

# Archiv für Religionswissenschaft

in Verbindung mit

Professor Lic. W. BOUSSET in Göttingen, Professor Dr. D. G. BRINTON in Media-Pennsylvania, Professor Dr. H. GUNDEL in Berlin, Professor Dr. E. HARDY in Würzburg, Professor Dr. A. HILLEBRANDT in Breslau, Dr. J. KARLOWICZ in Warschau, Professor Dr. R. PIETSCHMANN, Oberbibliothekar in Göttingen, Professor Dr. W. ROSCHER, Gymnasialrektor in Wurzen bei Leipzig, Professor Dr. B. STADE in Giessen, Professor Dr. E. STENGEL in Greifswald, Geheimerat Professor Dr. K. WEINHOLD in Berlin, Professor Dr. A. WIEDEMANN in Bonn, Professor Dr. H. ZIMMERN in Leipzig

und anderen Fachgelehrten

herausgegeben

von

Dr. phil. **Ths. Achelis**

in Bremen.

---

Erster Band.



Freiburg i. B.  
Leipzig und Tübingen  
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)  
1898.

Abschnitte des Buchs zu gelten, die trotzdem ihren Zweck, dem weiteren Publikum ein anschauliches Bild auch von den jüngeren Phasen der indischen religiösen Entwicklung zu bieten, vollauf erfüllen dürften.

Kiel.

H. Oldenberg.

Dr. Otto Pautz, Muhammed's Lehre von der Offenbarung quellenmässig untersucht. Leipzig, Hinrichs, 1898. VII u. 304 S. gr. 8. M. 8.—.

In allerjüngster Zeit haben wir von verschiedenen Seiten wertvolle Beiträge zur Theologie des Koran erhalten. Eine systematische Darstellung des ganzen Stoffes hat besonders HUBERT GRIMME im II. Bande seines „Muhammed“ (Münster 1895) geliefert. Im Rahmen von Vorlesungen hat die meisten in dies Gebiet gehörigen Fragen im Zusammenhang, wenn auch nicht in systematisch geschlossener Form, behandelt der Amerikaner HENRY PRESERVED SMITH in seinen unter dem Titel „The Bible and Islam or the Influence of the Old and New Testaments on the Religion of Mohammed“ erschienenen Ely-Lectures (London 1898). Der letztere hat, wie auch der Titel seines Buches zeigt, vorwiegend das Verhältnis der Lehre Muhammed's zu den jüdischen und christlichen Religionsschriften ins Auge gefasst, wobei er auch auf die älteste nachkoranische Gestaltung des Islam Rücksicht genommen hat<sup>1</sup>. Der Verf. des vorliegenden Buches, dessen Gesichtspunkte und theologische Interessen, trotz der Verschiedenheit der Grundanschauungen, sich vielfach mit denen seines amerikanischen Fachgenossen berühren, konnte das fast gleichzeitig erschienene Buch SMITH's noch nicht in Berücksichtigung ziehen. PAUTZ erstreckt sich in seiner von ehrlichem Fleisse und gewissenhafter Bestrebung zeugenden Arbeit auf einen bedeutend grösseren Kreis der koranischen Theologie als der Titel seines Buches voraussetzen lässt. Er hat es verstanden, in die Lehre von der Offenbarung auch andere Gebiete der Religion einzubeziehen, so namentlich die Sittenlehre, Eschatologie etc. Einer Behandlung der Gottesvorstellungen des Koran, auf welche der Verf. S. 136—201 mit grosser Ausführlichkeit eingeht, konnte er im Zusammenhang der Offenbarungs-

<sup>1</sup> Vgl. meine Anzeige dieses Buches in der Deutschen Litteraturzeitung No. 32 des laufenden Jahres.

lehre nicht gut aus dem Wege gehen. Der Verf. hat sich ferner bestrebt, die seinem Werke vorangegangene Litteratur seines Gegenstandes in möglichster Fülle zu berücksichtigen. Dabei hat er, so glauben wir, fast zuviel des Guten gethan. Was soll man mit der Menge von längst veralteten, andererseits zwar neueren, aber für die wissenschaftliche Erkenntnis völlig unbrauchbaren Schriften von wohlmeinenden Dilettanten anfangen, deren Arbeiten der Verf., in derselben Reihe mit den ernstesten Produkten unserer Wissenschaft, mit ganz unverdienter Ausführlichkeit nachweist? Was z. B. mit JUL. BRAUN's „Gemälde der muhammedanischen Welt“, dem dadurch die unverdiente Ehre zuteil geworden, in einem Atemzuge mit NÖLDEKE genannt zu werden (S. 183)? Durch die Unterdrückung des Einfalles von BRAUN „Ka'ba als das Haus des Keb, Nebenform zu Seb, dem Namen des Saturnus“ (S. 179 Anm.) — ex uno disce omnia — wäre der Lernbegierde des Lesers, fürwahr, kein Abbruch geschehen. Durch die bibliographisch getreue und raunraubende Registrierung einer Menge solchen litterarischen Wustes ist der Umfang des Buches unverhältnismässig angeschwollen worden. An dessen Stelle hätten wir eine eingehendere Berücksichtigung mancher vom Verf. übersehenen neueren Arbeiten und ihrer Resultate gewünscht. Wir denken dabei an erster Stelle an die für die Geschichte der Anfänge des Islam so wichtigen Arbeiten von SNOUCK HURGRONJE, deren Berücksichtigung an mehr als einer Stelle des Buches sich hätte merklich machen können; beispielsweise wäre zu S. 173 die für die Theologie des Islam prinzipiell wichtige Wandlung in Muhammed's Auffassung vom Prophetencharakter des Abraham in der medinensischen Epoche, wie dieselbe in SNOUCK's „Het Mekkaansche Feest“ (Leiden 1880) nachgewiesen wurde, nicht unbeachtet geblieben u. a. m. — Auch der Abschnitt über den Ritus des *salât* (S. 150 f.) wäre bei Kenntniss der hierher gehörigen Studie von HOUTSMA (Theolog. Tijdschrift 24, S. 127 bis 134) viel präziser gestaltet worden. Mindestens hätte aber der Leser statt manchen ihm wenig fördernden litterarischen Ballastes (oder etwa neben demselben) auf jene tüchtigen Beiträge zum Fortschritte unserer Wissenschaft vom Islam verwiesen werden müssen.

Der Verf. tritt, bei aller Wahrung seines eigenen Standpunktes, an den Gegenstand seiner Studie mit sympathischer

Würdigung des Charakters und des Berufes des Stifters des Islam und seines Werkes heran. Er giebt davon sowohl in seiner Einleitung als auch im Schlusskapitel sehr warm beredtes Zeugnis. Er schliesst sich nicht denjenigen an, die in Muhammed bloss den epileptischen Schwärmer oder gar einen abgefeimten Impostor, im Koran sinnloses Faseln oder bewussten Betrug, im Islam die geistige und sittliche Krankheit, die moral insanity der orientalischen Welt erblicken möchten. „Vor unseren Blicken — so sagt er S. 6 — entrollt sich das Lebensbild Muhammed's, eines Mannes, der im Unterschiede von seinen Landsleuten seine Befriedigung nicht im Erwerb materieller Güter, sondern in der Erforschung der Wahrheit sucht, der die ihm aufgegangene höhere Erkenntnis nicht für seine eigenen Geistesprodukte ausgiebt, sondern für übernatürliche, himmlische Offenbarung, der bei seinem Sinnen und Denken, seinem Reden und Handeln nicht egoistische Ziele und Sonderinteressen verfolgt, sondern als wahrer Seelsorger all die Seinen auf liebendem Herzen trägt bis zum letzten Atemzuge.“ Auch der Sprache und der Darstellungsweise des Korans zollt der Verf. grosse Bewunderung (S. 52). Unklar ist es aber, warum er im Koran nicht mehr das klassische Arabisch findet, „wie wir dasselbe aus den Werken der vorislamischen Dichter kennen“ (S. 260). Allerdings sind die Spracheigentümlichkeiten, die er als dem Koran charakteristisch aufzählt (S. 57—60), allgemeine Erscheinungen aller arabischen Formenlehre und Syntax und nicht spezielle Charakterzeichen der Koransprache. Freilich kann auch die Charakterzeichnung des arabischen Propheten nicht für alle Perioden seiner Wirksamkeit einheitlich und mit einem Zuge entworfen werden. In Medina überwiegt die berechnende Klugheit des Organisators über die begeisterten Impulse des Propheten. Ob aber das Auftreten Muhammed's als eine aus den arabischen Verhältnissen seiner Zeit sich ergebende Wirkung, als die Krönung einer in Arabien vorhandenen religiösen Bewegung aufgefasst werden soll, die in dem Auftreten des Propheten ausmündete? Der Verf. scheint diese Frage (S. 12ff.) in bejahendem Sinne zu entscheiden. Aber wir möchten zu bedenken geben, dass (trotz allen Hanifentums) die wahren Vertreter des heidnisch-arabischen Geistes, die Dichter, kein „Sehnen nach etwas Besserem, Vollkommenerem“ verraten, dass der störrige Widerstand, den Muhammed in Mekka und bei den

Beduinen findet, bis er in das pietistisch geschulte Jathrib auswandert, sein Auftreten kaum im Lichte eines von den Mittelarabern gefühlten Bedürfnisses erscheinen lässt. Und dann wird er ja auch von solchen Leuten bekämpft, die selbst tief im Hanifentum stecken (denken wir an Abū 'Amir den „Mönch“ und an Abū K̄ejs b. al-Aslat, s. WELLHAUSEN, Skizzen IV, 16), also eben von solchen, aus deren Weltanschauung der Existenzgrund des Islam erklärt werden soll. Die Entstehung des Islam kann nicht als folgerichtiges Entwicklungsmoment des arabischen Glaubensstandes im 7. Jahrhundert, sondern als eine katastrophisch hervorbrechende, allerdings durch äussere Einwirkungen stark genährte, individuelle That des Stifters erklärt werden.

Ein Theologe war Muhammed nicht; es wäre sehr schwer, für welchen Glaubenssatz immer aus dem Koran selbst eine fest umschlossene widerspruchslose dogmatische Formulierung herauszubekommen. Dies hat der Verf. (S. 107 ff.) in Bezug auf das Dogma der Prädestination sehr richtig hervortreten lassen. Die dogmatischen Formulierungen entstehen ja erst im Laufe der theologischen Streitigkeiten, zuerst im 2. Jahrhundert des Islam unter fremden Einflüssen (S. 106 ist al-Aš'arī nicht richtig „der erste orthodoxe Dogmatiker“ genannt; es dauerte recht lange, bis ihn die Orthodoxie rezipierte, ZDMG, 41, 63). Im alten Islam gehörte es zum rechten Glauben, die dogmatischen Definitionen abzulehnen. Erst später kam man dazu, die in vielen Dingen schwankende Lehre des Koran durch dogmatische Exegese einheitlich zu fassen.

Was wir an der Arbeit des Verf. von diesem Gesichtspunkte aus rühmend hervorheben dürfen, ist der Fleiss und die Hingebung, mit denen er das Grundwerk des Islam durchgeackert hat, um für jeden Begriff, den er bearbeitet, den koranischen Apparat möglichst vollständig vorzulegen. Dadurch ist sein Buch ein Repertorium geworden für die koranischen Stellen, die in den Kreis der verhandelten theologischen Fragen gehören, und es wird in dieser Beziehung als Hilfsbuch gute Dienste leisten. Aber in dem Gebrauch, den er von den Koranstellen macht, ist er mehr als für unsere kritische Betrachtung zulässig, von den Auffassungen der späteren muhammedanischen Kommentatoren, wie dieselben namentlich bei Bejdāwī und Galalejn kompiliert sind, abhängig. Unter letzterem Namen (die beiden Galāl) sind übrigens, wie man weiss, zwei Autoren mit dem Bei-

namen Ġalâl al-dîn (al-Maḥallî und al-Sujûtî, der das Werk des ersteren vervollständigte) zu verstehen und es ist ungenau, wenn der Verf. diesen Dualnamen singularisch konstruiert (S. 22 ult. bemerkt Ġalâlein; 32, 7 des Ġ. 48, 14; fasst Ġ. 240, 3 u. ö.). So gute Dienste uns auch diese Kommentatoren im Verständnis der muhammedanischen Lehre leisten (für die Geschichte der Entwicklung der Glaubenslehre sind sie wichtige Hilfsmittel), so dürfen wir mit ihnen in der Exegese nicht durch dick und dünn gehen. Sie apperzipieren den Koran mit den später herausgebildeten dogmatischen Feinheiten, die man doch in jene Zeit nicht hineinbringen kann, in denen Muhammed erst seinen Koran verkündete. In sprachlicher und exegetischer Beziehung schenkt ihnen der Verf. hin und wieder zu viel Gehör; beispielsweise mit der Erklärung der Wörter tamannâ und umnijja (Sure 22, 51) als „lesen“ und „Lesung“ (S. 184), die bei Bejdâwî nach einem langen Exkurs darüber als letztes „sunt qui dicunt“ angeführt wird, nachdem er selbst früher auch die wahrscheinlicheren Erklärungsarten aufgeführt hat.

Auch die historischen Nachrichten in seinem arabischen Material hätte der Verf. mit schärferer Kritik benützen müssen; diese Quellen erlangen erst bei methodisch umsichtigem Gebrauch ihre volle Wichtigkeit. Mancher Bericht ist ihm eine Quelle für Thatsachen, über deren wirklichen Verhalt wir uns nicht durch blosse gläubige Aneignung des Wortlautes jener Schriften orientieren können. Al-Dimiškî kann für vorislamische Religion nicht als erste Quelle gelten (S. 174 ff.), ebensowenig wie man sich für eine nach ganz anderen Quellen zu beurteilende Einzelheit der vormuhammedanischen Anschauungen auf Abulfarag Barhebraeus berufen kann (S. 201). Dass die Kurejschiten vor dem Islam Allâh wirklich als ein Wesen anriefen, das keinen šarik (Genossen) hat (S. 179), kann trotz Ibn Hišâm noch nicht als historische Thatsache gelten, und keinesfalls kann man mit irgend welchem Schein von wissenschaftlicher Berechtigung voraussetzen, „dass diesen monotheistischen Zuge der heidnisch arabischen Religion uralte bis auf Abraham zurückreichende Traditionen zugrunde liegen“. Allerdings haben sich die arabischen Schriftsteller den Pragmatismus ihrer Geschichte in dieser Weise zurechtgelegt.

Auch in etymologischen Dingen folgt der Verf. zuweilen gerne den Ansichten der arabischen Philologen und Theologen;

so z. B. wenn sie offenbare Fremdwörter aus dem Arabischen erklären. Der Ursprung des Wortes Iblis aus *διάβολος* kann nicht zu Gunsten der Ableitung aus arabischem *balasa* (S. 69 Anm. 3) abgelehnt werden. Die Beispiele für die Abwerfung von anlautendem *d*, *t*, *th* mit darauffolgendem Vokal bei Uebernahme griechischer Wörter sind so häufig, dass das vom Verf. erwähnte Bedenken gegen die Ableitung von Iblis aus dem Griechischen keine Schwierigkeit verursachen kann; ebenso wie dieselbe Erscheinung auch NÖLDEKE'S Vermutung, den Namen Idris mit Theodoros zusammenzustellen (ZDMG 12, 70<sup>6</sup>) rechtfertigt. (Das Element Theo- schwindet z. B. auch bei Dôsi aus Theodosios, vgl. ZDPV 19, 187.) Mit *darasa* hat den Namen Idris nur die muhammedanische Schuletymologie zusammengebracht; als „Schriftforscher“ (S. 19 Anm. 2) wird er keinesfalls erklärt werden können. — Ganz unwahrscheinlich ist es auch, wenn (S. 217 Anm. 2) — wohl nach Bejd. II 307, 23 — der Name des Gift-Windes *Samûm* damit erklärt wird, dass er in die Leibesöffnungen (arab. *masâmm*) eindringt (also verwandt mit *samm* Nadelöhr). — S. 132 Anm. muss entgegengehalten werden, dass die Namensform *ʿĀzûrâ* (Vater des Pinechas) mit dem in der Bibel an derselben Stelle stehenden *El-ʿâzâr* völlig identisch ist. Es liegt dabei einer der Fälle vor, in denen bei der arabischen Umlautung fremder Namen das Element *Al* oder *El* (oft auch das blosse *l* im Anlaut) als arabischer Artikel empfunden wurde, ganz so wie bei *Iskender* aus *Alexander*, oder in späterer Zeit bei *Işbûna*, oder *Al-işbûna* aus *Lissabon*, *Al-ʿarîş* aus *Larsa* etc. Ebenso hat man auch das *El* in *Elîşâʿ* (Sure 6, 86; 38, 48) als Artikel behandelt, und es als *Al-Jasâʿ* übernommen. (Weiteres in *Zeitschrift für Völkerpsychologie* 18, 71ff.)

Jedenfalls gebührt dem Verf. Anerkennung dafür, dass er sich dem in unseren Tagen ziemlich brach liegenden Felde der Litteratur der Korankommentare mit Eifer zugewendet hat. Hoffentlich dringt er in diesen, nicht eben bequemen Studien noch weiter vor und macht sie in ferneren Untersuchungen über die Theologie des Islam fruchtbar und nutzbringend. Bei den unleugbaren Schwierigkeiten, welche die Terminologie und im allgemeinen die Darstellungsweise in diesen scholastischen Werken der Interpretation oft in den Weg legen, dürfen einige Versehen in der Uebersetzung nicht zu hoch angerechnet werden.

Bei dem Interesse, das Ref. für den Gegenstand des vorliegenden Werkes hegt, möge es ihm erlaubt sein, auf einige vom Verf. übersetzte Kommentarstellen einzugehen, an denen andere Erklärungen vorzuschlagen sind.

S. 18 Anm. 2 „indem er auf die Notwendigkeit der durch die Predigt beabsichtigten Gottesverehrung hinweist“, soll heissen: „und was am deutlichsten auf die mit der Verkündigung beabsichtigte Gottesverehrung hinweist.“ Das Wort wa-adallu (Elativform) ist den vorhergehenden ašrafu, azharu koordiniert. — S. 22, 21 „wozu der Götzendienst und andere hässliche Dinge hinführen“, soll heissen: „(die Vermeidung dessen) was die Strafe herbeiführt, nämlich (min al-bajân) Götzendienst und andere hässliche Dinge.“ — S. 25, 9 munâġât al-ḥaḳḳ ist nicht „das Geheimnis der Wahrheit“, sondern „die Unterredung mit der Gottheit“. — S. 26, 2 aḥkâm sind nicht „Weisheitssprüche“ (wie auch S. 28, 4; 80, 18), sondern „Gesetze“. — S. 28, 6 ist in den Substantiven nach fa'allamaka das b instrumenti verkannt. — S. 38 ult. „Da sagte Muḥammed“, richtig: „und sagte (Gabriel)“. — S. 56, 7 „. . . wie wenn es zu dessen Verdeutlichung dient. Es ist stärker als seine deutliche Bezeichnung. Es bedarf nicht des Voraufgehens seiner Erwähnung“, richtig: „. . . als ob er (der Koran) wegen seiner speziellen Bestimmtheit und des grossen Masses seiner Berühmtheit einer voraufgehenden Erwähnung nicht bedürfte.“ —

S. 94, 20 „Es ist eine Bestätigung für sein Wesen, ein Beweis“, soll heissen: „dies (dass ihn die Gelehrten der Israeliten kennen) ist eine Bekräftigung dessen, dass es (was in den Büchern steht) ein Beweis (für die Sendung Muhammed's) ist“. — S. 146 ult. muss die Beziehung der Worte juš'ir bihi („und Aufgeben der Feindschaft, die man zeigte“), anders gefasst werden. Der Verf. hat sie als Relativsatz zu dem Worte „Feindschaft“ verstanden. Der richtige Sinn ist aber: „das öffentliche Bekenntnis und das Unterlassen der Feindseligkeit bekunden dieselbe (scil. die Zugehörigkeit zum Islam).“ In derselben Stelle ist duchûl fi-l-silm nicht „Eintritt in die muhammedanische Religion“, sondern „in den Friedenszustand“; parallel dazu: tark al-muḥâraba (das Unterlassen der Kriegführung). — S. 39, 14: „und ihr seid ärgere Ungläubige als die Himjariten“. Für Himjariten (Himjar) muss es heissen: „Esel“ (ḥamîr). Das Sprichwort „akfaru min ḥimâr“ wird freilich auf einen bestimmten

Mann aus dem Volke der 'Aditen, Namens Ĥimâr b. Muwejli' bezogen (Mejdâni<sup>1</sup> I. 98). Die mit Artikel versehene Pluralform (al-ĥamir) bei Bejdâwî (oder besser, seiner Quelle) deutet darauf, dass man das Wort ĥimâr in jenem Sprichwort auch als nom. appellat. (Esel) gefasst hat. Von „Ĥimjariten“ aber kann hier durchaus nicht die Rede sein. — Und da wir gerade bei Ĥimjariten sind, so möge zu der Bejdâwî-Uebersetzung S. 271, 5 bemerkt werden, dass 'Tubba' der Ĥimjarit nicht „die Stadt al-Ĥîra und die Banû Samarkand in Schrecken setzte“, sondern „al-Ĥîra gründete (ĥajjara, denom. vom Eigennamen der Stadt) und Samarkand erbaute“. Der Verf. las augenscheinlich Banî S. für banâ S. — Wie sorgfältig im Studium dieser Kommentare auf die spezifische Terminologie der muhammedanischen Theologie geachtet werden muss, zeigt uns (S. 22 Anm. 3) die Uebersetzung einer Bejdâwî-Stelle, in welcher von der Reinigung der Kleider vor dem Gebete die Rede ist. Der arabische Kommentator sagt da, „diese Reinigung sei unerlässlich (wâġib) vor dem Gebete, wünschenswert (mahbûb, aber nicht unter Androhung von Strafen stricte geboten) ausserhalb des Gebetzustandes“; durch die Verkennung der betreffenden Termini bekommt der Verf. folgenden Sinn heraus: „denn die Reinigung ist bei dem Gebete notwendig, welches nur in anders beschaffenen (Kleidern) angenehm ist.“ In derselben Stelle sind übrigens die Worte „dass die hinteren Teile an ihnen zerreißen“ zu verändern in: „dass man die Schleppe nachziehen würde“, und „nachdem er die tadelnswerten Gewohnheiten verlassen hatte“ in „von der Verlassung der tadelnswerten Gewohnheiten.“

Auch ausserhalb der Kommentarlitteratur möchten wir eine unrichtige Uebersetzung verbessern. Das Verhalten der Mekkaner gegenüber ihrem Propheten kann mit der Anklage der Athener gegen Sokrates nicht in Parallele gesetzt werden (S. 147 Anm. 2). Die Mekkaner sagen nämlich (mit den aus Ibn Hišâm angeführten Worten) nicht: „Dein Neffe hat . . . unsere Jugend bethört und unsere Väter irre geführt“, sondern: „er hat . . . unsere Tugenden (das, was wir dafür halten) als Thorheiten erklärt und von unseren Vätern gesagt, dass sie auf Abwegen waren.“

Zum Schluss mögen noch einige sprachliche und sachliche Einzelbemerkungen gestattet sein:

S. 29, 11 der Name lautet Mukâtil. — S. 49 Anm. Zu raġim ist auch auf VAN VLOTEN's darauf bezügliche Abhandlung

(Feestbundel aan de Goeje, 1891) zu verweisen. — S. 67 ult. ist auf jüdische Quelle zurückzuführen, Midrasch zu H. L. 1, 3 zu Anf. — S. 103, 2 l. taḏkira (Druckf.). — S. 112, 7 mā akfarahu muss als Admirativformel übersetzt werden. — S. 121 Anm. Jahūdun. Das Wort ist in der Regel Diptoton (. . . du); freilich ist in Handschriften zuweilen Unsicherheit zu merken, Tab. I, 1209, 20 Anm. f; Ḥuṭejā zu 2, 3. — S. 126 Anm. unten: al-muḳaffā l. al-muḳaffī; dies Epitheton Muhammed's bedeutet nicht „der Geehrte“, sondern „der Nachfolgende“, ist somit Synon. von dem zwei Zeilen vorher erwähnten al-'ākīb (vgl. L. A. s. v. XX 56, wo dies Wort weitläufig behandelt ist). — S. 148 Anm. 2 Z. 18 l. wajagsilūna. — S. 150, 1 und öfters l. Ḥaġġ mit Reduplikation. — Ibid. Anm. 5 nicht: ašhadu anna lā ilāha illā etc., sondern: „ašhadu an“; nur so lautet die Formel allenthalben; vgl. Sure 21, 87, Būchārī, Adān no. 150 (KREHL I, 215, 5); im zweiten Teile des Credo ist anna richtig. — S. 154, 16 ḥisba ist nicht mit Berechnung wiederzugeben, sondern muss im Sinne der in der Anmerkung dazu angeführten Definition KREHL's umschrieben werden. — S. 176, 4 l. Hamdān. — Zu S. 177 Anm. 2. Abs. ist LIEBRECHT, ZDMG 30, 539 heranzuziehen. — S. 180, 12 Balkā' in Syrien ist nicht Stadt, sondern Landschaft, Provinz (S. 13 Anm. 4 richtig). — Ibid. Anm. 8 a'lu l. u'lu ohne Hamza im Anlaut. — S. 192 Anm. 2 l. lā šakka. — S. 202, 6 v. u. la'bum, l. la'ibum. — S. 211 Anm. 1 ist auch in der Mišnā, Sôtā 1, 7. — S. 215 Anm. 1 genau so wird das hebr. jāraš gebraucht. — S. 231 Anm. 2 entscheidet sich der Verf. für die Identität des Du:l-Kifl mit Elias. In den Kommentaren herrscht grosses Schwanken; bei Bajd. zu 21, 85; 38, 48 werden nicht weniger als fünferlei Ansichten angeführt, von denen die eine so willkürlich ist wie die andere. GEIGER (Was hat Muhammed etc. S. 195) hat in der Legende dieser unklaren Persönlichkeit Anhaltspunkte gefunden, sie mit dem 'Obhadjā I Kön 18, zu identifizieren. Ziemlich alt ist die geläufige Tradition, die D. K. mit dem Propheten Ezechiel gleichsetzt; das von den Juden verehrte Ezechielgrab bei Hilla in Mesopotamien (bei NIEBUHR, Reisebeschreibung II, 165, vgl. MICHAELIS, Orientalische und exeget. Bibliothek XIII, 34, heisst der Ort selbst Kefil), dessen Beschreibung bei R. PETACHJAH aus Regensburg (ca. 1180) weitläufig zu lesen ist (ed. CARMOLY S. 43—50),

wird von den Muhammedanern dem Du-l-Kifl zugeeignet; dessen Identifizierung mit Ezechiel wird bei Jâkût (st. 1229) als allgemein anerkannt vorausgesetzt (I, 594, 8; III, 335. 1). Wie es scheint, ist aber auch diese Gleichsetzung nicht zu unbestrittener Geltung gelangt; denn Ibn Batûta (erste Hälfte des 14. Jahrhunderts), der das Grab des Du-l-Kifl in Mesopotamien besuchte (VOYAGES I, 231), kennt dessen Identität mit Ezechiel nicht; das Grab des letzteren hat er bei Balch gesehen (ibid. III, 62). Ausser dem koranischen D. K. wird noch ein Mann gleichen Namens erwähnt, dessen Schicksal als Beweis für die Wirksamkeit der Bussfertigkeit gilt (Ibn al-Athîr, Murassa', ed. SEYBOLD S. 190 unten). — S. 272 Anm. 2 Dât al 'imâd in Sure 89, 6 kann unmöglich ein Epitheton der 'Aditen sein.

Budapest.

Ignaz Goldziher.

**Chantepie de la Saussaye**, P. D., Prof. u. Dr. der Theol. in Amsterdam, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2. völlig neu gearbeitete Auflage. In Verbindung mit D. D. EDM. BUCKLEY, Biblioth. W. O. LANGE, Dr. FR. JEREMIAS, Prof. J. J. P. VALETON, Prof. M. Th. HOUTSMA, Dr. ED. LEHMANN. Freiburg i. Br. und Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1897. 2 Bde. XII, 399 u. XVII, 512 S. gr. 8°. M. 20.—.

Die nach zehn Jahren notwendig gewordene zweite Ausgabe der vortrefflichen Religionsgeschichte von CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE bietet dem Umfange nach nur eine geringfügige Erweiterung, dem Inhalte nach ist sie ein völlig verändertes Werk. Den grösseren Teil der geschichtlichen Religionen hat der Herausgeber anderen Gelehrten zur Bearbeitung anvertraut, und man darf anerkennen, dass sie sich nicht nur bereitwillig, sondern auch erfolgreich „dem Geist und Schema der fremden Arbeit gefügt haben“. Richtiger wird man sagen müssen: der Autor hat seine Mitarbeiter so gewählt, dass die Einheitlichkeit des ganzen Werkes nicht allzusehr unter der Arbeitsteilung zu leiden hatte. Von Prof. VALETON (Utrecht), der die Geschichte der Religion Israels bearbeitet hat, sagt S. selbst, er sei ihm darin völlig homogen, dass er weder als Apologet auf die wissenschaftliche Kritik der alttestamentlichen Quellen verzichtet, noch als naturalistischer Betrachter die Eigenart der Offenbarungsreligion verkennt. Aber auch die übrigen Haupt-