Die Himmelsreise Muhammeds.

Von

B. Schrieke.

Eine genaue kritische Untersuchung der
Himmelfahrtserzählungen, von den ältesten
Traditionen an . . . würde sehr lehrreich sein.

NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qo-
rāns* I 136.

In den ältesten Muhammedbiographien wie in den modernen populären Maulids hat die Geschichte der Himmelsreise (*mi'rādī*) ihren festen Platz. Gewöhnlich wird sie mit der Nachtreise (*isrā'*) nach Jerusalem verbunden. Die landläufige Auffassung ist nun, daß die Erzählung sich anknüpfend an einige Verse von Sūrah 53, nach dem Muster der aus der christlichen, jüdischen und persischen Literatur wohl bekannten ekstatischen Himmelsreisen entwickelt habe. Dies ist jedoch nicht mehr als eine Vermutung, welche in Wahrheit erst an den Quellen nachgeprüft werden muß.

In vielen Redaktionen wird die Himmelfahrt noch mit der Erzählung von der Brusteröffnung und -reinigung verbunden. Letztere Geschichte soll aus einer buchstäblichen Erklärung von Sūrah 94, 1 entstanden sein. Auch diese Behauptung hätte man beweisen müssen, wie man auch niemals das »Warum?« der Verbindung von *mi'rādī* und Brusteröffnung aufzuhellen versucht hat. Der gewöhnlichen Auffassung stehen ja viele Schwierigkeiten gegenüber. Jene buchstäbliche Auslegung hätte nicht in Ṭabari's *Tafsīr* und Buchārī fehlen dürfen. Diese kennen sie (d. h. die Auslegung) gar nicht: nur in Verbindung mit der Himmelsreise findet sich dort die Brusteröffnung. Übrigens würde man, wenn sie wirklich ursprünglich nur eine buchstäbliche Erklärung von Sūrah 94, 1 wäre, erwarten müssen, daß man in den speziellen Brusteröffnungs-*ḥadīthen* das Verbum **شرح** (ألم) **شرح**

lesen würde. Man findet dort jedoch überall **شرح** (Ibn Hishām I 105, Ibn Sa'd I, 70, Muslim I 58 infra, Mas'ūdī IV 131).

Übrigens ist der Ausdruck شرح صدره im Koran so gewöhnlich, daß man sich wundern müßte, wenn die buchstäbliche Erklärung gerade auf 94, 1 zurückginge. Wir werden folglich untersuchen müssen: 1. was die ursprüngliche Bedeutung der Himmelfahrts-Traditionen ist, 2. wie es mit der Verbindung Himmelfahrt-Brusteröffnung steht, 3. müssen wir spätere Zusätze ausscheiden und fragen: 4. wieweit hat sich die ursprüngliche Bedeutung erhalten?

I.

... customs which appear motiveless
... may receive quite a simple explanation
from some circumstance still surviving
amongst one or two primitive peoples.

KEANE, *Ethnology* 219.

Betrachten wir zum Beispiel die Tradition, welche Tabarī in seine Annalen (I 1157 ff.) aufgenommen hat. Dort wird erzählt, wie der Prophet einmal, als er sich seiner Gewohnheit gemäß bei der Ka'bah schlafen gelegt hatte, von den Engeln Djibril und Mikā'il besucht wurde, die ihn auf den Rücken legten, ihm den Bauch spalteten, seine Eingeweide mit Zamzamwasser wuschen und von Polytheismus reinigten, ihn mit Glauben erfüllten und zum Himmel emporführten. Sie durchwanderten diesen, bis sie die *Sidrah al Muntahā* erreichten, wo dem Muhammed Offenbarungen von Allah zuteil wurden.

Dem Ethnologen sind derartige Erzählungen sehr wohl bekannt.

Von verschiedenen Volksstämmen Nord- und Zentral-Australiens berichten uns SPENCER und GILLEN und vor ihnen z. B. HOWITT über etwas Ähnliches bei der Initiation des Medizinmannes. Zwei von den zahlreichen Beispielen mögen genügen!

»In the Binbingatribe the doctors are supposed to be made by the spirits who are called *Mundadji* and *Munkaninji*, father and son. An old Thakomara man named Kurkutji who is a celebrated medicineman in the tribe told us that one day he walked unto a cave in a hill. ... The old Mundadji who unknown to him was wandering about came up, caught him by the neck and killed him. Mundadji cut him open, right down the middle line, took out all of his insides and exchanged them for those of himself which he placed in the body of Kurkutji. At the same time he put a number of sacred stones in his body. After it was all over the younger spirit Munkaninji came up and restored him to life, told him that he was now a medicineman and showed him how to extract bones and other

forms of evil magic out of men. Then he took him away up into the sky¹⁾.

Von dem Medizinmanne eines anderen Stammes sagen dieselben Forscher:

»When any man feels that he is capable of becoming ... (a medicineman) ... he ventures away from the camp ... until he comes to the mouth of the cave (in which the spirits live). Here, with considerable trepidation he lies down to sleep. ...« Die Geister töten ihn und — »the victim falls dead and is at once carried into the depths of the cave ... (in which) the (spirits) are supposed to live in perpetual sunshine and amongst streams of running water — a state of affairs which we may regard as the *paradise* of the Arunta native — ... Within the cave (the spirits remove) all the internal organs and provide the man with a completely new set. ... After which operation has been successfully performed he presently comes to life again²⁾.

Auch unter den Barée-sprechenden Toradja von Zentral-Celebes finden wir eine parallele Erzählung bezüglich der Entstehung des Priesterinnenamtes. Die Glückliche, die später die erste Priesterin wurde, soll auf ihrem Krankenbette von zwei himmlischen Wesen besucht worden sein. Diese erlaubten nicht, daß sie ihre alten Kleider mitnahm, sondern gaben ihr ein neues Gewand, Hut usw., wie die Priesterinnen sie heute noch tragen und trugen sie in die Luft empor, wo sie über ihre neue Wirksamkeit belehrt wurde³⁾.

Auch bei einigen Kirgisenstämmen findet man über die Weihe des schamanistischen Baksa (Wunderarztes) in einer seiner Beschwürungen Ähnliches⁴⁾.

»Hab' in' (= Haben inne) Himmel fünf der Geister,
Schneiden mich mit 40 Messern,
Stechen mich mit 40 Nadeln,
Und sie ließen mir am Scheitel
Einen langen Haarzopf wachsen!
Unterwarfen mich dem Dämon,

¹⁾ *The Northern Tribes of Central Australia* (1904) 487 ff.

²⁾ SPENCER and GILLEN, *Native Tribes of Central Australia* (1899) 523 f.; weitere Belege für Australien findet man ebenda 522—530; ferner *Northern Tribes* 479—489; HOWITT, *Janthr. L.*, XVI 47 ff.; vgl. BASTIAN, *Allerlei* I 252, 255 ff., 267. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes* (1904).

³⁾ KRUYT en ADRIANI, I 375 (vgl. noch II 117).

⁴⁾ RADLOFF, *Das Schamanenthum und sein Kultus* 65.

Lehrten mich das Ungewohnte,
 Banden fest mich an den Kobus,
 Hießen mich den Segen sprechen.
 Opferschaf mit gelben Köpfen
 Ließen schlachten sie im Hause.
 Fest im Körper setzten sie sich,
 Drehten mir im Krampf die Glieder.*

Auch die Zeremonien der muhammedanischen buginesischen Bissu's bei der Weihe eines neuen Adepten verdienen in dieser Hinsicht Beachtung. Jener muß eine Art *Bad* nehmen, durch das er längere Zeit außer Bewußtsein gerät. Während dieser Zeit schwebt er stets in höheren Sphären, um über das übernatürliche Wissen belehrt zu werden ¹⁾).

Eine derartige Initialhimmelfahrt (bezw. Fahrt durch die Geisterwelt) kennen weiter — es möge hier genügen, nur noch ein paar Namen zu nennen, um auf die allgemeine Verbreitung dieses Phänomens hinzuweisen — die südsibirischen ²⁾ und amerikanischen Schamanen ³⁾, die Medizinmänner von Zentral-Brasilien ⁴⁾, die Priesterkandidaten der Niasser ⁵⁾, die Batak ⁶⁾, die Zulus ⁷⁾ und andere Völker Afrikas ⁸⁾, kurz: viele Naturvölker ¹¹⁾, ja selbst die alten Inder ⁹⁾, die Griechen in ihren Zauberpapyri ¹⁰⁾ usw. ¹¹⁾

Auch die ältere jüdische Literatur bietet einige sehr interessante Belege für unsere Himmelfahrt der Weihe. Denken wir an Jesaja VI, wo der Prophet von seiner Berufung berichtet. Er sieht den Herrn auf einem hohen Throne sitzen. »Da flog zu mir einer von den Seraphim mit einem glühenden Stein in der Hand, den er mit einer Zange vom Altare genommen hatte«; damit berührte und reinigte dieser den Mund des Jesaja. »Da hörte ich die Stimme des Herrn, der da sprach:

¹⁾ MATTHES, *Over de Bissoe's* 54. Für einen derartigen Initialritus mit *Bad* in Afrika vergleiche man ELLIS, *The Ewe speaking peoples* 143 f. (vgl. 106 f., 109); *The Tshi speaking peoples* 131 ff.; *The Yoruba speaking peoples* 97 (vgl. 138 ff.).

²⁾ JAnthr. I. XXIV 87 (vgl. 153).

³⁾ HODGE, *Handbook* I 523 b; vgl. 522 a.

⁴⁾ VON DER STEINEN, 343; vgl. 346.

⁵⁾ TBGKW XXXIII 475.

⁶⁾ WARNECK, *Religion der Batak* 90.

⁷⁾ CALLAWAY, *Zulutales* 152 f., 316 ff.

⁸⁾ BARTELS, *Medizin der Naturvölker* 50, 78.

⁹⁾ Z. B. *Mahābhārata* III adhy. 168 ff.; vgl. 42.

¹⁰⁾ ARW IV 167.

¹¹⁾ Z. B. TYLOR, *Primitive Culture* 1 439; BASTIAN, *Mensch* II 319, 371; *Année Sociologique* VII 37 f. usw.

Wen soll ich senden und wer soll für uns gehen? Ich sprach: Hier bin ich! Sende mich! Ein anderes Beispiel ist die Weihe und Sendung des Propheten Hesekiel (Kap. 1—3). Der Himmel hat sich ihm aufgetan und er schaut die Herrlichkeit Jahwes. Dieser entsendet ihn und spricht (2, 8 b ff.): Öffne deinen Mund und iß, was ich dir jetzt geben werde. »Da sah ich, wie eine Hand gegen mich ausgestreckt war, in der sich eine Buchrolle befand. ... Da öffnete ich meinen Mund und er gab mir die Rolle zu essen (vgl. hierzu FRAZER, *Golden Bough* 3, part V, vol. II, 143) und sprach zu mir: »Menschensohn, deinen Bauch sollst du sie verzehren lassen, und dein Innres sollst du mit dieser Rolle füllen, die ich dir übergebe«; und ich aß, und sie ward in meinem Munde so süß wie Honig.

Daraus ergeben sich uns folgende Schlüsse:

1. Ṭabarī's *Ḥadīth* enthält eine Initiationshimmelfahrt,

was um so deutlicher ist, als er mit den Worten beginnt: لَمَّا كَانَ

حِينَ نُبِّئَ النَّبِيَّ صَلَعم. Doch nicht nur hat die Erzählung in Ṭabarī's Annalen diesen Charakter, sondern dies ist auch die Bedeutung, welche die ältere Überlieferung ihr beilegt. Natürlich ist es an sich schon merkwürdig, daß wir diesen *mi'rād* eigentlich gar nicht in die Muhammed-biographie chronologisch eingliedern können, wenn wir sie nicht mit der Nachtreise verbinden, die wir durchaus von ihr scheiden müssen¹⁾, und daß tatsächlich längere Zeit eine Richtung diese Auffassung aufrecht erhalten hat²⁾, welche nach den zahlreichen ethnographischen Belegen wohl nicht erfunden sein kann. Wenn wir aber die bezüglichen Traditionen genau lesen, so bemerken wir, daß dem Propheten, als er die *Sidrah* erreicht hat, nicht nur Offenbarungen gegeben werden, sondern auch die *Ṣalāt* wird vorgeschrieben. Übrigens wird in allen

Himmeln gefragt: بُعِثَ إِلَيْهِ, اَوْقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ, اَوْقَدْ ارْسَل إِلَيْهِ

usw. Diese Frage⁴⁾ hätte selbstverständlich gar keine Bedeutung, wenn Muhammed schon lange des Prophetenamts waltete. Sonst würde man

¹⁾ NÖLDEKE-SCHWALLY, I 135.

²⁾ Selbst Baghawī († 516), Leid. Handschr. Warner 394 c Teil III Fol. 3^b kennt sie noch (vgl. die Anm. S. 29), wie auch die *Sirah al Ḥalabijjah* ed. Cairo 1292 I 488.

³⁾ Z. B. Ibn Hish. 271, Ṭab. Ann. I 1158. *Tafs.* XV 7, oben.

⁴⁾ Aus Nawawī, *Sharḥ Muslim* I 235 Z. 25 ff. scheint hervorzugehen, daß بُعِثَ إِلَيْهِ die spätere dogmatische Korrektur ist für ein früheres بُعِثَ إِلَيْهِ.

(Mitteilung von Prof. Dr. C. SNOUCK HURGONJE, dessen Aufmerksamkeit von Prof. BEVAN auf diese Stelle gelenkt wurde.) Jedenfalls bedeutet بُعِثَ إِلَيْهِ usw. natürlich nur: ist Muhammed (von Allah) schon entboten?

den Himmelsbewohnern wohl eine gar zu große Schläfrigkeit zumuten müssen, sehnen sie sich doch nach der Sendung des Muhammed. Auch findet man in Tabari's *Ta'sir* (XV, 6) u. a. S. ausdrücklich behauptet, daß bei der Himmelsreise dem Propheten خاتم النبوة gegeben worden sei. Fügen wir hierzu außer der obigen Stelle aus den »Annalen« noch eine Tradition, die wir bei Buchārī, Muslim und in Tabari's *Ta'sir*¹⁾ finden, wo ebenfalls ausdrücklich gesagt wird: die Himmelfahrt sei geschehen: قبل أن يوحى إليه, so führt uns das alles notwendigerweise zu dem Schluß, daß die ursprüngliche Bedeutung des *mi'rādj* die Initiationshimmelfahrt ist.

II. Die ethnographischen Parallelen zeigen uns, daß die Brust-eröffnungsgeschichte tatsächlich zu den Himmelfahrtserzählungen gehört. Wir müssen eigentlich drei Initiationsarten unterscheiden:

1. eine Körperreinigung,
2. eine Himmelfahrt,
3. eine Körperreinigung und Himmelfahrt.

Die erste Art der Weihe finden wir bei mehreren Völkern, z. B. bei einigen australischen Stämmen²⁾.

Auch die Seedajaks in Borneo kennen sie nach LING ROTH³⁾:

»A whole night's incantation is gone through . . . and in the morning the great function of initiation is carried out. The manangs lead the neophyte into a private apartment curtained off from public gaze by long pieces of native woven cloth; and there, as they assert, they cut his head open, take out his brains wash and restore them to give him a clear mind to penetrate into the mysteries of evil spirits and intricacies of disease; they insert gold dust into his eyes to give him keenness and strength of sight. . . .«

Dergleichen teilt FRANCISCUS COREAL in seinen *Voyages aux Indes Occidentales* »in Ansehung der Indianer de Rio de la Plata« mit: »Wer unter ihnen ein Arzt oder Priester seyn wil, mus lange Zeit und ofermalen gefastet und unterschiedlichemale mit wilden Thieren insbesondre mit Tygern gekämpft haben, und von ihnen gebissen oder wenigstens gerissen worden seyn. Nachmals kan er in den Priesterorden aufgenommen werden. Denn bey ihnen wird der Tyger vor heilig gehalten, und die Merkmale seiner Klauen gelten eben

¹⁾ Buch. ed. Cairo 1278 II 185; *Bāb* كاتم النبوة تمام عينه ولا ينأى قلبه Trad. 2; Muslim, *Bāb al-Isrā'* ed. Bülāk 1290 I 59 Z. 3 ff.; Tabari, *Ta'sir* XV 3 Z. 6 ff. infra.

²⁾ SPENCER and GILLEN, *Northern Tribes* 484.

³⁾ LING ROTH, *Natives of Serawak* I 281; vgl. 271.

so viel, als bey uns ein Doctorhut. Hierauf wird ihm ein aus gewissen Kräutern destillirter Saft auf die Augen getrippet; und dieses ist die priesterliche Salbung, nach welcher dieser neue Priester die Geister aller empfindlichen und materiellen Dinge beruhigen, mit ihnen geheime Gemeinschaft haben und sich ihrer Tugenden theilhaftig machen kan¹⁾.

Eine solche Versetzung in den hellseherischen Zustand finden wir auch in Afrika²⁾.

Die zweite Art Initialritus ist, wie schon gesagt, die Himmelfahrt. Ihr geht immer eine Periode strengen Fastens voran. Auch bei der ersten Art der Weihe findet man diese. DIXON hat recht, wenn er über den Weg, die Würde eines Medizinmannes zu erwerben, folgendes sagt³⁾:

»It goes without saying almost, that the most wide spread method is that of fasting and solitude« (vgl. VIERKANDT, *Natur und Kulturvölker*, 278). »The weakening of the body and the stimulation of the imagination through these means is almost universally regarded as one of the most efficient ways of getting into communication with the unseen world. . . . Very frequently there is added to this requirement of fasting and solitude that of bodily cleanliness. This may be attained by frequent bathing⁴⁾. . . . Not infrequently, also, this exterior cleanliness must be accompanied by an inner cleansing as well and we have then the use of various sorts of purgatives⁵⁾.«

Wir sehen also: der Gedanke ist, die körperliche Wohnung gründlich zu reinigen, bevor und damit der neue Geist darin wohnen kann und will. Askese fördert die Entsagung des eigenen Willens und Unterwerfung unter die Geister (vgl. VIERKANDT, *Natur und Kulturvölker*, 279). Bisweilen findet man die äußerliche Reinigung nicht genügend, und wird die *Erneuerung* des Körpers betont, wie wir oben sahen.

Dies trifft nicht nur für Amerika, sondern auch für die primitiven Völker aller Länder der Erde zu. Nirgends wird die Notwendigkeit der Reinigung durch Askese, bevor man die himmlischen Sphären

¹⁾ Nach BAUMGARTEN, *Allgemeine Geschichte der Länder und Völker von Amerika* (1752) I 157 (vgl. die Stelle aus den *Lettres édifiantes* ibid. 156 f.) = LAFITEAU (holl. Ausg. 1731), *De Zeden der Wilden van Amerika* I 164 f.

²⁾ ELLIS, *Yoruba speaking peoples* 138 ff. Über eine andere dauerhafte Initiation s. FRAZER, *Golden Bough* II 30; vgl. die Bemerkung von SPENCER and GILLEN, *Native Tribes* 525; vgl. noch die *Acta Sanctorum Bolland.* z. B. über Sancta Theresa.

³⁾ »Journ. Am. Folklore« XXI 4.

⁴⁾ *Mahābhārata* III adhy. 168, Vrs. 21; KRUYT, *Animisme* 350; ELLIS, *Ewe speaking peoples* 143; LAFITEAU, op. cit. 131, 134, 168.

⁵⁾ LAFITEAU, op. cit. 165 f.

betreten darf, schärfer betont, als in der indischen Literatur ¹⁾. In einer Stelle des *Mahābhārata* ²⁾ heißt es: Dem, der kein *tapas* (Askese) verrichtet hat, ist es nicht möglich, diesen großen göttlichen Wagen (der ihn zum Himmel empor tragen wird) zu sehen oder auch zu berühren, geschweige denn zu besteigen, sagt Arjuna. Über diese Himmelfahrt als Initialritus ohne Wandlung des Körpers sind oben schon einige Beispiele mitgeteilt. So können wir uns zu der dritten Art der Weihe wenden. BOUSSER sagt in seiner trefflichen Abhandlung über die Himmelsreise der Seele ³⁾, daß mit der Himmelfahrt verbunden ist die Vorstellung von himmlischen Gewändern oder Körpern, Salbung ⁴⁾ usw., durch welche der Eintritt in diese überirdischen Regionen ermöglicht wird ⁵⁾. Für das Stadium der Kultur, welches wir hier behandeln, gilt das nicht. Die Brusteröffnung selbst ist an sich schon, wie wir gesehen haben, eine Art Initialritus. Dasselbe gilt auch z. B. von den himmlischen Kleidern, die der ersten Barée-Toradja-Priesterin gegeben wurden, blieben diese doch seither die eigentümliche Tracht der Priesterinnen (oben S. 3). HUBERT und MAUSS ⁶⁾ haben denn auch recht, wenn sie nach einem eingehenden Studium dieser Vorstellungen bezüglich der Enthüllung magischer Kräfte durch die Geister unter verschiedenen Völkern, ihre Meinung, wie folgt, zusammenfassen:

»Nous voyons là l'image d'une révélation complète en plusieurs actes, comprenant une rénovation personnelle, le transport dans le monde des esprits, l'acquisition de la science magique c. à. d. de la connaissance de l'univers. C'est au cours des dédoublements que s'acquièrent les pouvoirs magiques, mais ... ces dédoublements

¹⁾ Vgl. noch die interessante Geschichte im *Rāmāyana* I sarg. 60 (ed. Bombay 1909, 99 f.).

²⁾ *Mahābh.* III adhy. 168 (ed. Bombay). *nātaplatapasā śakya eṣa divyo mahārathaḥ draṣṭum vāpyathavā spraṣṭum āroḍḍhum kuta eva ca.* Vgl. III 135 : 16, 167 : 14.

³⁾ ARW IV 152; 2. Kor. I ff.

⁴⁾ Daß die Salbung selbst noch als eine Weihe gefaßt wird, sieht man z. B. aus WEINEL, *Wirkungen des Geistes und der Geister* 212; vgl. 197 und ARW IV 139, 235; s. übrigens I. Reg. XIX 16; Jesaja LX, 1; vgl. FRAZER, *Golden Bough* IV 66. Auch die himmlische Speise behält einen bleibenden Einfluß; vgl. *Hesekiel* II—III mit FRAZER *Golden Bough* part V vol. II 143 usw.

⁵⁾ Auch die Askese ist nicht nur als Reinigung zu fassen, sondern auch als Surrogat der Weihe Nr. 1. Man vergleiche z. B. *Rām.* I sarg. 61—65 und viele andere Stellen (»common places«) der indischen Literatur (besonders lehrreich sind Stellen wie *Rām.* I 65 Vrs. 8 ff.). LAFITEAU, op. cit. I 127, 172; BASTIAN, *Mensch* III 94; ACHELIS, *Ekstase* 15 ff., 113 f., 151 ff.; LÉVY BRUHL, *Fonctions Mentales* 417 ff.

⁶⁾ »Année Sociologique« VII [1902—1903] 38.

initiatoires ne se produisent qu'une fois dans la vie du magicien qui en retire un bénéfice durable¹⁾.»

Die Brusteröffnung ist in unserer Geschichte als eine Art irdischer Weihe zu verstehen, die in der Himmelfahrt ihre Ergänzung findet²⁾. Wie sehr beide jedoch zusammenzuhalten sind, zeigen die zahlreichen Beispiele, welche die »rénovation personnelle« ebenfalls nach dem Himmel verlegen³⁾.

LÉVY BRUHL⁴⁾ weist hin auf die große Ähnlichkeit zwischen den Zeremonien, welche die Weihung dieser Schamanen, Medizinmänner und Priester begleiten, mit den gewöhnlichen Pubertätsinitiationen und -träumen bei primitiven Völkern (Amerika, Afrika, Australien usw.) besitzen. FRAZER⁵⁾ und Andere haben gezeigt, daß diese häufig nichts anderes sind, als eine Art Wiedergeburt.

¹⁾ Gegen FRAZER, *Magic art* 3 I 101.

²⁾ Daß Brusteröffnung und Himmelfahrt zusammengehört haben, zeigt uns auch Ibn Sa'd (I 1, 143), wenn wir diese Stelle mit Muslim I 58 (= Nasā'i ed. Cairo 1312 178 f.) vergleichen. Bei Ibn Sa'd lesen wir, daß die beiden Engel M. in seinem Hause fanden, ihn an den Ort zwischen *maḳām Ibrahīm* und Zamzambrunnen führten und von dort mit einer Leiter, die »herbeigebracht« war, zum Himmel emporstiegen. Diese Geschichte ist an sich schon verdächtig: warum soll man erst nach *maḳ. Ibr.* gehen, wenn doch

أَتَى بِالْمَعْرَاجِ. Wenn wir jedoch Ibn Sa'd mit Muslim vergleichen, wird alles deutlich:

Dieser sagt l. c. غُسلَ عَنْ صَدْرِي ثُمَّ غُسلَ usw. Man beachte auch noch die Ausdrucksweise Ibn Sa'd's l. c. فَاتَّحَلَّقَا بِهِ أَلِيًّا. Die Reinigung geschieht ja mit Zamzamwasser. So wird in uns die Überzeugung reifen, daß Ibn Sa'd's Mitteilung nicht mehr ist als ein Exzerpt aus einer älteren Redaktion, in welcher die Brusteröffnung sich noch vorfand. Bei Ibn Sa'd hat sich die Scheidung der beiden Stücke, über die wir später (unten S. 27) sprechen werden, schon vollzogen. Auch Muslim kennt die Zugehörigkeit dieser Geschichte zum *mi'rādī* noch ganz gut. Die Stelle (I 58 f.), welche die Brusteröffnung bereits in die Jugendzeit verlegt, steht im *Baḥ al-Isrā'* (s. unten S. 13 ff.). — Übrigens findet man öfters bei den Initiationen ohne Luftreise schon den Anfang einer Himmelfahrt. Man berichtet, daß der Kandidat längere Zeit ohne Bewußtsein ist (z. B. in den schon oben angeführten Stellen aus SPENCER und GILLEN und ELLIS, vgl. noch LAFITEAU I 171 f. = BAUMGARTEN, op. cit. I 163; VON DER STEINEN, op. cit. 343). Man weiß ja, daß den primitiven Völkern die Ohnmacht als ein Anzeichen dafür, daß die Seele sich entfernt hat (KRAVYT, *Animisme* 75; FRAZER, *Golden Bough* 3 II [1911] 34 u. a. S.), oder auch als ein Zeichen von Besessenheit gilt (vgl. unten S. 23).

³⁾ Oben S. 3, 4, 5; auch z. B. die Salbung bei BOUSSSET, ARW IV 235.

⁴⁾ LÉVY BRUHL, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910) 417. Es würde leicht sein, auch für diese Pubertätsträume eine Fülle von Belegen beizubringen, die selbst den *dikshā*-Zeremonien (OLDENBERG, *Religion des Veda* 401 ff.) der alten Inder zu entnehmen wären, sie sind jedoch wohl allbekannt, schon aus dem populären Büchlein von Dr. ACHELIS: *Ekstase*.

⁵⁾ *The Belief in Immortality* (1913) I 254 f., 260 f., 290 f., 301 f., 431, 434 f.

»The ceremony of initiation at puberty is very ofte regarded as a process of death and resurrection; the candidate is supposed to die or to be killed and to come to live again or be born again.«

Wenn wir beachten, daß die primitiven Völker als »Beweis« oder »Quelle« ihrer Ideen über das Jenseits die Erzählungen der Scheintoten betrachten ¹⁾, und man also erst durch den Tod gegangen sein muß, um das Jenseits zu kennen, daß viele Einweihungserzählungen genau diesen Charakter tragen ²⁾, ja wenn wir sehen, daß dieser Gedanke »of new birth«, einer Erneuerung der Persönlichkeit, in diesem Falle, wo der Mensch von dem Augenblick an nicht mehr er selbst ist, sondern die Wohnung des Geistes (oder der Gottheit) wird, verschiedenen Völkern bekannt ist ³⁾, wenn wir diese Tötung und Neubelebung bei unserer wichtigsten Parallele, der australischen ⁴⁾, deren Ähnlichkeit mit unsrer Legende unverkennbar ist, ausdrücklich konstatiert finden, so müssen wir auch diese Erzählung hinsichtlich ihres Ursprunges ⁵⁾ in gleicher Weise verstehen.

Der Zweck aller dieser Arten der Weihe ist nichts anderes, wie LÉVY BRUHL richtig sagt ⁶⁾, als »pour mettre ... (les candidats) en communion avec certains esprits ⁷⁾«.

¹⁾ TYLOR, *Primitive Culture* 3 II 46, 48; KRUYT, *Animisme* 359 wie auch das Erscheinen eines Verstorbenen im Traume, z. B. LING ROTH, *Natives of Serawak* I 232; KRUYT, op. cit. 72; ELLIS, *Yoruba speaking peoples* 129 f.; FRAZER, *Belief in Immortality* I 27, 139 f., 213 f.

²⁾ BASTIAN, *Mensch* III 135, 137 f. (*Allerlei* I 132); id. *Allerlei* I 256 (= HOWITT, *J.Anthr.I. XVI l. c.*), 274 ff.; ders. *Java* usw. 57; ACHELIS, *Ekstase* 56 f.; LING ROTH, *Natives of Serawak* I 211 ff., 281; TYLOR, *Primitive Culture* 3 II 50, 52; LÉVY BRUHL, *Fonctions Mentales* 417 ff.; MEINERS, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen* (1807) II 504; LAFITEAU, op. cit. 142 ff.; SPENCER and GILLEN, l. c.; RADLOFF, op. cit. 65; MATTHES, *Bissoe's* 24; vgl. auch BTLV LXIX [1914] 369, 379; CODRINGTON, *Melanesians* 90, 93; FROBENIUS, *Geheimbünde Afrikas* (1894) in »Sammlung Gemeinverst. Wissensch. Vorträge«, Neue Folge, IX. Serie, Heft 209, 11 (vgl. ders., *Masken und Geheimbünde. Abh. der K. Leop. Carol. Deutsch. Akad. d. Naturforscher* [1898]); SCHURTZ, *Allersklassen und Männerbünde* (1902) 102—109, 354—361. Vgl. auch noch DIETERICH *Mithrasliturgie* S. 157 ff., 233.

³⁾ FRAZER, *Magic Art* I 380 (ganz merkwürdig); 1. *Samuelis* 10, 9 (vgl. EERDMANS, »Theol. Tijdschr.« 1913, 120 f.), 2. *Kor.* 5, 1 ff.; WEINEL, *Wirkungen des Geistes und der Geister* 92.

⁴⁾ Oben S. 2.

⁵⁾ D. h. im Heidentum. Vielleicht war die urspr. Bedeutung schon in M.s Zeit vergessen und kannte man nur noch die Sache selbst (vgl. unten S. 24 f.).

⁶⁾ *Fonctions Mentales* 421; vgl. FRAZER, *Immortality* I 432—434, vgl. noch Sürah 26: 193 f.

⁷⁾ Siehe unten S. 22 f.; SCHURTZ, op. cit. 102; vgl. 105; CODRINGTON, *Melanesians* 71, 98.

II.

»Doch kommt es auch vor, daß uns jüngere Werke eine wunderlose Variante darbieten von Berichten, die in älteren Werken wunderhaltig sind.«

Horowitz in »Islam« V, 44 f.

Wenn wir nun untersuchen, welche Züge in diesen *mi'rād*j-Traditionen entlehnt sind, so müssen wir erst die Brusteröffnung betrachten. Für diese ist gar kein Anhaltspunkt in der Literatur der *Ahl al Kitāb* zu finden ¹⁾. Diese materielle Reinigung des Herzens und Erneuerung der Persönlichkeit deutet, wie wir sehen werden ²⁾, auf eine niedrigere Kulturstufe, als letztere Literaturgattung uns bietet.

Ausgangspunkt der Himmelfahrt.

1. Die mit der Nachtreise verknüpften Traditionen, die etwas polemisch gefärbt sind, nennen öfters das Haus der Umm Hānī ³⁾. Dies gehört jedoch zur Reise nach Jerusalem ⁴⁾ (*isrā'*).

2. Der Zyklus, der von Abū Dharr herkommen soll ⁵⁾: es wird erzählt, wie das Dach von M.s Hause zu Mekka sich öffnete und Gabriel herniederstieg.

3. Die *Ḥadīthe*, die auf Mālik ibn Ṣa'sa'ah zurückgehen. Dort ⁶⁾ heißt es, daß er in Gesellschaft jemandes (oder mit den Kuraischen) in halbwachem Zustand bei der Ka'bah lag.

4. Eine Redaktion, die auf denselben Überlieferer zurückgeht ⁷⁾; in ihr läßt man M. auf dem *ḥidjr* (oder *ḥatīm*) liegen.

5. Eine sehr ausgeschmückte Tradition von Abū Hurairah, ohne Ortsbestimmung, ganz sicher aus späterer Zeit ⁸⁾.

Es ist wahrscheinlich, daß in 4 ⁹⁾ eine Tendenz liegt. Bei der Erörterung des Verhältnisses zwischen *isrā'* und *mi'rād*j werden ¹⁰⁾

¹⁾ Bousset in seiner Studie über die Himmelsreise der Seele, die eine besonders reiche Materialsammlung enthält, ARW IV und Dieterich, *Mithrasliturgie* 191 f.; vgl. *Arda Viraf*, ed. Haug 151 — gegen Blochet RHR XL, 1—25, 203—236 (vgl. Bousset, op. cit. 250 nt.).

²⁾ Unten S. 22.

³⁾ Tab. *Tafs.* XV 3 Trad. 1 (Ja'kūbī II 25).

⁴⁾ Unten S. 14 f.

⁵⁾ Muslim I 59; Buch. I 50 (Ibn Sa'd I 143).

⁶⁾ Buch. II 144; Musl. I 60; Tab. *Tafs.* XV 3 Trad. 2 (*Ann.* I 1157).

⁷⁾ Buch. II 221; Tab. *Tafs.* (mit abweichendem *Isnād* ausführlicher) XV 3 Trad. 5 und 6.

⁸⁾ Tab. *Tafs.* XV 6 ff.

⁹⁾ Snouck-Hurgronje, *Mekka* I 3, II. 70 f. und *Mekk. Feest* 104 f.

¹⁰⁾ Unten S. 14.

wir selbstverständlich 3 und die merkwürdige Redaktion behandeln, die sich ganz an den Sprachgebrauch von Sūrah 17, 1¹⁾ anschließt, wo also von dem *Masdjid al ḥarām* gesprochen wird. Obwohl eine karaibische Parallele in vielem mit 2 übereinstimmt²⁾, müssen wir es vorläufig dahingestellt sein lassen, zu entscheiden, welche Redaktion die ursprüngliche Form der Erzählung enthält. Eine gleiche Verschiedenheit können wir bemerken hinsichtlich der Anzahl von Personen, die zu M. kommen. Bald wird Gabriel allein³⁾, bald er und Michael⁴⁾, bald wieder drei Personen genannt⁵⁾. In der Ausgestaltung dieser Erzählungen werden fremde Muster nachgewirkt haben⁶⁾.

Der (oder Die) *Burāk* ist kein wesentlicher Bestandteil der Legende; denn wo, wie öfters, *mi'rādj* und *isrā'* verbunden werden, findet man zuweilen, daß die Reise von Jerusalem aus mit einer Leiter fortgesetzt wird⁷⁾, oder es wird in der reinen *mi'rādj*-Erzählung die Leiter schon bei der Ka'bah aufgestellt⁸⁾, oder Gabriel nimmt den M. bei der Hand⁹⁾. *Burāk* scheint in Vorstellung und vielleicht auch in Namen (?) auf Persisches zurückzugehen¹⁰⁾.

Die Leiter geht wahrscheinlich indirekt¹¹⁾ auf die bekannte Jakobsleiter zurück¹²⁾. Ursprünglich ist wohl keines von beiden. Vielleicht ist die Stelle, wo nur von einem schnellen Pferde gesprochen wird¹³⁾, als ein Übergang zur *Burāk*-Vorstellung zu betrachten.

Beides ist wohl eine Materialisation, wie sie in den späteren Erzählungen so häufig ist¹⁴⁾ und wie sie sonst in den Seelenreisen anderer Literaturen auch manchmal gefunden wird¹⁵⁾. Ganz sicher ist mit

¹⁾ Buch. II 185; Musl. I 59; Tab. *Tafs.* XV 3 Trad. 7.

²⁾ LAFITEAU, op. cit. I 169—171 = BAUMGARTEN I 161 f.

³⁾ Buch. II 144, 221; Musl. I 57 ff., auch anonym Tab. *Tafs.* XV 3 Trad. 2.

⁴⁾ Tab. *Ann.* I 1157; Ibn Sa'd I¹ 143.

⁵⁾ Buch. II 185; Musl. I 59; Tab. *Tafs.* XV 3.

⁶⁾ BOUSSET, op. cit. 141, 161 u. a. S.

⁷⁾ Tab. *Tafs.* XV 10 f.; Ibn Hish. I 268.

⁸⁾ Ibn Sa'd I¹ 143.

⁹⁾ B. I 50; M. I 59; vgl. T. *Ann.* I 1157.

¹⁰⁾ BLOCHET, RHR XL, 204 ff.; GOLDSCHER, RHR XLIII, 3.; THORNING, 28 nt. (JACOB); die etymologischen Betrachtungen BLOCHET's op. cit. 212 ff. bedürfen der Berichtigung und sind nicht überzeugend.

¹¹⁾ WEINEL, op. cit. 176, 197. ZDMG LXVIII 8, 9.

¹²⁾ A. MÜLLER, *Der Islam im Morgen- und Abendland* I 86. Vgl. jedoch noch Tab. *Tafs.* XV 10.

¹³⁾ Tab. *Tafs.* XV 6.

¹⁴⁾ A. MÜLLER, op. cit. I 86 f. Vgl. jedoch Tab. *Tafs.* XV 10.

¹⁵⁾ RADLOFF, *Das Schamanenthum* 22, 36 ff.; JAnthr. I. XLIV, 63, 72, 73; KRUFT,

dem Auftreten *Burāk's* in diesen Geschichten die für Muslime so interessante Frage verbunden, wie die Himmelsreise stattgefunden habe.

Die Frage ist ja, ob sie *bidjasadihi* ¹⁾ oder *binafsihi wa-djismiki* ²⁾ oder *birūhihi* und nicht *bidjasadihi* ³⁾ geschehen sei ⁴⁾.

Mi'rād̄j und Isrā'.

Weil an dieser Stelle öfters die Nachtreise in die *mi'rād̄j*-Erzählung eingeschaltet wird, scheint mir hier der richtige Augenblick gekommen, um über beide etwas zu bemerken, das bisher, so viel ich weiß, unbeachtet geblieben ist. Die Geschichte der Nachtreise nach Jerusalem

(*isrā'*) knüpft bekanntlich an Sūrah 17, 1 an: سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى u.s.w. Warum soll aber المسجد الحرام الى المسجد الأقصى Jerusalem heißen? Diese Erklärung, für welche gar kein Grund besteht, scheint einer großen Reihe von Traditionen anzugehören, welche, in der Zeit 'Abd al Malik's erdichtet, »die Aufgabe haben, die besondere Würdigkeit des Heiligtums in Jerusalem, welche in der Umajjadenzeit [im Gegensatz zum Heiligen Gebiete, wo damals 'Abdallāh b. Zubejr waltete] in den Vordergrund gestellt wurde«, zu erweisen ⁵⁾.

Vielmehr haben wir in سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى ebenso wie in المسجد الأقصى

(Sūrah 53, 14; siehe unten S. 18, 20) einen allgemeinen unbestimmten und feierlichen Ausdruck zu sehen ⁶⁾. Wenn wir diese beachten, so ist

Animisme 85 f., 101 f., 107 f., 350, 494 ff.; NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo* I 125 (vgl. KRUYT 88), vgl. 100 ebenda; SKEAT, *Malay Magic* 433; WILKEN, *Verspr. Geschr.* III 238 bis 240; TYLOR, *Prim. Cult.* II 51 usw. usw. DIETERICH² 183 f.

¹⁾ Tab. *Tafs.* XV 5. Vgl. Baghawī *Tafsīr* (Leid. Handschr.) III Fol. 1. Z. 15 ff.

²⁾ Ebend. 12.

³⁾ Ebend. 12.

⁴⁾ *Burāk* ist weiter das Reittier aller Propheten (passim) oder auch das Reittier Ibrahim's speziell (Tab. *Tafs.* XV 5 Trad. 1; vgl. WEIL, *Biblische Legenden der Muselmänner* 85); Muhammed wird es am Tage der Auferstehung wieder besteigen (WEIL 276; vgl. WOLFF, *Eschat.* 101 ff., arab. T. 57 f.). Auch *Asiāh* soll es einmal geritten haben (ebend. 127). Die spätere Literatur kennt noch andere besondere Reittiere: Maimūn(ah) (WEIL 18, 27; WOLFF 12, a. T. 8) und Haizām (ebend. 153).

⁵⁾ GOLDZIEHER, *Muh. Stud.* II 35 ff.

⁶⁾ Es wäre an sich denkbar, daß in 17, 1 mit بعبدته irgend ein früherer Prophet (z. B. Henoch, vgl. 19, 57 f.) gemeint sei. Dies scheint mir jedoch nicht richtig, nicht nur, weil die ganze Tradition diese Auffassung, soviel ich weiß, nicht kennt und den Vers nur entweder auf den *mi'rād̄j* oder auf die Nachtreise nach Jerusalem bezieht, sondern auch, weil im Koran mit عبده oder عبدنا, abgesehen von den Stellen, wo ausdrücklich ein anderer mit Namen genannt wird (19: 1; 38: 16, 40; 54: 9), nur auf Muhammed hingewiesen wird (2: 21; 8: 42; 18: 1; 25: 1; 39: 37; 53: 10; 57: 9). Dies wird also wohl auch in 17: 1 der Fall sein.

es schon an sich deutlich, daß 17, 1 wahrscheinlich auf die Himmelfahrt anspielt. Auch im Himmel gibt es ja ein Heiligtum (unten S. 19 Anm. 5). Dies leuchtet um so mehr ein, als die ältere Tradition gar keinen Unterschied macht zwischen *isrā'* und *mi'rādj*¹⁾. Betrachten wir z. B. Buchārī im Bāb الصلاة في الاسراء, wo (wie im Bāb al *mi'rādj*, in dem über ليلة أسرى به gesprochen wird, ohne daß etwas über »isrā'« ausgesagt wird) *isrā'* ganz im Sinne von *mi'rādj* gebraucht wird²⁾. Am deutlichsten zeigt sich diese Auffassung noch in den *mi'rādj*-Traditionen, in welchen die Himmelfahrt von der Ka'bah ihren Ausgang nimmt oder, wie es in einer Redaktion unzweideutig heißt: vom *masdjid al harām* (vgl. oben S. 12; für diese Ausdrucksweise vgl. SNOUCK HURGRONJE, *Mekkaansche Feest* 39 Anm. und 44 Anm. 2). Wir sehen also, daß wir hier ursprünglich zwei Deutungen vor uns haben: 1. *isrā'* (dem Sprachgebrauche von 17, 1 entlehnt) = *mi'rādj*, wo also gar keine Rede von einer Reise nach Jerusalem ist und 17, 1 demnach auf die Himmelfahrt bezogen wird (man vergleiche noch die verschiedenen Traditionen bei Ṭab. *Tafs.* XV zur Stelle); 2. nachdem die umajjadische Auffassung rezipiert worden ist, unterscheidet man *isrā'* = Nachtreise nach Jerusalem, und *mi'rādj* = Himmelfahrt. Beide werden öfters miteinander verbunden.

Die Unterscheidung ist also nicht ursprünglich³⁾, sondern nur durch einen Grundsatz verursacht, der durchweg in der muhammedanischen Tradition zur Geltung kommt (SNOUCK-HURGRONJE, *Mahdi*, 16):

»Es ist eine eigenthümliche Erscheinung, wie in den späteren muhammedanischen Traditionssammlungen fast über jede Frage mehrere einander widersprechende Überlieferungen mitgeteilt werden, welche nach dem Sinne des Sammlers alle maßgebend sein sollen. Die Sache verhält sich aber so: vor der Periode des Sammelns wurden über jeden fraglichen Punkt voneinander abweichende Aussprüche Muhammeds in Umlauf gesetzt; das war nun einmal die Form,

¹⁾ Also haben wir, abgesehen von Sūrah 53, über die wir später handeln, in 17, 1 und 17, 95 einen koranischen Anhaltspunkt für die Himmelfahrt. Letztere Stelle hat erst wirklich Bedeutung, wenn sie auf etwas von Muhammed selbst Behauptetes anspielt, wie die vorangegangenen Verse.

²⁾ Andere Stellen findet man Buchārī II 185, Bāb: تنام عينه — دار النبي — ولا ينام قلبه Trad. 2; Musl. I 59; Ṭab. *Tafs.* XV 3, XXVII 24; al-Nasā'ī I 78; Tirmidhī I 45; *Mishkāt* 518, vgl. 521; Baghawī, *Maṣābiḥ* II 177; vgl. noch Muslim, *Bāb al-isrā'* ... ilā 'l-samawāt.

³⁾ Auch die Überlieferung selbst unterscheidet sie öfters z. B. Ṭab. *Tafs.* XV 5 Trad. 1; vgl. NÖLDEKE-SCHWALLY I 135.

in welcher jede Schule oder Partei ihre Ansichten kundgab. Die folgende Generation, des Kampfes über gewisse Gegenstände müde, nimmt dann in der Regel einen vermittelnden Standpunkt ein« [hier also leicht ermöglicht durch die zwei Wörter *isrā'* und *mi'rādj*, denen man einen verschiedenen Sinn beilegte] »und söhnt den Gegensatz aus durch Anerkennung der beiderseitigen Überlieferungen, welche dazu aber harmonistisch, d. h. unhistorisch, interpretiert werden müssen. Genügt diese Operation nicht vollständig, so werden noch ein paar Traditionen, welche die Ansicht der Vermittler unzweideutig vertreten, hinzugemacht, und der Friede ist vollkommen.«

Das war nun auch bei unseren Traditionen der Fall. Ursprünglich hatte man nur die richtige Erklärung, die 17, 1 auf die Himmelfahrt (*mi'rādj*) bezog. Aus dem Sprachgebrauch entstand das synonyme *isrā'*. Die umajjadische Erklärung faßte 17, 1 als eine Verherrlichung des Heiligtums in Jerusalem. Der *Iǧmā'* erkannte beide Erzählungen an und fand die Möglichkeit dieser Anerkennung in der Differenzierung der beiden Wörter *isrā'* und *mi'rādj*.

In der späteren Ausbildung der Muhammedbiographie nach dem Muster von und in der Konkurrenz mit der Biographie Jesu vertritt die Begegnung Muhammeds mit den Propheten in Jerusalem die Verklärung Jesu auf dem Thabor (*Matth.* 17, 1 ff., *Mark.* 9, 1 ff., *Luk.* 9, 28 ff.). Die polemische Absicht zeigt sich wie in den Mahditraditionen (SNOUCK-HURGRONJE, *Mahdi* 17) in der *Ṣalāt* des Muhammed vor den Propheten. Man sieht, wie erst beide Erzählungen parallel gelaufen sind: M.s Begegnung mit den Propheten und seine Überlegenheit über diese, welche sich zeigt hier in seiner Imāmwürde bei der *Ṣalāt*, dort in seinem Vorüberschreiten an Jesus und Moses (unten S. 16f.). So versteht man, wie mehrfach in den zusammengesetzten Legenden der Aufenthalt in Jerusalem seine eigentliche Bedeutung verliert (Bagh. II 178 infra)¹⁾.

Neben diesen beiden Auffassungen, von denen die »umajjadische« die ältere ganz verdrängte, hat sich noch eine dritte, an 17, 62 anknüpfende, entwickelt, in der²⁾ man *ru'jā* mit *isrā'* zu erklären suchte.

Nun dreht man aber die Sache um.

Ist *ru'jā* = *isrā'*, so ist *isrā'* eine *ru'jā*, aber wenn das der Fall ist und man *ru'jā* als eine ekstatische Vision faßt, so ist es keine Reise mehr. So findet man häufig als Erklärung³⁾ von 17, 1 folgendes:

¹⁾ Anm. während der Korrektur (s. Nachschrift). Vgl. nunmehr BEVAN in *Wellhausen-Festschrift* 56.

²⁾ Vgl. Tab. *Tafs.* XV 12.

³⁾ *Tafsīr* (Buchārī) zu 17, 1 (III 102) und *Bāb ḥadīth al-isrā'* (II 221); Muslim 162; Tab. *Tafs.* XV 5 Z. 14 v. u.; *Mishkāt* 522.

»Als die Kuraishiten mir nicht glaubten, stand ich auf dem Hidsr. Da zeigte mir Allah Jerusalem und ich begann zu erzählen von seinen *Ājāt*, während ich darauf schaute« (so bekommt man die *ru'jā*).

Haben wir oben gesehen, wie die Theologen die Differenz zwischen den beiden Auffassungen harmonisiert haben, so muß man die Schwierigkeit hier auf eine andere Weise lösen. Buchārī III 102 findet den Ausweg in einer Interpolation: *حين أسرى بى الى بيت المقدس*. Muslim I 62 ¹⁾ hat aber eine andere Möglichkeit erfunden: *لقد رأيتنى فى*

الحجر وقريش تسألنى عن مسراى.... وقد رأيتنى فى جماعة من الانبياء. Er deutet die ganze Sache nämlich als einen Traum, indem er *ru'jā* in diesem Sinne faßt. Die Begegnung mit den Propheten, die man sonst nach Jerusalem verlegt, findet hier gleichfalls im Traume statt.

Das Wort *فتنة* (17, 62) verursacht weiter die Erzählung von einem Abfall (dabei bewährt Abū Bakr sich selbstverständlich als *al-Šiddīk*), der sich sehr gut dem Unglauben der Kuraishiten angliedern läßt. Das öfters gebrauchte Verbum *افتتن* erleichtert es uns, dem Ursprung dieser Erzählung nachzugehen. Bei Ibn Sa'd (I ¹, 144) können wir noch sehen, wie diese Art Harmonisierung gewirkt hat: 1. Nachtreise, 2. Unglaube, 3. Muhammed will beweisen (hat aber die Einzelheiten vergessen!) und Allah zeigt ihm Jerusalem. Im arabischen Text ist die Naht der Zusammenflickung noch ganz gut wahrzunehmen (vgl. noch Tab. *Tafs.* XV 6f.).

Den hybridischen ²⁾ christlichen Himmelsreisen entlehnt sind wohl die bösen ³⁾ (und kraft einer Tradition auch guten ⁴⁾) Mächte, denen M. auf seiner Reise begegnet, obgleich sie sich auch in anderen Religionen finden ⁵⁾. Aber die Ähnlichkeit ist zu groß (BOUSSET, l. c. 141, 150, 154 usw.). Ist Sūrah 17, 46 u. a. S. zufolge die Anzahl von 7 Himmeln schon koranisch, die Beherrschung von je einem Gottesgesandten ist ohne Zweifel die Muhammedanisierung älteren Musters ⁶⁾. Die Reihenfolge ist übrigens sehr verschieden. Die gewöhnliche ist ⁷⁾:

I Adam, II Jahjā und 'Isā, III Jūsuf, IV Idris, V Hārūn, VI Mūsā, VII Ibrāhīm.

¹⁾ = *Mishkāt* 521 f.; Baghawī II 179. Viel ausführlicher und gewissermaßen abweichend ist schon al-Nasā'ī I 77 f.

²⁾ BOUSSET, ARW IV 150, 167, 232.

³⁾ Z. B. Tab. *Tafs.* XV 10; vgl. Eph. 6, 12.

⁴⁾ Tab. *Tafs.* XV 5 Trad. 2.

⁵⁾ NIEUWENHUIS, *Quer durch Borneo* I 104. KRUYT, *Animisme* 349 ff. u. a. S.

⁶⁾ BOUSSET, l. c. 237 ff., 268 ff. (vgl. THORNING 268 ff.).

⁷⁾ Buch. II 144, 221 f.; Musl. I 58, 60; *Mishkāt* 519; Baghawī II 177 f.; al-Nasā'ī I 76; Tab. *Annales* I 1158; Tab. *Tafs.* XV 8.

Daneben findet man die Verwechslung von II und III¹⁾ oder IV und V²⁾ oder selbst VI und VII³⁾, welcher sich jedenfalls das Feilschen über die 50 *Ṣalāt's*, mit dem jede richtige *mi'rādj*-Tradition schließt, besser angliedert. Kurz! Die Reihenfolge steht nicht fest, und die Traditionen haben wohl recht, welche dies ausdrücklich behaupten (Buch. I 50, Musl. I 59, Tab. *Tafs.* XV 4, *Mishkāt* 521).

Nach dem, was Bousset ausgeführt hat, müßte man das Paradies in oder über dem VII. Himmel suchen. Dies findet man hie und da⁴⁾ wirklich. Eine andere Reihe von Redaktionen versetzt Paradies und Hölle in den I. Himmel⁵⁾. Wenn dies entlehnt wäre, müßten wir sie im III. Himmel antreffen⁶⁾, aber da dies nicht der Fall ist, so läßt sich unter Beachtung des unmittelbar Vorangegangenen (die Beherrscher der sieben Himmel) schließen, daß in einer früheren Redaktion der *mi'rādj*-Traditionen die Reise durch die Himmel noch nicht so ausgebildet war, daß aber der Besuch von Paradies (und Hölle? ? ?) zu der ursprünglichen Legende gehörte, wie es auch aus Ibn Sa'd (I¹, 143) sich zu ergeben scheint (vgl. unten S. 20 über Sūrah 53: 15).

In dem ersten Himmel sitzt Adam vor zwei Türen: wenn er die Leute von rechts durch ihre Pforte eintreten sieht, lacht er, aber über die Leute von links weint er⁸⁾. Mehr in Übereinstimmung mit der Dogmatik ist eine andere Stelle⁹⁾, wo über die Geister gesprochen wird. So kann man auch die sonst¹⁰⁾ ganz in der Luft hängende Perikope¹¹⁾ beibehalten, die das Schicksal der Wucherer, Unzuchtver-

¹⁾ Christlicher Einfluß? 2. *Kor.* 12, 2; Bousset, l. c. 234 ff.; Tab. *Tafs.* XV 11; Baghawī II 178 infra.

²⁾ Tab. *Tafs.* XV 4; Musl. I 59.

³⁾ al-Nasā'ī I 78.

⁴⁾ Musl. I 59; Buch. I 50; Ibn Sa'd I¹ 143; Ibn Hishām I 268; Tab. *Ann.* I 1158; Tab. *Tafs.* XV 8, 11. Bisweilen besucht Muhammed wie z. B. Musl. I 59 f. das Paradies sowohl im ersten als auch im siebenten Himmel!!

⁵⁾ Musl. I 59; Buch. I 50 f.; Tab. *Tafs.* XV 7 usw. Die Mälikfigur (vgl. Sūrah 43: 77; z. B. Ibn Hish. I 268) wie Ismā'il (z. B. Tab. *Tafs.* XV 10) und das Mädchen für Zaid im Paradiese (ebenda u. a. S.) werden wir als zu nebensächlich im Folgenden nicht zu besprechen brauchen.

⁶⁾ Bousset, l. c. 139, 234 ff.

⁷⁾ Nach dem, was Bousset l. c. 139 (vgl. 235) ausführt, scheint die Hölle in diesen Geschichten vielmehr aus christlichen Quellen eingeführt zu sein.

⁸⁾ Buch. I 50, dem Sprachgebrauche von Sūrah 56, 26 ff. entlehnt; *Mishkāt* 521; Baghawī II 179.

⁹⁾ Ibn Hish. I 268; Tab. *Tafs.* XV 10.

¹⁰⁾ Tab. *Tafs.* XV 6.

¹¹⁾ Ebenda.

brecher, Wegelagerer, *ṣalāt*- und *zakāt*-Versäumer usw. usw. behandelt ¹⁾).

Später ²⁾ scheint es — in dogmatischem Sinne — am besten, gar nicht über das Paradies zu sprechen, weil es في آخر الزمان von Allah »herbeigeholt« werden wird (WOLFF, *Muh. Eschatologie* 105 Anm. 365).

Die Becher, welche dem M. auf dieser Reise meist ³⁾ in Jerusalem (in den *isrā'*-*mī'rādj*-Traditionen), auch wohl im siebenten Himmel ⁴⁾ geboten werden, sind bald ⁵⁾ drei, bald ⁶⁾ zwei an Zahl. Für beide Mitteilungen findet man in der christlichen u. a. Literatur die Parallelen, deren Vorbild hier eingewirkt hat (vgl. BOUSSET). Jene scheint besonders, wahrscheinlich indirekt, von der *Arda Viraf*-Geschichte beeinflusst zu sein (op. cit. 151). Für *Arda Viraf* sind die Becher noch das narkotische Mittel, um seine Visionen zu erhalten, wie man auch sonst ⁷⁾ allerlei für diesen Zweck gebraucht. Bei Muhammed aber nicht. Das Anerbieten der drei (zwei) Becher ist für ihn eine Prüfung: er trinkt nur den mit Milch gefüllten ⁸⁾ und läßt die beiden anderen, welche Wasser ⁹⁾ und Wein enthalten, unbeachtet. Man verbindet diese Geschichte wohl mit dem Weinverbot ¹⁰⁾: in einer Überlieferung trinkt M. darum auch den Becher mit Wasser ¹¹⁾. Weil er sich satt getrunken hat, nicht weil er, wie es sonst heißt ¹²⁾, zur richtigen Wahl geleitet worden ist, lehnt er an dieser Stelle den dritten ab.

Die *Sidrah al Muntahā*, die entweder oberhalb des VII. Himmels ist (z. B. Nasā'ī I 76) oder in den VII. Himmel — so am häufigsten —

¹⁾ Das Thema scheint wohl aus christlichen Quellen herzustammen. BOUSSET, op. cit. 161 f. (vgl. jedoch *Arda Viraf* 170 ff.).

²⁾ Buch. II 144, 222; Musl. I 58, 60 (*Ja'kūbī* II 25 ist exzerptartig); Ṭab. *Tafs.* XV 4.

³⁾ Musl. I 57; Ibn Hish. I 263 f.; Ṭab. *Tafs.* XV 5, 7, 10, 12 (Buch. III 102; Musl. I 61; Ṭab. *Tafs.* XV 5).

⁴⁾ Buch. II 222; Musl. I 60.

⁵⁾ Buch. II 222; Ibn Hish. I 263; Ṭab. *Tafs.* XV 5, 7; Baghawī II 178 infra.

⁶⁾ Buch. III 102; Musl. I 57, 60 f.; Ibn Hish. I 264; Ṭab. *Tafs.* XV 5, 10, 12; Baghawī II 178.

⁷⁾ Vgl. ACHELIS, *Ekstase* 6 ff.; BOUSSET, op. cit. 163; TYLOR, *Prim. Cult.* I 446, II 410; JANTR. I. XXIV 93, XXVIII 258; MÜLLER, *Amerik. Urreligionen* (2. Ausg.) 182, 217, 279 f., 656; LAFITEAU, op. cit. 164; MEINERS, *Kritische Geschichte der Religionen* II 493 f.; FRAZER, *Golden Bough: Magic Art* I 318 ff., 381 ff.

⁸⁾ Ṭab. *Tafs.* XV 5 u. a. S.

⁹⁾ Für Buch. II 222 s. unten S. 19.

¹⁰⁾ Ṭab. *Tafs.* XV 7; Ibn Hish. I 264.

¹¹⁾ Ṭab. *Tafs.* XV 7.

¹²⁾ XV 10, 12 (Trad. 4). Auch bei Tirmidhī (ed. Kairo 1292) II 46 finden wir in einem Traume noch eine Reminiszenz an die Bechergeschichte.

oder auch in den VI.¹⁾ versetzt wird, gehört zu Sūrah 53, 14 ff., wie alles, was über sie mitgeteilt wird, eine Ausschmückung dieser Koranverse ist²⁾.

Anderen Mustern entlehnt scheinen mir die Ströme zu sein, welche sich in der Nähe des Paradiesbaumes befinden (I. *Mose* 2, 10 ff.; *Apok.* 22, 2). Die Nachrichten über diesen Gegenstand sind jedoch wieder verschieden.

1. Meist werden vier genannt, von denen zwei, *bā'ināni*, im Paradiese selbst fließen, und die zwei anderen, *ṣāhirāni*, = Nil und Euphrat sind³⁾.

2. In einer anderen Tradition liegen die *'unsur* der letzteren im II. Himmel (Tab. *Tafs.* XV 4).

3. An einer anderen Stelle⁴⁾ verwandeln sie sich nach Sūrah 47: 16 ff. in Ströme von Wasser, Wein, Milch und Honig (WOLFF 192 Anm. 383; 193—195; arab. T. 106 ff. DIETERICH² 199); eine Redaktion der Bechergeschichte schließt sich dabei an und spricht auch von einem Becher mit Honig (Buch. II 222, *Mishkāt* 519, Bagh. II 178 f).

4. Auch werden wohl drei Ströme genannt, in welchen die Gläubigen sich waschen: *Rahmah*, *Ni'mah* und «سقايم ربيهم شرباً طهوراً» Sūrah 76: 21 (Tab. *Tafs.* XV 8).

5. Auf einer anderen Stelle heißen sie *Nahr al-Rahmah* und *Kauthar* (ebend. 11); dem Koran 108: 1 entlehnt (vgl. Baidāwī zu dieser Stelle; WOLFF 190 ff., a. T. 105 ff.).

6. *Kauthar* liegt im III. Himmel (ebend. 4). Vgl. WOLFF 191, Anm. 380.

Nun 5) erhält M. seine Offenbarungen. Die Traditionen erwähnen gewöhnlich die Verpflichtung der fünf *Ṣalāts*⁶⁾ und äußern sich in den suggestiven, aber dunklen Worten von Sūrah 53, 10.

Eine Überlieferung⁷⁾ nennt außerdem noch die letzten Verse

¹⁾ Musl. I 62; Nasā'ī I 78; *Mishkāt* 521; Bagh. II 179.

²⁾ Den wundervollen Duft, welchen dieser Baum im Christentum (ZDMG LXVIII 10 ff., WEINEL, *Wirkungen* 198 nt.) besitzt, hat er auch im Islam beibehalten! Vgl. noch WOLFF 23 Anm. 32.

³⁾ Buch. II 144, 222; Musl. I 60; Tab. *Tafs.* XXVII 30; *Mishk.* 519; Bagh. II 178.

⁴⁾ Tab. *Tafs.* XV 8, XXVII 29.

⁵⁾ Erst besucht jedoch Muhammed den *Bait al-ma'mūr* (z. B. Baghawī II 178, *Mishkāt* 519; vgl. *Testam. Levi*, ed. SINKER 140; WOLFF 5 Anm. 8; Ghazālī *Durrah* (ed. GAUTIER) 30 Anm. 1), wo er, wie man öfters mitgeteilt findet, den Abraham trifft (Bagh. II 178 infra, *Mishkāt* 520).

⁶⁾ Ausführlicher bei al-Nasā'ī I 78. Für die Bedeutung dieser Geschichte, in der das Feilschen Muhammeds mit Allah auf Anregung Moses über die Anzahl der *Ṣalawāt* mitgeteilt wird, vgl. GOLDZIEHER, *Muh. Stud.* I 36. Die Dialoge zwischen Allah und Muhammed werden später stark ausgestaltet. SNOUCK-HURGRONJE, *Mekka* II 171, JUVENBOLL, *Handbuch* 131; vgl. Leidener Handschrift Warner 786 (7).

⁷⁾ Musl. I 62; al-Nasā'ī I 78 Trad. 2; *Mishkāt* 521.

von Sūrah II und die Zusicherung der Vergebung an alle Muslimen, die sich vom *shirk* ferngehalten haben. Allzu große Neugier befriedigt eine andere, indem sie Allah eine salbungsvolle Predigt abhalten läßt ¹⁾).

Da die *Ḥadīthe* an diesem Punkte gern Stellen wie Sūrah 53, 8 f. ²⁾ anführen, so müssen wir bemerken, daß hier die für den Muslim so wichtige Frage gestellt wird, ob M. Allah gesehen habe oder nicht ³⁾. Es entwickelt sich ja die Neigung, die Verse auf Gabriel zu beziehen. Bezieht man sie auf Allah, so bleibt noch die Frage übrig, ob er ihn mit seinem inneren Auge ⁴⁾ oder mit dem leiblichen geschaut habe. Gegen die letztere Auffassung führt selbst die Überlieferung ⁵⁾ Sūrah 6, 203 und 42, 50 an.

Vielleicht (indirekt?) an altpersische Vorstellungen ⁶⁾ anknüpfend, lösen andere die Frage durch die Behauptung, M. habe Allah mit einem *hidjāb* von Licht gesehen ⁷⁾. Aus der Gabriel-Erklärung entsteht nachher die Vorstellung: M. habe ihn bei dieser Gelegenheit in seiner majestätischen Engelrüstung gesehen ⁸⁾. Sehen wir jedoch, was der Koran zur Stelle selber sagt: Allah (Muhammed) bezeugt hier feierlich in Sūrah 53, daß eine majestätische Gestalt ihn zweimal über den Koran belehrt habe. Das eine Mal sah er ihn *بالأفق الأعلى* (53, 7) oder *بالأفق المبين* (81, 23); das andere Mal bei der *Sidrah al-Muntahā* *عندها جنة المأوى*. Wenn wir nun untersuchen wollen, wer das erhabene Wesen sein solle, von dem M. spricht, so müssen wir bei Vers 10 mit unserer Betrachtung beginnen *ذاوحى إلى عبده ما أوحى*. Aus dem Worte *عبد* geht am deutlichsten hervor, daß Allah Subjekt sein muß (vgl. 57:9): Muhammed glaubte also ursprünglich selbst, Allah gesehen zu haben (vgl. 40, 1; 87: 6). Aus Vers 13 ff. ersehen wir, daß M. tatsächlich behauptet, im Paradiese gewesen zu sein — nicht weil die *Sidrah's* dem koranischen Sprachgebrauche nach sich nur in göttlichen Gärten finden (53, 14, 16; 56, 27; 34, 15), sondern weil das Wort *ma'wā* (vgl. noch WOLFF 190, ar. T. 105) im Koran an einer Fülle von Stellen nur von Hölle (3, 144, 156, 196; 4, 99, 120; 5, 76; 8, 16; 9, 74, 96; 10, 8; 13, 18; 17, 99; 24, 56; 29, 24; 32, 20; 45, 33; 57, 14; 66, 9; 79, 39) und Paradies (32, 19; 53, 15; 79, 41) gebraucht wird.

¹⁾ Tab. *Tafs.* XV 8 f.

²⁾ Tab. *Ann.* I 1158 f.

³⁾ Für das Folgende vgl. Tab. *Tafs.* XXVII zu Sūrah 53.

⁴⁾ Buch. III 132; Musl. I 63; Tab. *Tafs.* XXVII 25 (*infra*) f. (zu 53, 11), 28 (zu 53, 13).

⁵⁾ Tab. *Tafs.* XXVII zu 53, 12; Musl. I 63.

⁶⁾ *Arda Viraf* 203.

⁷⁾ Musl. I 64.

⁸⁾ Z. B. Tab. *Tafs.* XXVII 31, vgl. 25.

Unsere bisherige Untersuchung führt uns also zu dem Schluß, daß Brusteröffnung und Himmelfahrt untrennbar zusammengehören (oben S. 6ff.), daß die Geschichte der Himmelsreise in früherer Zeit weniger ausgebildet war (oben S. 17), drei Anhaltspunkte im Koran hat (oben S. 14 Anm. 1) und mit einem Besuch im Paradiese von Anfang an verbunden gewesen ist, und daß wir in der ganzen Erzählung eine Initiation in die prophetischen Funktionen zu sehen haben, wie z. B. *Jesaja VI*.

Geht also die Erzählung auf Mohammed zurück, so müssen wir noch nach einer richtigen Bemerkung WEINEL's ¹⁾ — weil stets »bei Visionen die objektiven Elemente, aus denen sie sich zusammensetzen, der Gedanken- und Vorstellungswelt des Visionärs, die ihm von außen gegeben ist, entnommen sind — danach fragen, aus welcher Gedankenwelt in M.s Umgebung diese Vorstellungen stammen ²⁾.

Weiter werden wir noch versuchen müssen zu erklären, wie es möglich ist, daß man wohl für die Himmelfahrt, nicht aber für die Brusteröffnung die Belege im Koran findet, obwohl beide, wie wir oben ausführlich dargelegt haben, nicht zu scheiden sind.

Zum Schluß müssen wir untersuchen, auf welche Weise die Verbindung zwischen den beiden Teilen der Geschichte sich endlich gelöst hat, und die spätere Schicksale beider zeichnen.

III.

»Diesem Kreise der alten arabischen
Wahrsager stand Muhammed anfangs näher
als man gemeinhin glaubt.«

BECKER, *Christentum und Islam* 10.

Für die Entlehnung dieser Vorstellungen gibt es zwei Möglichkeiten: entweder sind sie aus dem judäo-christlichen oder aus dem altarabischen Kulturkreise herzuleiten.

Betrachtet man die unter den Himmelfahrten der »Schriftbesitzer«, die für unseren Zweck in Betracht kommen, namentlich die *Initialhimmelsreise*, so findet sich, daß diese eine ganz andere Gestalt haben. Wir müssen von vornherein beachten, daß nur diejenigen in Betracht zu ziehen sind, in welchen von einer Person gesprochen wird, die durch die Himmelfahrt zu einer neuen Funktion berufen wird, wie dies in der ältesten Fassung des *Mi'rādj* oder in *Jesaja VI* und *Hesekiel I—III* geschieht. Etwas ganz anderes bietet schon das *Buch Henoch*

¹⁾ *Wirkungen des Geistes* usw. 197 supra; TYLOR, *Prim. Cult.* ² I 306.

²⁾ Natürlich haben wir erst auch noch zu prüfen, ob das Ganze nicht eine Ausschmückung der koranischen Stoffe ist, wie wir die Tendenz dazu in späterer Zeit bemerkten.

oder eine etwaige Ausschmückung von *II. Kor.* 12, 2 ff. Dasselbe kann man von der »Baruchapokalypse«¹⁾ oder dem 25. Kapitel der *Vita Adae et Evae* sagen²⁾. Auch hier finden wir eine Art Himmelfahrt, die insofern eine Parallele zu den späteren *mi'rād̲j*-Legenden bietet, aber das, was wir als den ursprünglichen Charakter der *mi'rād̲j*-Erzählung erkannten: die Einweihung in die zukünftige Prophetenlaufbahn³⁾, finden wir dort gar nicht. Von der ganzen apokryphen Literatur kommt also nur eine Stelle aus dem *Testamentum Levi*⁴⁾ in Betracht. Dort wird erzählt, wie *Levi* im Schlafe durch die Himmel fährt und dort Offenbarungen erhält, indem er zum Priester des Herrn gesalbt (Kap. 8, Ausg. 142) und beauftragt wird, den Menschen seine *μυστήρια* zu verkünden (Kap. 2, Ausg. 139). Wie groß ist aber der Unterschied zwischen dieser Erzählung und unserer *mi'rād̲j*-Geschichte mit ihrer materiellen Erneuerung der ganzen Person Muhammads! Am nächsten stehen dem ursprünglichen Charakter der *mi'rād̲j*-Traditionen die Berufungen Jesajas und Hesekiels; aber auch diese bieten, wie man sofort sehen kann, nur eine Parallele zu der *mi'rād̲j*-Geschichte, nicht ihre Quelle (vgl. unten S. 21).

Wenden wir uns nun dem zweiten Gedankenkreise Muhammads zu.

Weil wir leider wenig Zuverlässiges über die religiöse Vorstellungswelt der vorislamischen Araber wissen, muß die Ethnologie die Angaben aufhellen. Wie z. B. der malaische Pawang seinen *hantu pusaka* hat⁵⁾, so hatte der *kāhin* seinen *tābi*⁶⁾, *ṣāhib*⁶⁾ oder *shaiṭān*⁷⁾. Auch Gabriel wird wohl in der Überlieferung⁸⁾ der *Shaiṭān* Muhammads

¹⁾ *Texts and Studies* ed. ROBINSON vol. V no. 1; *Apocrypha Anecdota II* by JAMES 84 ff.; »Nachr. d. Königl. Gesellsch. d. Wissensch. zu Göttingen« 1896, 94 ff. — Prof. Dr. A. J. WENSINCK hatte die außerordentliche Freundlichkeit, meine Aufmerksamkeit auf diese und die folgenden Stellen zu lenken, wofür ich ihm hier meinen aufrichtigsten Dank sage. Vgl. auch BOUSSET ARW IV und DIETERICH² 191 ff.

²⁾ ed. MEYER, »Abh. Phil.-Hist. Klasse. d. Königl. Bayerischen Akad. d. Wissensch.« Bd. XIV 229 (Kap. 25), fehlt im griech. Text. *Apocal. Apocryph.* ed. TISCHENDORF 1ff. (Apoc. Mosis).

³⁾ Vgl. oben S. 5 und unten S. 24; vgl. auch oben S. 8 die Ausführungen BOUSSET's über die himmlischen Kleider usw. in seinen Geschichten sowie meine Bemerkungen dazu.

⁴⁾ *The Testaments of the XII. Patriarchs* ed. SINKER 138 ff. Vgl. auch noch *Od. Salom.* XI und DIETERICH² 179 ff.

⁵⁾ SKEAT, *Malay Magic* 59; für Sibirien vgl. JANTR. I. XXIV 65 (vgl. 64), 75. 85 f., 95, 129 u. a. S. SIEROSZEWSKII, RHR XLVI (1902) 312 ff.; für Amerika MÜLLER, *Urreligionen* 217; »Journ. Am. Folk.« VI 39; ROCHEFORT 418, 421; für Zentralafrika JANTR. I. XXXII: 91; XXXVII: 159 f., 162. Vgl. noch FRAZER *Immortality* I 308 f., 322, 388 ff.

⁶⁾ WELLHAUSEN, *Reste*² 134 Anm. 2; vgl. GOLDZIEHER, *Abhandlungen* I 5.

⁷⁾ VAN VLOTEN, WZKM XVII 185 f.; vgl. noch SPRENGER, *Leben* I, 300. Sūrah 26: 210, 221 ff.

⁸⁾ WELLHAUSEN, l. c.

genannt, was sich folglich dieser Vorstellungsreihe anschließt (vgl. Sūrah 26: 193 f.). Die *Kāhine* redeten in *saḍj̣*¹⁾ und nannten sich selbst »du«, wenn sie im Namen des Geistes sprachen¹⁾. Wenn sie als Seher wahr-sagten, so verhüllten sie sich. Sie wundern sich über das, was sie selbst sagen (*mā adrāka*)²⁾. Gern bekräftigten sie ihre Wörter mit Eiden bei der Sonne, dem Mond, den Sternen, beim Abend und Morgen usw. 3).

Wir wissen, daß dies alles auch sowohl von Muhammed als von vielen primitiven Medizinmännern bekannt ist. Auch sind bei solchen Leuten epileptische Anfälle sehr häufig 4): das in-Ohnmacht-fallen gilt ja den Naturvölkern als ein Anzeichen, daß die Seele sich entfernt hat 5) oder daß ein Geist in den Betreffenden gefahren ist 6). Darum wird bei der Initiation öfters der Bewußtlosigkeit des Kandidaten Erwähnung getan 7). Hieraus hat sich nun auch die Theorie des Schamanisierens weiter gebildet: der Schamane schickt entweder seine eigene Seele oder die des »Guardian spirit« aus 8), die ihm über die Frage Auskunft geben. Das letztere ist auch mit den *Kāhinen* der Fall gewesen 9).

Wenn der primitive Mensch sich mit den Geistern in Verbindung setzen will, um von ihnen eine Offenbarung zu erhalten, so begibt er sich auf die Berge¹⁰⁾, zu einem Grab¹¹⁾ oder einer heiligen Stätte¹²⁾ usw., um dort Askese zu treiben¹³⁾. Auch dies hören wir von den *Kāhinen*

1) Vgl. WEINEL, *Wirkungen* usw. 92. LAMMENS, *Berceau* 370 zu 257 und JAnthr. I. XXIV: 78, 94.

2) Vgl. MIKHAILOVSKII, JAnthr. I 1895 (XXIV) 73, 146.

3) WELHAUSEN, *Reste* 134 f.

4) BASTIAN, *Allerlei* I 131 f.; RADLOFF, 17, 50, 55; JAnthr. I. XXIV 65, 152 usw.; MEINERS, *Allgemeine kritische Geschichte der Religionen* (1807) II 488; ELLIS, *Polynesian Researches* I 373 usw.; vgl. WEINEL 129 ff. FRAZER *Immortality* I 196, 300, 368 ff. 388.

5) KRUYT, *Animisme* 75; ELLIS, *Ewe speaking peoples* 106 f.; FRAZER, *Immortality* I 315; JAnthr. I XXXII: 91.

6) LAFITEAU 170; FRAZER, *Immortality* I 442; *Magic Art* I 377 ff. LAMMENS *Berceau de l'Islam* 204 f.

7) Oben S. 9 Anm. 2.

8) »Journ. Am. Folklore« XXI 6, 39, beides schon bei den eigentlichen Schamanen in Sibirien: MIKHAILOVSKII, JAnthr. I. 1895 (XXIV), 73, 143 und passim in dieser ausgezeichneten Abhandlung über Schamanismus; vgl. auch RHR XLVI 310.

9) Sūrah 6, 112, 121; 34, 13.

10) KRUYT, *Animisme* 72 f., 450, 517; ADRIANI en KRUYT I 255; LING ROTH I 287.

11) SKEAT, *Malay Magic* 71; »Zeitschr. f. Ethnol.« XXI 145 Anm. 27.

12) WILKEN, *Verspr. Geschr.* III 334 ff., I 90 (Anm. 28).

13) ACHELIS, *Ekstase* 15, 16, 113 f., 151 ff.; TYLOR, *Prim. Cult.* 3 II 413; SKEAT, *Malay Magic* 71; ADRIANI und KRUYT, I 255; KRUYT, *Animisme* 72 f., 517; ELLIS, *Ewe speaking peoples* 150; »Journ. Am. Folklore« XVIII, 271; XXI, 4; MEINERS, II 141—150 489; 1. Mose 32, 24—32, vgl. Hosea 11, 4 f.; OLDENBERG, *Veda* 404—407; Mahābhārata

und Muhammed berichten¹⁾. Obschon *šaum* nicht genuinarabisch ist, besagt die Entlehnung eines Wortes nicht immer etwas über die des Begriffes²⁾. Die Ethnologie bestreitet uns das Recht, die Geschichtlichkeit dieser Angabe anzuzweifeln. Außerdem ist es nicht unwahrscheinlich, daß hinter dem تحنث der Mekkaner, so gefaßt, etwas Historisches steckt³⁾, da sie doch auch das *i'tikāf* kannten⁴⁾.

Die Folgen solcher asketischen Bestrebungen sind natürlich Träume und Visionen⁵⁾, ⁶⁾ الرويا الصالحة, welche einen initiierenden Charakter haben⁷⁾. In Sūrah 53 spricht Muhammed über die Quelle, aus der er seine Wissenschaft gesammelt habe. Wie solche Traumerscheinungen auch den *Kāhinen* und *Shā'ir's*⁸⁾ als Initiierungsart

III adhy 135 Vrs. 16 b, 20 b; adhy 167 Vrs. 14 (ed. Bombay); TBGKW L, 211; XLVIII 536, 545; LING ROTH I 287; BASTIAN, *Allerlei* I 132; CODRINGTON, *Melanesians* 81, 86, 93 ff.; »Journ. Am. Folklore« XXI 4, vgl. noch oben S. 7 f.; MÜLLER, *Amerik. Urrelig.* 79, 181, 183, 214, 650 ff.; MEINERS, II 143, 161, 515; BAUMGARTEN, I 85, 155 ff., 161; FRAZER, *Golden Bough* 3 VI (1913) 377; BRINTON, *American Hero myths* 129; ROCHEFORT 424 f.; *Acta Apost.* 13, 2 (vgl. WEINEL, 101).

¹⁾ VAN VLOTEN, WZKM VII 236; vgl. OLDENBERG, *Veda* 405 f.

²⁾ WILKEN, *Verspr. Geschr.* IV 646 Index s. v. »entleening«. Zu den dort verzeichneten Stellen ist I 88 (Anm. 23) zuzufügen; man vergleiche den Gebrauch des Sanskritwortes *tapas* (Askese) in verschiedenen malayo-polynesischen Sprachen für einen Begriff, den sie schon längst kannten.

³⁾ Tab. *Annales* I 1147 u. a. S. Vgl. noch HOUTSMA, *Versl. Meded. K. Akad. Wetensch. Afd. Lett.* (Amsterdam) IV Rks. II 11, 24, 26.

⁴⁾ Vgl. JUYNBOLL, *Handbuch des islamischen Gesetzes* 125 Anm.

⁵⁾ ACHELIS, *Ekstase* I. Kapitel; »Journ. Am. Folkl.« XXI, 3; JAnthr. I. XIX, 293; LING ROTH I 231; LAFITEAU 165; RAND, *Micmactales* 425. Vgl. Sūrah 17: 81 vgl. 19: 57, 58. Die Geister wählen den Kandidaten. WILKEN, III 364; FRAZER, *Immortality* I 322, *Magic Art* I 378; ELLIS, *Ewe speaking peoples* I. c.; JAnthr. I. XXXVII, 165, vgl. die Tradition, die CAETANI, *Annali* I 229 f. anführt und was über M.s Rival gesagt wird bei SPRENGER, *Leben Muhammeds* I 117 ff. Die Weihe durch die Geister ist, wie wir schon bemerkt, sehr häufig. Vgl. noch: BOAS in »Rep. Brit. Assoc. Adv. Sci.« 1889 (»Journ. Am. Folkl.« XIV 95); CODRINGTON, *Melanesians* 76; JAnthr. I. XXXII, 91; ELLIS, *Polynesian Researches* IV 335 f. [Vgl. jetzt auch HARTMANN, *Türk. Bibl.* Bd. XVIII 145.]

⁶⁾ z. B. Musl. I 56 f. [Vgl. nunmehr die Bemerkung R. HARTMANNs op. cit. 157 Z. 15 ff.]

⁷⁾ NÖLDEKE-SCHWALLY, *Geschichte des Qor'āns* 78, 79, 82.

⁸⁾ GOLDZIHNER, *Abhandlungen* I 18, macht wohl richtig einen Unterschied zwischen den Funktionen des *Kāhin* und des *Shā'ir*. Jedoch sind sie beide nach dem, was wir oben dargestellt haben, als Schamanen oder Medizinmänner zu fassen, weil sie keine Priester sind. Priester wird der Medizinmann, sobald er aus der Religion sein (ausschließliches) Gewerbe macht. Ein Medizinmann unterscheidet sich nur durch sein übernatürliches Wissen von seinen Landsleuten, fischt und jagt aber wie sie usw.; vgl. F. MÜLLER, *Unter Tungusen und Jakuten* 114; JAnthr. I. XIX, 283, 293 ff.; XXIV: 91 f., 99, 128 f. 152; XXXVII, 167; »Journ. Am. Folkl.« XXI, 9 f.; KEANE, *Man Past and Present* 377; »Annual Report Americ. Bureau of Ethnology« 431. Wie man weiß, sind auch die Funktionen der Medizinmänner, *Kāhine* und *Shā'ir's* dieselben. Für weitere Belege für die Identität von *Kāhinen* und

bekannt gewesen sind, geht aus dem obigen ethnographischen Material¹⁾ hervor, nicht minder aus der unzweifelhaft historischen Mitteilung²⁾, Muhammed habe in dieser ersten Periode geglaubt, er sei *Kāhin* geworden³⁾, und aus dem Umstand, daß in Sūrah 81, 19—26, unmittelbar nach der Beschreibung der Vision, die Versicherung folgt: M. ist kein *Kāhin*. —

Dies alles scheint mir, nach dem, was wir im ersten Kapitel bemerkt haben, einen genügenden Beweis dafür zu liefern, daß die Vorstellung der Brusteröffnung, verbunden mit der Himmelfahrt Muhammeds, aus dem altarabischen Gedankenkreis entlehnt worden ist.

IV.

Im Korān finden wir, wie wir oben dargestellt haben, in Sūrah 53 eine Erzählung über die initiierenden Träume, die M. gehabt hat, und so stellt diese Sūrah den historischen Bericht über den Beginn der Offenbarung dar. Lesen wir sie genau, so fällt wieder, wie stets, das Fragmentarische auf, das wir auch aus den anderen koranischen Erzählungen kennen. Muhammed (oder Allah!) scheint auf gewisse der Zuhörerschaft bekannte Dinge anzuspielen. Aus einer späteren Periode von Muhammeds Leben wissen wir, wie er die Autorität Allahs benutzte, nur wenn seine eigene nicht hinreichte (vgl. SNOUCK-HURGRONJE, Gids 1886, II 269). Dazu kommt, daß M. (Allah) immer Bezug auf das nimmt, was die Mekkaner über den Gegenstand sagen. Den verspotteten Propheten tröstet und schützt das Wort Allahs! Die Mekkaner kennen jedoch den Inhalt der Offenbarung schon im voraus; sonst könnte »Allah« ihre Meinung nicht tadeln. Dies setzt also voraus, daß M. selbst die Sachen zuvor den Leuten mitgeteilt hat und der Koran auf vorher Erzähltes anspielt. Wir haben

Medizinmännern vgl. LAMMENS op. cit. 257 mit MIKHAILOVSKII, JAnthr. I. 1895 (XXIV); 129 f., 144, 150, 155. Die *Kāhine* bleiben noch während des Islam LAMMENS, ibid. MIKHAILOVSKII 65, 92, 131, 138 f. Vgl. noch HUART, *Histoire des Arabes* I 98 f.

Man vergleiche noch SPENCER, *Principles of Sociology* VI 709: It should be added that the medicine man proper has some capacity for higher development as a social factor... sometimes (conducting) to the attainment and maintenance of political power.

Auch die hebräischen Propheten sind wohl (VIERKANDT, *Die Stetigkeit im Kulturwandel* 38 ff.) aus ähnlichen Medizinmännern hervorgegangen (FRAZER, *Golden Bough* 3 IV 66 ff.). Vgl. JAnthr. I XXIV, 99. Darum steht auch ihrer Initiation die des M. am nächsten, oben S. 21. Vgl. noch HOROVITZ, »Islam« V 48.

¹⁾ Oben S. 2 bis 5.

²⁾ Diese Parallele zwischen M. und den *Kāhinen* usw. ist historisch sehr bedeutsam, da M. öfters bezeugt, er sei kein *Kāhin* usw., und man die Ähnlichkeit abzustreiten sucht, z. B. Sūrah 26 : 210, 221 ff.

³⁾ CAETANI, *Annali* I 201; GOLDZIERER, *Abhandlungen* I 5. Die Parallele wäre noch weiter durchzuführen gewesen; vgl. CAETANI, *Annali* l. c.

gesehen, wie Brusteröffnung und Himmelfahrt historisch¹⁾ zusammengehören. Im Koran finden wir von der ersteren nichts²⁾, sondern nur die zweite erwähnt³⁾. Wir müssen also schließen, daß Allah nur dasjenige hervorhebt, was er momentan betonen will. In 53 wie in 83 ist die Absicht, zu behaupten, M. erhalte seine Offenbarungen nicht von einem *Djinn*, sondern von Allah selbst, den er zweimal zu schen geglaubt hat: also kann die Brusteröffnung, die für die Mekkaner nichts Ungewöhnliches war, weil sich die ganze Geschichte an die *Kāhin*-Vorstellungen anschließt, ruhig wegbleiben. Nicht die Einzelheiten des Erlebnisses sind die Hauptsache, sondern der Autor, d. h. Allah, nicht ein *Djinn* (Sūrah 26: 193 ff., 210). —

Neben der authentischen Erzählung in Sūrah 53 über den Anfang der Offenbarung finden wir noch zwei andere Geschichten:

1. Die Traditionen, welche die Priorität von Sūrah 96, 1—5 behaupten, aber gar keinen Anhaltspunkt im Koran haben, obgleich 96, 1 ff. sehr gut eins der ersten Koranstücke sein kann⁴⁾.

Wie schon z. B. BEVAN⁵⁾ bemerkt hat, verrät diese Überlieferung dem Sprachgebrauche nach die Beeinflussung von *Fes*. 40: 6. Die Lokalisierung dieses Ereignisses auf Hirā' hat die Tendenz, die altarabische Heiligkeit dieses Berges für den Islam zu wahren⁶⁾.

2. Die Überlieferungen, welche 74, 1 als erste Offenbarung⁷⁾ betrachten und nichts enthalten als eine Ausschmückung⁸⁾ von Sūrah 53, 1—10, verbunden mit dem Bericht über M.s epileptische Anfälle, die das Hervorheben von 74, 1 ff. wohl veranlaßt haben⁹⁾ 10).

Nachdem 1. vom *Idjmā'* als richtig anerkannt war, erfand man die *Fatrah*, um die Differenz auszugleichen. Wir können den Prozeß bei Muslim¹¹⁾ noch genau verfolgen. Erst schaltet man listig nach *قُلْ رَسُولُ اللَّهِ*

¹⁾ Im Sinne von WOBBERMIN, »Geschichte« und »Historie« in der Religionswissenschaft. Vgl. oben S. 6 ff. und HARTMANN, Türk. Bibl. Bd. XVIII 157 Z. 15 ff.

²⁾ Oben S. 1 f.

³⁾ Oben S. 14 Anm. 1.

⁴⁾ SNOUCK-HURGRONJE, RHR XXX 155, NÖLDEKE-SCHWALLY 78.

⁵⁾ Bei NICHOLSON, *Literary History of the Arabs* 151 Anm. 1.

⁶⁾ SNOUCK-HURGRONJE, *Mekka* II 321; vgl. 319. *Het Mekkaansche Feest* 181.

⁷⁾ Vgl. das Ich-Stück in der Tradition Tab., *Annales* I 1155.

⁸⁾ Daß dies richtig ist, erhellt sofort, wenn man die andere Variation in Betracht zieht, die Sūrah 53, 1 ff. zum ältesten Stück des Korans zu machen scheint (Tab. *Tafs.* XXVII 24).

⁹⁾ Vgl. NÖLDEKE-SCHWALLY I 87.

¹⁰⁾ Man könnte nun vielleicht auch denken, daß unsere Erzählung eine Ausschmückung von Sūrah 53, 13 ff. sei. Ein triftiger Beweis dagegen ist die von der Ethnologie festgesetzte Untrennbarkeit der Brusteröffnung und Himmelfahrt.

¹¹⁾ Muslim I 57 (Tab. *Ann.* I 1155 infra).

ein *فترة الوحي* وهو يحدث عن فترة الوحي (ebenda) sagt der Prophet selbst *فترة الوحي عنى فترة*!

Es bleibt also noch übrig, die weiteren Schicksale zu skizzieren, die die Himmelfahrt in späterer Zeit erfahren hat. Vielleicht ist es nicht zu kühn, zu vermuten, daß eben das Anknüpfen unserer Erzählung an parallele Erscheinungen bei den *Kähinen* mitgewirkt hat, die wirkliche Bedeutung der Himmelsreise zu verdunkeln ¹⁾. Jedenfalls hat die übereinstimmende Meinung der muslimischen Gemeinde sie verleugnet und die Überlieferung, die die Priorität von Sūrah 96, 1 ff. hervorhebt, als die richtige erkannt. Die Ausbildung des *Mi'rādj* nach dem Muster der alten christlichen u. a. ekstatischen Himmelfahrten, die exzerptartige Mitteilung in Sūrah 53, wo die Brusteröffnung fehlte, das nicht mehr Verstehen (-wollen und -können) der wirklichen Tendenz der Geschichte, die Verbindung mit der Nachtreise, die Fassung der Legende als Verklärung Muhammeds (oben S. 15), dies alles und der Umstand, daß die Brusteröffnung an sich schon initiiierende Bedeutung hat (oben S. 6), haben die enge Verbindung von Brusteröffnung und Himmelfahrt gelöst. Noch lange behauptete die erste ihre initiiierende Bedeutung, wie u. a. aus einer Tradition bei Tabarī ²⁾ und einer Mitteilung von Ibn Sajjīd al-Nās ³⁾ hervorgeht ⁴⁾, welch letzterer sie mit der *Ikra'*-Tradition verknüpft!

Es scheint, daß neben der gewöhnlichen Erklärung von Sūrah 94, 1 auch eine weniger symbolische bestanden hat, die gleichfalls in gewisser Weise auf eine Art erlebter Weihe hinwies ⁵⁾. Dies erleichterte wahrscheinlich die Verschmelzung der beiden. Weil die Autorität der *Ikra'*-Tradition immer wächst, verliert die Brusteröffnung ihre *initiiierende* Bedeutung, obgleich sie später noch unter den *'alāmāt*

¹⁾ Man beachte die ziemlich kurze Zeit, in der der Prozeß sich vollzogen hat. Schon bei Ibn Hishām und Ibn Sa'd ist die Himmelfahrt völlig legendär geworden, hat der *Idjmā'* das selbständige Bestehen der aus einer tendenziösen Erklärung erwachsenen Nachtreise nach Jerusalem (*isrā'*) anerkannt, ist die Brusteröffnung in die Jugendperiode verlegt, und hat man den einweisenden Charakter des Ganzen verkannt.

²⁾ *Annales* I 1154 f.

³⁾ SPRENGER, *Leben Mohammeds* I 167 f.; vgl. noch ZOTENBERG, Tabarī II 241.

⁴⁾ Hier sieht man wieder eine parallele Entwicklung zu SNOUCK-HURGRONJE, *Mahdi* 16 (Separatabdruck).

⁵⁾ Tab. *Tafs.* XXVII 26 supra; vgl. *Od. Salom.* XI und WEINEL, l. c. 92 und eine Bemerkung desselben (212 Anm. 3):

...Man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß ein Symbol für jene Zeit etwas anderes ist als für uns: für uns ist es ein sinnliches Ding, das einen unsichtbaren Gegenstand darstellt, aber nicht enthält: für jene Zeit fällt in irgendeinem Sinne beides zusammen.♦

al-nubuwwah genannt wird ¹⁾). Auch ihr ursprünglicher Charakter wird verkannt [vgl. unsre Schlußbemerkung zum I. Kapitel (oben S. 10)]. Man betont vielmehr die *Reinigung* in der Erzählung und beginnt zu reden von dem Teil des Teufels, der weggenommen wird ²⁾). Die Figur Muhammeds soll ausgeschmückt werden! Erst wird er als sündenfrei betrachtet, als er als Prophet auftritt; später, als der Islam im Wettbewerb dem Christentum gegenüber ein »Evangelium Infantiae« braucht, soll er schon in seiner Jugend sündlos gewesen sein ³⁾): *die Geschichte wird in die Jugend verlegt*: dies geschah um so leichter, als die Zeitangabe inzwischen verloren gegangen war ⁴⁾). So wird die Erzählung ein fester Zug in den Jugendllegenden und, weil man einen Anhaltspunkt für ihn im Koran suchte, in späterer Zeit auch ⁵⁾ eine materialisierende Erklärung von Sūrah 94, 1. Im ersteren Falle wird sie meist mit der wahrscheinlich aus jüdischen Kreisen ⁶⁾ hervorgegangenen Geschichte vom Wiegen verbunden, die bald vor ⁷⁾, bald nach ihr ⁸⁾ erzählt wird.

Mit der eigentlichen Himmelfahrt war es nicht besser bestellt. Weil jede Chronologie in dieser ⁹⁾ Weise verloren gegangen war, konnte man sie ohne Willkür nicht recht in der Muhammedbiographie eingliedern ¹⁰⁾, wenn man sie nicht, wie man öfters tut, mit der Nachtreise verband.

Leiden, Anfang April 1914.

Nächstschrift während der Korrektur.

Dieser Aufsatz war schon längst dem Herrn Redakteur zugeschickt, als Herr Prof. Dr. A. J. WENSINCK (Leiden) wieder die außerordentliche Freundlichkeit hatte, meine Aufmerksamkeit auf den Artikel BEVANS in den »*Studien zur semitischen Philologie und Religionsgeschichte*«, JULIUS WELLHAUSEN zum siebzigsten Geburtstag am

¹⁾ Ibn Sa'd I 70 und Dārimī (Leidener Handschr., folio 4); Baghawī II 176; *Mishkāt* (ed. 1268) 516.

²⁾ Z. B. Ṭab. *Ann.* I 1155 u. a. S.

³⁾ ZOTENBERG, Ṭabarī II 241.

⁴⁾ Ṭabarī, *Ann.* l. c.

⁵⁾ Selbst noch nicht bei Baghawī im *Tafsīr* (Leid. Handschr.); vgl. oben S. 5; diese Erklärung findet sich erst bei Baiḍāwī zu 94, 1. Vgl. noch MUIR, *Life* I 21 infra.

⁶⁾ Wie die Geschichte der Niederkunft: WEIL, *Biblische Legenden* usw. 129 Anm., 133.

⁷⁾ Ṭab. *Ann.* l. c.

⁸⁾ Mas'ūdi IV 131; die Geschichte steht ganz auf sich selbst bei Dārimī (Leid. Handschr.) folio 5 a.

⁹⁾ Vgl. jedoch CAETANI, *Annali* I 229.

¹⁰⁾ Vgl. oben S. 5, 15; vgl. noch Baghawī *Tafsīr* (Leid. Handschr.) III Folio 1.

17. Mai 1914 gewidmet ... herausgegeben von KARL MARTI¹⁾ über *Mohammeds Ascension to Heaven* zu lenken. Ich freue mich sehr, daß die Ergebnisse meiner Untersuchungen in vielem mit den seinigen übereinstimmen. Auch er sagt: »The story of the Ascension ... carries us back to the very beginning of Mohammed's prophetic career« (S. 56). Er weist auf die Wichtigkeit der Angabe Tabari's hin, der in seinen *Annales* (oben S. 5) dies ausdrücklich behauptet, indem »a statement in the Chronicle represents the author's final verdict after a full consideration of the evidence which he had before him« (S. 57). Obweil seiner Ansicht nach die Brusteröffnung »was suggested by chap. 94: 1 of the Koran« (S. 58), eine Behauptung, die, wie oben gezeigt, nicht richtig ist, hält er doch Brusteröffnung und Himmelfahrt zusammen. »The cleansing ceremony forms a natural introduction to Mohammed's prophetic career. Consequently when the Ascension was shifted from its original position and placed at a later period, the cleansing was no longer an appropriate feature« (S. 58).

Zum Schluß möchte ich den Herren Professoren Dr. C. H. BECKER (Bonn), Dr. C. SNOUCK HURGRONJE (Leiden) und Dr. S. R. STEINMETZ (Amsterdam) meinen herzlichen Dank bezeugen für manche bereichernde oder anregende Bemerkung. Dr. E. GRAEFE (Hamburg) hatte die außerordentliche Freundlichkeit, das Deutsch meines Aufsatzes durchzusehen, wodurch ich auch ihm zu aufrichtigstem Danke verpflichtet bin.

Ende Juli 1914.

Anmerkung. Zu Seite 5 Anm. 2. Nachdem Baghawī (*Tafsīr* Leid. Handschr. Warner Nr. 394^c Teil III) eine Version der Himmelsreise عن شريك ابن عبد الله (قال سمعت أنسًا يقول) mitgeteilt hat, in der sie يوحى إليه gestellt wird, sagt er: (Folio 3b infra)

قال شيخنا الامام — قد قال بعض اهل الحديث ما وجدنا (المحمد ابن اسمعيل ولمسلم في كتابيهما شيئاً لا يحتمل مخرجاً الا هذا واحداً الافة فيه الى شريك ابن عبد الله وذلك انه ذكر فيه ان ذلك قبل ان يوحى اليه واتفق اهل العلم على ان المعراج كان بعد الوحي بنحو من اثنى عشر سنة قبل الهجرة بسنة وفيه ايضا ان الجبار (دنا فتدلى وذكر عاتشه ان الذي دنى فتدلى جبريل عم قال شيخنا الامام وهذا الاعتراض عندى

¹⁾ Buchari.

²⁾ Sūrah 53: 8.

لا يصح لأن هذا كان رؤيا في النوم اراه الله — قبل الوحي بدليل
 اخر الحديث قال فاستيقظ وهو في المسجد الحرام ثم عرج به في البقعة بعد
 الوحي قبل الهجرة بسنة تحقيقا لرؤياه من قبل كما انه رأى فتح مكة
 في المنام عام الحديبية سنة ست من الهجرة ثم كان تحقيقه سنة ثمان
 ونزل قوله — (نقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق

1) Sūrah 43 : 27.