

# Zur Geschichte des islamischen Kultus<sup>1)</sup>.

Von

C. H. Becker.

Je gründlicher man die Anfänge des Islam studiert, desto deutlicher wird es, wie unfertig das Werk Muhammed's bei seinem Tode noch war und wie unrecht die islamische Überlieferung hat, wenn sie die heutigen Anschauungen und Praktiken soweit irgend möglich auf den Propheten selbst zurückführen möchte. Das gilt besonders für das noch so wenig durchforschte Gebiet des öffentlichen Gottesdienstes. Hier scheint alles so nüchtern und klar, daß man versucht sein könnte, zu glauben, hier habe man einmal wirklich auf Muhammed selbst zurückgehende Tradition vor sich. Gewiß, eine Kultusgeschichte, wie das Christentum sie durchlebt hat, hat der Islam nicht gekannt. Aber auch der islamische Kultus hat seine Geschichte. Auch im Kultus hat die Gründung des Propheten den tiefgreifenden Einfluß der vorgefundenen Umwelt durchkosten müssen. An die einfachen Handlungen und Formeln der gottesdienstlichen Praxis, wie an die wenigen Utensilien der Moschee, lassen sich historische Betrachtungen anknüpfen, die uns den von der Tradition sorgsam über die Anfänge des Islam ausgebreiteten Schleier ein klein wenig lüften lassen. Es sei nur an die grundlegenden Studien von LEONE CAETANI über die Moschee von Medina<sup>2)</sup> und von HENRI LAMMENS über das *Masdjid*<sup>3)</sup> erinnert. Auch hat der Referent sich schon früher mit dem *Mimbar* beschäftigt<sup>4)</sup>, und RHODOKANAKIS nach dem Ursprung des *Mihrab*'s geforscht<sup>5)</sup>. Die folgende Betrachtung gilt der Geschichte des Freitagsgottesdienstes.

<sup>1)</sup> Vortrag, gehalten auf dem 4. Internationalen Kongreß für Religionsgeschichte zu Leyden 9. bis 12. September 1912.

<sup>2)</sup> *Annali dell' Islam* I, 432 ff.

<sup>3)</sup> *Ziād ibn Abīhi* S. 88 ff. (*Rivista degli Studi Orientali* IV, 240 ff.), zitiert als *Ziād*. Vgl. auch seinen *Mo'āwīa* 203 ff.

<sup>4)</sup> *Die Kanzel im Kultus des alten Islam* (Nöldeke-Festschrift), zitiert als *Kanzel*.

<sup>5)</sup> WZKM XIX, 296 ff. und XXV, 71 ff.; *Wörter und Sachen* III, 118 ff.

## I.

Das islamische Kirchenjahr kennt außer den Freitagsgottesdiensten nur noch die beiden Feste des Fastenbrechens und des Opfertages als Gelegenheiten kultischer Handlungen der Gemeinde. Das 'Ashūrā-Fest ist von seiner ursprünglichen Bedeutung ja schon durch Muhammed zurückgedrängt worden <sup>1)</sup>, und die anderen jetzt noch gefeierten Feste, wie *Maulid* und *Mi'rādj*, sind keine Feste im Sinne der Scherī'a <sup>2)</sup>, sondern erst nach langen Kämpfen in der Praxis durchgedrungen und dann halb widerwillig vom *Idjmā'* rezipiert worden.

Gemeinsam ist der Freitagsfeier und dem Ritus der beiden Feste die Verbindung einer zweiteiligen Predigt (*Chuṣba*) mit einem der obligatorischen *Ṣalāt's*. Das Ritual ist aber im übrigen durchaus nicht gleich. Die Hauptunterschiede lassen sich auf folgende Formeln bringen:

1. Am Freitag wird die *Chuṣba* mit dem Mittagsgebet verbunden, an den Festen mit dem Morgengebet.
2. Am Freitag findet die *Chuṣba* v o r der *Ṣalāt* statt, an den Festen n a c h derselben.
3. Am Freitag wird der Gottesdienst mit *Adhān* und *Iqāma* verbunden, welche bei den Festen fehlen (bzw. verkürzter *Adhān*).
4. Der Freitagsgottesdienst wird in der Moschee, der Festgottesdienst wenigstens ursprünglich außerhalb auf dem *Muṣallā* abgehalten. Auf dem *Muṣallā* fehlen alle Kultusutensilien, wie z. B. das *Mimbar*, auf dem am Freitag die *Chuṣba* abgehalten wird.

Wenn man diese Punkte zusammenhält, so springt es auch ohne weitere historische Belege in die Augen, daß das Ritual der Feste primitive und echte Tradition ist, während das Ritual der Freitagsfeier in sämtlichen Punkten alles andere als primitive Schöpfung ist, sondern eine kultusbildende Tendenz verrät, die mit städtischen Bedürfnissen und mit Erfahrung in gottesdienstlicher Praxis rechnet. Daß der Auszug nach dem *Muṣallā* etwas Primitives ist, das zu großstädtischen Verhältnissen nicht paßt, zeigt schon die kultusregelnde Praxis späterer Jahrhunderte, die fast überall die Moschee an Stelle des *Muṣallā* hat treten lassen. Die Moschee wird heutzutage von den Gelehrten sogar vorgezogen, <sup>3)</sup> obwohl in den Quellen deutlich zu lesen ist, daß Muhammed das *Muṣallā* benutzte. Der Gebetsruf ist, wie die Überlieferung noch deutlich zeigt <sup>4)</sup>, aus kultischem Bedürfnis unter

<sup>1)</sup> WENSINCK, *Mohammed en de Joden te Medina*, S. 123 ff.

<sup>2)</sup> Ibn al-Ḥādjdj, *madchal* I, 142 ff.

<sup>3)</sup> JUVNBOLL, *Handbuch* 127.

<sup>4)</sup> WENSINCK o. c. 118.

Anlehnung an das christliche und jüdische Vorbild entstanden. Wie unpraktisch es ferner ist, das Gebet vor der *Chuḥba* abzuhalten, haben angeblich schon die Omajjaden erfahren<sup>1)</sup>, und SNOUCK HURGRONJE hat es aus der heutigen mekkanischen Praxis bestätigt<sup>2)</sup>. Die Wahl des Mittags statt des Morgens könnte indifferent sein, bringt aber wahrscheinlich eine polemische Absicht gegen ein noch zu bestimmendes, kultisches Vorbild zum Ausdruck<sup>3)</sup>. Man darf also wohl behaupten: Im Freitagsritual steckt gottesdienstliche Erfahrung und Nachahmung oder Ablehnung kultischer Vorbilder, das Ritual der Feste ist altertümliche Praxis.

Vielleicht deshalb, aber jedenfalls unverkennbar, geht die Tendenz der Entwicklung daraufhin, die Formen des Freitagsrituals auf die Feste zu übertragen. Nur so sind die bekannten Maßnahmen der Omajjaden zu erklären. Ihnen werden folgende gottlose Neuerungen beim Festgottesdienst vorgeworfen:

1. Sie wollen die *Chuḥba*, wie beim Freitagsgottesdienst, vor der *Ṣalāt* halten<sup>4)</sup>.
2. Sie wollen ihr *Mimbar* mitbringen, das sie am Freitag in der Moschee benutzen<sup>5)</sup>.
3. Sie wollen den am Freitag üblichen *Adhān* einführen<sup>6)</sup>.

In diesen drei Punkten scheitern sie. Hier also muß eine feste und alte Überlieferung existiert haben, der gegenüber selbst die Allmacht der Kalifen versagte. Deshalb werden diese Einführungen als gottlose Neuerungen charakterisiert, während zahllose andere, sicher auf die Omajjaden zurückgehende kultische Neuerungen, z. B. das *Miḥrāb*, mit Stillschweigen übergangen werden, weil sie das *Idjmāc* rezipiert hat. Diese drei mißglückten Einführungen sind aber wesentliche Bestandteile des Freitagsgottesdienstes.

In anderen Punkten, wo also die traditionellen Widerstände geringer gewesen sein müssen, hat man die Übertragung der freitäglichen Praxis mit mehr Glück durchgesetzt. So ist die Verlegung der Festgottesdienste in die Moschee zu beurteilen und die Einführung der doppelten

1) S. die Literatur bei JUVNBOLL o. c. 89 Anm. 2.

2) *Mekka* II, 93.

3) Über die Verschiebung des Gottesdienstes bis in die *ʿAṣr*-Zeit gibt es allerlei Traditionen, die noch zu untersuchen sind; so *Kanz al ʿummāl* IV, 274 (Nr. 5629); *Saḥnūn*, *Mudawwana* I, 160; *al-Kāsanī*, *badāʿiʿ al-ṣanāʿiʿ* I, 269. Nach malikitischem Ritus ist die *ʿAṣr*-Zeit zulässig, während Schāfiʿiten und Ḥanefiten an der Mittagszeit festhalten.

4) *Qaṣṭellānī* II, 209 f.; *Mudawwana* I, 168 pu.

5) Stellensammlung *Kanzel* 15 (345) Anm. 4.

6) *Schāfiʿī*, *Kitāb al-umm* I, 208, 16.

*Chuḥba*. Ja, wird man einwenden, muß denn die doppelte *Chuḥba* vom Freitagsgottesdienst übertragen sein? Kann der Weg nicht umgekehrt gewesen sein <sup>1)</sup>? Die Antwort gibt uns die Anschauung des *Fiqh* (nach Schāfi‘ī, *Kitāb al-umm* I, 211, 18 ff.), daß alle Doppelpredigten, die der islamische Ritus kennt, auch versehentlich als Einzelpredigten gehalten werden können, ohne daß dadurch die gesetzliche Handlung, von der sie ein Teil sind, ungültig wird. Nur der Freitagsgottesdienst wird ungültig, wenn nur eine Predigt gehalten wird, statt zwei. Also ist mit zwingender Notwendigkeit die Praxis der Doppelpredigt vom Freitagskult auf alle anderen mit Predigten verbundenen religiösen Handlungen übertragen. Dieser Punkt wird uns noch sehr wichtig werden.

Das Resultat dieser einleitenden Überlegung ist also: 1. Das Freitagssritual zeigt im Gegensatze zum Festritual eine fortgeschrittene kultische Form, kann also kaum auf Muhammed zurückgehen. 2. Das Freitagssritual hat das Festritual stark beeinflußt. 3. In einigen wenigen, vermutlich uralten Institutionen hat das Festritual allen Harmonisierungsversuchen widerstanden. Diese Resultate werden nun durch eine Kritik der historischen Überlieferung vollauf bestätigt.

## 2.

Die notwendigste Frage ist jetzt: Welches ist die älteste, historisch greifbare Form des Freitagsgottesdienstes? Ohne Interesse sind da zunächst die zahllosen Traditionen, in denen der Prophet den Freitagsgottesdienst genau nach dem heute üblichen Schema verrichtet. Wichtiger sind die vom späteren Ritus abweichenden Nachrichten, und eine unschätzbare Quelle rechtshistorischer Kritik ist das *Ichtīlāf*! Während in den üblichen Traditionen Muhammed stets eine zweiteilige Predigt vor der *Ṣalāt* vollzieht, zeigen einige abweichende Nachrichten, daß die *Ṣalāt* auch am Freitag doch wohl der Predigt voranging, wenn überhaupt eine Predigt von Anfang an bestand. Das *Ichtīlāf* läßt auch noch deutlich erkennen, daß jedenfalls die Zweiteilung der Predigt nicht auf die älteste Zeit zurückgeht. Für beide Behauptungen einige Beweise!

Daß die *Ṣalāt* und nicht die *Chuḥba* die zentrale Kultushandlung des Freitags ist — ein Gedanke, der uns noch sehr wichtig werden wird —, geht schon aus dem Namen des Freitagsgottesdienstes, *Ṣalāt al-Djumu‘a*, deutlich hervor. Auch hat man den Freitagsgottesdienst gültig vollzogen, d. h. man braucht nicht die sonst üblichen

<sup>1)</sup> Das habe ich früher selber geglaubt, als ich wohl die Beziehungen sah, ohne sie aber erklären zu können, *Kanzel* 14 (344).

vier *Rak'a's* des Mittagsrituales nachzuholen, wenn man erst nach der *Chufba* die Moschee betritt und nur noch die *Ṣalāt* mitmacht, die nach der *Chufba* bloß zwei *Rak'a's* umfaßt.<sup>1)</sup> Obwohl die Predigt zwei *Rak'a's* ersetzt und dementsprechend auch als obligatorisch gilt<sup>2)</sup>, ist sie doch eigentlich nur der Auftakt zu der Hauptkultushandlung des Freitags, die ja auch nochmals feierlich durch die *Iqāma* eingeleitet wird.

Das Freitagsgebet ist durch Qorān 62, 9 eingeführt, die Institution als solche geht also, wenn keine Interpolation vorliegt, auf Muhammed zurück. »Ihr Gläubigen, wenn zur *Ṣalāt* des Freitags gerufen wird, so eilet zur Nennung Gottes (*dhikr Allāh*) und lasset den Handel. Das ist besser für euch, wenn ihr einsichtig seid. Und wenn die *Ṣalāt* vollendet ist, so zerstreut euch im Lande usw.« Von einer *Chufba* ist hier nicht die Rede. Die Exegese will sie im *dhikr Allāh* entdecken (*Baiḍāwī*). Zentrale Kultushandlung ist die *Ṣalāt*.

Mit der Genesis der Institution hat sich zuletzt A. WENSINCK in seiner schönen Doktorschrift *Mohammed en de Joden te Medina* beschäftigt (S. III ff.). Er führt auch die verschiedenen Traditionen an, die als ersten Veranstalter eines Freitagsgottesdienstes nicht den Propheten, sondern entweder As'ad b. Zurāra oder Muṣ'ab b. 'Umair nennen. Diese sollen schon vor der Ankunft des Propheten in Medina auf dessen Geheiß die *Djumu'a* gehalten haben. Leider knüpfen sich an die beiden Namen ganz bestimmte Tendenzen. Muṣ'ab war Medinenser und Muhammeds Apostel, As'ad gehörte zu den Anṣār. Mekkaner und Medinenser stritten sich also um die Ehre, den ersten Leiter des Freitagsgottesdienstes gestellt zu haben. Ganz klar war also die Sache nicht. Aber leider verbirgt sich noch eine weitere Tendenz in beiden Überlieferungen. Sie sind nämlich Zeugnisse für die Mindestzahl der zur Gültigkeit der Freitags-*Ṣalāt* notwendigen Teilnehmer. Die As'ad-Überlieferung motiviert die vom schäfi'tischen *Fiqh* rezipierte 40<sup>3)</sup>, die Muṣ'ab-Tradition spricht von zwölf Teilnehmern und ist deshalb ein Kronzeuge im malikitischen und hanefitischen *Fiqh*<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Man braucht sogar nur noch eine ganze *Rak'a* mitzumachen und eine zweite nachzuholen, *Kitāb al-umm* I, 182 (ومن أدرك ركعة من الجمعة بنى عليها ركعة)

(اخرى); Saḥnūn, *Mudawwana* I, 147.

<sup>2)</sup> Kāsānī o. c. I, 262.

<sup>3)</sup> *Kitāb al-umm* I, 169; Ghazzālī, *wad'jz* I, 61, 65.

<sup>4)</sup> Beide halten sich nicht an die Zahl 40, doch lassen auch sie — und das ist natürlich ursprünglicher — die *Ṣalāt al-Djumu'a* nur in einem *Miṣr* oder einer größeren Gemeinde gelten. Al-Kāsānī, *bad'ī' al-ṣanā'i'* I, 268; Muḥammed 'Ula'isch *fath al-'alī al-malik fī l-fatwā 'alā madhhab al-Imām Malik* (Kairo 1319) I, 122, 21, 130, 17; Qairawānī, *Risāla (bāb fī ṣalāt al-djumu'a)*.

Wenn überhaupt eine dieser Überlieferungen historisch ist, so ist es die Muṣ'ab-Version, die eine größere innere Wahrscheinlichkeit besitzt. In der ausführlichsten Version bei Ibn Sa'd III, II, 23 ff. heißt es: »Muṣ'ab schrieb an den Propheten und bat um die Erlaubnis, unter den Medinensern einen Versammlungsgottesdienst abhalten zu dürfen. Muhammed erlaubte es ihm und schrieb ihm, wähle den Tag, an dem die Juden ihren Sabbat vorbereiten<sup>1)</sup>. Hat an ihm die Sonne ihren Höhepunkt überschritten, so wende Dich an Gott mit zwei *Rak'a's* und predige unter ihnen. Da hielt Muṣ'ab den Versammlungsgottesdienst ab im Hause des Sa'd b. Chaithama. Es waren zwölf Mann, und er schlachtete ihnen an diesem Tage nur ein Schaf. Er war der Erste, der im Islam einen Freitagsgottesdienst abhielt.« WENSINCK hat diese Tradition besonders wegen der in ihr deutlich zutage tretenden Abhängigkeit des Freitagssritus von der Sabbatinstitution hervorgehoben. In unserem Zusammenhang interessiert noch mehr, daß erst die zwei *Rak'a's* und dann die *Chuyba* erscheinen, und daß offenbar zum Ritus ein Opfer gehörte, wie es der heutige Kult ja nur noch für das große Fest kennt. Auch die Muṣ'ab-Version ist wohl erfunden, aber sie stammt aus einer Zeit, in der die spätere kultische Regelung des Freitags noch nicht bestand, während die As'ad-Version alle Zeichen späterer Tendenzerfindung an der Stirn trägt und ihr altertümliche Züge fehlen.

Qorān und älteste Überlieferung zeigen also Züge, die dem späteren Freitagsgottesdienst fehlen. Wenn man die Qorānstelle und die genannten Traditionen in ihren zahlreichen Versionen unbefangen liest, so kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die *Ṣalāt al-djumu'a* nichts anderes ist als eine Fixierung der *Ṣalāt djamā'atan*, wobei es gleichgültig ist, ob diese Fixierung auf Muhammed zurückgeht, oder erst nach seinem Tode erfolgt ist. Im Zusammenhang unseres Gedankenganges ist es wichtiger, festzustellen, daß ein festes Ritual aus diesen ältesten Nachrichten nicht abzuleiten ist.

Nachdem das historische Material versagt hat, können vielleicht *Idjmā'* und *Ictilāf* der *Fiqh*-Schulen einen Hinweis geben? In den Hauptpunkten haben heute alle Riten die gleiche Praxis: Es ist eine liturgisch außerordentlich geschickt aufgebaute würdige Feier: nachdem ein erster *Adhān* die Gemeinde zusammengerufen, ertönt ein zweiter *Adhān*, während dessen der Prediger bereits auf dem *Mimbar*

<sup>1)</sup> Ibn Sa'd III, II, 83, 24 hat hier das schwer verständliche يَسْجِدُ, wofür Kāsānī o. c. I, 69, 22 das viel wahrscheinlichere يَتَسَجَّدُ bietet.

Platz genommen hat. Ist der Gebetsruf verklungen, erhebt sich der Prediger zu einer *Chuṣba*. Dann setzt er sich wieder. Nach einer kurzen, feierlichen Stille erhebt er sich abermals zur zweiten *Chuṣba*. Dann verläßt er das *Mimbar*, während der *Mu'edhdhin* den letzten Gebetsruf, die *Iqāma*, ertönen läßt. Inzwischen haben sich die Gebetsreihen gebildet und in einer gemeinschaftlichen Kultushandlung, einer aus zwei *Rak'a's* bestehenden *Ṣalāt*, gipfelt der Gottesdienst.

Ist dies auch die allgemeine Übung, so werden doch die einzelnen Handlungen verschieden bewertet. Dafür nur ein charakteristisches Beispiel! Nach schäfi'tischem Recht sind die zwei *Chuṣben* und ihre Trennung durch Niedersitzen eine *Fariḍa* und damit ein unentbehrlicher Bestandteil des Gottesdienstes <sup>1)</sup>, nach hanefitischem Recht aber nur eine *Sunna*, weil aus der grundlegenden Qorānstelle über das Sitzen und die Zahl der Predigten nichts zu entnehmen ist <sup>2)</sup>. In einem bekannten hanefitischen Werk <sup>3)</sup> wird die Entstehung der zweiteiligen Predigt damit begründet, daß der Prophet zwar früher nur eine Predigt gehalten habe, daß er aber bei zunehmendem Alter sich zwischenhinein gesetzt habe. Das Sitzen diene also dem Ausruhen. In ganz ähnlicher Weise nimmt auch das ibāḍitische *Fiqh* Stellung zu der Frage. Im *Kitāb al-nīl* (Kairo 1305) I, 82 apu. heißt es: »Ob sich der Prediger zwischen den zwei *Chuṣben* ein wenig setzen soll, obwohl sich das nicht auf Abu Bekr und 'Omar zurückführen läßt, oder nicht, und ob er sich überhaupt setzen soll, darüber gibt es zwei Lehrmeinungen. Diese Praxis wurde erst durch Mu'āwīa eingeführt, nach anderen durch 'Othmān, als er alt wurde.«

Die zweiteilige Predigt ist also eine Frage des *Ichtilāf*. Obwohl sie heute vom *Fiqh* überall rezipiert ist, wird sie noch deutlich als eine Neuerung der nachprophetischen Zeit empfunden. Wir sehen also, daß noch in relativ später Zeit das Freitagsritual nicht feststand.

Alle *Fiqh*-Schulen sind sich aber darüber einig, daß die *Ṣalāt* am Freitag n a c h der *Chuṣba* stattzufinden hat. Das erkennt sogar die

<sup>1)</sup> Abū Schudjā' und danach sein Kommentator Ibn Qāsim; vgl. Bādjūrī's *ḥāschiya* I, 235 f.

<sup>2)</sup> Kāsānī o. c. I, 263, 4; *Futawā Alemgiri* (Calcutta 1828) I, 206; trotzdem wird durch Auslassen des Sitzens die *Chuṣba* verdorben. Aus der Art und Weise, wie bei Kāsānī o. c. I, 262, 22 Abū Jūsuf, der Schüler Abū Ḥanīfa's mit Schäfi'i kontrastiert wird, ersieht man noch deutlich, daß die hanefitische Schule ursprünglich nur eine *Chuṣba* gelten lassen will. In der Form der Sunna wird dann später die schäfi'tische Auffassung rezipiert. Vgl. auch Zarqānī zum *Muwatta'* I, 209 unten.

<sup>3)</sup> Kāsānī o. c. I, 263, 14; der Gedanke klingt auch an in dem *mustarāḥ* einer Tradition des *Kitāb al-unm* I, 177, 23; Bādjūrī I, 235, 31.

hanefitische Schule als *Farīda* an <sup>1)</sup>, obwohl es nicht im Qorān steht. Und gerade in diesem Punkte weicht scheinbar die älteste Überlieferung ab: Man nimmt denn auch meistens an, daß ursprünglich die *Ṣalāt* v o r der *Chuṭba* gehalten wurde <sup>2)</sup>. Diese Änderung stamme von dem Banu Umajja. Das mag richtig sein, wenn auch die Überlieferung nur von dieser Praxis der Omajjaden beim *Muṣallā* berichtet <sup>3)</sup>. Die Omajjaden haben aber auch andere kultregelnde Neuerungen eingeführt, so den dritten Adhān <sup>4)</sup>, das *Mihrāb*, das Minaret und anderes, wovon noch zu reden sein wird.

Wie erklärt sich nun aber bei der Unsicherheit der Überlieferung die Tatsache, daß das später sich durchsetzende Freitagsritual ein festgefügtes Ganzes ist, dessen Sinn wir allerdings vorerst noch nicht verstehen, dessen Beispiel aber so energisch wirkte, daß sogar das uralte Festritual nach ihm umgemodelt werden sollte und in zahlreichen Punkten sogar umgemodelt worden ist? Warum durchaus die Predigt v o r der *Ṣalāt*? Die Überlieferung will, daß die späteren Geschlechter nach vollendeter *Ṣalāt* davongelaufen wären, während die Omajjaden predigten <sup>5)</sup>. Kann man sich eine albernere Erklärung denken? Wenn der Kalif sprach, lief niemand fort. Das wäre ihm auch übel bekommen. Aber warum hat man sonst die *Ṣalāt* so effektiv an das Ende gerückt? Ließe sich das vielleicht damit erklären, daß die *Ṣalāt* schon von alters her am Freitag die zentrale Kultushandlung war, der die Predigt nur als Auftakt dienen sollte, bleibt es dann nicht völlig rätselhaft, warum man z w e i Predigten einführt. Nach allen *Fiqh*-Büchern sollen sie möglichst kurz sein, aber warum denn zwei? Ist nicht die oben gegebene Müdigkeitserklärung ebenso albern wie die vom Fortlaufen der Gemeinde bei der Kalifenpredigt? Nein, alle solche Riten haben sehr viel tiefere Gründe. Die Lösung des ganzen komplizierten Problems wird sich uns relativ einfach ergeben, wenn wir der Frage auf den Grund gehen: Warum zwei Chuṭben?

## 3.

Warum zwei Chuṭben? Etwa, weil die zwei Chuṭben an Stelle von zwei *Rak'a's* treten, die mit den zwei *Rak'a's* der *Ṣalāt al-Djumu'a* die sonst für die Mittags-*Ṣalāt* obligatorische Zahl von vier *Rak'a's*

1) *Futawa Alemgiri* I, 204.

2) JUYNBOLL, *Handbuch* 89.

3) Vgl. die Stellen bei GOLDZIEHER, *Muhammedanische Studien* II, 43; ferner B o - h ā r i bei Q a s ṭ e l l ā n i II, 209; *Kitāb al-umm* I, 208 unten, *al-Mudawwana* I, 168 pu.

4) *Kitāb al-umm* I, 208, 16.

5) S. die Stellen in der vorletzten Anmerkung.



ergeben würden? Solche Gedanken mögen mitgewirkt haben, wie einzelne Äußerungen vermuten lassen <sup>1)</sup>).

Zur Erfassung des wirklichen Grundes empfiehlt es sich, einmal die Bedingungen oder Säulen der *Chuṭba*, d. h. die obligatorischen Anweisungen zu ihrer Abhaltung, bei einem der Hauptriten anzusehen. Ich wähle die schäfi'itische Schule, weil in ihr gerade die uns interessierenden Probleme am lebhaftesten diskutiert werden und ich deshalb annehmen möchte, daß diese Kreise auf die Ausgestaltung des Kultus am nachhaltigsten gewirkt haben. Die ganze schäfi'itische Schule von Ghazzālī<sup>2)</sup> abwärts — ich habe Nawawī<sup>3)</sup>, Ibn Ḥadjar<sup>4)</sup>, al-Ramlī<sup>5)</sup>, al-Schirāzī<sup>6)</sup>, Ibn Qāsim<sup>7)</sup> und Bādjūrī<sup>8)</sup> verglichen — kennt fünf *Arkān al-chuṭba*: 1. das *Ḥamd Allāh*, 2. die *Ṣalāt 'alā 'l-nabi*, 3. die Ermahnung zur Frömmigkeit (*al-waṣijja bi-l-taqwā*), 4. das Gebet für die Gläubigen (*al-du'ā li-l-mu'minīn*), 5. die Qorānrezitation (*al-qirā'a*). Wie verteilen sich nun diese Säulen auf die zwei Predigten? Nr. 1—3 also Lob Gottes, Gebet für den Propheten und Ermahnung soll in beiden Predigten vorkommen. Die *Du'ā* (Nr. 4) gehört in die zweite Predigt. Im *Wadjīz* I, 64, 3 sagt Ghazzālī direkt: »Sie gehört nur in die zweite Predigt (*lā tadjīb illā fi 'l-thānija*). Die Position der *Du'ā* steht also absolut fest. Bekanntlich schließt die *Du'ā* noch heutigentags die zweite *Chuṭba*.

Anders die *Qirā'a* (Nr. 5). Ihre Position ist eine Frage des inner-schäfi'itischen *Ichtilāf*. Von ihr sagt Ghazzālī ebendort: »Nach einer Meinung gehört sie speziell in die erste *Chuṭba*.« Nach Ibn Ḥadjar<sup>9)</sup> und Bādjūrī<sup>10)</sup> soll sie in der ersten *Chuṭba* stehen, weil sie dort der *Du'ā* in der zweiten entspricht. Schirāzī ed. JUYNBOLL 40, 6 führt aus: »In der ersten Predigt soll etwas vom Qorān rezitiert werden, und es wird gesagt: Qorānrezitation ist in beiden Predigten Pflicht. Nawawī im *Minhādī* l. c. S. 19 sagt: »Die vierte Säule ist die Rezitation eines Qorānverses in einer der beiden

1) Kāsānī I, 262; Bādjūrī I, 238 unten.

2) *Wadjīz* (Kairo 1317) I, 63 unten.

3) *Minhādī* (Kairo 1325) 19.

4) *Tuḥfa*, am Rande der Glosse des Schirwānī u. Ibn Qāsim (Kairo 1315) II, 445 ff.

5) *Nihāja* (Kairo 1304) II, 49 ff.

6) Ed. JUYNBOLL 40.

7) Am Rande des Bādjūrī I, 236 f.

8) *Ibidem*.

9) O. c. II, 447.

10) O. c. I, 237, 32.

Chuṭben, und es wird gesagt — also schwächer beglaubigte Meinungen — in der ersten oder in beiden oder es ist überhaupt keine Pflicht. « Hier fügt E. I. - R. a m l ī hinzu <sup>1)</sup>: »sondern eine *Sunna* und die Vertreter dieser Meinung schweigen darüber, an welcher Stelle sie zu halten ist«. I b n Ḥ a d j a r selbst aber ist der Meinung, daß die Rezitation in der ersten *Chuṭba* eine *Sunna* ist <sup>2)</sup>. Bād̄jūrī faßt dann die Auffassung dahin zusammen <sup>3)</sup>: Es genügt, die *Qirā'a* in der ersten oder zweiten zu halten, doch ist es richtiger, in der ersten (*fa'l-ūlā aulā*).

Außer über die Position der *Qirā'a* wird auch über ihren Umfang diskutiert, wie ich wohl nicht näher auszuführen brauche. Nach der jetzt üblichen Ansicht genügt ein Vers <sup>3)</sup>. Das älteste schäfi'tische Rechtsbuch, das wir besitzen, das unschätzbare *Kitāb al-umm* des Meisters selber gibt uns aber die Nachricht (Bd. I, 178), daß die Qorānlesung in der alten Zeit sehr umfangreich war. So soll der Prophet regelmäßig die *Sūrat qāf*, d. h. die 50. Sure, vorgetragen haben. (Ich vermute hier, daß das wegen des letzten Verses geschah, in dem der Prophet aufgefordert wird, durch den Qorān zu ermahnen.) Aber auch schon S c h ā f i ' ī macht sich Gedanken über die Position der *Qirā'a*. Er sagt (ib.): »Ich möchte, daß der Prediger die Ansprache (*kalām*) voranstellt, und daß er dann den Qorān rezitiert, weil es uns so überkommen ist. Stellt er aber die Rezitation voran und dann die Ansprache, so ist das auch nicht schlimm. Ich möchte, daß seine Rezitation wie beschrieben (also in ausgedehnter Weise) in der ersten *Chuṭba* stattfindet und daß er in der zweiten noch einen oder mehrere Verse rezitiere. Dann soll er sagen: Ich bitte Gott um Verzeihung für mich und für Euch. — — — Und wo der Prediger auch in der ersten und zweiten *Chuṭba* den Qorān rezitiert, und ob er dabei mit der *Qirā'a* oder der *Chuṭba* beginnt, oder ob er die *Qirā'a* in die Mitte der *Chuṭba* setzt oder an ihr Ende, wenn er nur überhaupt eine *Qirā'a* abhält, so wird es ihm Gott vergelten.«

Die Frage hat also schon zu S c h ā f i ' ī's Zeiten die Gemüter beschäftigt. Warum nun dieses lebhafteste *Ichtilāf* über eine so gleichgültige Sache wie die Stelle, an der man während der Predigt den Qorān rezitieren soll und warum die Herabdrückung dieser Rezitation bis auf einen Vers? Sollte sich hier eine polemische Absicht verbergen? Will man etwas verschleiern?

<sup>1)</sup> O. c. II, 52.

<sup>2)</sup> S. seine *Al-Fatāwā al-Kubrā* I, 261, 1. Wird z. B. die *Qirā'a* in der ersten *Chuṭba* vergessen, so kann sie in der zweiten nachgeholt werden, ohne daß es nötig wäre, durch ein zweites *Djulūs* die ganze Zeremonie zu wiederholen (ib. 260).

<sup>3)</sup> O. c. I, 237, 32.

Schāfi'ī selbst gibt ib. I, 178, 3 ein Predigtschema, das offenbar die Praxis zu seiner Zeit darstellt und uns noch deutlich das Vorbild erkennen läßt, nachdem das Ritual angelegt ist. Er sagt: »Das Mindeste, was noch den Namen einer Predigt beim zweiteiligen Predigt-ritual verdient, ist, daß der Prediger in der ersten Predigt vorträgt: 1. das Lob Gottes, 2. die *Ṣalāt 'alā 'l-nabī* und 3. ein Stück Qorān und in der zweiten: 1. das Lob Gottes, 2. die *Ṣalāt 'alā 'l-nabī*, 3. die Ermahnung zur Furcht Gottes und 4. die *Du'ā*.«

Wir haben hier ganz deutlich das Schema des christlichen Gottesdienstes vor uns. Die erste *Chuṭba* entspricht der Schriftverlesung, die zweite der christlichen Predigt. Dieser Zweck der ganzen Gliederung ist nun schon früh im Islam verloren gegangen, vielleicht ist er mit Absicht verwischt worden. Ohne die Voraussetzung, daß die erste *Chuṭba* der Schriftverlesung entspricht, ist die ganze Diskussion über die Position der *Qirā'a* überhaupt nicht zu verstehen. Die in der christlichen Kirche obligatorische Voranstellung wurde dann durch die Polemik verwischt, aber in dem Begriff der *Sunna*, des Empfehlenswerten, liegt noch heutzutage eine historische Reminiszenz an den ursprünglichen Zweck der ersten *Chuṭba*.

Damit ist die Parallele aber nicht erschöpft. Wir werden sehen, daß das Schema des christlichen Gottesdienstes in allen Hauptzügen vorliegt. Dafür müssen wir aber erst dies christliche Schema für das 7. und 8. Jahrhundert rekonstruieren.

Es ist nicht ganz leicht, sich ein Bild des christlichen Gottesdienstes um die Zeit der arabischen Expansion zu machen <sup>1)</sup>. Auch weiß man natürlich nicht, welches spezielle Meßritual den islamischen Kult beeinflusst hat. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die sektiererischen Kirchen von größerem Einfluß gewesen als die byzantinische Staatskirche, da die muhammedanische Regierung überall die Sekten gegen die orthodoxe Hauptkirche ausspielte. Man wird sich allerdings die Sache auch nicht so vorstellen dürfen, als ob nun ein bestimmter Ritus in allen Details übernommen worden wäre. Das war natürlich bei der Verschiedenheit des Dogmas und dem unsakramentalen Charakter des islamischen Gottesdienstes ganz ausgeschlossen. Aber das große Grundschema, der allgemeine Aufbau eines sonntäglichen Gottesdienstes, hat zum Muster gedient, und dieses Schema war in allen Kirchen mehr oder weniger gleich, da es ja aus denselben historischen Wurzeln sich entwickelt hatte. ANTON BAUMSTARK hat in seinem

<sup>1)</sup> Zu vergl. etwa C. A. SWAINSON, *The Greek Liturgies* (Cambridge 1884).

kleinen Buche »Die Messe im Morgenlande« (Kempten und München 1906) die orientalische Messe in ihrem historischen Aufbau dargestellt. Da teilt sich der voreucharistische Teil der Messe in 1. die Vormesse (ἔναρξίς), 2. die Schriftverlesung, 3. die Predigt und 4. das allgemeine Kirchengebet. Dann folgt als die eigentliche Kultushandlung die Messe selber. Diesem Schema entspricht nun genau der islamische Kultus. Die erste *Chuṭba* entspricht, wie wir sahen, der Schriftverlesung, die zweite der Predigt, und als Bestätigung unserer These erscheint im Islam und im Christentum das allgemeine Kirchengebet an der gleichen Stelle. Es ist die islamische *Du'ā*, die, wie bekannt, bis zum heutigen Tage die Stelle ist, an der für die Gesamtheit der Gläubigen und dann im Speziellen für die Obrigkeit und eventuell für den Kalifen gebetet wird. Genau an dieser Stelle, d. h. am Ende der Predigt, steht nun auch in der christlichen Liturgie das Gebet für die Gesamtheit der Gläubigen und für die Obrigkeit<sup>1)</sup>. Auch in der christlichen Kirche ist es ein allgemeines Gebet für alle Gläubigen, und erst allmählich wird der Herrscher an dieser Stelle genannt<sup>2)</sup>. Im Islam soll es ebenfalls ein allgemeines Gebet für die *Mu'minīn* und *Mu'mināt* sein, und die Nennung eines bestimmten Herrschers wird als abusiv empfunden. Ibn Ḥaǧǧar<sup>3)</sup> und El-Ramlī<sup>4)</sup> haben sich sehr ausführlich über diesen Gegenstand ausgesprochen. Diese Nennung des Fürsten ist jedenfalls sehr alt und hängt zweifellos mit der Genesis der ganzen Institution zusammen. In unserem Zusammenhang ist diese Parallele der entscheidende Beweis für die Richtigkeit unseres Gedankenganges.

Auch pflegte die christliche Gemeinde in diesem Gebet der Häretiker und der Verfolger der Kirche zu gedenken (BAUMSTARK 102). Entsprechend erscheint unter den Omajjaden die *Du'ā* gegen die Aliden. Diese *Du'ā* fand auf dem *Mimbar* statt (*Fragmenta* I, 62) und zwar in resp. am Ende der *Chuṭba* (Ibn al-Athīr V, 31, 3), war also ein kultische Handlung, und stand im liturgischen Aufbau offenbar an der Stelle der heutigen *Du'ā*. Diese ganze oft besprochene<sup>5)</sup> Episode gewinnt hierdurch eine andere Beleuchtung und unsere These eine neue Stütze.

1) BAUMSTARK o. c. 99.

2) BAUMSTARK o. c. 102. Nach der Position dieses Gebetes kann man schließen, daß der ägyptische Ritus keinenfalls Vorbild gewesen sein kann; es ist ja auch von vornherein wahrscheinlicher, daß die Entlehnung in Syrien erfolgt ist, und hier stimmt die Position genau.

3) *Tuhfa* II, 449; es wird als *makrūh* empfunden; man darf es aber tun (*lā ba'sa fīhi*), wenn man sich von Übertreibung freihält.

4) *Nihāja* II, 52 und ähnlich Bādǧūrī und andere.

5) Zuletzt LAMMENS, *Mo'āwīa* 180 ff. Die Einführung kann meiner Überzeugung

Der Messe selber entspricht dann im Islam die *Ṣalāt*, deren zentrale Stellung im Freitagskultus wir ja schon betont hatten. Man braucht nur einmal ein *Fiqh*- oder *Ḥadīth*-Werk auf den Freitagsgottesdienst hin durchzusehen, um zu erkennen, daß die *Ṣalāt* eine ungleich größere Bedeutung hat als die Predigt, daß die Chutben sich also zur *Ṣalāt* verhalten wie der voreucharistische Teil des sonntäglichen Gottesdienstes zum eucharistischen. Genau wie im Christentum<sup>1)</sup> ist auch im Islam der Lese- und Predigtgottesdienst immer mehr verkümmert und heutzutage zu einem nur wenig variierten feststehenden Ritual geworden, das nur deshalb nicht die schematische Bedeutung eines Meßrituals erhielt, weil im Islam solche Fragen durch ein sich selbst überlassenes, oft zwiespältiges und wechselndes *Idjmā'* und nicht, wie im Christentum, durch eine autoritative kirchliche Obrigkeit entschieden werden.

## 4.

Um die Parallele voll zu machen, läßt sich nun auch die der Schriftverlesung vorangehende Vormesse, wenn auch begreiflicherweise nur noch sehr rudimentär, im islamischen Kultus nachweisen. Einzelne ihrer Elemente finden sich in obligatorischen und nichtobligatorischen Übungen des Freitagsgottesdienstes wieder.

Die äußere Form der Vormesse ist ein Responsionsritus zwischen dem zelebrierenden Priester und dem Diakon. Der Diakon fordert die Gemeinde auf zum Gebet<sup>2)</sup>. Auch im Islam geht — oder ging wenigstens in alter Zeit — der *Chutba* ein Responsionsritus voran. Dieser Responsionsritus ist der *Adhān*. Der *Chatīb* entspricht dem Zelebranten, der *Mu'edhdhin* dem Diakon. Diese Behauptung widerspricht so völlig der herrschenden Auffassung vom *Adhān*, daß sie ausführlich begründet werden muß.

Im *Ḥadīth* erscheinen zwei Ausdrücke zur Bezeichnung des Gebetsrufes, die willkürlich miteinander wechseln, von denen in den Kommentaren immer der nicht gebrauchte den gerade gebrauchten erklärt: *Adhān* und *nida'*. Dem *Mu'edhdhin* steht *al-Munādī* gegenüber. Zwei Worte für die gleiche Sache sind immer verdächtig. Sie bedeuteten

---

nach erst in merwānidischer Zeit erfolgt sein und ist dann begreiflicherweise auf Mu'āwia übertragen. Auch LAMMENS ahnt Ähnliches; die *Fragmenta* l. c. sprechen deutlich von den Merwāniden.

<sup>1)</sup> BAUMSTARK 79 sagt von dem Lese- und Gebetsgottesdienst, der der Messe voranging, ohne ein Glied von ihr zu bilden: »Eine zunehmende Verkümmierung liegt geradezu im Wesen derartiger Gebilde.«

<sup>2)</sup> SWAINSON o. c. 2, 3; BAUMSTARK 84.

eben ursprünglich etwas Verschiedenes. Nun kommt im Qorān *Adhān* und *Mu'edhdhin* nicht im Sinne von »Gebetsrufen«, sondern nur in dem von »Ermahnen« vor; wenn vom Gebetsruf die Rede ist, wird die Wurzel *nadā* in der dritten Form gewählt. *Idhā nūdiġa lil-ṣalāt min ġaum al-djumu'a* »wenn der *Nidā'*, der Gebetsruf, zum Freitagsgottesdienst, ertönt« heißt es Qorān 62, 9. *Nādā* hat aber einen rein profanen Sinn und wird in den historischen Quellen wie schon im Qorān für »Rufen«, »Ausrufen« schlechthin gebraucht. Der Gebetsruf, den dann Muhammed einführte — darüber scheint mir wegen der zitierten Qorān-stelle kein Zweifel möglich — hieß ebenfalls *Nidā'*. Bilāl war der *Munādī* des Propheten.

In nachqorānischer Zeit tritt nun unvermerkt das Wort *Adhān* und *Mu'edhdhin* an die Stelle von *Nidā'* und *Munādī*, und zwar im Gegensatze zum qorānischen Sprachgebrauch in einem technischen Sinne. Wie sieht nun ursprünglich der Ritus aus, der mit *Adhān* bezeichnet wird?

Zunächst, wann hat der *Adhān* stattzufinden? Der Haupt-*Adhān* — ursprünglich der einzige, — findet statt, wenn der *Imām* die Moschee betritt und auf dem *Mimbar* Platz nimmt. Es ist also nicht ein Ruf zum Gebet, sondern es ist in gewisser Hinsicht der Anfang des Gottesdienstes. *El-Schāfi'i* sagt ausdrücklich <sup>1)</sup>, der *Adhān* bilde keinen Teil der *Ṣalāt*, und es gibt dann eine Fülle von Tendenztraditionen, nach denen sogar das Gespräch der in der Moschee Versammelten ruhig weitergeht, wenn auch der *Chaṭīb* schon auf dem *Mimbar* sitzt und der *Mu'edhdhin* seinen Ruf ertönen läßt. Erst in dem Moment, in dem der *Mu'edhdhin* schweigt, wendet sich die Gemeinde gegen den Prediger, und das Gespräch verstummt <sup>2)</sup>. In dieser Praxis, die übrigens nicht einheitlich ist — denn die Malikiten verbieten das Gespräch während des *Adhān* —, verbirgt sich offenbar eine Stellungnahme zu der Frage, ob der *Adhān* ein Teil des Kultus ist oder nur ein Gebetsruf. Daß er der späteren Zeit nach Gleichsetzung mit dem *Nidā'* der Prophetenzeit nur ein Gebetsruf ist, ist klar; aber daß seine ursprüngliche Form ein Responsionsritus ist und deshalb wohl auf christliches Vorbild zurückgeht, ist bei *Bochārī* und anderen Traditionssammlern klipp und klar zu lesen. Dafür einige Beispiele: *Bochārī* bei *Qaṣṭellānī* II, 7 ff. gibt folgende Tradition: »Wenn Ihr den Gebetsruf (*nidā'*) hört, so sprecht dem

<sup>1)</sup> *Kitāb al-umm* I, 173, 10. وليس في الأذان شيء يفسد الصلاة لأن

الأذان ليس من الصلاة إنما هو دعاء اليها

<sup>2)</sup> *Mudawwana* I, 148 f.; *Kitāb al-umm* I, 180; *kanz al 'ummāl* IV, 274 (Nr. 5033 f.).

*Mu'edhdhin* seine Worte nach.« »Isā b. Ṭalḥa hörte eines Tages, wie Mu'āwia dem *Mu'edhdhin* den *Adhān* nachsprach, bis zu dem Satze: Ich bezeuge, daß Muhammed der Gesandte Gottes.« Die folgende Tradition fügt als Ergänzung hinzu: »Die Worte des *Mu'edhdhin*: *ḥajj 'alā 'l-ṣalāt* (auf zum Gebet) repondierte Mu'āwia mit: *lā ḥaula wa lā quwwata illā billāh*. Dann fügte er hinzu: So haben wir es Euren Propheten machen sehen.« Etwas variiert wird die gleiche Mu'āwia-Tradition ib. II, 178 mit spezieller Anwendung auf das Freitagsritual erzählt. Hier wiederholt Mu'āwia vom *Mimbar* herab nur das *Takbīr*, während er auf die *Schahāda* mit »*Wa-ana*« »Und ich« repondiert 1). Die Stellungnahme E l - S c h ā f i ' i ' s zu diesen Traditionen findet sich im *Kitāb al-umm* I, 76: »Es ist Pflicht eines jeden, der sich nicht in der *Ṣalāt* befindet, sei er nun mit Qorānzitieren, mit der Nennung Gottes, mit schweigender Betrachtung oder mit Traditionsweitergabe beschäftigt, daß er die Worte des *Mu'edhdhin* nachspreche. Auf die Formel *ḥajj 'alā 'l-ṣalāt*, *ḥajj 'alā 'l-ṣalāh* antworte er: *lā ḥaula wa lā quwwata illā billāh*. Wer aber eine verordnete oder freiwillige *Ṣalāt* verrichtet, von dem möchte ich lieber, daß er sie fortsetze usw.«

Man wird zugeben müssen, daß in den angeführten Traditionen und Bräuchen eine Erinnerung an das christliche Responsionsritual fortleben kann 2). Das Verbot, den *Adhān* zu singen (*kitāb al-umm* I, 76, 6), mag nach der polemischen Seite daran erinnern. Jedenfalls erscheint der *Mu'edhdhin* als Gehilfe des *Imām*. Daß es sich beim *Adhān* schon um einen Teil des Ritus handelt, geht auch daraus hervor, daß der *Mu'edhdhin* die *Qibla* einhalten und die rituelle Reinheit für das Gebet besitzen sollte (ib. I, 74). Die Reihenfolge der *Adhān*-Formeln gilt ebenfalls als obligatorisch (ib. I, 72, 20). Auch der ganze Inhalt des *Adhān*, die zahlreichen *Takbīr*'s, die feierliche *Schahāda* und das vö l l i g e Z u r ü c k t r e t e n d e s e i g e n t l i c h e n G e b e t s r u f e s

1) Weitere Variationen im *Kanz al-'ummal* IV, 150 und 272 und sonst. Auch eine *Du'ā* für den Propheten wird im Anschluß an den *Adhān* empfohlen (Q a s t e l l ā n i II 8; *kanz* IV, 150).

2) In der Diskussion dieser These auf dem Leydener Kongreß hat MARTIN HARTMANN auf Sure 55 hingewiesen und in ihr ebenfalls ein altes christliches Responsorium vermutet. Danach müßten christliche Kulteinflüsse schon in Medina zur Zeit des Propheten stattgehabt haben. Ich habe H.'s geistreiche These in Ruhe durchgedacht, kann mich ihr aber nicht anschließen. Sure 55 ist kein Responsorium, sondern eine in der Poesie ja häufig vorkommende rhetorische Figur mit einer refrainartig wiederkehrenden rhetorischen Frage. Jedenfalls ist das von mir beim *Adhān* angenommene Responsorium dem Wesen nach etwas ganz anderes. Auch ist nicht der Responsionscharakter das Entscheidende, sondern die P o s i t i o n in dem Gesamtaufbau der islamischen Liturgie. Hier liegt die beweisende Parallele.

zeigen, daß wir im *Adhān* ursprünglich ein Stück Liturgie und nicht einen Ersatz für Schlagholz oder Trompete vor uns haben. Im Laufe der frühen Entwicklung ist er dann allerdings dazu geworden.

Wie sich diese Entwicklung vollzogen hat, ist schwer zu rekonstruieren. Ich denke sie mir folgendermaßen. Der Ruf zum Gebet geht auf den Propheten zurück und hieß ursprünglich *Nidā'*. Davon zu trennen ist der liturgische Akt des *Adhān*, der responsorischen Charakter hatte und einen wesentlichen Teil des Freitagsgottesdienstes bildete, vielleicht oder sicher aber auch schon mit der Ausgestaltung des *Ṣalāt*-Rituals zusammenhängt, die sich doch wohl auch unter christlichen Einflüssen vollzogen hat. *Nidā'* und *Adhān* wurden dann nebeneinandergestellt, im Wortschema einander angeglichen und die Namen ohne Unterschied gebraucht, was um so begreiflicher ist, als ja auch der christliche Diakon die Liturgie mit der Gebetsaufforderung beginnt. Heute lebt der alte Gebetsruf des Propheten im ersten, der liturgische Akt im zweiten *Adhān* (der *Iqāma*) fort. Eine Erinnerung daran ist der merkwürdige Unterschied zwischen *Iqāma* und *Adhān*, daß nämlich der *Adhān* vom Minaret herab ertönt, während die *Iqāma* auch heute noch in der Moschee gesprochen wird<sup>2)</sup>. Fehlen uns für diese frühe Entwicklung auch entscheidende Beweise, so ist doch eine wichtige Analogie die Einführung des sogenannten dritten, d. h. in der Reihenfolge ersten *Adhān* beim Freitagsgottesdienst. Dieser dritte *Adhān*, der angeblich von 'Othmān oder Mu'āwīa eingeführt wurde, »als die Leute zahlreich wurden«<sup>3)</sup>, ist meines Erachtens nichts anderes als die Voransetzung des von Muhammed begründeten Gebetsrufes vor das Schema des Freitagsgottesdienstes.

Maqrīzī hat uns *Chīṭat* II, 269 ff. eine nicht uninteressante Geschichte des *Adhān* in Ägypten gegeben. Danach sieht man, wie stark der eigentliche Ruf zum Gebet geschwankt hat. Auch zitiert er dort einige Traditionen von Wāqīdī und Belādhori, nach denen man den Eindruck gewinnt, als ob in alter Zeit der Gebetsruf im wesentlichen eine Aufforderung an den Propheten bzw. die Kalifen gewesen wäre, jetzt mit dem Gebet zu beginnen; also weniger ein Gebetsruf als eine Gebetsansage. An einer anderen Stelle (ib. 270, 4) hören wir, 'Othmān habe den *Adhān* vollzogen vor dem Propheten (*baina jadaġ rasūl Allāh*) beim Mimbar. Nach dieser Tradition hat die Stellung des *Mu'edhdhin* eine überraschende

<sup>1)</sup> *Mudawwana* I, 59.

<sup>2)</sup> Literarisch belegt z. B. *kanz al-'ummāl* IV, 267 (Nr. 5499).

<sup>3)</sup> *Kitāb al-umm* I, 173, 5 und häufig.



Ähnlichkeit mit der des Diakons. Jedenfalls ist dieser *Adhān* dem Wesen nach etwas anderes als der Ruf, der das Glockengeläute ersetzt.

Außer dem *Adhān* erinnern an die Vormesse auch noch einige andere kleine Züge, denen ich isoliert keine Bedeutung beimessen möchte, die aber mit allem übrigen zusammengehalten doch die Wahrscheinlichkeit von Beziehungen zwischen christlicher und islamischer Liturgie erhöhen. So das *Salām* des *Chafīb* vor Beginn des Gottesdienstes, das zu allerlei Erörterungen in Tradition und *Fiqh* geführt hat<sup>1)</sup> und wohl dem Friedensgruß des Zelebranten entspricht<sup>2)</sup>. Auch das Lob Gottes und die *Ṣalāt 'alā 'l-nabī*, die, wie wir sahen, die *Chuṣba* beginnen, dürften, so selbstverständlich sie an sich sind, dem Preise Gottes und dem Gebet zu Jesus in der Vormesse<sup>3)</sup> entsprechen; denn wir wissen ganz genau, daß in der Omajjadenzeit *Chuṣben* ohne diese jetzt obligatorischen Formen gehalten wurden. Man hat sogar dafür einen Terminus technicus geprägt: *chuṣba batrā*<sup>4)</sup>. Das waren wohl überhaupt rein weltliche Ansprachen. Man sieht jedenfalls, daß das *Ḥamd Allāh* und die *Ṣalāt alā 'l-nabī* erst dazukamen, als die *Chuṣba* zum Teil der Kultushandlung wurde. Als selbständiges Glied der *Chuṣba* werden sie auch schon dadurch charakterisiert, daß das *Ḥadīth* nach ihrem Vortrag ein *ammā ba'du* empfiehlt<sup>5)</sup>. Jedenfalls ersehen wir daraus, daß die Stellung dieser Formel im Gottesdienst Anlaß zur Diskussion gab. Bei der am Schluß der *Chuṣba* empfohlenen bzw. obligatorischen Bitte um die Verzeihung Gottes für Prediger und Gemeinde (*Mudawwana* I, 150), könnte man an ein *χρῆς ἐλέησον* denken. Auch das Händeerheben des Imām bei der *Du'ā*<sup>6)</sup> hat möglicherweise ein christliches Vorbild. Die von der Gemeinde während der Predigt bei Nennung des Propheten geforderte *Taṣlija*<sup>7)</sup> könnte einem christlichen Halleluja entsprechen. Ob sich auch in der Begrüßung der Moschee in der *Rak'a li-tahijjat al-masdjid* nach begonnener *Chuṣba*<sup>8)</sup> ein christlicher Ritus verbirgt, ist vorerst nicht auszumachen. Verdächtig scheint mir auch die geflissentliche Ermahnung an den *Imām*, bei der *Chuṣba* der Gemeinde das Gesicht zuzukehren. An und für sich selbstverständlich könnte hierin vielleicht eine Warnung liegen, nach Art des zelebrierenden Priesters der Gemeinde den Rücken zuzuwenden.

1) *Kanz al-'ummāl* IV, 275 (Nr. 5646, 5650 f.); *Kitāb al-umm* I, 211, 14.

2) BAUMSTARK 81.

3) SWAINSON o. c. passim.

4) LAMMENS, *Ziād* 36 (36); *Mu'āwīa* 207 Anm. 4; außerdem Ja'qūbī, *ta'rīch* II, 341, 7.

5) Qaṣṭellānī II, 183.

6) Ib. II, 188; *kanz ol-'ummāl* IV, 275 (Nr. 5645); Ibn Ḥadjar, *fatāwā* I, 252.

7) Die Belege hierfür sind mir leider abhanden gekommen.

8) Ghazzālī, *wadīz* I, 64; Kāsānī I, 263 pu.; Schirāzī 41.

So kommen, wie wir sahen, eine ganze Reihe von Zügen zusammen, die uns vermuten lassen, daß neben dem großen Schema des christlichen Sonntagsgottesdienstes doch auch — wenigstens in der Problemstellung — allerlei kleine Einzelzüge mit übernommen sein könnten. Auch dürfte ein Vergleich des *Tadjwid* mit den Vorschriften für die mittelalterliche Litanei überraschende Ergebnisse liefern. Dazu gehört aber ein musiktechnisches Sachverständnis, das mir abgeht. Über alle angedeuteten Fragen werden noch zahlreiche Untersuchungen zu machen sein, vor allem wird der Gebetsritus selber einmal genau untersucht werden müssen. Untrennbar aber ist mit der Geschichte des Kultus die Genesis der Moschee verknüpft, und sie wird uns zu einem wichtigen Glied in unserer Beweiskette werden.

## 5.

Eines der wertvollsten Resultate der *Annali* CAETANI's ist die Zerstörung der Legende von der Moschee des Propheten in Medina. Muhammeds Bet- und Empfangsplatz war der offene Hof seines Hauses. An einer Seite des Hofes war durch Vorkragen eines Schutzdaches eine schattige und regensichere, aber offene Galerie gebildet. Das war offenbar der Typus der Empfangshöfe vornehmer Häuser. In solchen Höfen spielte sich das Sippen- und Stammesleben der arabischen Gemeinde ab. Von einem speziellen Kultusraum ist dabei nicht die Rede, wenn es sich auch von selbst verstand, daß hier nach Muhammed's Auftreten die Gemeinschafts-*Ṣalāt* abgehalten wurde. Vielleicht diente der Raum schon im Heidentum auch kultischen Zwecken <sup>1)</sup>. HENRI LAMMENS <sup>2)</sup> hat nun in einer sehr wichtigen Arbeit das Wesen dieser Gemeinschaftshöfe, dieser *Madjālis* oder — wie sie dann offenbar schon vor, aber sicher nach Muhammed genannt wurden — dieser *Masādjid* näher studiert und sie in der frühen Omajjadenzeit überall verbreitet gefunden. Nach Art dieser *Masādjid* sind die ersten Moscheen außerhalb und innerhalb Arabiens eingerichtet. Ich denke hier nicht an kunstgeschichtliche Beziehungen, sondern an die Hinaustragung der Idee des für weltliche und kultische Zwecke abgegrenzten Versammlungsraumes des Stammes und der Gesamtgemeinde, dem noch jegliche dem Kultus dienende Bauglieder fehlten. Noch wird die Moschee nicht eigentlich erbaut, sondern abgesteckt und dann erst langsam mit Mauern umgrenzt. Erst mit 'Abdulmalik und Walid beginnen die Moscheebauten und Kultusstätten. Am typischsten finde ich den

<sup>1)</sup> Vgl. M. HARTMANN in Z. Ass. XXVII, 46; LAMMENS, *Ziād* 90 (242) ff.

<sup>2)</sup> *Ziād* 88 (240).

Gegensatz zwischen der Bauweise der patriarchalischen Zeit und der der Merwāniden ausgedrückt in einer Legende, die uns Samhūdī *Chulāsa* (Mekka 1316) S. 131, 30 erhalten hat. Walīd besichtigt den von ihm veranlaßten Neubau der Prophetenmoschēe zu Medina. Der primitive Empfangshof des Propheten war schon von seinen ersten Nachfolgern, besonders von 'Othmān, erweitert worden. Walīd trifft einen Sohn 'Othmān's und sagt zu ihm: »Wie sehr übertrifft doch unsere Bauweise die Eure.« »Gewiß«, erwidert ihm der Erbe 'Othmān's, »wir haben eben nach der Bauweise (altarabischer) *Masādjid* gebaut, Ihr aber nach Art christlicher Kirchen.« Und was führt nun dieser Walīd-bau Neues ein? Das *Mihrāb*, das *Minaret* und vielleicht die *Maqsūra*.

Bei der Institution des *Mihrāb* müssen wir z w e i e r l e i s c h a r f s c h e i d e n ; nämlich die Geschichte des Wortes *Mihrāb* und die Geschichte der dem Kultus dienenden Gebetsnische. Auf die Geschichte des Wortes kann hier nur mit wenigen Worten eingegangen werden und sei dafür auf die wertvollen und überzeugenden Untersuchungen von RHODOKANAKIS <sup>1)</sup> hingewiesen. *Mihrāb* muß danach der erhöhte und wohl meist nischenförmige Sitz des Fürsten bei feierlichen Empfängen gewesen sein. Der Name selbst ist wohl ein Nomen loci und hängt mit der Lanze zusammen, die dem Fürsten wie ja auch noch dem Propheten und den Kalifen vorangetragen wurde (südarabisch-äthiopischer Kulturkreis; vielleicht auch persisch). Der Name dieser Nische wird dann auf den ganzen Palast übertragen. Der wohl ursprüngliche Begriff der Nische muß aber noch in der Omajjadenzeit lebendig gewesen sein, sonst hätte er nicht auf die Nische in der Moschee übertragen werden können. Die Moschee war ja anfänglich der Versammlungsraum auch für die Regierungsgeschäfte. Hier erschien der Kalif auf seinem Thron, dem *Mimbar*. Dieses stand bei den vorislamischen Vorbildern in der dem Fürsten reservierten Estrade, dem *Mihrāb*. Es ist also sehr begreiflich, daß nach Übergang des *Mimbar* als Thron in ein *Mimbar* als Kanzel die Nische neben dem *Mimbar* als *Mihrāb* bezeichnet wurde, jetzt aber nicht mehr im weltlichen Sinne, sondern als Kultusutensil.

Als Kultusutensil entstammt das *Mihrāb* aber nicht der altorientalischen Tradition, sondern der christlichen Praxis. Seine erste Einführung wird, wie wir sahen, begleitet von der Charakterisierung des durch seine Hinzufügung ausgezeichneten Neubaues als christliche Kirche. Dazu kommen nun noch die von HENRI LAMMENS beigebrachten Nachrichten <sup>2)</sup>, in denen das *Mihrāb* klipp und klar als christ-

<sup>1)</sup> S. die Literatur S. 374 Anm. 5.

<sup>2)</sup> *Ziād* 94 (246) Anm. 1.

liche Nachahmung bezeichnet wird, die sich nur schwer, und zwar erst im Laufe des zweiten islamischen Jahrhunderts, eingebürgert habe. Die Gebetsnische aber dient ausschließlich dem Kultus. Es geht mit dieser Übernahme vom Christentum genau wie mit allen anderen. Die Sache oder die Form wird übernommen, dann aber gleich wieder gegen die speziell christliche Benutzung des Gegenstandes polemisiert<sup>1)</sup>. Die Apsis war bekanntlich der wichtigste Teil der Kirche, vom *Mihrāb* aber sagt die Überlieferung, sie sei der unheiligste Teil der Moschee<sup>2)</sup>. Auch wird der *Imām* aufs dringendste davor gewarnt, sich in das *Mihrāb* zu stellen<sup>3)</sup>. Es wird also mit dem *Mihrāb* nicht nur eine neutrale Bauform des alten Orients übernommen, sondern eine k u l t i s c h e I n s t i t u t i o n , und es muß davor gewarnt werden, diese Institution in vollem Umfange zu übernehmen.

Über die Einführung und das Vorbild der *Minarette* ist ja in letzter Zeit häufiger die Rede gewesen<sup>4)</sup>. Auch hier ist, wie beim *Mihrāb*, zwischen der kunstgeschichtlichen und der kultusgeschichtlichen Betrachtung zu scheiden. Erst mit der Einführung der Gebetstürme<sup>5)</sup> wird aus dem Gebetsansager der Gebetsrufer, der die Glocken ersetzt. Wo wir die kunstgeschichtlichen Vorläufer der Minarette auch suchen wollen, ihr kultusgeschichtliches Vorbild ist der christliche Glockenturm, der, wie ich von HERZFELD höre, schon seit dem 4. und 5. Jahrhundert nachweisbar ist.

Das Vorbild der *Maqsūra* sind die kaiserlichen Logen der byzantinischen Kirche. Die Loge Justinians hat sich in der Agia Sofia bis heute erhalten<sup>6)</sup>. Und dann zum Schluß noch ein Wort über das *Mimbar*. Mit der Entwicklung der Moschee zum ausschließlichen Kultusgebäude wird das *Mimbar*, der Thron des theokratischen Herrschers, zur Kanzel<sup>7)</sup>. Der uns von LITTMANN in Äthiopien nachgewiesene<sup>8)</sup> und noch von den alten Kalifen gebrauchte<sup>9)</sup> Sitz auf zwei Stufen wird zur mehrstufigen hohen Kanzel<sup>10)</sup>, wie sie schon damals in christlichen Kirchen üblich war. Ja, nach einer Nachricht, die

<sup>1)</sup> Die gleiche Methode ja auch sonst belegt, vergl. GOLDZIEHER, *Die Sabbathinstitution im Islam* (Gedenkbuch für D. KAUFMANN).

<sup>2)</sup> Ibn al-Ḥādj d j , *madchal* II, 76 ult. (*achaff min bāqʿl-masdjid*).

<sup>3)</sup> *Madchal* II, 76.

<sup>4)</sup> H. THIERSCH, *Pharos*; GOTTHEIL in J. Amer. Or. Soc. XXX (II), 132 ff. (1910).

<sup>5)</sup> Über die Einführung in Ägypten vgl. *Chīṭaf* II, 270, 20.

<sup>6)</sup> Mitteilung von E. HERZFELD.

<sup>7)</sup> *Kanzel* 345.

<sup>8)</sup> *Vorbericht der Deutschen Aksum-Expedition* 22.

<sup>9)</sup> *Kanzel* 335.

<sup>10)</sup> *Kanzel* passim.

Abu'l-Mahāsīn I, 78, 11 (vgl. auch 'Alī Mubārak IV, 3) wohl aus einer älteren Quelle erhalten hat, wurde z. B. in Ägypten das *Mimbar* direkt aus einer christlichen Kirche geholt.

So bestätigt die Geschichte der Kultusutensilien der Moschee unsere These von dem christlichen Vorbild des islamischen Kultus selber.

## 6.

Der Nachweis gewisser Abhängigkeiten in der Liturgie ist noch keine Kultusgeschichte. Wird eine solche auch noch zahlreicher Vorarbeiten bedürfen, so empfiehlt es sich doch vielleicht, als Schluß unserer bisherigen Betrachtungen den Versuch zu machen, die Umriss der Entwicklung zu zeichnen, wie sie sich auf Grund der LAMMENSschen Forschungen und meiner eigenen Studien darstellen. Die geschilderten Entlehnungen und Beziehungen werden dadurch, wenn auch natürlich nur hypothetisch, eingereiht in ein geschlossenes historisches Entwicklungsbild und gewinnen chronologisch und sachlich an innerer Wahrscheinlichkeit.

Die Geschichte des islamischen Kultus dürfte sich in vier Phasen vollendet haben:

**E r s t e P h a s e :** Primitiver Zustand der patriarchalischen Zeit. Das Gemeinschaftsleben der arabischen Stämme spielt sich in den Empfangshöfen (*madjālis*) der Stammhäupter ab. Muhammed übernimmt in seiner Stellung zu seiner Gemeinde diese Rolle. Der Hof seines Hauses ist der Schauplatz des Gemeinschaftslebens der *Ummat al-Muslimīn*. Da er das Religiöse stärker betont als die altarabischen Stammeshäupter, wird die Beratung mit der Gemeinschafts-*Ṣalāt* eingeleitet. Zu diesem Gebet ruft ein Ausrufer oder Ansager, der *Munādī*, der übrigens vielleicht schon altarabisch ist. Jedenfalls wird das *Madjlis* auch *Nādī* genannt, nach LAMMENS auch schon *Masdjid*. Zum Gemeinschaftsgottesdienst wird eingeladen, sobald ein Bedürfnis zu einer Beratung vorliegt. Die Zeit der späteren fünf Gebete scheint noch nicht festzustehen. Die wohl auf jüdischem Vorbild fußende Übung, den Freitag als Hauptversammlungstag zu wählen, ist der erste Ansatz zu einer kultischen Regelung. Vermutlich ging an ihm, wie bei allen derartigen Versammlungen, das Gebet der Ansprache und der Erledigung der Geschäfte voran. Diese primitive Epoche dürfte sich bis zur Regierungszeit 'Othmān's ausdehnen.

**Z w e i t e P h a s e :** Entstehung der Hauptmoscheen in den großen Heerlagern unter vorwiegend politischen Gesichtspunkten. Naturgemäß werden die medinensischen Zustände auf die eroberten Provinzen übertragen. Mit dem Zelt und dann dem Wohnraum des

Statthalters ist der Versammlungsraum für das ganze Heerlager verbunden <sup>1)</sup>. Hier finden die oft schwierigen Verhandlungen des Oberstkommandierenden mit den arabischen Stämmen statt, hier werden die religiös völlig indisziplinierten nominellen Bekenner des Islam daran gewöhnt, daß der Verhandlung eine gemeinsame religiöse Übung voranzugehen hat. Die einzelnen Stämme haben genau wie die Volksgruppen in Medina ihre eigenen *Masājid*. Daher die Frage des *Fiqh*, ob man von einer *Masjid Banī Fulān* reden dürfe <sup>2)</sup>. Die ganze Epoche wird charakterisiert durch den Kampf zwischen der dem zentralistischen Interesse der Omajjaden dienenden *Masjid al-Djamā'a* und den vom partikularistischen Sinne der arabischen Stämme erfüllten *Masājid al-Qabā'il*, worüber LAMMENS aus der Zeit des Zijād bemerkenswerte Beispiele gesammelt hat <sup>3)</sup>. Aus dieser Zeit datieren die im späteren *Fiqh* so lebhaft diskutierten Probleme, welche die *Madhāhib* dann verschieden beantworten, ob die gültige Freitags-*Ṣalāt* als Hauptgemeinschaftsakt nur je in einer Moschee eines Heerlagers abgehalten werden könne, ob eine zweite Veranstaltung ungesetzlich und ob die Anwesenheit des *Imām* oder seines Vertreters notwendig sei <sup>4)</sup>.

In diese Periode fällt dann auch das Bestreben der Omajjaden und ihrer Statthalter, bei diesen Versammlungen mit allen Insignien ihrer Würde aufzutreten. Das altarabische *Mimbar* wird an den fürstlichen Thron angeglichen. Diesen Thron nimmt der Kalif auf seinen Reisen mit sich <sup>5)</sup>. Die von Muhammed überkommene religiöse Einkleidung dieser Versammlungen durch die *Ṣalāt* wird beibehalten und vielleicht etwas reguliert. Da das Gebet nur ein Einleitungsakt ist und alles auf die Rede ankommt, in der danach der Kalif die Tagespolitik behandelt, ist es selbstverständlich, daß der Fürst in eigener Person die ganze Verhandlung leitet. Die *Churba* war damals noch eine Aussprache mit den Führern der mächtigsten Stammgruppen. Von einem ausgebildeten Kultus, geschweige denn einer feststehenden Liturgie kann in dieser Zeit begreiflicherweise noch keine Rede sein. Diese zweite Phase fällt etwa mit der Zeit der Sufiāniden zusammen.

**Dritte Phase:** Beginn einer bewußten Kultbildung. Es hieße das Wesen der omajjadischen Periode verkennen, wenn man die

<sup>1)</sup> Der Plan von Fustāt zeigt das noch deutlich; s. die Karte zum Artikel *Cairo* der Enzyklopädie des Islam.

<sup>2)</sup> Q a s t e l l ā n i I, 423.

<sup>3)</sup> Ziād 97 (249) ff. Vgl. dazu *kanz al-'ummāl* IV, 259 (N. 5391).

<sup>4)</sup> *Kitāb al-umm* I, 171; K ā s ā n i I, 261; später ist es unter gewissen Umständen erlaubt, Ibn Ḥ a d j a r, *fatāwā* I, 250; M u ḥ a m m e d A m i n I b n a l-'Ā b i d i n, *al-fatāwā al-Ḥamādiyye* (Kairo 1300) I, 7 pp.

<sup>5)</sup> Kanzel 338.

Regierung in dieser Zeit als rein weltlich betrachten wolle. Die Omajjaden fühlten sich ganz gewiß auch als Kirchenfürsten, wenigstens wußten sie ganz genau, welches Machtmittel für sie die religiöse Idee bedeutete. Wie die Kalifen waren ihre Statthalter. Es gab keine Politik, kein Staats- und Wirtschaftsleben ohne die religiöse Einkleidung<sup>1)</sup>. So mußte es den späteren Omajjaden selbstverständlich sein, ihr Auftreten in der Öffentlichkeit mit all dem wirkungsvollen Zeremoniell kultischer Funktionen zu umgeben. Was hatten sie in Syrien der Pracht christlicher Gotteshäuser, was dem imposanten Aufbau christlichen Gottesdienstes gegenüberzustellen<sup>2)</sup>? Im 'Irāq boten sich sassanidische Vorbilder, aber ausschlaggebend war naturgemäß die Residenz der Kalifen<sup>3)</sup>. In den Provinzen wird nach Anregungen von dort gearbeitet, wie wir es bei der Moschee von Medina beobachteten. Unter Walīd werden der *Mihrāb*, das *Minaret* und wohl auch erst die *Maqsūra* eingeführt. Die Übernahme christlicher Ideen im Kultusbau konnte die Ausgestaltung des Kultus selber nicht unbeeinflusst lassen. Die Einführung einer *Maqsūra*, einer königlichen Loge, scheint die Leitung des Gottesdienstes durch den Kalifen auszuschließen. Die Omajjaden kopierten eben in späterer Zeit und vor allem die 'Abbāsiden, auch insofern das Beispiel der Chosroen und Caesaren, daß sie sich immer unsichtbarer machten, immer mehr sich der Alltäglichkeit entrückten. Nach Festigung des Reiches kam auch das Bedürfnis, durch persönliche, religiös gefärbte Ansprachen auf die Stammesführer zu wirken, ganz in Fortfall. Der Staat wurde auf die Dauer immer mehr von der Bureaucratie regiert. Die soziale Funktion der Moschee wurde verdrängt durch die kultische. Noch ist aber die Leitung des Freitagsgottesdienstes ein Ehrenamt, dem sich in den Provinzen die Statthalter erst allmählich entziehen. Dieser Prozeß der Klerikalisierung des Freitagsgottesdienstes ist schwer genau zu datieren. Mit Beginn der 'Abbāsidenzeit ist er vollzogen. Im Jahre 132 erhalten in Ägypten die Provinzstädte *Mimbar's*<sup>4)</sup>. Das ist ein sicherer Beweis dafür, daß es sich um Kultusstätten mit Freitagsgottesdienst handelt; denn in den Provinzstädten gab es keine politischen Verhandlungen, obwohl sich bis in späte Zeit, z. B. bis unter die Fātimiden und vielleicht noch länger die Gewohnheit erhielt, politische Erlasse, Ernennungen

1) Man denke nur an den Ton der Papyri.

2) In der Diskussion dieses Vortrags machte WENSINCK darauf aufmerksam, daß die Omajjaden bei ihrem Auftreten sogar die Tracht christlicher Bischöfe nachahmten.

3) In Kūfa wird die Moschee nach christlichem Vorbild errichtet, *Ziād* 95 (247).

4) *Kanzel* 345.

usw. vom *Mimbar* herab in den Provinzstädten anlässlich des Freitagsgottesdienstes verkündigen zu lassen<sup>1)</sup>). Etwas Ähnliches kennt übrigens auch das christliche Ritual. Die politische Moschee gehört der Omajjadenzeit an. Sie hatte natürlich nur in den Hauptstädten, den *Amṣār*, Existenzberechtigung. Als Erinnerung an diesen Zustand finden wir im *Fiqh* bei der *Ṣalāt al-djumu'a* immer wieder vorausgesetzt, daß sie ursprünglich nur in *Amṣār* abgehalten werden dürfe.<sup>2)</sup> Daraus ist dann unter dem Drange der Wirklichkeit die Stadt überhaupt geworden. In einem kleinen Dorfe, das keine vierzig legalen Beter aufbringt, ist die Feier nach schäfi'tischem Ritus unzulässig. Es ist absolut nicht einzusehen, warum diese Beschränkung, wenn es sich um reinen Kult handelt. Es ist eine Erinnerung an die Praxis der Omajjadenzeit, die von den späteren Meistern des *Fiqh* nicht mehr verstanden wird. Daher dann die sonst sinnlose Spekulation über die Mindestzahl, durch die eine *Ṣalāt al-djumu'a* erst gesetzmäßig wird<sup>3)</sup>. Dies Beispiel läßt uns einen tiefen Blick in das Werden und Wesen des *Fiqh* tun.

In der späteren Omajjadenzeit setzt also eine starke kultbildende Tendenz ein, die aber wohl nicht nur auf die Herrscher zurückgeht, sondern, wie oben angedeutet, auch den frommen Kreisen der weltabgewandten Orthodoxie entstammt, die sich auf die Dauer immer mehr aus früher christlichen *Mawālī*'s rekrutierte. Aus solchen Kreisen stammt die Polemik gegen das Sitzen auf dem *Mimbar*<sup>4)</sup>; der Handwerker soll dort keinen Platz mehr haben außer zum Gebet<sup>5)</sup>, und wie all die vielen Traditionen lauten, die gegen jede andere Benutzung der Moschee außer zu kultischen Zwecken Front machen. In diese Übergangsepoche setze ich nun auch die Übernahme des Schemas der christlichen Meßliturgie. Es ist in der Hauptsache die Zeit der Merwāniden.

Vier t e P h a s e : Die definitive Ausbildung des Kultus, die Moschee ein ausschließliches Gotteshaus. Die kultusbildende Tendenz kommt mit den 'Abbāsiden zur absoluten Herrschaft. *Mihrāb* und *Minaret* haben sich bewährt, dem Kultus angepaßt und sind selbstverständlich geworden. Das *Mimbar* ist Kanzel, ein anderer Sinn wird nicht mehr verstanden. An Stelle des Kalifen und seiner Vertreter

<sup>1)</sup> Ṣairafī, *Qānūn dīwān al-rasā'il* 119, 2.

<sup>2)</sup> Qastellānī II, 166 f.; *mudawwana* I, 152 f.; *Kitāb al-umm* I, 169; Kāsānī I, 259.

<sup>3)</sup> Kāsānī I, 268; *Kitāb al-umm* I, 169 und in allen *Fiqh*-Büchern. Man beachte auch, daß es eine Frage war, ob die Erlaubnis der Regierung nötig sei, Qastellānī II, 168 f.; *mudawwana* I, 152; *Kitāb al-umm* I, 170.

<sup>4)</sup> Kanzel, 346 f.

<sup>5)</sup> *Kanz al-'ummāl* IV, 260 (Nr. 5406); vgl. dazu LAMMENS, *Ziād* 30 f.



funktioniert der berufsmäßige Prediger. Nur bei besonderen Anlässen, so besonders bei den zwei Festen, die jetzt allmählich in die Moschee verlegt werden, amtiert noch der Kalife als *Imām* <sup>2)</sup>. Für Ägypten wissen wir auf das Jahr genau — es war 242/856 —, wann zum letzten Mal ein Emir das Freitagsgebet leitete <sup>3)</sup>. Im einzelnen muß diese Entwicklung natürlich noch untersucht werden. Der Kultus selber ist ausgebildet. Noch debattiert man zur Zeit der Gründer der großen Rechtsschulen, ob zwei oder eine *Chulba*, ob das Sitzen davor und dazwischen obligatorisch oder nur empfohlen, aber dieses *Ichtilāf* ist doch die einzige Erinnerung an eine Zeit, der diese Fragen noch Probleme waren. Über die Hauptsachen hatte sich das *Idjmā'* geeinigt. Schon einem Schāfi'ī ist es undenkbar, daß die Moschee einen anderen Zweck haben könnte, als dem Kultus zu dienen. Und nun wird die Praxis religiös begründet. Wer es sich ganz bequem macht, läßt einfach die Praxis seiner Zeit durch den Propheten beglaubigen. Etwas ehrlichere Spekulanten mühen sich, die so seltsam andersartigen älteren Nachrichten mit der Gegenwartspraxis zu harmonisieren. Glückt es gar nicht, nun dann sind es eben Neuerungen der gottlosen Omajjaden, und man schimpft sich wacker aus. Hat das *Idjmā'* aber einmal eine Omajjadenpraxis gegen die Übung der patriarchalischen Zeit rezipiert, dann wird darüber geschwiegen, oder aber 'Omar b. 'Abd al-'Aziz um einen Lorbeerkranz bereichert. So entsteht nach Vollendung der eigentlichen Kultusgeschichte die Überlieferung über die Geschichte des Kultus.

Mögen die geschilderten Phasen auch im einzelnen noch Verschiebungen erleiden, im großen und ganzen dürfte sich die Entwicklung in diesen Bahnen vollzogen haben. Die entscheidenden Einflüsse fallen in die Omajjadenzeit und sind schon deshalb christlich. Zur Zeit des Propheten kamen die wichtigsten Einflüsse vom Judentum, zur Zeit der Omajjaden aus dem Christentum und unter den 'Abbāsiden aus dem Kulturkreis der Sassaniden. Das ergibt sich schon aus den geographischen Verhältnissen. Die christlichen Einflüsse auf den Kult sind um so weniger wunderbar, als ja die Abhängigkeit des Islam von der christlichen Gedankenwelt sogar im Dogma unverkennbar ist <sup>4)</sup>, von der weltlichen Sphäre ganz zu schweigen. Der starke Einfluß des Christentums hat auch in späterer Zeit noch kultische Neubildungen des Islam hervorgerufen — ich denke an die Muhammedfeste, die un-

<sup>2)</sup> Für die Fatimidenzeit vgl. *Musabbiḥī* in meinen *Beiträgen* I, 72, 2 und Qalqaschandi bei Šairafi 47; zu der dort geschilderten Sitte vgl. *madchal* II, 84, 2.

<sup>3)</sup> Maqrīzī, *Chifā* I, 312, 27.

<sup>4)</sup> Vgl. *Z. Ass.* XXVI, 175 ff.

verkennbar den Jesusfesten nachgebildet sind — und alte Institutionen beeinflußt; so zeigt die spätere Praxis der Feste z. B. in Ägypten ganz deutlich, daß man durch feierliche Einholung des *Imām's* durch die *Mu'edhdhin's* und eine Lichterprozession dem an christliche Kultpraxis gewöhnten Volksempfinden Rechnung zu tragen suchte 5). Die christlichen Einflüsse hören also mit der Fixierung des Freitagszeremoniells nicht auf.

Und woher sollte schließlich auch sonst das Freitagsritual genommen sein? Geschlossene Liturgien werden nicht erfunden. Das beweist die Geschichte der christlichen Liturgie, die ja auch an heidnischen und jüdischen Vorbildern erwuchs, und das beweist die Geschichte aller Liturgie.

---

5) *Madchal* II, 83, 10.