

Propia memoria

dr. Goldziker Károly Prof. Wízak  
mög. kiadottak szerint

Alkotás 1892

1894. 12. 12.

Reprinted from Archiv Orientalní, Vol. 6 (1934), No. 1.

## ZUM PROBLEM: ISLAM UND PARSISMUS.<sup>1)</sup>

Von

S. P. Osztern.

Die Auswirkungen der altpersischen Religion — gleichviel ob auf dem Boden der absterbenden Antike, oder auf dem des mit jugendlicher Lebenskraft emporsteigenden Islams — sind im Synkretismus der beiden vorerst noch zu geringem Teile an den Tag gefördert worden. Zu einer systematischen Behandlung der unleugbaren Tatsache: der Verschmelzung islamischer Religiösität mit avestischen Überlieferungen, sind von J. Goldziher bereits fruchtbare Anregungen gegeben worden.<sup>2)</sup> Diese haben eher die Epochen der bereits ausgebildeten mohammedanischen Lehre, der klassischen Zeit des islamischen Traditionalismus ins Auge gefaßt, in dem sich die im Islam jahrhundertlang verlaufenden persischen Neben- und Unterströme deutlich genug erkennen ließen. Im Folgenden aber sollen die Anfangszeiten des Islams zum Gegenstand einer vergleichenden Betrachtung gemacht werden. Wir wollen vorderhand auf den Korân selbst eingehen, um auf dessen Bestandteile hinzuweisen, in denen leisere oder stärkere Fortwirkungen des Parsismus zu erblicken wären. Die Schlüsse, die hier aus den Parallelen gezogen werden könnten, beanspruchen eben nur den Wert bloßer Vermutungen; es soll ihnen einstweilen nicht der Wert klarer Erkenntnisse beigemessen werden. Die vergleichende Untersuchung, die die Gewinnung genetischer Zusammenhänge anstrebt, sieht sich Schwierigkeiten gegenübergestellt, die zu beheben wir nicht einmal versuchen wollen und die auch weiterhin bestehen bleiben. Es ist zuvörderst die Frage der sehr problematischen Entstehungszeit der meisten uns zugänglich gewordenen parsischen Schriften. Es ist die sich zwangsläufig aufdrängende Frage, ob der Korân aus dem Parsismus, oder ob nicht vielmehr die parsischen Überlieferungen aus dem Korân entlehnt haben. Denn, daß die Entstehung einzelner Korânstücke der Abfassung gewisser parsischer Schriften ebensowenig mit voller Bestimmtheit vorausgesetzt werden könne, wie daß — umgekehrt — Stücke der parsischen Überlieferung sich nicht mit voller Sicherheit in postkoranische Epochen verlegen lassen,

13.

<sup>1)</sup> Aus einem Vortrag, gehalten in der III. Sektion (Vorder- und Mittelasien) des XVIII. Intern. Orientalistenkongresses in Leiden (7. bis 12. Sept. 1931).

<sup>2)</sup> Islamisme et Parsisme, Ier Congrès de l'Histoire des Religions 1901. (Die Parallelen, auf die Ignatz Goldziher bereits Bezug genommen hat, sind hier nicht mit aufgenommen worden.)

LH



das wird jeder Kenner dieser zur Vergleichung wie von selber sich anbietenden Materie ohne weiteres zugeben. Und hat es, in der Tat, oft den Anschein, als ob der Parsismus auf den Islam und nicht der Islam auf den Parsismus zurückgegriffen hätte, so bleibt außerdem die weitere Schwierigkeit, daß es oft nachgerade aussichtslos erscheint, in beiden zwischen älteren und jüngeren Stücken die richtige Scheidelinie zu ziehen. Steckt doch die Korânkritik — die über eine Scheidung von mekkanischen und medinensischen Partien noch kaum hinauskam — nach vielen Richtungen hin noch immer in den Kinderschuhen, und harren die avestischen Schriften noch immer der Bearbeitung, die ihre kritische Sichtung vornehmen wird. . . Die einzige feste Stütze, die sich für die vergleichende Behandlung bietet, ist die unbestreitbare Tatsache, daß die Eschatologie des Korâns mit voller Bestimmtheit als Entlehnung aus dem Parsismus angesehen werden muß. Darüber hinaus jedoch kann über eine Priorität gewisser Elemente hier oder dort nichts Bestimmtes gesagt werden. Man kann es einstweilen bloß dabei bewenden lassen, daß wir — um mit Jackson zu sprechen — es im großen und ganzen mit sehr alten Überlieferungen zu tun haben, es mithin darauf beruhen lassen, daß die parsischen Überlieferungen — summarisch genommen — älter als der Korân seien. Der Unsicherheit in der Frage der Entstehungszeit voll bewußt, meinen wir trotzdem keine überflüssige Arbeit zu leisten, wenn wir Parsisches, das im Korân versteckt oder offen vorliegt, aus letzterem herauszuarbeiten bestrebt sind. Was sich davon nach den Ergebnissen künftiger Forschung nicht als parsisches Gut, sondern als islamisches erweisen mag, soll sodann gewiß der Überlegenheit des Gebenden zugeschrieben werden, der dem Empfangenden typische Züge aufzuprägen gewußt hatte. Bis über die Zugehörigkeit der sich bietenden Parallelen mit exakter Gewißheit entschieden wird, kann auch das bloße Vorführen dieser Parallelen, ja deren bloße Registrierung nur von Nutzen sein, da man nur durch deren je größere Fülle hindurch zu den gesuchten Zusammenhängen umso sicherer vordringen kann.

So wie sich der Ur-Islam — soweit der Korân in Betracht kommt — in der recht gemischten Atmosphäre, in der der Islam entstanden ist, von aller sonstigen Religion abzuheben beginnt, entwickelt er einen Gegensatz gegen Judentum und Christentum, mit denen er in einem ziemlich harten Streit steht. In der Stellung zum Parsismus aber ist im Korân durchaus kein Zwiespalt zum Ausdruck gebracht. Es kann daran gedacht werden, ob nicht eine Polemik auch gegen ihn, oder Anspielungen auf seine Lehren, von den Korânredaktionen eines Zeitalters, das gegen ihn scharf Stellung nahm, aus dem geheiligten Text getilgt worden seien. Leise und fast unmerklich wird der besonderen religiösen Gemeinschaft der *مَجُوس* als Anhänger einer spezifischen, und zwar als monotheistisch gefaßten Religion bloß Erwähnung getan, (Sure XXII, 17), wobei dem



Verfasser (der bezüglichen Korânstelle<sup>1)</sup>) — ob es der Prophet oder ein Interpolator gewesen, ist uns irrelevant — gewiß die historische, mit festen Ordnungen ausgestattete religiöse Gemeinschaft der Perser, wenn nicht der Sassanidenstaat selber samt seiner Staatsreligion vorgeschwebt haben mochte. Von einem Hinweis auf den parsischen Kult, von einer Aneignung oder Bekämpfung parsischer Lehren ist dem Korân durchaus nichts zu entnehmen. Wie sich der Begründer des Islams zu den Parsen gestellt haben mochte — im Konflikt der persisch-öströmischen Gegensätze, zieht es ihn allerdings zu den christlichen Byzantinern hin (s. Römersure!) — bleibt vielleicht für immer ein Geheimnis. Wir können es jedoch, wenn auch nicht als hinreichend aufgeklärt, so doch immerhin als historisch stichhaltig gelten lassen, daß: 1. das Geburtsland des Islams lange vor Mohammed sich im Bannkreis des Parsismus befunden hat, 2. daß es in Arabien von jeher Niederlassungen und Kultstätten der Perser gegeben hat, 3. daß der Sassanidenstaat hier politische Beziehungen unterhalten und folglich auch religiöse Propaganda betrieben hatte, 4. daß der Sassanidenstaat dem Begründer des Islams nicht nur im Gesichtskreis gelegen, sondern dieser ihn scharf ins Auge gefaßt haben mußte, 5. daß Mohammed und seine arabischen Zeitgenossen zu Persern Beziehungen unterhalten und deren Dienste sich und seiner Sache nutzbar zu machen gewußt hatten. . . . Sieht's aber im Korân trotzdem so aus, als würde Mohammed mit den Mağûs, die bloß wie im vorbeigehen gestreift, und als würde er mit ihren Lehren, die im Korân völlig abgestreift werden, nichts besonderes zu tun haben; so wird man schon in Anbetracht der historischen Tatsachen zur Annahme gedrängt, daß in der koranischen Verkündung Einflüsse und Einwirkungen auch vom Parsismus her am Werke sein mußten. Die reichen historischen Belege, welche die monumentalen *Annali dell' Islam* Leone Caetani's,<sup>2)</sup> so für die arabische Heidenzeit, wie für den Frühislam liefern, und die bisher unbeachtet blieben, werden jeden Einsichtigen gewiß davon abhalten, aus dem Fehlen jedes näheren Eingehens im Korân auf die *Mağûs* und ihre Lehren, übereilt auf eine

<sup>1)</sup> Sure II, und V, 73 werden die Mağûs nicht erwähnt. In XXII, 17 werden sie von den Polytheisten *المشركون* scharf geschieden um sie samt dem sonstigen „Büchervolk“ *أهل آكتاب* als Monotheisten gelten zu lassen. Daß XXII, 17 ursprünglich medinensisch gewesen sei (Nöldeke-Schwally I, 214 oben), ist für die hier folgenden Ausführungen irrelevant. Die Beziehung der angeführten Korânstellen zu der Rechtsstellung der Perser (Bezahlung der *Gizjah*) bleibe hier unberührt.

<sup>2)</sup> Man vergleiche die sehr genauen und verläßlichen Register der ersten Folio-bände unter „Persia“ und „Persiani“. Die ausführlichen Behandlungen können so in aller Kürze leicht übersichtlich nachgeschlagen werden. — Die bekanntesten Korân-belege sind die Römersure (Korân XXX), die belustigenden Geschichten aus Persien (Korân XXXI, 5.), und der um Medina gezogene Graben (vgl. die Kommentare zu Sure XXXIII, 13).



Unkenntnis derselben zu schließen. Wir wollen nun sehen, wie mutmaßliche parsische Einflüsse, wenn diese auch im Vergleich zum Vorwalten jüdischer und christlicher Beziehungen verblassen, im Strom der koranischen Beredsamkeit deutlich genug mit zur Geltung kommen.

\* \* \*

Wollte man eine Reihe von Parallelen überall da ins Auge fassen, wo koranische Begriffe und parsische Vorstellungen zusammentreffen, so ließen sich diese schon dort wahrnehmen, wo die Zentralideen der beiden Offenbarungen, des Zoroastrismus und des Islams — als Grundtatsachen übrigens fast aller Religionen — eine allzu bequeme Handhabe zur Vergleichung bieten (Hinaushebung eines Auserwählten zum Gesandten Gottes, die göttliche Mittelsperson — Gabriel, Sraoša — Zwiegespräche<sup>1)</sup> zwischen ihnen, Betonung des reingeistigen Gottes als Weisheit, Wissen, Licht, Quelle allen Lichtes, Wahrheit, die aus ihm ausströmende Denkart: vohûmano, Logos). Oder es könnte von einigen verfänglichen Korânstellen gesprochen werden, die leicht dazu verlocken, daß in sie Anspielungen auf den Feuerkult der Parsen und ihre dualistische Welt hineininterpretiert werden. (Sure XX, 8/10, vergl. XXVII, 7/8 und XXVIII, 29; Sure XVI, 53.) Es wäre gewiß nur eitle Anmaßung, wollte sich jemand schon bei diesen Dingen auf die Annahme einer Entlehnung versteifen. Es bleibe dahingestellt, inwieweit schwache Anklänge in der jüngeren Religion ernstere Annäherungen an Dinge gestatten, die als Hauptstücke in der älteren vorliegen. Mit mehr Recht jedoch als bei solchen verschleierte Anklängen an die Zentralmomente des Parsismus, könnte von deutlicher vorliegenden Entlehnungen gesprochen werden, die mitunter frappierende Analogien der besonderen Ausdrucksweise oder Berührungen in Einzelheiten die Voraussetzung eines tiefergehenden, oder gar eines genetischen Zusammenhanges schwer von der Hand weisen lassen.

Hier wäre zunächst die koranische Bezeichnung der Offenbarung als einer „schönen“ الحُسْنَى<sup>2)</sup> die eine Gebundenheit an die stereotype Redewendung in der parsischen Überlieferung, mithin eine literarische Abhängigkeit vermuten läßt. Fast ebenso häufig wie im Korân werden auch in avestischen Schriften die göttlichen Mitteilungen, und wird das gött-

<sup>1)</sup> Man vergleiche den Konversationsstil mancher Korânstücke — Gott oder Gabriel spricht mit Mohammed — mit manchen parsischen Traditionen in Gesprächsform in den Gâtha's oder im Vendidad (z. B. die Gâtha Uštavaiti bzw. Fargard II). Unter den heiligen Schriften des Parsismus befand sich ein dem Vendidad gleiches Werk, das von Anfang bis zu Ende in solchen Zwiegesprächen (paitiparšto-sravanhem) gehalten war; vgl. Haug Essays 142, 160.

<sup>2)</sup> [Vgl. auch Sure VII, 142, oder XXXIX, 56.]



liche Gesetz als „gutes“ (schönes) Gesetz, und ebenso die Religion der Mazdayaçna's als eine „gute“ (schöne) zur Annahme empfohlen.<sup>1)</sup>

Und gleichwie die Annahme der neuen Heilslehre durch den Glauben bedingt ist, so ist im Korân seinerseits der Glaube selber — der allgemein-orientalischen Auffassung gemäß immer als eine Gnosis begriffen — im Wissen begründet. Die Gläubigen selber bilden als „Wissende“ eine Elite von „Verständigen“, der eine Überzahl jener Verstockten gegenübersteht, die als die „Blinden, Tauben und Stummen“ des Avesta erkannt zu haben der Forschung bereits gelungen ist.<sup>2)</sup> Im koranischen „Wissen“ mag gewiß das Fortwirken eines gnostischen Guts erblickt werden. Können doch Anklänge an gnostische Vorstellungen auch dem Korân entnommen werden,<sup>3)</sup> wie ja das koranische „Wissen“ auch etwa an die philosophierende Fassung des Glaubens in der Art der Clementinen angelehnt werden kann.<sup>4)</sup> Parsisches mit Gnostischem pflegt auch sonst, nachgerade untrennbar zusammengehörend, nahe aneinander zu liegen und ersteres durch letzteres hindurch — mithin auf indirektem Wege<sup>5)</sup> — lebhaft fortzuwirken. Manche Korânstellen gestatten dennoch die Annahme, daß solche Bestandteile auf keine Provenienz aus den gnostischen Berührungen beschränkt sein müssen. Man muß nicht auf das Medium gnostischer Entlehnung zurückgreifen. Es ist z. B. zu beachten, daß die eben erwähnte Bezeichnung „Stumme, Blinde etc.“ mit derselben Häufigkeit, wie im Korân, wohl in den avestischen Schriften anzutreffen ist, während sie sich den Überlieferungen der Gnosis kaum irgend übertragen hat. Da liegt die Vermutung nahe, daß solcherart die „Wissenden“ im Korân, gleichwie seine „Tauben etc.“ ihren Weg zu ihm nicht erst auf dem Umwege der Gnostiker genommen haben mußten. Ebenso darf auch daran gedacht werden, ob die damit enge genug zusammenhängende Bezeichnung des vorislamischen Zustandes der Araber als einer Geistesverfassung der „Unwissenheit“ الجاهلية dem Korân nicht erst aus gnostisch angehauchten Kreisen, sondern unmittelbar aus der Quelle zugeflossen sei, in der Begriffe wie: Wissen, Unwissenheit, Vernunft und Verstocktheit in einer ungleich deutlicheren Klarheit und Ausgeprägtheit entgegentreten. Denn, während der Begriff des Glaubens bei den Gnostikern aller couleurs in denjenigen des Wissens in mystischer Verschwommenheit überall, sozusagen, bloß hinüberschillert, ist die Lehre, die sich im Parsismus darbietet, immer ein ausgesprochenes Wissen — Thista — ein klares, ein positives Wissen, das

1) In den Gâtha's Uštav. Yaç. XLIV: 10. Vohu Khsatrem Yaç. LI, 17. Fravard. Jašt 94. Bundahišn XXVIII, 12 etc.

2) Goldziher ebda.

3) Tor Andrae, Die Person Muhammeds 292 ff (Arch. d'Etudes Orientales vol. 16).

4) Al. Sprenger, Leben u. Lehre Mohammeds I 20 ff.

5) Tor Andrae 324.



die „gute“ Religion begleitet, und von dem schon in den Gâtha's betont wird, daß es sich — gleichwie die Predigt Mohammeds — bloß an die „Einsichtigen“ richtet.<sup>1)</sup> Die im Korân fast bis zum Überdruß immer von neuem einsetzende Forderung des Glaubens an die prophetische Sendung will — ganz wie in den avestischen Schriften — nur unter Verständigen unbedingte Anhänger finden. Hauptsache, an der es Ahuramazda — soweit die Menschen in Betracht kommen — vor allem liegt, ist, daß sie ihn recht gut verstehen, da sich für die Menschen nur auf dem Wege richtigen Verstehens der Weg zu ihm eröffnet. Die Verkündung der Lehre, offensichtlich mit einer inneren Begrenzung durchgeführt, erfolgt, indem im Avesta die Offenbarungen — ganz wie im Korân — zur Annahme empfohlen werden für „diejenigen, die da verstehen“.<sup>2)</sup> Mohammed spricht wohl von seinen Anhängern als von den Armen (oder Schwachen) Allah's<sup>3)</sup> — den *πρωτοι θεοῦ* der Evangelien —. Aber wie die avestischen Offenbarungen, so wenden sich auch die koranischen bei weitem nicht an die Armen im Geiste. Und das ist auch gar nicht anders möglich in der Verkündung von Lehren, in denen — im Korân ebenso wie im Avesta — Unwissende und Ungläubige „als sittlich minderwertige Wesen so gut wie synonym sind“,<sup>4)</sup> weil eben hier wie dort Glauben und Wissen, nie auseinanderfallen.

Das Wissen als ein wichtiger Charakterzug der Gläubigen ist auch in der Gottesidee in vollster Wirkung. Allah ist ein „Wissender“, sein Allwissen geht mit der Entfaltung seiner Allmacht im Naturgeschehen Hand in Hand, und bei dem verweilt der Korân in Bewunderung der Naturvorgänge mit besonderer Eindringlichkeit. Das große Problem der Naturerscheinungen mag gewiß innerhalb einer jeden Religion zu liegen kommen. Aber diese Wendung des Korâns zur Natur zeigt mit dem ebenso häufigen Eingehen in die Naturerscheinungen in den parsischen Schriften oft Übereinstimmungen, die bei dem ähnlich starken Zug zum Kosmischen, die unbefangene Betrachtung wie identisch anmuten. Der prominent naturalistische Charakter des Avesta mag zur Annahme führen, daß da an eine Anlehnung an avestische Dinge gedacht werden kann. Mit einer Begeisterung, die in der Verherrlichung der schöpferischen Kraft Ahuramazdas sich nicht genug tun kann, wird da nur allzuoft auf dieselben Naturvorgänge hingewiesen, die — ganz wie im Korân — als ebenso viele „Beweise“ der göttlichen Weisheit, ihrer

1) S. auch Moulton, *Early Zoroastrianism*, Hibbert Lectures (1913) 118 ff.

2) Moulton (137 ff.) zu *hûdanho* u. *duždanho*. An einer Stelle des *Dâdistâni Dînik* gilt die „reine Religion“ als „das beste allen Wissens“ LXXII, 9 oben. Hohe Einschätzung des Wissens im Gegensatz zur Geringschätzung des Nichtwissens z. B. im *Dîn. Main. Chîr* LVIII, 7.

3) Sure XXXV, 16 (vgl. XXXIV, 30—32).

4) Tor Andrae 211.



Kraft und Wirkung sich geltend machen, wobei Korân und parsische Texte viel Übereinstimmendes bieten, das ganz entschieden einer bloßen Zufälligkeit in der Behandlung des Gegenstandes oder des Ausdruckes zuzuschreiben, nur dem Bedürfnis einer allen Annahmen einer Entlehnung abholden Negation entsprechen mag.<sup>1)</sup>

Auch das Weltgeschehen als menschliche Leistung, so wie es der Ausgestaltung eines Gottesreiches zustrebt, findet im Korân einen Ausdruck, der den Einfluß avestischer Vorstellungen deutlich genug bekundet. Die Lehre Mohammeds bezweckt gewiß eine Durchdringung der arabischen Verhältnisse mit einem neuen Geist. Es geht da um eine neue Welt und es wird auch auf eine Sinnesänderung hingewirkt. Dies mag der neutestamentlichen Parallele entsprechen. Die Überzeugung jedoch, daß die Betätigung des Glaubens, daß die Hingebung an seine Forderungen ausgesprochenerweise eine Fortbewegung, eine Weiterentwicklung in der Ordnung der Dinge in sich faßt — eine sehr bedeutsame und sehr auffallende Wendung im Korân — gewinnt erst aus der Verknüpfung mit dem Parsismus ihr rechtes Licht.<sup>2)</sup> Denn in der zarathustrischen Lehre ist es die entschiedene Fortschrittsfreudigkeit, die in den Mazdayagna's gegenüber den Widerständen der feindlichen Gewalten den Mut zur Arbeit und zur Ausdauer aufrecht erhält. Alle Hoffnung geht hier auf eine fortlaufende Besserung im Lauf der Zeiten, bei der das Gute im steten Aufstieg begriffen ist. Die Eröffnung solcher Aussicht aber bildet einen Hauptpunkt und beherrscht nachgerade die ganze zarathustrische Verkündung, in der nicht Ruhe und nicht Ergebung in die Gewalt des Schicksals, nicht Resignation und passive Hingabe an das Herankommen der Dinge, sondern Bewegung, Entwicklung, und das trotz aller Hemmungen unverdrossene Vorwärts eindringlich und hochgepriesen wird. Fortschritt ist da das Verlangen, das zuförderst Ahuramazda selber innewohnt. „Unbegrenzter“, „uneingeschränkter“ wird der Fortschritt der Geschöpfe bezeichnet. Häufig sind die Stellen, an denen er als die Bestimmung, als Lebenszweck der Geschöpfe nahegelegt wird. Ein gutes Regime wird umso höher eingeschätzt, je mehr es — auch in sakramentalen Dingen freilich — auf Fortschritt achtet. Solche Fortschrittsfreudigkeit offenbart sich im Korân keineswegs in einer Betonung durchgängiger Allgemeinheit, wie sie sich im Parsismus geltend macht. So einzig in ihrer Art die wenigen bezüglichen Äußerungen im Korân dastehen, und so flüchtig der Begriff in ihnen bloß gestreift wird, so sind diese eigenartigen Korânstellen, an dasselbe den Parsismus durchgängig beherrschende Moment gemahnend, deutlich genug, um gleichsam wie ein Niederschlag der parsischen Idee, gleich auf den ersten Blick, unmittel-

<sup>1)</sup> Vgl. Gâtha Uštav. (Yaç. XLIV) 3—5; Dîn. Main. Chîr. LVII, 11, 12, 14, 17 etc.

<sup>2)</sup> Sûre LXXIV, 40, XV, 24, sodann auch LXXV, 13.



bar auf den dahinstehenden avestischen Ideenkreis<sup>1)</sup> zurückbezogen zu werden, dessen ethische Forderung sie ursprünglich durchwoigt hatte. Mit avestischen Tendenzen vorwärtsdrängender Lebensbejahung ist u. E. auch das Gegenwirken gegen alle Askese, gegen alles Weltflüchtige, gegen alle Abtötung der Gattungsinste, so wie dies sich im energischen Protest des Korâns gegen die Ehelosigkeit und das Mönchtum ausspricht, von der Forschung bereits in unmittelbare Beziehung gebracht worden.<sup>2)</sup> Aber auch das avestische Streben, möglichst viel Kultur — vornehmlich Agrikultur — zu schaffen, hat im Korân einen Widerhall gefunden. Kulturarbeit in dem Sinne, wie sie in allen ihren Verzweigungen der avestischen Religion eingefügt ist, wird im Korân zwar nicht unmittelbar angepriesen, und wohl nicht ausgesprochenerweise auf den Rang guter Werke erhoben.<sup>3)</sup> Die avestische Freude an ihrem Erstarben aber dürfte im Korân an jenem Mißfallen nachempfunden werden, das sich gegen alle diejenigen richtet, die ihrem Gedeihen Widerstand entgegensetzen, und durch deren subversives Verhalten alles Streben nach Gedeihen in der Welt gelähmt wird. Wir glauben nicht fehlzugehen, wenn wir in dem stets dem Verderben hienieden anhangenden Streben, wenn wir in den *mufsidûn* des Korâns, die ein verwerfliches Tun und Lassen an den Tag legen und Böses anstiften, „nachdem die Erde in Ordnung gekommen“,<sup>4)</sup> das kulturfeindliche Gebahren, das allem sozialen Wohl entgegenwirkende destruktive Verhalten der aus dem Parsismus her wohlbekanntem „Zerstörer“ wiederzuerkennen meinen.<sup>5)</sup> In diesem Zusammenhange ist man geneigt, in einem weiteren Moment, in dem sich die ursprünglich realistische Art des Islams im Korân äußert, seiner Freude nämlich an der Spannung des Lebens durch Besitz und Reichtum, die durch den Antrieb zum Handelsgewinn<sup>6)</sup> noch eine Steigerung erfahren soll, das Mitschwingen derselben avestischen Vorbildlichkeit zu vernehmen. Es wird dem Besitz „der Armen Allah's“ an irdischen Gütern im Korân derselbe Wert beigelegt, der in der zarathustrischen Überlieferung — schon in den Gâtha's — jedem in die Augen fällt. Hier wie dort ein starkes Hervortreten des wirtschaftlichen Moments; hier

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. *Zamiad Jašt* XXXV, 19, 2, 10—11 und 15, 89 etc.

<sup>2)</sup> *Vendidad* IV, 47. Moulton 147. Darmsteter, *Sacred Books of the East* IV, 46; Söderblom in *Hastings Encyclop. of Religion and Ethics* II, 105. Jackson (*Grundr.*) 679. Goldziher, *Vorlesungen* 121, 1.

<sup>3)</sup> Ackerland, Herden werden allerdings öfters erwähnt; vgl. *Sûre* III, 12, 113.

<sup>4)</sup> *Sûre* VII, 45, 72 ff. (vgl. II, 201, 252, V, 37, 69 etc.)

<sup>5)</sup> Vgl. Haug, *Essays* 291 u. 293, über die gegen das Eigentum der *Mazdayaçna's* gerichteten Anfälle der *Deva-Anbeter*. Vgl. damit Korân XXII, 41. S. besonders *Jag XII*, 2—3, und in den späteren Texten sehr häufig.

<sup>6)</sup> Z. B. *Sûre* XVII, 13 (vgl. II, 194). Daß der Korân mit dem Handel entnommenen Ausdrucksweisen stark durchsetzt ist, ist besonders seit den Ausführungen *Torreys* jedem bekannt.



wie dort ist dessen Kreis in den des religiösen Verhaltens gezogen. Auch diesbezüglich darf ein Zurückgreifen auf avestische Religion angenommen werden, auf jene Religion, in der „Kultur nicht nur um der Arbeit und des Kampfes, sondern um des Reichtums und des Besitzes willen gepriesen wird“. <sup>1)</sup>

Und wie das ganze Kulturgeschehen im Zoroastrismus im Sinne des „Lichts“, im Sinne der Wahrheit erfolgt, so erscheinen andererseits die koranischen Begriffe, wie „Wahrheit“, „Lüge“, mitunter in einer Beleuchtung, in der ein inniges Verhältnis mit der parsischen Denkweise sich schwer von der Hand weisen läßt. Wie die Bedeutung der Wahrheit im Zoroastrismus aufs äußerste gesteigert wird, so wird da mit allergrößter Nachdrücklichkeit auf die Sündhaftigkeit der „Lüge“ hingewiesen, in der das Walten feindlicher Mächte (Añgra — Mainyu, Devas) zur Empfindung kommt. „Lüge“ erweist sich als eine beengende, erniedrigende Kraft, auf die alles Böse in aller seiner Mannigfaltigkeit als auf seinen eigentlichen Kern zurückgeht. Und da ist es eben diese Mannigfaltigkeit, die uns in den avestischen Überlieferungen, ebenso wie im Korân so eigenartig anmutet. Im Parsismus erscheint in der Lüge — der Druğ, dem Gegensatz von Aša — alles Böse nachgerade konzentriert. Von den Worten „Lüge“, „Lügner“, die sich da in unablässiger Bewegung befinden und in verschiedene Begriffskreise hineinreichen, wird aber auch im sonstigen Sinne ausgiebiger Gebrauch gemacht (als Bezeichnung für Götzen und Götzenkult, <sup>2)</sup> für alles, was den Forderungen der Triade *hāmata*, *hūchta*, *hrwasta* zuwiderläuft, für Haeresie, für Vergehen gegen die königliche Autorität, für Ungläubige, für Feinde des Reichs, für Rebellen etc.) <sup>3)</sup> Wendet man sich nun dem Korân zu, so ist da zu sehen, wie unter dessen Begriff der Lüge, das Böse mitunter in allen seinen Beziehungen, fast wie subsumiert erscheint, wie ihm — in weiterer Fassung — Vieles und Manches, gleichsam wie das Allgemeine, das in Einzeldingen enthalten ist, anhaftet. Als ob auch diesem koranischen Begriff derselbe Charakter weit ausholender Verallgemeinerung, so wie er uns vom Parsismus her bekannt ist, aufgeprägt worden wäre. Denn auch im Korân ist Lüge nicht bloß der schroffe und bleibende Gegensatz vom Wahren im geläufigen Sinne. Freilich, wird die Vermeidung lügnerischer Rede in der geläufigen alltäglichen Beziehung im Korân, in Beanstandung alles Lügenhaften, gefordert. <sup>4)</sup> Lüge hat aber im Korân eine Beziehung auch zu anderen Dingen. Im bloßen Begriff „Lüge“ ist auch die durch den Unglauben erzeugte Sündhaftigkeit zur Empfindung gebracht (die Widerspenstigen, die die Sendung des Prophe-

1) Chantépie's Religionsgesch. II, 212.

2) Jackson 650. Moulton 50 ff.

3) Vgl. Moulton 131, 142, 304, (auch Bibelstellen!) 688 ff. Jackson 637, 679.

4) Vgl. Sure XXII, 31, قول آلزور im Zusammenhang mit dem sakralen رجس.



ten in Abrede stellen, ihre Gegensätzlichkeit der Offenbarung gegenüber wird als lügnerisches Gebahren — jukazzibûna — bezeichnet).<sup>1)</sup> „Lüge“ ist im Korân der Inbegriff des Bösen, das den Seelenzustand, das moralische Befinden der Ungläubigen kennzeichnet. Ihre Unbotmäßigkeit, ihre Selbstüberhebung, ihre Undankbarkeit, ihr Übermut werden, ebenso wie in der parsischen Überlieferung, zur „Lüge“ gestempelt. Die Triebe und Neigungen des Ungläubigen erscheinen mithin, ganz wie in der zathustrischen Lehre, als in der Lüge begründet, also als etwas, das den Charakter des Wahren abgelegt hat.<sup>2)</sup> Es entspricht durchaus dem Geiste des Parsismus, wenn es auch im Korân heißt, daß durch den Götzendienst Lüge (*'ifk*) erzeugt wird,<sup>3)</sup> oder wenn auch im Korân Gläubige und Ungläubige als Wahre und Lügner<sup>4)</sup> einander gegenübergestellt, oder wenn Ungläubige als „Lügner“ (*chawwân*) von Allah weder geliebt<sup>5)</sup> noch geleitet<sup>6)</sup> werden, oder wenn, unter Hinzutreten der parsischen Einschätzung des „Wissens“ (s. oben) Ungläubige als „Lügner“ (*charrâs*) in einer Flut der Unwissenheit umher wandeln,<sup>7)</sup> oder wenn dieselben Ungläubigen gemeint sind, auf die als „sündhafte Lügner“ die Satane herniedersteigen werden.<sup>8)</sup> An letzterer Korânstelle treffen die Ungläubigen, in plötzlicher Wendung, mit den Dichtern zusammen, die der Lüge bezichtigt als Ungläubige bezeichnet werden. „Sie sagen, was sie nicht tun“, das ist ihre moralische Schuld. Unmittelbar darauf ist dem der sittliche Wert der Rechtgläubigkeit und des rechten Tuns entgegengesetzt. Lügnerische Rede — hier das prahlerische Gebahren — und Glaube sind hier miteinander eng verbunden. Der Korân bedient sich öfter dieser stereotypen Wendung, um den Widerspruch in Handlung und Rede zu bezeichnen. In einem Nachklang sehr alter Überlieferungen, in einem Stück des Bahman-Yašt,<sup>9)</sup> das mit dem eben erwähnten der Dich-

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. Dâd. Dinik 127, 6 . . . „lying . . . that is, denial of the truth of . . . religion“.

<sup>2)</sup> Man vergleiche Korânstellen, aus deren Sinn die Bedeutung „Lüge“ (Lügner) wie selbstverständlich hervorgeht (z. B. Sure II, 88, IV, 53, VI, 27, 28, IX, 42, 78 etc.) mit solchen, bei denen dies nicht der Fall ist (z. B. XI, 96, XVI, 41, XXIX, 2, XXXVII, 84, LI, 10 etc.).

<sup>3)</sup> Sure XXIX, 15, XXXVII, 84 (was allerdings auch biblisch sein kann; s. Moulton 304).

<sup>4)</sup> كاذب — صادق (sehr häufig).

<sup>5)</sup> S. XXXIX, 5 (كافراً).

<sup>6)</sup> S. XL, 29.

<sup>7)</sup> S. LI, 10—11.

<sup>8)</sup> S. XXVI, 226.

<sup>9)</sup> II: 28. [Es gilt nicht für ausgemacht, daß an dieser Stelle Türken gemeint seien, s. Seite 202. Note 1. S. B. E.]. — Einer ähnlichen Wendung zu den außer allem Zusammenhang plötzlich auftauchenden Dichtern, die gleichwie im Korân als Ungläubige hingestellt werden, begegnen wir, merkwürdigerweise, auch in den *Gâthas*. Yaç XLVI. 11. werden sie in die Hölle — *drûjo demâna* — versetzt; die Hölle als *drûjo* ist das Reich der Lüge (*drûğ*).



tersure einige Ähnlichkeit bietet — dasselbe Motiv der äußeren und inneren Zerfahrenheit — kehrt dieselbe Bezeichnung lügnerischer Gesinnung mit denselben Worten wieder. Die in Irân hereinbrechenden bösen Geister — so heißt es hier — mit ihren zerzausten Haaren seien alle insgesamt Betrüger, indem sie „nicht tun, was sie sagen“, sie seien Anhänger einer verächtlichen Religion, indem sie „tun, was sie nicht sagen“. In dieser stereotypen Formulierung scheint das Fehlen des Einklangs in Rede und Tun aus dem Bestand der sakralen Terminologie der Parsen hervorgegangen zu sein . . .

*(Schluß folgt.)*

---



## ZUM PROBLEM: ISLAM UND PARSISMUS.

Von

S. P. Osztern.<sup>1)</sup>

„Gedanken“ als erstes Glied der populären avestischen Triade — Gedanken, Rede und Tun — können aus dem Korân nicht belegt werden. Wir gestatten uns zu bemerken, daß „gute Taten“ — im Korân die übrigens ziemlich problematischen صالحات<sup>2)</sup> — als Summe der religiös fördernden Handlungen, ganz für sich hervorgehoben, in keiner religiösen Sphäre zu größerer Eindringlichkeit gelangen, als dies — es könnte allerdings auf ihre Betonung auch in dem vom Parsismus stark beeinflussten Spätjudentum hingewiesen werden — eben in avestischen Schriften und im Korân der Fall ist. Daß solche Eindringlichkeit in einer bestimmten Sphäre, zugleich aber ebenso ausgeprägt gerade in einer bestimmten anderen zum Ausdruck gelangt, dürfte schwerlich mit der Allgemeinheit von allem Ethischen in der allen Menschen und Religionsverkündigungen gemeinsamen Sittlichkeit, oder mit dem bloßen Zufall zu erklären sein. Zufälligkeit, bloße Konvergenz, sind nicht allzusehr dazu geeignet, um als philologische oder als religionsgeschichtliche Erklärungsprinzipien verwendet zu werden. Die Aneiferung zu den „guten Taten“ scheint vom Parsismus her in das Ethische des Korâns gegriffen zu haben, auch wo in letzterem so häufig von ihrer „Mehring“ die Rede ist. Auch das ist eine in avestischen Schriften sehr oft wiederkehrende Redewendung,<sup>3)</sup> an der man sich den Zusammenhang mit dem der persischen Anschauung entnommenen typischen Abwägen guter und schlechter Handlungen vergegenwärtigen kann. Menschliche Handlungen, gleichviel ob als gute oder verwerfliche Leistungen, werden im Korân häufig als Eigentum bezeichnet, das sich der Mensch hienieden „erworben“, und durch das er sich den Himmel „erkaufen“ mag.<sup>4)</sup> Auch darin darf ein Nachwirken aus dem Gedankenkreis des Parsismus erblickt werden. Häufig begegnen wir in avestischen Schriften „Leuten des Aša“, die ihr Leben mit der „Mehring von guten Taten (Worten und Gedanken)“

1) Siehe bereits Archiv Orientalní, VI, S. 150 ff.

2) [Problematisch sind im Korân die Bezeichnungen für ethisch-religiöse Begriffe alle insgesamt. Ihre eigentliche Bedeutung liegt im Dunkeln; sie verdienen es — bei besonderer Rücksichtnahme auf die Poesie des arabischen Heidentums und ihres Wortschatzes — gründlich untersucht zu werden.]

3) Vgl. Dâd. Dîn X, 1. XV, 2. Bahm, Jašt III, 41 etz. etz.

4) Z. B. Sure IV, 76 etz.



zubringen, wie andererseits in der bekannten Gêto-Kherîd-Ceremonie, der „höchste Himmel“ — Garôdman — hienieden „erkauft“ wird,<sup>1)</sup> eine Phrase, die im Korân nicht etwa im „persönlichen Stil“ Mohammeds, oder in der „Handelsterminologie“ des Korâns begründet sein muß.

Gleichwie die Wirksamkeit der „guten Taten“ im Parsismus in der Rechtgläubigkeit begründet ist, so wird sie durch die leisesten Regungen des Z w e i f e l s in Dingen des Glaubens vernichtet. Zweifel gilt da überhaupt als eine der schwersten Sünden, der Forderung entsprechend die nur den Rechtgläubigen so recht als Menschen gelten läßt. Aber nirgends häufiger als im Korân erscheinen Glaube und Zweifel, auch hier wie im Parsismus auf dasselbe bezogen, einander entgegengesetzt und von einander scharf geschieden, wobei religiöser Zweifel als verwerflicher geistiger Defekt zu gelten hat. Die Beanstandung des Zweifels im Korân, mag mit der zweifelnden Haltung der Araber, mit dem Konflikt Mohammeds mit ihrer rationalistischen Denkweise zusammenhängen. Sie muß jedoch nicht notwendigerweise in diesem biographischen Sinne verstanden werden, denn im Korân scheint insofern — so dünkt es uns — vielmehr der Reflex des Zweifels in p a r s i s c h - s a k r a l e r Fassung, in voller Wirkung vorzuliegen.<sup>2)</sup>

Von solcher parsisch-sakralen Fassung aus, erscheint zunächst die Forderung religiösen G e h o r s a m s im Korân, nicht bloß als ein Postulat, das etwa im mangelhaften Autoritätsbedürfnis der heidnischen Araber, oder im starken Verlangen des Propheten nach strenger Ordnung und Zucht, nach Macht und Herrschaft, allein begründet wäre. Dieses Postulat kann auch anders als in dem eben erwähnten „biographischen“ Sinne erfaßt werden. Die nachdrückliche Betonung des Gehorsams und der Unterwürfigkeit im Korân — so dünkt es uns — wurzelt nicht so sehr in der bloßen Selbstverständlichkeit der Umstände, als weit mehr in der sakralgeweihten Vorstellung des G e h o r s a m s im P a r s i s m u s, in der Betonung als moralischer Idee, die zu dem durch die Gegebenheit der Verhältnisse bestimmten Begriff hinzugekommen ist. Die so nachhaltige Anregung zum Gehorsam im Korân darf uns an das hohe Walten und Wirken des S r a o š a, eines der Yazatas, erinnern, wengleich seine hieratische Zugehörigkeit nicht so deutlich erkennbar ist wie in dem seines Gegensatzes: des koranischen U n g e h o r s a m s, mit dem im Korân — ebenso wie im Parsismus — der Widersacher — der Teufel — identifiziert wird. Es kann angenommen werden, daß schon dem Religionsstifter des Islams, dem so manches im hochentwickelten Wesen der Perser vorgeschwebt hatte — man denke z. B. an ihre ihm sehr zustatten gekommene Poliorketik —,

<sup>1)</sup> Vgl. Bünd. XXX, 28; šâjest lâ š. V, 6, XII, 30 etz.; Sad-Dâr V, 3—10 etz.; Dâd. Dîn. LXXIX, 4 etz.

<sup>2)</sup> Dîn. Main. Chîr. XXXVII, 15; LII, 6—7; besonders Vendidad Farg. I, 5; oder z. B. Pat. Irân II, 169 ff. (vgl. Westermarck, Moral Ideas II, 644).



auch der moralische Geist der Perser gegenwärtig war. Diesem Geist soll von den Zeitgenossen des Propheten, über alle Tugenden der damaligen Perser hinaus, gerade deren exemplarischer Gehorsam, ihre Ergebenheit nachgerühmt worden sein.<sup>1)</sup> Mohammed mochte insofern zunächst an den Gehorsam, an die religiöse Scheu gedacht haben, die allen Mazdayačnas dem Könige gegenüber so tief eingewurzelt waren.<sup>2)</sup> Derselbe geistige Zwang, der Einfluß parsisch-sakraler Vorstellungen hat im Korân Spuren des Fortwirkens der sassanidischen Herrscheridee hinterlassen. Die figürliche Verwendung des „verhüllenden Vorhangs“, hinter dem Allah, dem gewöhnlichen Menschenauge unsichtbar gemacht<sup>3)</sup> — gleichwie die Perserkönige<sup>4)</sup> — mit dem Menschen redet, und der — in anschaulicher Übertragung — das Prophetenwort den für den Glauben Unempfänglichen nicht vernehmbar macht,<sup>5)</sup> gewinnt den richtigen Zusammenhang erst durch die Zurückbeziehung auf das persisch-hieratische Königszeremoniell,<sup>6)</sup> das insofern vorbildlich gewesen sein mag.

Von der persischen Idee der königlichen Majestät her wirkt und befestigt sich aber auch schon der Gedanke der persischen Theokratie, so wie er in der Sassanidenzeit, in ausgeprägter Fassung, in der „Beherrschung des Volksganzen, als der Gesamtheit aller Mazdagläubigen“ begründet ist. „Die Einheit der Abkunft und der Sprache — in der Achäme-

1) Vgl. Balâdhuri (ed. Goeje) 85. Auch Zammachšari, Fâ'ik II, 321 (vgl. Goeje ebda).

2) Tor Andrae 21 ff.

3) S. XLI, 4, XLII, 50.

4) Vgl. A. Christensen, L'empire des Sassanides 14. Zum „Vorhang“ ebda. 102 ff.

5) S. XVII, 47; LII, 37; LXXXVIII, 22.

6) Vgl. Cumont, Die orient. Religionen im röm. Heidentum. Anm. 331. Es darf in Erwägung gezogen, wie stark die Macht und Pracht der Perserkönige und ihres Hofstaats gewiß auch den Begründer des Islams und seine Zeitgenossen angezogen und beschäftigt hatte, und ob sodann die häufige Redewendung im Koran *ولن تجد لسنة الله* *تبدلاً* (Sure XXXIII:62; auch: *تحويلاً* XXXV:42; vgl. XLVIII:23; L:28 etc.) mit der emphatischen Betonung der „Unwandelbarkeit“ in Allah's Sunna (Gepflogenheit), nebst den den Mekkakult streifenden Peripetien der Laufbahn des Propheten, nicht auch zu der stets nicht minder nachdrücklich apostrophierten „Unabänderlichkeit“ der persischen Gesetze in Beziehung gesetzt werden könne. Die Redewendung im alten Testament, die als eine stereotype angesehen werden mag (*כדת מודי ופרם די לא*) *תעדא* Dan. VI. 9. und V. 13. in *לא להשניה* ausklingend; vgl. auch Esth. I. 19. *כי כתב אשר נכתב בשם המלך* VIII. 8. *ונחתום במבעת המלך אין להשיב*) dürfte als für die Machtfülle der persischen Großkönige und die Heiligkeit ihrer Beschließungen bezeichnend, in der ganzen Ausdehnung ihres Machtbereiches — besonders in den politisch und religiös penetrierten — iranisierten — arabischen Grenzgebieten, allenthalben sprichwörtlich geworden sein. Der koranische Ausspruch, ursprünglich bereits vom konservativen Geist des arabischen Heidentums und seines Kultes inspiriert und geprägt, mag — im Zusammentreffen mit der persischen Idee der Unabänderlichkeit des Gesetzes und königlichen Willens — von letzterer mitbestimmt worden sein...



nidenzeit noch stark fortwirkend — ist in der Sassanidenzeit in Auflösung begriffen.“ Der Religionsstifter des Islams, dieser aufmerksame Beobachter der sassanidisch-ost-römischen Politik und ihrer Vorgänge — und gewiß auch Kenner der Verhältnisse — vertritt Einheit der Abkunft und Sprache mit großer Emphase, das arabische Wesen tritt in seiner Predigt kräftig hervor. Aber die Bewegung schon seines Islams wirkt entschieden zur Auflösung, nicht aber zur Erhaltung des überkommenen sozialen Bestandes. Bei aller Anknüpfung an die gemeinsame arabische Herkunft gilt es vielmehr die Leute über ihre Sippe und ihren Stammverband hinweg, einer Gruppe einzureihen, die statt der Solidarität des Stammes, der Sippe, die Solidarität der religiösen Zusammengehörigkeit kundtun soll.

Wie eine direkte und ausschließliche Richtung staatsmännischen Strebens auf die zarathustrische Staatsreligion in der Sassanidenzeit jene scharfe Scheidung von Gläubigen und Ungläubigen vollzog, die an die Stelle der Volkseinheit nach Abkunft und Sprache, die Einheit aller Mazdagläubigen in schroffen Gegensatz zu den Ungläubigen gesetzt hatte, so hat sich dieselbe Überspannung des Gegensatzes von Gläubigen und Ungläubigen, in unaufhörlichen Wendungen, die bis zum Überdruß entgegengetreten, auch im Korân vollzogen. Eine ur-eigene Schöpfung Mohammeds ist der Begriff und ist die Bezeichnung „Gläubige“ — مؤمن — ganz gewiß nicht. Soll man annehmen, daß christliche Einflüsse da Schule gemacht, oder sollen manche Absenker irgend welcher spätantiken Mysterienreligion im Korân hierin ihre Spuren hinterlassen haben? — Einflüsse solcher Mysterienreligionen lassen sich auch im Korân leise verspüren.<sup>1)</sup> Jüdische Einflüsse dürften schwerlich auf die Entstehung der Bezeichnung „Gläubige“ gewirkt haben, denn sie ist in der jüdischen Überlieferung, es sei denn im jüdischen Schrifttum des Mittelalters, und auch hier erst spät unter dem Einfluß des Islams, kaum wahrzunehmen. So verschlungen und verbunden der Korân mit Gnostischem ist, mag allerdings auch letzteres mit im Spiele gewesen sein. Wir dürfen der Vermutung Ausdruck verleihen, daß für den Gläubigen schon des Korâns, so wie er dem großen Zusammenhang religiös-gesellschaftlicher Art eingefügt, in der Verwirklichung eines theokratischen Ideals dasteht, der Typus des mit den Attributen seiner religiösen Zugehörigkeit ausgestatteten Mazdayagna's vorbildlich gewesen sei. Jene allgemeine „Umstellung“ der Volksangehörigen bei den Persern in Gläubige und Ungläubige, um die der Religionsstifter des Islams gewußt hatte, gehört zu den letzten Triebkräften seiner Entstehung.

An das besonders starke Auswirken parsischer Vorstellungen kann gedacht werden, wenn wir die im Parsismus so häufige Bezeichnung der

1) [Hierüber wird eine Spezialarbeit Näheres auszuführen bestimmt sein.]



Gläubigen als „gute“ und die der Ungläubigen als „schlechte“ Geschöpfe im Korân wiederfinden.<sup>1)</sup> Die Anlehnung der korânischen Bezeichnung an die avestische ist ebenso deutlich, wenn die Ungläubigen im Korân, außerdem, noch als die „Anhänger Satans“ in deutlichem Gegensatze zu den „Anhängern Allah's“ bezeichnet werden.<sup>2)</sup> Bei der Zusammengehörigkeit so mancher Dinge, liegt die Vermutung nahe, daß der Gläubige des Korâns, als Anhänger des Dîn's — der etymologische Zusammenhang des avestischen Daena mit dem koranischen Dîn<sup>3)</sup> scheint weitaus mehr Eigentümliches in sich zu tragen, als im allgemeinen angenommen wird — so manche seiner Züge von den Postulaten der geistigen Organisation der Mazdayasnas her erhalten habe. Zwischen dem in „Einsicht“ und „Gottesfurcht“ verankerten Gebahren des einen, und zwischen der in der „Erkenntnis“ (Wissen) befestigten, in allem Tun und Lassen von sittlichen Interessen erfüllten Persönlichkeit des anderen, könnte längs der ganzen Skala ethisch-religiöser Forderungen eine schöne Parallele gezogen werden. Wir erhielten sodann gegenseitige Abbilder zweier religiöser Menschenideale, die leicht in ein Verhältnis der Abhängigkeit gesetzt werden könnten. Wir wollen auf ihre koranische Ausgestaltung, sowie diese der parsischen nachgebildet erscheint, hier bloß an einigen Momenten religiösen Verhaltens hinweisen.

Zunächst etwas das den Seelenstand, das Befinden des inneren Menschen betrifft. Der Korân versichert dem Gläubigen und erwartet von ihm einen allen Nöten des Lebens durchaus überlegenen frohen Lebensmut, der ihn aller Trauer und aller Furcht enthebt.<sup>4)</sup> Für den Ursprung solcher Voraussetzung können, freilich, christliche Einflüsse ebenso wie jüdische Einwirkungen herangezogen werden. Entlehnungen des Korâns sollen aber nicht immer und wieder — und dies ist es eben, was der Zweck dieses Versuches sein soll — aus dem Judentum und Christentum allein erklärt werden. Mit letzteren eng verbunden und verschlungen, und mit ihnen vom synkretistischen Zustrom getragen, müßten — in Anbetracht der ganz tiefgehenden Zusammenhänge, die zwischen Parsismus und Korân sich uns mit Recht aufdrängen — nach Tunlichkeit auch die im Parsismus prägnant hervortretenden Analogien — auf der ganzen Linie — in Ansehung gebracht werden. Auch parsische Überlieferungen bekunden das Anliegen, den Mazdayasna, über alle Befürchtungen und Schrecken hinweg, zu einer von allen Hemmungen des Lebensgefühls ent-

<sup>1)</sup> S. XCVIII, 56. (Götzendiener echt parsisch als „unreine“ — نَجَس — gefaßt. S. IX, 28.)

<sup>2)</sup> Z. B. S. XXV, 57.

<sup>3)</sup> Wie der Islam im Korân دين الله (Allah's Dîn) genannt wird, so wird die Religion, in scharfer Scheidung von aller nicht-zarathustrischen (von der der Deva's), schon im Avesta, par excellence, als die „Religion Ahûra's“ (Ahûramazda's) bezeichnet. Vgl. Yasna XII, 9. auch Haug, Essays (engl. Ausg.) 268.

<sup>4)</sup> Z. B. Sure II, 36, 59, 106; III, 133, 164; V, 73; VI, 48 etc.



lasteten Gemütsruhe zu erheben. Ja, die sonstigen, mit besonderem Nachdruck hervorgehobenen ethischen Anforderungen, erscheinen ihr angegliedert. über die Abschätzung menschlichen Wohlergehens hat da auch die Rücksichtnahme auf Freud und Leid zu entscheiden. Das Erstarren menschlichen Gedeihens soll sich auch an einer Existenz „frei von Furcht und Schrecken“ erweisen.<sup>1)</sup> Zu den betäubendsten Eindrücken, die man über Menschen gewinnen mag, gehören „Leute, die ein Leben voller Furcht, Schrecken und Unwahrheit“ zur Schau tragen.<sup>2)</sup>

Im Korân und in der avestischen Überlieferung aber auch dieselbe Behandlung der Gefühle und Affekte, wo es gilt dieselben in Todesfällen niederzuhalten. Es darf zumindest erwogen werden, ob die Ablehnung der Totenklage im Islam nicht bloß als Rückschlag gegen die barbarisch ausartenden Kundgebungen der Dschâhilijja zu bewerten, sondern ob hierbei nicht auch die Zurückhaltung, die sich in der parsischen Anschauung kundtut, mit in Anschlag zu bringen sei. Denn auch der Parsismus ist einer Abstreifung aller äußeren Erweisungen der Trauer zugewandt und bemüht, ihnen kräftig entgegenzuwirken. Liegt es schon in der Grundanschauung des Parsismus, daß er, bei seiner zu fruchtbarem und frisch zugreifendem Wirken erweckenden Lebensfreudigkeit, die Mazdayaçnas gegen die Richtung der Gedanken auf Vergänglichkeit bewahrt wissen möchte, so gilt jede übermächtige Hingabe an die Trauer um einen Toten auch nach ihm als verpönt, die Totenklage selber aber als verwerflich.<sup>3)</sup> Die Klage um den Toten wird als etwas Schadhafes angesehen, das die Gefährdung des Gemeinwohls, das „Unglück des Landes in sich trägt“. <sup>4)</sup> In einem ersten Anhalten zur Enthaltung von aller äußeren Trauererweisung aber wird diese als Sünde bezeichnet, mit deutlichem Hinweis auf den allen „selbstischen Gelüsten“ abholden Glauben an das zukünftige Leben, der bei dem Pârsivolke vorausgesetzt wird.

Dasselbe Geben und Empfangen, das man zwischen Parsismus und Korân als Tatsache anzunehmen sich also versucht fühlt auch dort, wo es sich um die dem Tode Verfallenden selber handelt. Der Gegensatz, die Sondernung von Gläubigen und Ungläubigen wirkt auch unter den mit dem Tode Ringenden fort. Gilt es als eine sehr wichtige Sache dem Lebenswandel in innerster Gemeinschaft mit den Gläubigen ein Ziel zu setzen, so wird dem das elende Ende derer entgegengehalten, die im Zustande des Unglaubens sterben. Wie das Leben so ist auch das Sterben auch im Parsismus unter den Gegensatz von Glauben und Unglauben gestellt, es wird der Unterschied zwischen einem Sterben im Glauben und einem Sterben hervorgehoben, das im Unglauben wurzelt, und gegen welches der Ko-

1) Z. B. Dfn. Main. Chîr. XIV, 14.

2) Ebda. XXX, 4; XXXIV, 15 etz.

3) Jackson 681 (§ 78).

4) Dfn. Main. Chîr. XXX, 5 ff.



rân ebenso wie die parsische Überlieferung, letztere im Sinne parsisch-sakralen Verhaltens — in fast wörtlicher Übereinstimmung der zahlreichen Belegstellen — mit einem deutlichen Widerwillen erfüllt sind.<sup>1)</sup>

Wir wollen aber lieber wieder auf die Lebenden, und zwar die Gläubigen zurückkommen. Als ein beherrschender Hauptpunkt ihres Verhaltens erscheint im Korân das Gebet, und zwar das gemeinschaftliche Gebet, wenn auch im Korân noch nicht in jenen deutlich ausgeprägten kirchlichen Formen, wie es sich in parsischen Urkunden darbietet. Das gemeinschaftliche Gebet hat im Frühislam wesentliche Fortbildungen erfahren, die augenscheinlich den Charakter parsischen Ursprungs an sich tragen. Wir können diesbezüglich auf bereits hinlänglich Bekanntes verweisen.<sup>2)</sup> Dies ist jedoch eher als postkoranisch ansprechende Fortbildung anzusehen, die mit dem Korân selber, ursprünglich, herzlich wenig zu tun hat. Da liegen jedoch Momente vor, die uns aus dem Korân selber dem Parsismus zuweisen. Gewiß mag auch im gemeinschaftlichen Gebet — in der *Şalât* — Jüdisches und Christliches mit starken Zügen fortgewirkt haben. Und gewiß mochte durch die ständigen Zusammenkünfte in der Moschee — dem Wohnhause des Propheten, in dessen geräumigem Hofe — zum Zweck gemeinschaftlicher Andacht, ein notwendig gewordenes Element handgreiflicher Ordnung, zur Empfindung gebracht worden sein.<sup>3)</sup> Unter die Forderungen an das Werk der Erziehung, das an religiös unmündigen Arabern getan werden sollte, sind auch solche mitaufgenommen, denen einerseits eine Wendung zu strenger Zucht während des Gebets zu entnehmen ist, und die andererseits auf ein gelassenes, ruhiges Benehmen während desselben überhaupt abzielen. Sie erklären sich, gewiß, aus den Zuständen einer ungezügelter Umgebung, an deren Undiszipliniertheit Mohammed — auch wo es ihm um ein schickliches Verhalten der Araber in seinen Wohnräumen zu tun ist — mit Recht zugleich eine Kritik übt. Aber angesichts so mancher Dinge im Korân, die von der Art derselben Dinge im Parsismus nachgerade beherrscht erscheinen, will es uns dünken, als ob die koranischen Maßnahmen hinsichtlich des Gebets, nicht so sehr aus dem Befehlen und Verordnen nach eigenen Bedürfnissen — also nicht aus Notwendigkeiten im biologischen Sinne — als weit mehr aus dem Walten gottesdienstlicher Vorschriften und ihres festen Bestandes in der parsischen Frömmigkeit, ihre Antriebe gezogen hätten, und als ob im Zusammenklang der beiden, der Schwerpunkt in das parsische Zeremoniell zu verlegen wäre.

<sup>1)</sup> Sure II, 126, 156, 214; III, 85; IV, 22; IX, 55, 85, 86 (mit *رجس*), 126; XLVII, 36 etz. [Vgl. aber auch Pistis Sophia (ed. Anz), 238.] Auch in den populären Pâtets, z. B. III (passim).

<sup>2)</sup> [Die fünf Gâh's (Gebetszeiten) schon bei Haneberg, Darmsteter, sodann Blochet, Goldziher, Caëtani und anderen behandelt.]

<sup>3)</sup> Vgl. Caëtani, Annali I. 411. (§ 54.) ff.



Auch im Parsismus pflegt alles Unzeitige und Unangebrachte während der rituellen Handlung (Geplauder, Unaufmerksamkeit oder Achtlosigkeit während des Gebets),<sup>1)</sup> mit identischen Bezeichnungen tiefsten Widerwillens, wie im Korân, als eine Störung empfunden, die geeignet ist, die Wirksamkeit der sakralen Handlung zu hemmen, oder zu vernichten. Man denke an die bloße Begehrlichkeit nach unzeitiger Lippenbewegung während der heiligen Handlung, die im Parsismus bekanntlich als eine der größten Sünden bezeichnet wird, und die an einer Stelle, unmittelbar darauf, den parsischen „Sünden“ der bekannten Sündentriade: dem Einherwandeln ohne den heiligen Gürtel, dem Laufen mit bloß einem Schuhe und dem „making water on foot“, angereiht wird.<sup>2)</sup>

Solche Disziplin während des Gebets kennzeichnet schon im Frühislam eine entschieden soldatisch-stramme Haltung, die sich dem Mechanismus eines militärischen Aufwandes einzufügen scheint. Überflüssig, hier auf uralte Hadithe hinzuweisen, die den Religionsstifter des Islams während des Gebets damit beschäftigt sehen lassen, wie er die in Reih' und Glied aufgestellten Gläubigen, gleichwie auf dem Exerzierplatze oder in der Kampfbereitschaft im Feldzuge, zur Entfaltung und Einhaltung einer genauen Marschlinie hingedrängt haben soll.<sup>3)</sup> Daß sich dieselbe pedantisch genau entwickelte Gebetsreihe auch im Ritual des Parsismus wiederfindet, ist bereits bekannt.<sup>4)</sup> Der Spielraum soldatischer Bewegungen erscheint im Parsismus ebenso wie im Islam ins Religiöse erweitert. Mit dem gemeinschaftlichen Gebet, auch im Islam, hat sich ursprünglich die Idee des Kampfes mit den gegensätzlichen Mächten verflochten, indem die Gläubigen als bloß Betende ihre Eigenschaft als Gottesstreiter zu erweisen haben. Ist es das Gebet, das in einem Ausspruche des Korâns<sup>5)</sup> dem Propheten gegenwärtig ist, demnach es sich den „guten Werken“ miteinfügt, durch welche die „bösen Werke“ vernichtet werden, so verbindet sich mit dem Glauben an die Verpflichtung zu den guten Werken, mithin, die Überzeugung von deren zauberkräftigen Wirksamkeit. Das heißt soviel, daß das Gebet dem Gläubigen zuvörderst im Hinblick auf seine magische Wirksamkeit eingeschärft wird. Die Verwandtschaft mit zoroastrischen Vorstellungen von einer verscheuchenden Kraft des Gebets liegt auf der Hand. Im Parsismus erscheint das Gebet allerdings

1) Sâjest lâ š. III, 6—8; IV, 8—9; V, 1—5 oder z. B. Dîn. Main. Chîr. II, 33 ff. [Avesta XXIII passim].] Es möge in diesem Zusammenhang auf Sûre LXXIII, 2 ff. und im Anschluß daran auf die nächtlichen Avestarecitationen und die häufigen Nachtgottesdienste der Pârsen [vgl. Spiegel zu Yaçna XIX, 6 ff.] hingedeutet werden. Zu den nächtlichen Andachten des Propheten vgl. Nöldeke, Gesch. d. Korân 20.

2) Avesta XXV, 5—6. šlš. IV. 8.

3) Z. B. Masâbih I, 6 ff. [vgl. Caëtani, Annali zu A. H. 12. § 282].

4) Spiegel, Erân. Alterth. II, 670 ff.

5) Sure XI, 106.



weit mehr gegen den Urheber der bösen Handlungen, gegen die Dämonen gerichtet.<sup>1)</sup> Gegen die Devas und ihren Anhang anzukämpfen, wird im Korân in einer Abwehr durch das Gebet, noch deutlicher aber durch ihre Bekämpfung im Kriege geltend gemacht.<sup>2)</sup> Das Feindliche abzuwehren, ihm schwere Niederlagen beizubringen — dies als Aufgabe der Gläubigen gegenüber der Gewalt der bösen Geister und ihrer Verbündeten auf Erden aufgefaßt — läßt die parsische Lehre von der Pflicht der Gläubigen, den Bösen, die Dämonen samt deren Anhang, unentwegt auf's äußerste zu bekämpfen, in der klaren Herausarbeitung des persischen Dualismus und seines Zentralbegriffs: „der Unvermeidlichkeit des harten und unversöhnlichen Streits zwischen den beiden Prinzipien, des Weltalls als des Schauplatzes desselben und der Menschen, die sich in den schroffen Gegensatz teilen“ (Eduard Meyer) deutlich genug erkennen. Die religiöse Gemeinschaft, die diesen von Allah eingesetzten Streit zur Entscheidung bringen soll, hat in den späteren Suren ganz entschieden den militärischen Charakter einer Kriegsbereitschaft. Es kann in Erwähnung gezogen werden, ob dieser Auffassung der islamischen Gemeinde als eines Kriegsvolks Gottes, eine natürliche Entwicklung der Dinge, oder ob schon der geschichtlichen Wendung der Dinge selber, ursprünglich nicht vielmehr die sakrale Auffassung des Kriegsdienstes im Parsismus<sup>3)</sup> zu Grunde liegt, (vgl. heiliger Kriegsdienst schon im Mithrakult, der militärische Einschlag im ägyptischen Isiskult, oder die militärische Gesinnung in der Militia Christi, oder Ähnliches in versprengten Resten antiken Mysterienwesens, eventuelle Einflüsse des christlichen Sektenwesens etc., die dem Islam insofern zugute kamen.)<sup>4)</sup> Auf die faktischen Kriege übertragen, in denen die „Scheidung der Geister“ auch im Islam am stärksten hervortritt und von denen im Korân eben die Rede ist, heißt dies soviel, daß den zur religiös-politischen Idee Mohammeds hinzutretenden Einschlag der Idee eines Kriegsdienstes bereits der Frühislam in Anlehnung an den heiligen Kriegsdienst des Parsismus gewonnen, und daß sich Mohammed selber die Befehdung seiner Widersacher, und — sie mögen doch einmal ganz entschieden bei ihrem richtigen Namen genannt werden — seine Offensivkriege im Sinne der heiligen Kriege vorgestellt hat, so wie für solche der Parsismus das Vorbild geliefert hatte. Wir dürfen zur Annahme hinneigen, daß sich der heilige Krieg des Islams, der „Dschihâd“, ursprünglich — wenn auch

<sup>1)</sup> Vgl. Westermarck, *Moral Ideas* II, 656 [mit reicher Literatur].

<sup>2)</sup> Vgl. Sure III, 169; IV, 78; XVII, 66; sodann Sure IV, 78; VI, 21 ff.; vgl. S. III, 169; VI, 121; LVIII, 20.

<sup>3)</sup> Vgl. die Weisungen an den Feldherrn Dênkard VIII, 26, 14 ff., 21 ff. [vgl. A. Christensen, *L'empire des Sassanides* 63 ff.]

<sup>4)</sup> [Über den Zusammenhang mit diesen Dingen wird eine Spezialarbeit Näheres zu sagen bestimmt sein.]



nicht unter diesem Schlagwort freilich —, zum Teile aus der zwingenden Notwendigkeit der Verhältnisse heraus, zu größerem Teile aber, und noch auf korânischem Boden, unter dem Einflusse des Parsismus entwickelt hatte. Schon der Frühislam hat sich bei seiner kühnen Wendung zum Ergreifen der Machtstellung die Tendenz einer Kriegsführung angeeignet und für seine Zwecke verwertet, die, ursprünglich auf die Herrschaft und Ausdehnung der sassanidischen Staatskirche gerichtet, alle anderen Gewalten und Religionsbekenntnisse unter sich zu beugen bestimmt waren. Und wurden hiebei in Kriegsstürmen weit weniger religiöse Ziele, als vielmehr eine Liebe und Lust an unersättlicher weltlicher Macht dargetan, und war es nur allzuhäufig der Fall, daß die religiösen Aufgaben des Islams als einer Staatskirche, vollauf abgestreift worden waren; so ist der religiöse Charakter seiner Kriege unleugbar geblieben, die ursprünglichen Kräfte haben fortgewirkt, um die persische Staatskirche in ihrer ganzen Struktur — samt ihrer Inquisition — bloß in islamischer Verkleidung, wiederaufleben zu lassen.

Wir sind bisher an einem Zusammengehen und einem Zusammenhang zwischen Korân und Parsismus in unleugbar wichtigen Punkten vorübergegangen, die hohe Interessen des Menschen betrafen. Das Streben jedoch, Regungen religiösen Lebens in eine Einheit zusammenzufassen, bleibt da beim Menschen nicht stehen, denn das Zusammenfassen der religiösen Kräfte erfolgt — allerdings vereinzelt bloß und episodisch — hier wie dort auch bei den — Tieren. Der Gemeinde der Gläubigen entsprechen, laut einem Ausspruche des Korâns (Sure VI, 38), ebensolche „religiöse Gemeinden“ im Tierreiche. In einer Wendung der Rechtfertigungs-idee zur Eschatologie, sollen Tier und Mensch gleich behandelt werden. Der „Umma“ pflegt im Korân fast durchgängig ein „Gesandter“ oder „Warner“ zu entsprechen. Sonderbar genug, erschöpft sich diese Korânstelle in der bloßen Erwähnung der Tiergemeinden, ohne der sonst immer hinzugehörenden „Führer“ Erwähnung zu tun. Ist aber zu sehen, daß die eigentümliche Idee religiöser „Vergesellschaftungen“ im Tierreiche eine Annäherung gestattet an Etwas, was im Parsismus daran erinnern mag, so kann es nicht befremden, wenn wir es sodann dazu auch in Beziehung setzen, und hierin einen weiteren Beleg zu einer Verbindung zwischen den beiden gefunden zu haben meinen. Im Bundehišn wird häufig von der „Führerschaft“ (Ratu) unter den Tieren gesprochen.<sup>1)</sup> Wir begegnen Häuptionern der Tiere, deren „Führerschaft“ auf die Welt der Ziegen, der Schafe, der Kamele, Ochsen etc. . . begrenzt ist, und deren Gebahren einem vollen Bewußtsein ihrer Einsetzung in die hohe Würde entspricht. Parsische Überlieferungen berichten über einen Vogel — namens Kiharaw — der sogar an der Offenbarung der Urreligion an Yim mit teilhat und in

<sup>1)</sup> S. XXIV passim (vgl. Pehl. Visp. I. Nr. 1).



seiner Eigenschaft als „Häuptling“ als „Führer der Vögel auf Erden“ — hier heißt er auch *Karšipt* — mithilft die Verbesserung der menschlichen Lage in die Wege zu leiten... Diese Tiergemeinden des Parsismus mochten — vielleicht auch, oder erst durch das Medium gnostischer Sekten<sup>1)</sup> jenen Mu'taziliten vorgeschwebt haben, die — um den Sinn jener Korânstelle zu ergänzen — eine Annäherung an die parsische Überlieferung zu Wege brachten, indem sie jenen Korânspruch mit einem anderen (Sure XXXV: 22) in Verbindung gesetzt haben, da es heißt: „und es gibt kein Volk ('Umma) in dem nicht ein „Warner“ (Nađîr) gelebt hätte...“ und hieraus sodann den Schluß zogen, daß auch jede Tiergemeinde (religiöse Gemeinschaft der Tiere) ihren göttlichen Gesandten habe...<sup>2)</sup> genau so wie es an der ersteren Korânstelle hätte heißen können, in der wir einen deutlich genug wahrnehmbaren Reflex der parsischen „Tiergemeinden“ gefunden haben.

\*

Die Parallelen, die wir vorüberziehen ließen, sind bei weitem nicht erschöpft; wir könnten noch zahlreiche weitere herbeiziehen, die den engeren Zusammenhang zwischen dem Korân und den Urkunden des Parsismus ebenso deutlich erkennen ließen. Wir würden sodann auf gleiche Momente stoßen, die ebenso wie die zur Erörterung gelangten, die Verwandtschaft zwischen Korân und avestischer Überlieferung, mitunter aber auch die Äußerung desselben Geistes empfinden ließen. Es fällt uns aber bei weitem nicht ein, Islam und Parsismus deshalb zu irgendeiner religions-historischen Einheit zusammenzufassen. Was wir, Alles in Allem, sagen können, ist folgendes: Der Korân ist mit viel Parsischem verquickt, der avestische Geist ist, ab und zu, in seine Beredsamkeit mit hineingezogen. Darüber hinaus soll aber nichts gesagt, und dürfen keine zu weitgehenden Schlüsse gezogen werden. Dies zu erkennen heißt jedoch nicht die Forschung von dem mühsamen Vordringen in das weite, zu größerem Teile noch unerforschte Gebiet dieser Beziehungen abzuziehen. Was auf diesem Gebiet erreichbar ist, muß aus dem Wust der Urkunden ans Tageslicht gefördert werden, damit das synkretistische Gefüge des Islams, auch von dieser bisher unbeachteten Seite her, tunlichst scharf beleuchtet dastehe.

1) Vgl. Bousset, Hauptprobleme der Gnosis 173 ff.

2) Šahrastâni's Kit. el-Milal wa-n-nihal (ed. Cureton) I, 42.