² zugänglich machte. Aus anderer Quelle erfahren wir z. B. von einem in Fez bei Regenbitten noch heute üblichen Gebrauch. Dort wird der aus Tlemcen emigrierten Kolonie die Gabe zugeschrieben, gegen Regennot (*al-wakfa*) ein überaus wirksames Mittel zu besitzen. Sie nehmen 70 000 Kieselchen, die sie in 70 Säckchen verteilen. Zur Abendzeit verfügen sich die Tlemcen-Leute zur Kūbba des Sidi-Harazem, wo sie die Nacht zubringen und über jedes einzelne der 70 000 Kieselsteinchen einen bestimmten Koranvers rezitieren. Nach dieser Zeremonie werden die Säckchen in den Sebufluß versenkt. Um der Gefahr des übermäßigen Regensegens vorzubeugen, werden sie an Schnüre befestigt, mittels deren sie bei Regenüberfluß an die Oberfläche zurückgezogen werden können. Die Bewohner von Fez scheinen an dieser Gabe der Tlemcenier und der Wirksamkeit ihres Zaubers ganz unerschütterlich zu glauben³. — Wie bei den Atscheh das rituelle Istiskā vollends durch die heidnischen Gebräuche der Regenmacherei ersetzt wird, hat SNOUCK HURGRONJE⁴ in lehrreicher Weise dargestellt. Zauberkraftige Istiskā-Gebräuche aus Syrien, die den Christen und Muslimen gemeinsam sind, und zu denen sich Parallelen noch aus okzidental Volksbräuchen nachweisen ließen, hat der Eingeborene Ejjūb Abēla bekannt gemacht⁵.

¹ Kāzwīnī II 164. 193

² ALFRED BEL, *La Djāzaya, Chanson arabe* (Paris 1903) 143 (= *Journal asiatique* 1903, I 325). [Seither hat BEL diese Sammlung veröffentlicht im *Recueil de Mémoires et de Textes publié en l'honneur du XIVe Congrès des Orientalistes* (Alger 1905) 49–98: *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse chez les musulmans maghrébins*]

³ Aus dem Artikel *Au Maroc* in der Beilage des *Journal des Débats* vom 3. Juli 1903

⁴ SNOUCK HURGRONJE, *De Atjehers* II 311 ff.

⁵ *Beiträge zur Kenntniss abergläubischer Gebräuche in Syrien*, ZDPV\II(1884) 94, nr. 86

3. Die Vorstellung, daß Gott durch Zwangsmittel genötigt werden kann, die Wünsche des Gläubigen zu erfüllen, ist zwar in abgeschwächter Form, aber noch immer über die normale Linie des Abhängigkeitsbewußtseins hinausragend in folgender sehr verbreiteten Ḥadīṭ-Lehre ausgeprägt, die auch in die nach strengen Prinzipien angelegten Sammlungen Eingang gefunden hat: „Wenn ihr zu Gott betet — sagt der Prophet — saget nicht: ‚Wenn es dein Wille ist‘¹, sondern betet in kategorischer Weise und verlanget recht große Dinge, denn für Gott ist kein Ding zu schwer, das er verleiht“². Die Variante: „denn Gott kann durch niemand gezwungen werden“³ ist hier sicher nicht ursprünglich, sondern hat ihren Grund in dem Bestreben, der Vermeidung der Klausel „wenn es dein Wille ist“ eine der korrekten islamischen Gottesvorstellung angemessenere Begründung zu geben. Die Klausel sei überflüssig, da doch Gott immer nur seinen souveränen unbeschränkten Willen vollführt. Die ursprüngliche Motivierung entspricht dem gegebenen Rat, Gott gegenüber nur recht anspruchsvoll und gleichsam in fordernder Weise aufzutreten, die Erfüllung der ausgesprochenen Wünsche nicht seinem guten Willen anheimzustellen. Man wird erwarten, und wird in dieser Erwartung nicht getäuscht, daß die theologischen Kommentatoren dieses der muslimischen Demut nicht entsprechenden Spruches alles mögliche versuchen, um ihm einen der religiösen Anschauung entsprechenden Sinn zu geben. Die Bearbeitung des Ḥadīṭ in diesem Sinne beginnt ja bereits mit der Interpolierung des eben erwähnten Zusatzes. Der Mystiker ‘Alī al-Ḥawwāṣṣ gibt dem *illhāḥ* die naive Deutung, daß man Gott gegenüber die Unmöglichkeit hervorkehre, die von ihm verhängten Übel zu ertragen und seiner Tyrannei Ausdauer (*sabr*) entgegenzusetzen; ein solches Zugeständnis sei Gott wohlgefällig⁴.

¹ Dabei ist vielleicht ein Widerspruch gegen Juden (die viele Gebete mit der Formel beginnen lassen: יהו רצון מלפניך oder יהא רעוא מן קדמך) und Christen (γεννηθήτω τό θέλημα σου Matth. 6, 10) beabsichtigt

² Muwaṭṭa‘ I 384, B. *Da‘awāt* nr. 20, *al-Adab al-mufrad* 121, Muslim V, 290, Tirmidī II 263: إذا دعا احدكم فلا يقول ان شئت وليعزّم المسئلة وليعظم الرغبة: فان الله لا يعظم عليه شيء اعطاه

³ فان الله لا مستكبره (مكبره له)

⁴ *Durar al-gawwāṣṣ ‘alā fatāwāi Sejjidī ‘Alī al-Ḥawwāṣṣ* (Kairo, 1277) 103: فان الله تعالى يحب من عباده اظهارهم الضعف عن تحجّل سطوات بلاياه وخصبه ومكبره لتعذر مقاومتهم الغيبر الإلهي

Man übersehe nicht den in diesen Aussprüchen von der Eindringlichkeit der Bitte gebrauchten Ausdruck *عزم*, der, wie schon erwähnt wurde, von den wirksamen Sprüchen der Zauberer angewandt wird. Hier gibt er der an die zudringliche Bitte geknüpften Erwartung eine charakteristische Färbung, wenn auch auf der Stufe, auf welcher der Rat des *Ḥadīṭ*-Spruches entstanden ist, der Gedanke der Zaubervirkung nicht in bewußter Weise vorschwebt¹. Noch weiter wird die in dem prophetischen Spruch ausgesprochene Anschauung in einem *Ḥadīṭ* geführt, nach welchem „Gott jene liebt, die recht zudringlich in ihrem Gebet sind“². Sogar als Taurätvers wird zitiert: „Wer meine Wohltat erhofft, möge seine Bitte in zudringlicher Weise vorbringen“³. Man wird an den Talmudspruch erinnert, daß Unverschämtheit selbst dem Himmel gegenüber Erfolg hat“⁴. Als Element dieser Art der Bitte scheint man auch die unverdrossene Anrufung bei bestimmten Gottesnamen (s. unten den folgenden Abschnitt) betrachtet zu haben. „Seid unverdrossen mit der Anrufung: O Herr der Majestät und der Gnade“⁵.

Der in allen diesen Sprüchen herrschende Gedanke, Gott gegenüber ja nur mit stürmischer Eindringlichkeit aufzutreten, hat Veranlassung geboten, Formeln für die diesem Gesichtspunkt entsprechenden Gebete abzufassen. Wir finden ein solches *دعاء في الإلحاح* in einem von den Zwölfer-Schīiten als heilig angesehenen Buche⁶, dem unter dem Titel *Zabūr al Muḥammed* oder auch *Ṣaḥīfa kāmila* bekannten Breviarium, dessen Ursprung auf den Imām Zejn al-'ābidīn zurückgeführt wird⁷.

Verwandt mit dieser Anschauung ist auch die, daß man auf Gott

¹ Daß auch die Beschwörung unter den Gesichtspunkt des *إلحاح* gestellt wird, ist oben p. 304, Anm. 2 ersichtlich

² *Bajān* II 131, 22 *إن الله يحبّ المُلِحِّين في الدعاء*

³ Bahā al-dīn al-'Āmilī, *Kāṣṣūl* (Bulāq 1288) 291: *مكتوب في التوراة يا موسى: من أحببني لم ينسني ومن رجا معروفي أَلَحَّ في مسألتني*

⁴ *Bab. Sanhedrin* 105^a *חוצפה אפילו כלפי שמיא מהניא*

⁵ *Nihāja* s. v. *لظ*, IV, 58, *LA* s. v. IX 340, *Alif-Bā* II 303: *وفي الحديث*

أَلِظُوا بِيَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ وَمَعْنَاهُ الزُّمُوا هَذِهِ الدَّعْوَةَ وَأَلِظُوا بِهَذِهِ الْكَلِمَةِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

⁶ Der schīitische Apologet Sejjid 'Alī Muḥammed sagt darüber in seinem *Zād kalīl* (lith. Lucknow 1290) 25: *وكثرة العلماء وكتبهم في أمته (أمة مكمّدة) ككثرة الأنبياء وصحفيهم في بني إسرائيل الكتب الثلاثة اعنى القرآن ونهيج البلاغة والصحيفة كالتوراة والزبور والانجيل ومشابهة تلك بهياتيك لفظا ووضعها ومعنى حتى في الصنائع المنكسنة المديعية وعدم الاشتغال على الغمشى*

⁷ L. LOTH's *Catalogue of the Arabic Manuscripts in the India Office* nr. 334;

durch schmeichlerische Rede Einfluß üben könne¹. Dem um seinen Sohn Joseph trauernden Patriarchen Jakob gibt Gott selbst den Rat, daß er ihm schmeicheln möge (تَمَنَّيْ لِي), um ihn zur Erfüllung seines sehnlichen Wunsches zu bewegen; er möge ihn anrufen als: يا قديم الإحسان يا دائم المعروف يا كثير الخير, und als ihn der Patriarch unter Anwendung dieser Epitheta angerufen hatte, schwört Gott bei seiner eigenen Majestät, daß er ihm den Sohn wieder zuführen werde².

4. Wenn auch nicht mit dem starken Anspruch, den die Beschwörung voraussetzt, wird die sichere Wirksamkeit der Bitten auch von der Benützung bestimmter Bittformeln bedingt, deren Texten besonderer Einfluß auf die Herbeiführung einer günstigen Stimmung der Gottheit zugeeignet wird.

Diesem Anschauungskreis gehören Ḥadīṭe an, in denen formelhaften Anrufungen (gewöhnlich Koranstücken, aber auch anderen Bitttexten) die Zusicherung verliehen wird, daß sie unter gewissen Verhältnissen den Erfolg niemals verfehlen; zuweilen sogar in der Weise, daß es „Pflicht Gottes sei“, die günstige Wirkung der andächtig ausgesprochenen Formeln herbeizuführen³. Ein Beispiel mehr für die „Fetischkraft des Wortes“. Unter den Erwartungen, die an dieselbe geknüpft werden, kann wohl an Naivität keine mit der Voraussetzung wetteifern, daß der Ausspruch gewisser Bittformeln die Wirkung hat, daß Gott für die Befriedigung drängender Gläubiger eines schuldbeladenen Menschen sorgt, und wäre seine Schuld auch so schwer wie der Berg Oḥod⁴ oder Ṭabir⁵ oder Dīn (in Südarabien)⁶ — die Namen der Berge wechseln in verschiedenen Versionen des Spruches⁷.

AHLWARDT nr. 3769—70. Mir liegt eine lit. Ausg. Lucknow 1312 (Innāʿasart-Druckerei) vor; 236 SS. in 8^o; das zitierte Gebet ist p. 210. — Damit ist die Angabe bei BROCKELMANN I 44, 14 zu ergänzen

¹ Vgl. FOSSEY, *La Magie assyrienne* (Paris 1902) über „flatterie“ in den magischen Anrufungen der Götter

² *Miḥlāt* 22 unten

³ Tirmidī II 249; *ibid.* 245 oben: كان حقاً على الله أن من قال auch als Wirkungen der Rezitation einzelner Suren des Koran; s. zB. die Nachschriften zu den Suren 47 und 52 bei Bajd. II 265. 291. Vgl. وقع أجره على الله, *Usd al-ḡāba* I 304, 7

⁴ In einer Schuldengeschichte des von seinen Gläubigern geplagten Muʿād b. al-ʿAṭmāk دعا ان كان عليك مثل أحد ذهباً يقضيه الله 62 *Muʿād al-ʿulūm* Gebel, *Muʿād al-ʿulūm* 62 *تعالى عنك*. So viel Gold, wie der Berg Oḥod, B. *Rikāk* nr. 14

⁵ Tirmidī II p. 273, Ṭabarānī, bei Sujūṭī, *Ikān* II 193; *Muhammed. Stud.* II 309

⁶ Jākūt III 485, 2ff. wo für بيجلالك zu lesen بجلالك

⁷ Man vgl. die Häufung der Bergnamen im selben Spruche: من أقرض أخاه

Die Vorstellung, daß solche Erfolge besonders von der Anwendung gewisser Gottesnamen erwartet werden können, scheint bereits in sehr früher Zeit in den Islam eingedrungen zu sein¹. Besonders zu Heilzwecken wurde gerne die Besprechung mit Gottesnamen angewandt; dies sei die „geistige Heilkunde“, deren Erfolg bei Anwendung durch heilige Männer sicher sei; erst seitdem solche immer seltener wurden, hätten die Menschen zur „somatischen Heilkunde“ ihre Zuflucht nehmen müssen².

Wie es in den magischen Beschwörungen der Ägypter³ und Babylonier⁴ hauptsächlich darauf ankam, die richtigen Namen der verschiedenen Gottheiten anzurufen, so gestaltete sich diese Götteranrufung auf monotheistischer Grundlage in der Entfaltung der Synonymik derselben einer Gottheit. Es handelte sich jetzt nur darum, die dazu geeignetsten Gottessynonyma zu kennen. Solchen, schon in ältester Zeit vorwaltenden Gesichtspunkten, nicht aber etwa einem dogmatischen Bedürfnis, verdankt (mit Anknüpfung an Sure 7, 179) die Zusammenstellung der 99 „schönen Namen“ ihre Entstehung. Ursprünglich allerdings wird die Zahl 99 in hyperbolischer Bedeutung gedacht sein, wie ja im Arabischen für den Ausdruck der Quantitätshyperbel zwei- oder dreistellige Zahlen verwandt werden, die an beiden oder an allen drei Stellen identische Einheiten zeigen: 33, 44, 99, 333 u. a. m.⁵ In diesem Sinne will der Spruch „Gott hat 99 Namen“ nur soviel

Miḥlāt المسلم فله بكل درهم وزن جبل أحد وحرارة وثبير وطور سيناء حسنات
20, oben; zur Phrase vgl. Jāḩut III 273, 13

¹ *Usd al-ġāba* V 266 unten: عن انس بن مالك ان ابا عبيد بن جراح قال قال
الليث انى اسالك بان لك الحمد لا اله الا انت الختان اليماني بديع السموات
والارض ذا الجلال والاکرام فقال رسول الله صلعم لقد سالتم الله باسمه الذي
اذا رعى به اجاب واذا سئل به اعطى. Im *Miḡam ṣaġir* des Ṭabarāni 215 ist
diese Tradition mit der Variante باسمه الاعظم (für باسمه) verzeichnet

² Sujūfi *Iḥkān* (ed. CASTELLI, Kairo 1278) II 195 Mitte: قال ابن التيمم الرقى
بالمعوذات وغيرها من اسماء الله تعالى هو الطبت الروحاني اذا كان على
لسان الابوار من الخلق حصل الشفاء باذن الله تعالى فلما عز هذا النوع فزع الناس
الى الطبت الجسماني

³ P. I. E. PAGE RENOUF, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated
by the Religion of Ancient Egypt* (London 1880, Hibbert-Lectures) 192: Words of Power

⁴ FOSSEY, *La Magie assyrienne* 124 ff. Man vgl. für diese Frage im allgemeinen
A. DIETERICH, *Mithrasliturgie*, 110 ff.

⁵ Weitläufiger ausgeführt in *Globus* LXXI (1897) 240, vgl. auch *Actes du 2er Congrès
international d'histoire des Religions*, I (Paris 1901) 132

sagen: er habe viele oder gar unzählige Namen. Die kanonische Festsetzung der Zahl sowie die Feststellung der einzelnen Namen selbst ist späteren Ursprunges und weder bei Mälik b. Anas, noch bei Buḥārī und Muslim anerkannt¹. In den Sammlungen des Tirmidī und Ibn Māga begegnet uns zu allererst, im Anhang an die allgemeine Sentenz von den 99 Gottesnamen, eine namentliche Aufzählung derselben; bei ersterem sogar mit der Bemerkung, daß sie aller Authentie ermangelt². In der Tat zeigt dieser Katalog der Gottesnamen in verschiedenen Aufzählungen sehr bedeutende Varianten; dieselben betreffen nicht weniger als 23 dieser Namen³, deren Stellen in den verschiedenen Überlieferungen von je anderen Namen eingenommen werden⁴.

Die Festsetzung dieser Gottesnamen galt also ursprünglich dem Zweck, den Gläubigen für ihre Anrufungen die wirksamsten Namen zu bieten. Man ging dabei von der Anschauung aus, daß diese die richtigen Formeln seien für Anrufungen (Beschwörungen), denen Gott nicht widerstehen könne. In diesem Sinne hat sich auch die Literatur über die Gottesnamen entwickelt, in der eine *Manzūma* des Nūr al-dīn al-Dimjātī sich zu einem viel kommentierten Grundtext⁵ emporgeschwungen hat. In den Gebetbüchern der Muhammedaner sind es daher solche Namenanrufungen, denen die hervorragendste Aufgabe zugeteilt wird; es werden zu diesem Zweck Gebetformeln von den alten Propheten, von 'Alī und den Imāmen, sowie von hervorragenden Heiligen überliefert⁶. Mit dem Überhandnehmen der gnostischen Spekulation wurde der Kreis der Gottesnamen noch erweitert, und die Anrufungen beschränken sich nicht mehr auf die in älterer Zeit herausgebrachten 99 Namen; man brachte ihre Zahl bis auf 1001⁷. — Gott selbst habe die Schöpfung durch seinen Namen bewirkt und die Macht

¹ B. *Da'awūt* nr. 69; *Šurūf* nr. 13; *Tauḥīd* nr. 12; Muslim V p. 289; vgl. *ZDMG.* XLIX 216, Anm. 1

² Tirmidī II 265 (وليس له استناد صحيح), Ibn Māga 283

³ Kastallāni IX 258; X 424

⁴ Verschiedene Listen sind mitgeteilt im schiitischen Kalāmwerk: *Mir'āt al-ukūl fī 'ilm al-uṣūl* (oder: *'Imād al-islām fī 'ilm al-kalām*) von Dildār 'Alī (Lucknow 1318—19) I, 270 ff. Vgl. einige Varianten bei Nawawī, *Adkār*, 47

⁵ Gothaer Katalog nr. 2378, AHLWARDT nr. 3753—8; BROCKELMANN II 254

⁶ Man findet sie in jedem größeren Handschriftenkatalog aufgezählt; vgl. zB. FLÜGEL im Wiener Katalog III 165

⁷ ZB. Gothaer Katalog nr. 779: دعاء هزاريك نام. Über kabbalistische Gottesnamen s. besonders FLEISCHER, *Catal. Bibl. Senat. Lips.* 419^b

der überirdischen Wesen bestehe in der Anwendung geheimnisvoller Namen. Die Anrufungen dehnen sich also auch auf diese Formeln aus. Am besten veranschaulicht dies das populärste Gebetbuch der Muhammedaner, das *Dalā'il al-ḥejrāt*¹ von Abū 'Abdallah Muḥammed al Ġazūlī (st. 870): „Ich bitte dich bei deinen verborgenen hochheiligen Namen, die kein Geschöpf kennen lernen kann — bei dem Namen, den du auf die Nacht legtest und es wurde Finsternis — und auf den Tag und es wurde Licht — und auf die Himmel und sie breiteten sich aus — und auf die Erde und sie befestigte sich — auf die Meere und sie schäumten — usw. und ich bitte dich bei den Namen, die auf die Stirne unseres Herrn Gabriel (folgen noch andere Engel) geschrieben sind — und bei den Namen, die um den Gottesthron aufgeschrieben sind — und ich bitte dich bei deinem großen und mächtigen Namen, mit dem du dich selbst benannt hast — und bei allen deinen Namen, die ich kenne und die ich nicht kenne — und ich bitte dich bei den Namen, mit denen dich unser Herr Adam angerufen hat . . . usw. (folgen die Patriarchen und Propheten).“ Durch die Häufung dieser Anrufungen und die maßlose Wiederholung der begleitenden Formeln² wird eben das *ilhāḥ* veranschaulicht, von dem im vorigen Abschnitt die Rede war. Unter allen diesen Namen wird die größte Wirkung dem verborgenen, den wenigsten Auserwählten bekannten (الاسم المكنون المحجوب عن الخلق) „großen“ Namen (μεγὰ ὄνομα اسم الله الاعظم) vorbehalten, mit dem die stärksten Wunder verrichtet werden können (s. v. a. השם הגדול, השם המפורש).

Dem synkretistischen Zuge dieses Systems entsprach es (wie in den griechischen Zauberpapyri und Amuletten), die Gottesnamen auch fremden Kreisen zu entlehnen³ und dazu noch, nach fremden Mustern⁴, mystisch klingende nomina barbara zu erfinden, deren Ursprung und Kenntnis durch eine geschäftige Literatur von Pseudepigraphen in die alte Zeit zurückdatiert wurde. Die Bibliothek unseres ungarischen Nationalmuseums besitzt eine Handschrift u. d. T. *مَجْرِبَات طَمَطَم هِنْدِي*⁵, an deren Anfang solche geheimnisvolle Namen aufgezählt werden,

¹ S. darüber *WZKM.* XV 40

² Über die litaneiartige Wiederholung derselben Formel in magischen Anrufungen bei den Assyrern s. *FOSSEY* I. c. 98

³ *ZDMG.* XLVIII 358 ff.

⁴ Vgl. *STEINSCHNEIDER*, *Zur pseudepigraphischen Litteratur* 14, Anm. 1. Schluß. *M. GRÜNBAUM*, *Gesammelte Aufsätze zur Sprach- und Sagenkunde* 121 ff.

⁵ Nr. XXXIX meines Verzeichnisses (Budapest 1880) fol. 40^a—54^a

mit der Bemerkung „es seien dies die in Taurät, Inġil, Zabūr und Koran verborgenen großen Namen, die die Gelehrten des Maghrib überliefern“. So wurden denn die 99 Namen Gottes in der ihnen zugeschriebenen Wunderwirksamkeit noch durch Gottesnamen überboten, deren Anwendung das Gebet vollends zur operativen Magie gestaltete. Den geheimnisvollen Charakter dieser magischen Namen kennzeichnete man dadurch, daß man sie „syrische“¹ oder der *لغة جبروتية* angehörige Namen nannte. Trotzdem man den festen Glauben hat, daß es nur auserwählten Heiligen gegeben ist, die Geheimnisse dieser Namen zu kennen², sind diese esoterischen Dinge mit der Zeit aus dem Kreise geheimniskrämerischer Fachleute auch in die profane Literatur³, später selbst in das weiteste Publikum gedrungen. Jedermann ist eine unter dem Namen *دعوة الجدلجوتية*⁴ versifizierte Anrufungsformel zugänglich, die eine große Reihe solcher „syrischer“ Gottesnamen enthält⁵ und auch den „großen Gottesnamen“ in sich fassen soll. Sie hat früher den Gegenstand mystischer Kommentare gebildet und hat selbst den Tiefsinn eines Muġġi al-din ibn ‘Arabī herausgefordert⁶; jetzt wird sie für das gewöhnliche Volk in tausenden von Lithographien verbreitet und selbst vor Ungläubigen nicht verheimlicht. Ein Bücherkrämer der Nilstadt Girgeh, der (im Januar 1896) sich nicht für alle Welt herbeiließ, mir ein Exemplar des *تفسير الجلالين* zu überlassen, war auf das erste Wort bereit, das die göttlichen Geheimnisse der *جلجوتية* mit Kommentar enthaltende Heft⁷ zu schönem Preise zu verkaufen.

¹ ZDMG. XXVI 770ff.

² Vgl. eine Erklärung der *لغة الجبروتية* Kairoer Katalog VII 137

³ Vgl. meine Einleitung zu *Le Livre de Mohammed ibn Toumert* (Alger 1903) 15

⁴ ZB. die Anrufungen bei den fremdartigen Gottesnamen bei Bahā al-din al-‘Āmilī, *Michlāt* (Kairo, Mejmenijje 1317) 130ff. — Vgl. die Probe einer solchen Zaubersformel in MOULIÉRA's *Le Maroc inconnu* I, 53

⁵ *الجلجوتية* ist in diesen Kreisen eine Bezeichnung des Geheimnisvollen, Wunderwirkenden; *خاتم جلجوتية* s. v. a. Pentagramm, REINAUD, *Monumens... du Cabinet de M. le Duc de Blacas* (Paris 1828) II 241 Anm. 5

⁶ ZB. Vers 4: *سألتك... بصمصام طعمام بالنور بالضيا بمهراش مهراش*
به النار أحمدت

⁷ Stambul, ‘Ālif Efendi nr 1533, Kairo V, 344, 366 *شرح في خواص المنظومة الجلجوتية المشتملة على الاسم الأعظم*

⁸ Titel: *هذا مجموع لطيف يشتمل على الاعية وابواب وفوائد وشرح دعوة الجلجوتية والصلوات الكبرى وفوائد من خواص البسملة بالتمام والكمال*
o. J. 16 SS.

Fügen wir aber gleich hinzu, daß diese geheimnisvollen Namen und Anrufungen bei weitem nicht Gegenstand allgemeiner Anerkennung und Ehrfurcht sind. Es wäre dann unmöglich, daß uns die mystischen Namen, wahrscheinlich mit satirischer Absicht, in so obscöner Verbindung begegnen könnten, in welcher sie in dem Buche *Kuṣū al-šejḥ ilā šibāh*¹ verwendet sind, das der fromme Gottesgelehrte Kemāl Pašāhzādeh bearbeitet hat. Dasselbe gilt auch von den heilenden Bitttexten. Für deren Ansehen ist eine Anekdote charakteristisch, die der Ḥanbalite — also nicht eben auf Aufklärung gestimmte — Abu-'l-faraḡ ibn al-Gauzī in sein „Buch der Scharfsinnigen“ aufgenommen hat. Jemand fragt seinen augenkranken Freund, welche Heilmittel er gebraucht. Als ihm dieser eine Reihe von Koransprüchen und Gebeten seiner Mutter erwähnt, bemerkt der andere: „Es wird gut sein, wenn du jedenfalls noch eine Dosis *anzarūt*³ dazu tust.“

5. Von den Formeln und Texten wollen wir zu den begleitenden Gesten übergehen. Aus diesem Kreise haben wir schon bei früherer Gelegenheit nachzuweisen versucht⁴, daß der, trotz einiger Opposition dagegen⁵, allgemein gebilligte Gebrauch des Zeigefingers beim Aussprechen des Glaubensbekenntnisses⁶ ein Rest der Vorstellung von der Zauberkraft sei, die diesem Fluchfinger (سبّاية) innewohnt. In älteren Zeiten des Islam scheint die Zauberkraft dieses Fingers auch noch als

¹ Von Šihāb al-Dīn al-Tifāṣī, 29. Kapitel des I. Teiles

² *Kitāb al-adkija* (Kairo, Šerefijsje 1304) 109

³ *انزروت* — *انزروت* (VOLLERS, *ZDMG.* L, 646) pers. *انجروت* syr. *انزوت*, *انزوت*, *انزوت*, *انزوت*, ist ein gummiartiges Klebemittel, das die Araber für *σαρκοκόλλα* (Dioscorides) setzen (vgl. *ساركوكولا*, Galen, *ZDMG.* XXXIX, 13 mit Rgl. *ساركوكولا*). Was heute *Sarcocolla* heißt, stammt von *Penaea mucronata* L. und *Penaea sarcocolla* L. der gemeinen Leimrippe; dies südafrikanische Sträucher. — Über Anwendung bei arabischen Medizinern STEINSCHNEIDER, *Heilmittel der Araber* Nr. 11. 189. 1656; Löw, *Aram. Pflanzennamen* 414 nr. 33 (Ġezzār), als *Augenmittel* *كحل فارص*. (Diese Nachweise verdanke ich der gütigen Mitteilung meines Freundes Dr. IMM. LÖW) [Vgl. jetzt HOROVITZ, *Spuren griech. Mimen im Orient* 75]

⁴ *Abhandl. zur arab. Phil.* I 56; II, CV; *ZDMG.* I, 495—97

⁵ Bei Ibn Reġeb, *Ṭabaḡāt al-Ḥanābila* (Hschr. der Leipziger Universitätsbibliothek DC nr. 375) fol. 151^b s. v. 'Abdalmalik b. 'Alī b. Naġā al-Tanūḥt al-Ḥamawī (st. 643 in Damaskus): *ان من اكثر من تحريك اصبعه المسبحة في تشيده كان ذلك عبثا يطل صلاته قال وقول من قال من اصحابنا يشير بها مرارا يعني عند رسالة في تحقيق الاصابة في الرد على من منع رفع الشهادتين فقط السبّاية* Stambuler Hschr., Bajazid nr. 1687

⁶ Dadurch wird der Finger zur *مسبحة*, persisch: *انكشت خدا خوان*, HYDE, *Historia Religionis veterum Persarum*² (Oxford 1760) 347

Verteidigungswaffe gegen Feinde in Anspruch genommen worden zu sein. Im Krieg des Kutejba b. Muslim gegen die Türken fand der Heerführer in einem kritischen Moment den Muḥammed b. Wāsi' am Ende des rechten Heerflügels auf seinen Bogen gestützt und seinen Finger gen Himmel bewegend; da sagte Kutejba: „Dieser einzelne Finger ist mir lieber als hunderttausende entblößte Schwerter und gespitzte Lanzen“¹. In der Tat ist die Benutzung des Zeigefingers in alter Zeit nicht nur beim Glaubensbekenntnis, sondern auch bei manchen Bittformeln bezeugt².

Die Literatur des Islam gibt uns keine direkte Andeutung über die Ursache, aus welcher ein großer Teil der alten Gesetzlehrer es mit fanatischem Eifer verpönte, daß man während der gesetzlichen Liturgie (*ṣalāt*) bei einzelnen Stellen die Hände emporhebe (رفع اليدين). Man müsse während des ganzen Ritus die beiden Hände über einander gelegt halten: dies sei die Stellung des Sklaven vor seinem Herrn. Es ist nicht wahrscheinlich, daß man das Emporheben der Hände als Nachahmung christlichen³ oder jüdischen Brauchs verschmäh hat. Wir werden auf keine sichere Fährte geführt durch den auf einen verwandten Kreis bezüglichen Bericht des 'Otmān b. al-Aswad, der mit dem Mekkaner Muḡāhid (st. circa 100) aus dem Tore der Moschee tretend sich der Ka'ba zuwandte und dabei ehrfurchtsvoll die Hände erhob, worauf ihm sein frommer Begleiter die Lehre gab: Tue dies nicht, denn so tun nur die Juden⁴. Es scheint jedoch ein unruhiges, hastiges Emporrecken der Hände zu sein, was ursprünglich als Gestus beim liturgischen Gebet verschmäh wurde. Davon hat sich eine Spur im Ḥadīth erhalten. Gābir b. Samura erzählt als Ohrenzeuge, daß der Prophet einmal zu einer Gruppe trat und ihr folgenden Verweis gab: Was sehe ich euch (beim Gebet) die Hände emporheben, als wären sie Schwänze von sich bäumenden Pferden? Seit doch in

¹ *Bajān* II, 129, (hier *يُبصِّرُ بِأصْبَعِهِ*), *'Ujūn al-ahbār* ed. BROCKELMANN 154 ult. (*يُبصِّرُ*)

² *Nasā'i, Sunan* (Kairo Mejmenijja 1312) II 319 in dem Gebet des Propheten beim Antritt einer Reise: *قال بأصبعه*

³ Man vgl. PAULUS CASSEL, *Vom Nil zum Ganges* 189

⁴ Azraḳī ed. WÜSTENFELD 257, 2. Dieser Einzelbericht ist zu einem allgemeinen Ḥadīth generalisiert bei Abū Dāwūd I 186 *ثنا شعبة قال سمعت ابا قزعة يحدث عن المهاجر المكي قال سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يري البيت يرفع يديه فقال ما كنت اري احدا يفعل هذا الا اليهود وقد حجتنا مع رسول الله صلعم فلم يكن يفعلنه*

Ruhe während des Gebetes“¹. Damit kann nicht das andächtige Erheben der Hände gemeint sein; aber es wurde auch darauf übertragen.

Wir halten es für wahrscheinlich, daß dieser Gestus im Zusammenhange mit alten zauberhaften Bräuchen steht² und aus dem Gesichtspunkt zu betrachten ist, der auch bei dem Ausstrecken des Fluchfingers obwaltet. Nur flüchtig möge dabei als Analogie auf die Stellung verwiesen werden, die dem Emporheben der Hände im babylonischen Ritual zukam³, und daß die nach oben gewendete Hand ein auf den karthagischen Stelen zu hunderten anzutreffendes (wahrscheinlich magisches) Symbol ist, dessen verkümmertes Rest noch heute die Figur der offenen Hand als Amulett zur Abwehr des bösen Auges ist⁴. In den Zusammenhang solcher Anschauungen möchte ich auch die uns hier beschäftigende Erscheinung stellen. Folgende alte Nachricht gibt uns Anlaß zu dieser Vermutung. Der Chalife ‘Abd almelik klagt seinem vertrauten Hofgeistlichen über die übelwollende Gesinnung, die ihm seine Untertanen bezeigen. Da gab ihm der Kāḏī Abū Ḥabīb aus Emesa den Rat, gegen sie dadurch Schutz zu suchen (أَنْ يَسْتَنْصِرَ عَلَيْهِمْ), daß er seine Hände zu Gott emporhebe. Dies tat der Chalife auch; morgens und abends sprach er sein Gebet und erhob dabei die Hände. Dies brachte ihm Hilfe⁵; d. h., wenn ich den ursprünglichen Sinn dieser bereits muslimisch

¹ Muslim II 43 ما لي أراكم رافعي أيديكم كأنها اذنان خيل شمس اسكنوا في الصلاة. Bei Nasā’i I 195 wird gleichfalls in einem Hadīṭ des Gābir dieselbe Mahnung auf den Salamgruß am Schluß des Gebetes bezogen: ما شأنكم تمشيرون بأيديكم كأنها اذنان خيل شمس إلا ستم احدكم فليتفتت الى صاحبه ولا يؤمن بيده. Wir sehen hier, wie ein dem Raf al-jadejn ungünstiger Spruch von seiner ursprünglichen Beziehung abgelenkt wird, um nicht als Argument dagegen dienen zu können.

² Magische Wirkungen werden den Handbewegungen des Liturgen im Buddhismus zugeschrieben, s. darüber: SI-DO-IN-DZOU, *Gestes de l’officiant dans les cérémonies mystiques* (Paris 1899, *Annales du Musée Guimet, Bibl. des Études*, VIII); über *mudrā Bijdr. tot de Taal- Land- en Volkenkunde van Ned. Ind.* 1901, 364. [Jetzt kann auch noch auf die Abhandlung von RICH. WÜNSCH, *Arch. f. Rel.* VII, 105 ff. verwiesen werden]

³ KING, *Babylonian magic and sorcery, being the prayers of the lifting of the hand* (London 1896); FOSSEY, l. c. 68, 1. Über babylonische Analogien zu Vorstellungen im arabischen Volksglauben s. ALFRED BOISSIER, *Documents assyriens relatifs à la Magie in Proceedings SBA.* 1901, 126 ff.

⁴ Vgl. ZDPV. IX, 80, *Globus* LXXX 31 Anm. 3. [Vgl. jetzt *Revue de l’Hist. des Rel.* LII, 92]. Auch auf ägyptischen Amuletten wurde die offene Hand als Schutz gegen böse Geister angebracht, ERMANN, *Zaubersprüche für Mutter und Kind* (Berlin 1901)

⁵ Ibn Duḡmāk, *Description de l’Égypte*, ed. VOLLERS I, 72, 18

gestalteten Nachricht richtig verstehe: — das Händemporheben sollte eine Art Gegenzauber sein gegen die Flüche seiner Feinde. Ganz besonders kommt das Emporheben der Hände in Anwendung in dem unter dem Namen *Ḳunūt* bekannten Elemente des Gebetritus, das in alter Zeit eine ganz andere Bedeutung hatte, als ihm im Laufe der späteren Gestaltung zugeeignet wurde. Zur Zeit der systematischen Regelung der rituellen Normen verstand man unter *Ḳunūt* eine ganz harmlose Bitte um göttliche Gnade und Leitung¹, die an das Morgengebet oder an das *ṣalāt al-witr* angeschlossen zu werden pflegt, über deren Stelle, sowie über deren Verbindlichkeit oder Zulässigkeit, endlich auch über deren Modalitäten in den verschiedenen *madāhib* verschiedene Ansichten gelehrt werden, die uns hier nicht interessieren können². Die ursprüngliche Bedeutung des *Ḳunūt* ist eine gegen die Feinde gerichtete Verfluchung von der Art des heidnischen *hiḡā* und anderer im Heidentume üblichen, feierlichen Verwünschungen, deren Wirkung von der Anrufung Gottes und sonstigen feierlichen Umständen (Zeit und Ort) erwartet wurde³. Diese Bedeutung scheint im Islam auf das *Ḳunūt* übergegangen zu sein. Im Anschluß an das Gebet verflucht der Prophet seine Feinde im Monat Ramaḡān⁴, der für das Ausstoßen solcher Verwünschungen gegen die Ungläubigen auch von anderen benutzt wurde⁵; ähnliches wird von den ersten Chalifen berichtet⁶. 'Alī und Mu'awija schleudern gegeneinander Flüche in Form des an die Gebete sich anschließenden *Ḳunūt*⁷. Noch im X. Jahrhundert lassen die *Iḡwān al-ṣafā* in einem Zwiegespräch zwischen einem toleranten Rationalisten und einem Fanatiker den letzteren die Worte sprechen: „Wenn es mir nicht gelänge, die Feinde Gottes im offenen Kampfe materiell zugrunde zu richten, so würde ich sie Tag und Nacht verfluchen und am Schlusse meiner Gebete verwünschen, um dadurch ein Gott wohlgefälliges Werk zu üben“⁸. Dies ist das ursprüngliche alte *Ḳunūt*.

¹ Der Text im *Minhāḡ al-ḡalībīn* ed. VAN DEN BERG, I 83, 455

² S. bei Nawawī, *Adḡār* 29—30, wo das Material über die spätere Entwicklung ziemlich vollständig gesammelt ist ³ *Abhandlungen zur arab. Philologie* I 35 ff.

⁴ *Uṣḡ al-ḡāba* III 74, 3; *Ḳunūt* der 'Ājisiā, Tab. I 3406, 12

⁵ *Muwaḡḡa* I 216 (Schol. *الاعرج يقول ما ادركت الناس الا في قنوت الوتر وهم يلعنون الكفرة في رمضان*) ⁶ Vgl. *Mu'tazilah* ed. ARNOLD 45, 13

⁷ Ibn Duḡmāk l. c. I 72, 4; Šejbāni, *Āḡār* (ed. Lahore) 77; *Uṣḡ al-ḡāba* V 138

⁸ *Rasā'il Iḡwān al-ṣafā* (ed. Bombay) III 94, 12: *ادعو عليهم ليلا ونهارا*

والعنهم في الفراغ من الصلاة كل ذلك تقربا الى الله تعالى

Diese an das Heidentum erinnernde Gebetübung fand nicht den Beifall der Theologen; daraus erklärt sich, daß man sich viel Mühe gab, die in den Nachrichten über den Propheten und die ersten Chalifen überlieferten *Ḳunūt*-Daten möglichst abzuschwächen¹ und an Stelle des in alter Zeit allgemein üblichen Fluch-*Ḳunūt* jene harmlose Bittformel zu setzen, die noch heute seine Stelle einnimmt. Auch über die Zulässigkeit des Händeerhebens bei dieser Formel werden die ernstesten Kontroversen geführt. Denn gerade zur Unterstützung der dem alten *Ḳunūt* zugeeigneten Fluchwirkung scheint dabei das Erheben der Hände von Bedeutung gewesen zu sein².

Und eben diese Bedeutung, die — wie wir aus den hier angeführten Beispielen erschließen können — dem Gestus im I. Jahrhundert noch beigelegt wurde, ließ ihn in den Augen puristischer Lehrer als ungeeignet erscheinen, im muslimischen Gebet und anderen gottesdienstlichen Handlungen³ angewandt zu werden. Das Bedenken gegen den in das Heidentum zurückreichenden Brauch wird die Ursache ihres Kampfes gegen denselben gewesen sein. Die Motive dieses Kampfes wurden aber nicht allenthalben als berechtigt anerkannt. Die zur Zurückweisung der Opposition erfundenen Daten zeigen uns jedoch, welchem Widerstande die Sitte des Händeerhebens begegnete. Freilich sind wir darüber infolge des Sieges der letzteren sehr mangelhaft unterrichtet. Jedoch aus einer etwas unklaren Notiz können wir mindestens folgern, daß das Widerstreben noch im VIII. Jahrhundert d. H. z. B. unter den Muhammedanern in Spanien Raum gewann. Der Sultan al-Gālib billāh ibn al Aḥmar bedroht einen seiner Beamten mit dem Abhauen der Hände, weil er es sich nicht nehmen ließ, die Hände beim Gebet emporzuheben⁴. Aber zu jener Zeit war die

¹ Sejbānī, *Āṭār* 76 ff.

² Buhārī in der unten zu erwähnenden Monographie 23 **كان عمر يرفع يديه** ثم يقنت بنا عند الركوع يرفع يديه; *ibid.* ebenfalls von 'Omar **في القنوت** حتى يبدو كقاه ويخرج صبيحه

³ Auch das „Erheben der Hände auf dem minbar“ — also wohl während der *ḥuṭba* — wird als eine von 'Abdalmalik oder anderen Omajjaden eingeführte Neuerung (*bid'at*) erwähnt: **أول من رفع يديه على المنبر**. 'Alī Dedeh, *Muḥāḍarat al-awā'il wa-wusāmarat al-awāḥir* (Kairo, Serehija 1311) 144 unten aus Sujūṭī's *Awā'il*. Es ist nicht der einzige Fall, daß alte Bräuche, die den Theologen unbequem sind, von diesen als *bid'a* verrufen werden. Buhārī scheint, wie aus dem tendenziösen Titel zu *Ḡumu'a* nr. 34 (HOUDAS-MARCAIS I 304) folgt, den Brauch zu billigen, während Nasā'ī I 209 oben (**باب الإشارة في الخطبة**) ein mißbilligendes Zeugnis beibringt

⁴ Maḳḳarī I 909

Opposition ein allenthalben überwundener Standpunkt. Schon längst war eine große Menge von Traditionssätzen beglaubigt, die gerade dem *raf' al-jadejn*, dieser seit allem Anfang verbreiteten Sitte, gegen die theoretischen Bedenken puristischer Gegner zum Siege verholfen hatte. Man hatte bereits im III. Jahrhundert eine ganze Flut von Sunna-Zeugnissen für die Tatsache zusammengebracht (Buḥārī kann 50 Genossen für dieselbe anführen), daß der Prophet selbst und seine nächste Umgebung bei einzelnen Stellen der Liturgie — freilich niemals bei eigentlichen Ṣalāt-Texten — namentlich bei dem dieselbe einleitenden Allāh-Akbar-Ruf (تكبيرة الاحرام), sowie vor jeder Kniebeugung und nach Vollzug derselben die Hände emporhoben — ob er es auch nach der Prostration so hielt, ist nicht übereinstimmend überliefert¹. — So hat sich denn in allen orthodoxen Riten als Sunna die Forderung des Emporhebens der Hände bei den eben erwähnten Stellen der Liturgie, oder mindestens bei einzelnen derselben, festgesetzt in der Weise, wie dies z. B. in LANE'S *Manners and Customs*, (5. Ausg. I. 95, Figur 2)² bildlich dargestellt ist. Nur der hanafitische Ritus beschränkte das *raf' al-jadejn* auf das einleitende *takbīr*³. Für wie einschneidend man diese Kontroverse im III. Jahrhundert hielt, in dem es noch viele theologische Gegner des Händemporhebens gab, wird aus dem Umstand ersichtlich, daß Buḥārī, neben der sehr ausgiebigen Behandlung des einschlägigen Ḥadīṭ-Materials in seinem *Ṣaḥīḥ*, der Bekämpfung der gegnerischen These noch eine besondere polemische Monographie gewidmet hat, die wir heute im Druck lesen können⁴, eine der drei Buḥārī-Schriften, die außer seinem großen *Ṣaḥīḥ*-Werk durch den Druck zugänglich geworden sind.

¹ Das ganze Material Muwaṭṭa' und Zarkānī I 142—146; B. *Aḍḍān* nr. 83—87 (Übersetzung von HOUDAS-MARÇAIS I 246 ff.) und Kaṣṣallānī II 82—84

² Nur die Zāhīriten betrachten sie sogar als unerlässlich obligat (واجب). Nawawī, *Tahḍīb* 147 oben

³ Muḥtaṣar al-Ḳudūrī (Kasan 1880) 10, 3: ولا يرفع يديه إلا في التكبيرة الأولى. Die weitere Ausdehnung des Brauchs auf die Rak'ah's im schāfi'itischen Ritus, mit dem die anderen zwei übereinstimmen, Nawawī, *Minhāğ* I 75, 7; 82, 2 (hingegen beim Sugūd 85, 6), *Fath al-ḳarīb*, 138, 5. — Die verschiedenen Ḥadīṭ-Mitteilungen, auf welche sich diese Verschiedenheit der Praxis stützt, bei Tirmidī I 53 unten

⁴ U. d. T. كتاب خير العيون برفع اليدين في الصلاة am Rande einer anderen Schrift des Buḥ. u. d. T. كتاب خیر الكلام في القراءة خلف الإمام (Chajrijja-Druckerei, Kairo 1320); 37 SS. in 4^o. Ich glaube nicht, daß die gereimten Titel vom Verf. selbst herrühren. Die Schrift ist zuerst u. d. T. تنوير العيون في الختم mit Urdu-Übersetzung, Kalkutta 1256 (144 SS.) herausgegeben worden

Wir haben hier wieder ein Beispiel dafür, daß das Ḥadīṭ nicht immer gerade der orthodoxen Bekämpfung verpönter Bida'-s dient, sondern zuweilen auch zur Legitimierung der von fanatischen Puristen verfolgten Bräuche zurecht gemacht ist,¹ die infolge langer Übung im *Iğma'* ihre Stellung behauptet hatten.

Vom Ṣalāt als der kanonischen Liturgie verschieden ist das eigentliche Bittgebet (*du'ā*); mitten inne zwischen beiden stehen öffentliche Rogationen, die bei bestimmten allgemeinen Kalamitäten (z. B. bei Regennot, Eklipsen) üblich sind und für die sich eine ständige Ordnung (auch bestimmte Rak'a's) festgesetzt hat. Darum werden sie terminologisch der Ṣalāt-Gruppe zugezählt². Das eigentliche Du'ā ist individueller Natur und entspricht dem persönlichen Bedürfnis des Gläubigen³. Es wird wohl auch der gesetzlichen Liturgie als Anhang angeschlossen, zuweilen in die Pausen desselben eingefügt, ist jedoch einer formalen Regelung nicht unterworfen worden³, wenn man auch allerdings zum Nutzen der Schwächeren schickliche und wirksame Formeln für das Du'ā abgefaßt hat. Im allgemeinen gilt jedoch die Anschauung, daß der Inhalt des Du'ā dem einzelnen überlassen bleibe, der die Worte frei aus sich selbst herausquellen lasse, ohne an bestimmte Texte und Formeln gebunden zu sein⁴. Es ist seinem Wesen nach das eigentliche Gebet. Hier ist auch — durch eine ganz minimal vertretene Opposition⁵ erfolglos angefochten — der alte Gestus des Emporhebens und Ausbreitens der Hände von altersher in allgemein anerkannter Geltung geblieben⁵. Der das Du'ā

¹ الصلوات التذب Māwerdī ed. ENGER 180, 5 ff.

² SNOUCK HURGRONJE hat zuerst den Unterschied der beiden Begriffe im Islam scharf betont und wiederholt erörtert, daß es unrichtig sei, das Ṣalāt mit dem Gebet gleichzusetzen

³ Aber darum betrachtet der Islam auch das Du'ā als werktätigen Gottesdienst: الدعاء عبادة, ja sogar als das Mark des Gottesdienstes متع العبادة Tirmidī II 242; vgl. Talmud b. Ta'anith 2^a (mit Bezug auf Deut. 11, 13) איזו היא עבודה שהיא בלב ה' אומר זו תפלה

⁴ Darauf bezieht sich der Lehrspruch des Sufjan b. 'Ujejna: لا يُمْتَع أَحَدٌ ما من الدعاء ما يتعم من نفسه

⁵ Vgl. Kastallāni IX 219: وفيها رد على القائل بعدم الرفع في الاستسقاء. Noch Sujūṭī beschäftigt sich in einer besonderen Schrift mit der Widerlegung dieser Opposition: فض الوعاء في احاديث رفع اليدين في الدعاء (BROCKELMANN II 149 nr. 87), und ein neuerer südarabischer Theologe, Muḥammed b. 'Abd al-Raḥmān al-Ahdal al-Zabīdī setzt die billigenden Gründe in einem durch eine darauf gerichtete Anfrage hervorgerufenen Fetwā (wo er auch die Abhandlung des Sujūṭī zitiert) auseinander,

begleitende Gestus des Betenden wird überaus oft bestimmt, als *باسطاً* *بكتفيه*, oder *رافعاً يديه*, oder *يمد يديه الى الله* (die Hände ausbreitend, oder emporhebend); als ganz spezielle Art dieses Gestus findet man auch *أَفْتَعَ بِكَفَيْهِ*, d. h. die Hände erhebend die inneren Handflächen dem Antlitz zuwenden, womit ganz besonders die Haltung der Hand bei der *Ḳunūt*-Bitte determiniert wird². Bei einer Regenrogation (*istisḳā*) reckt der Prophet seine Hände so stark empor „daß die Weißte seiner Achselhöhlen sichtbar wurde“³. Der Himmel sei die *Ḳibla* des *Du'ā*⁴; man möge sich dabei aufwärts richten.

An diesen Gestus des *Du'ā* schließt sich noch ein anderer an: das Streichen des Antlitzes mit den Händen nach Beendigung der Bitte.⁵ Dieser Brauch, den man allgemein unter den *ādāb al-du'ā* anführt⁶, findet natürlich seine Begründung in einer vom Propheten geübten Gewohnheit⁷. Ein orientalischer Gelehrter, der seither in Cambridge verstorbene *ḤASAN TAUFĪK* erklärte mir diesen Brauch als „Symbol für das erhoffte Wohlgefallen Gottes an dem Gebet“⁸, mit Berufung auf einen Vers des *Aṣ'ar al-Gaufī*, *Aṣma'ijjāt* I, 16, wo das „Streichen des Bartes“ als Zeichen des Friedensschlusses erklärt wird⁹. Ich glaube aber nicht, daß diese Dinge zu einander gehören. Vielleicht

u. d. T. *سُتَيِّتَةٌ رَفَعَ الْيَدَيْنِ فِي الدَّعَاءِ بَعْدَ الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ لِمَنْ شَاءَ*; abgedruckt im Anhang des *Muḡam saḡīr* von *Ṭabarānī* (ed. *Dihli*) 279—281

¹ *Nasā'ī*, *Sunan* II 225, 2 vom Propheten: *يَسْتَسْقِي وَهُوَ مُقْنِعٌ بِكَفَيْهِ يَدْعُو*

² *LA* s. v. *قَنَعَ* II 173, 5 *وَأَفْتَعَ الرَّجُلُ بِيَدَيْهِ فِي الْقَنُوتِ مَدَّهَا وَاسْتَرْحَمَ رُكْبَهُ مُسْتَقْبِلًا بِبَطُونَيْهَا وَجِهَةً لِيَدْعُو*

³ B. *Istisḳā* nr. 20, *Dā'arwāt* nr. 22 *رَفَعَ يَدَيْهِ حَتَّى رَأَيْتُ بَيَاضَ أَبْطَيْهِ*

⁴ Bei *Faṣānī*, *Commentar zu Arabūn* nr. 10 (*Būlak* 1292) 45: *لَاقَ السَّمَاءَ قِبْلَةَ الدَّعَاءِ*

⁵ Nach dem *ṣalāt al-witr* *يَمْرُ يَدَهُ عَلَى وَجْهِهِ* bei 'Abd al-*Kādir al-Gīlānī*, *al-Gunja* (Mekka 1314) II, 75

⁶ *Ibn Haḡala*, *Sukkarḡān al-sulḡān* (Kairo 1317) 224: *وَيَرْفَعُ يَدَيْهِ وَيَمْسَحُ بِرِجْلَيْهِ وَجْهَهُ بَعْدَ الدَّعَاءِ* *فِيهِمَا وَجْهَهُ*, vgl. *MARCAIS*, *Dialecte arabe parlé a Tlemcen* (Paris 1902) 249

⁷ *Tirmidī* II 244 *كَانَ رَسُولُ اللَّهِ إِذَا رَفَعَ يَدَيْهِ فِي الدَّعَاءِ لَمْ يَكْطُبْهُمَا حَتَّى يَمْسَحَ بِمَا وَجْهَهُ*. Streichen des Antlitzes mit den mit Wasser benetzten Händen wird erwähnt in der Beschreibung der Sterbestunde des Propheten, B. *Maḡāzī* nr. 85 *Rikāḡ* nr. 42 *فَجَعَلَ يَدْخُلُ يَدَيْهِ فِي الْمَاءِ فَيَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ وَيَقُولُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ*

⁸ *ḤASAN TAUFĪK* schreibt nach Erwähnung des Verses des *Aṣ'ar*: *الاسلام اتَّخَذَ النَّاسُ مَسَاحَ جَمِيعِ الْوَجْهِ عَادَةً بَعْدَ الدَّعَاءِ طَلِبًا لِلرِّضَا مِنَ اللَّهِ وَالتَّمَاثُلِ لِلْجَابَةِ وَاسْتِنْزَالِ الْمُرْكَةِ وَدَفْعِ الشَّرِّ وَكَانَ مَسَاحَ الذَّكِيَّةِ عَلَامَةً لِلصَّالِحِ*

⁹ *Ḥizānat al-adab* II 137

bezweckt das Streichen des Antlitzes nach Beendigung des Du'ā ursprünglich die Ablenkung des „bösen Auges“ vom Betenden.

6. In den Anschauungskreis, der hier den Gegenstand unserer Betrachtung bildet, gehören noch manche materialistische Vorstellungen, die man an das Emporheben der Hände angeknüpft hat. Sie haben sich sicherlich in volkstümlicher Weise ausgebildet; nichtsdestoweniger hat man ihre Beglaubigung durch Prophetensprüche nicht unterlassen. Es werden verschiedenartige Haltungen der emporgehobenen Hände, je nach dem Inhalt der betreffenden Gebete, unterschieden¹. Bei dem eigentlichen Du'ā sollen die Handflächen nach oben gerichtet werden², um dadurch gleichsam auf Gott eine Pression zu üben, daß er die Wünsche des Bittenden gewähre. Die von Aṣma'ī zu humoristischem Zwecke mitgeteilte Gottesanrufung eines einfältigen Temimiten: „Schämst du dich denn nicht vor mir, wenn ich hier nackt vor dir stehe und dich anrufe, o Gott, der du doch edel bist“³ — hat ihr Vorbild in dem Ḥadīṭ-Spruch, der das Emporheben der Hände empfiehlt: „denn Gott ist schamhaftig⁴ und edelmütig; er würde sich vor seinem Diener schämen, daß dieser seine Hände emporhebe und er nichts hineinlege (Var.: sie leer zurückkehren lasse)“⁵. Im Sinne dieser Anschauung wird auch bei der Schilderung des Erfolges eines Istiskā-Ritus frommer Leute gerne die Phrase angewandt: „Noch hatte er seine Hände nicht herabgelassen (aus der Du'ā-Haltung), als es schon regnete“⁶, als ob Gott sein Gnadengeschenk

¹ 'Iḥd', I, 395 unten: عن ابن عباس، قال الاخلاص هكذا وبسط يده اليسرى وأشار باصبعه من يده اليمنى والدعاء هكذا وأشار براحته الى السماء، والابتهاال هكذا ورفع يديه فوق راسه وشهورهما الى وجهه

² Abū Dāwūd bei Kaṣf. IX 218 Mitte: اذا سألتُم الله فاسألوهُ ببطن اَكتفم

³ Bejhaḳī ed. SCHWALLY 268, 14

⁴ Tradenten, denen diese sicher ursprüngliche La. (حَيِيٌّ) als unehrerbietig erschien, haben das Wort durch رحيم ersetzt. Die Tradition ist neben anderen Sprüchen, in denen Gott als schamhaftig bezeichnet ist, angeführt bei Bejdāwī (ed. FLEISCHER I 42, 8) zu Sure 2, 24 (اِنَّ اللّٰهَ لَا يَسْتَكْبِيْ اَنْ تَخ). Vgl. das Ḥadīṭ اِنَّ اللّٰهَ يَسْتَكْبِيْ مِنْ شَيْبَةِ الْمُسْلِمِ اَكْثَرَ مِمَّا يَسْتَكْبِيْ الْعَبْدُ مِنَ اللّٰهِ Ḥadīṭ Usd al-ḡāba III 267 الحق ان الله لا يستكبي من الحق B. Gasl, nr. 20, Muslim I 371, Naṣā'ī I 41

⁵ اِنَّ اللّٰهَ حَيِيٌّ كَرِيْمٌ يَسْتَكْبِيْ مِنْ عَبْدِهِ اِنْ يَرْفَعُ اِلَيْهِ يَدَيْهِ ثُمَّ لَا يَضَعُ فِيْهَا خَيْرًا (اِنْ يَرْتَعَا صَفْرًا)

⁶ ZB. Dahabī, Taḳkirat al-ḥuṭfāz I 344 von Abū 'Abdallāh al-Fārjābī aus Caesarea (st. 212) فما ارسل يديه حتى مُطِرنا

in die ihm zugewandten offenen Hände des Frommen gelegt hätte¹.

Aus der Voraussetzung eines solchen Verhältnisses Gottes zu dem Bittsteller erklärt sich manche unbescheiden herausfordernde Redensart in den sonst so demütigen Gebeten der Muhammedaner, die uns zuweilen an die naiven Beduinengebete erinnern, über die arabische Schöngedichte manche ergötzliche Anekdote zu erzählen haben². Der berühmte Mystiker Abu-l-Ḥasan al-Ṣādālī bedient sich in seinem *Ḥizb* folgender Formel: „Es wäre nicht großmütig von dir, wenn du nur jenen Gutes erwiesest, die dir gegenüber wohlgefällig sind; bist du doch der Allgnädige, der niemandes bedarf: vielmehr wäre es großmütig von dir, Gutes zu erweisen jenen, die böse gegen dich handeln; bist du doch der Barmherzige und Erhabene“³.

¹ Umgekehrt heißt es wieder: Die Tränen eines Waisenkindes fallen in die Hand Gottes *وَكَفَّ الرَّحْمَنُ فِي كَفِّ الْيَتِيمِ وَقَعَتْ فِي كَفِّ الرَّحْمَنِ* ibid. IV 4

² *Muh. Stud.* I 38 Anm. 5. *Revue des Études juives*, XLV, 11

³ *Ḥizb al-Ṣādālī*: *وَلَيْسَ مِنَ الْكِرَامِ أَنْ لَا تُحْسِنَ إِلَّا لِمَنْ أَحْسَنَ إِلَيْكَ وَأَنْتَ الْمَغْضَالُ الْغَنَى بَلْ مِنَ الْكِرَامِ أَنْ تُحْسِنَ لِمَنْ أَسَاءَ إِلَيْكَ وَأَنْتَ الرَّحِيمُ الْعَلِيُّ*



Orientalische Studien

THEODOR NÖLDEKE

ZUM SIEBZIGSTEN GEBURTSTAG

(2. MÄRZ 1906)

GEWIDMET VON FREUNDEN UND SCHÜLERN

UND IN IHREM AUFTRAG HERAUSGEGEBEN

VON

CARL BEZOLD

MIT DEM BILDNIS TH. NÖLDEKE'S

EINER TAFEL UND ZWÖLF ABBILDUNGEN

Erster Band

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN

(VORMALS J. RICKER) * GIESZEN * 1906