

KORANISCHE UNTERSUCHUNGEN

VON

JOSEF HOROVITZ



1926

WALTER DE GRUYTER & Co.

vormals G. J. Göschen'sche Verlagshandlung — J. Guttentag, Verlags-
buchhandlung — Georg Reimer — Karl J. Trübner — Veit & Comp.

BERLIN und LEIPZIG

VORWORT.

Die in dieser Schrift vereinigten Untersuchungen wollen dem Verständnis der erzählenden Abschnitte des Koran dienen. Das erste Kapitel bietet eine Analyse dieser Abschnitte nach Form und Inhalt und eine Erörterung der koranischen Anschauungen von den Gottesboten und Propheten, den religiösen Gemeinschaften und heiligen Schriften. Im zweiten Kapitel werden die koranischen Eigennamen in alphabetischer Reihenfolge behandelt und ihre Identität (soweit sie zweifelhaft ist), ihre Form und ihr Vorkommen im vorislamischen Arabien untersucht. Mit Rücksicht auf die noch nicht abgeschlossenen Arbeiten zweier meiner früheren Schüler bin ich auf die Herkunft der Erzählungen nicht eingegangen; eine Ausnahme habe ich nur in den Artikeln gemacht, welche nichtbiblischen Personen gelten sowie — aus besonderen Gründen — in dem Artikel Mūsā. Für die Entstehungszeit der koranischen Abschnitte habe ich mich im wesentlichen an Nöldeke gehalten; seine Zuteilung der Verse an die verschiedenen Perioden hat sich mir im ganzen immer wieder bestätigt. Bei der Anführung der Verse der alten Dichter habe ich die Echtheit überall dort vorausgesetzt, wo ich keinen besonderen Grund hatte, die Verfasserschaft des Dichters oder (was für mich allein von Bedeutung war) die Herkunft des Verses aus vorkoranischer Zeit anzuzweifeln. Auf einige neuere Arbeiten, die zu sehr skeptischen Ergebnissen in bezug auf das Alter der arabischen Poesie kommen, kann ich hier nicht eingehen; nur darauf sei hingewiesen, daß selbst Dichter der islamischen Frühzeit sich häufig sowohl in ihrer Gesinnung wie in ihrem Sprachgebrauch in erstaunlichem Maße als von koranischen Einflüssen unberührt erweisen. Davon also, daß die ganze alte Poesie koranisch oder islamisch überarbeitet worden sei, kann keine Rede sein.

E. Littmann hatte die Güte, mir seine auf der Princeton University Archaeological Expedition gesammelten noch unveröffentlichten Safatexte zur Durchsicht zu überlassen; ich zitiere sie als Safa L II, während mit

Safa LI die von Littmann in den „Semitic Inscriptions“ veröffentlichten Texte gemeint sind. R. Geyer hat freundlichst über einige Verse des A'šā Auskunft gegeben und J. Fück hat mich bei der mühseligen Korrektur aufs Unverdrossenste unterstützt. Ihnen allen danke ich für ihre Hilfe und ebenso der „Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft“, welche durch Gewährung einer Druckunterstützung das Erscheinen der Schrift ermöglicht hat.

Frankfurt a. M., 11. Mai 1926.

J. Horovitz.

I. Die erzählenden Abschnitte des Koran.

1. Allgemeines und Formales.

So sehr auch Muhammads Blick zumal in den Anfängen seiner prophetischen Wirksamkeit durch die gewaltigen Ereignisse gebannt ist, die er am Ende der Tage hereinbrechen sieht¹⁾, so läßt er ihn doch nicht selten auch in die Vergangenheit zurückschweifen, der er Trost und Zuversicht für sich und seine Getreuen wie warnende Beispiele für die entnimmt, die in ihrem Unglauben verharren. Erzählungen von Ereignissen der Vergangenheit oder Anspielungen auf sie finden sich schon in den Offenbarungen der Frühzeit, und ihre Reihe setzt sich in allen folgenden Perioden fort; auch in Medina verstummen sie nicht. Neben den allgemeinen Zwecken der Erhebung, der Erbauung oder Warnung verfolgen manche von ihnen auch noch den besonderen, durch die in ihnen zutage tretende Vertrautheit mit verborgenen, nur Allah bekannten Einzelheiten den Beweis für ihre göttliche Herkunft zu erbringen (S. 12, 103; 3, 39). Andere verdanken ihre Aufnahme unter die Offenbarungen an den Propheten gerichteten Fragen, auf die er die Antwort nicht schuldig bleiben konnte; wieder andere — sie treten erst in Medina auf — dienen der Polemik mit Gegnern aus den Kreisen der „Schriftbesitzer“ und der Berichtigung ihrer Behauptungen vom Inhalt der früheren Offenbarungsschriften.

Manche Suren unseres Korantextes werden ganz von einer Erzählung ausgefüllt wie S. 105 und 71 oder aus späterer Zeit S. 12, die im Gegensatz zu jenen beiden in einen Schlußpassus nicht mehr eigentlich erzählenden Inhalts ausmündet. Aber auch dort, wo sie in unseren Ausgaben mit anderen Stücken zu einer Sure vereinigt sind, lassen sich Abschnitte erzählenden Inhalts noch manchmal aus ihrem jetzigen Zusammenhang lösen und als ursprünglich selbständige Einheiten erweisen. So hebt schon der Reim in S. 89 die Verse 5—13

¹⁾ Zu Voraussagen über den Lauf irdischen Geschehens hat er sich nur einmal hinreißen lassen, als er S. 30, 1 den geschlagenen Byzantinern künftigen Sieg verhieß.

aus ihrer Umgebung heraus, und in der Tat bildet dieses Stück ein in sich geschlossenes Ganzes, das die gleiche Einführungsformel aufweist wie S. 105. Ähnlich bilden in S. 38 die Verse 67—88 einen nach Reim und Inhalt (vgl. auch Nöldeke-Schwally I 131) für sich stehenden Abschnitt, dem eine eigene Eingangsformel vorangeht (V. 67—70) und den eine andere, ein charakteristisches Wort (naba') des Eingangs aufnehmende Formel abschließt (V. 88). Ebenso ließe sich S. 14, 1—25 vom Folgenden lösen, wenn auch hier weder die Grenze gegen das Folgende noch die Geschlossenheit im Inneren gleich deutlich hervortritt, wie in den vorhergenannten Beispielen. Auch S. 40, 24—58 könnte man in diesem Zusammenhang anführen; denn die Verse 59—85 stehen mit dem vorausgehenden, die Geschichte Fir'auns erzählenden Abschnitt in keinerlei Verbindung, wohl aber die Verse 49—58, welche den wie wir noch sehen werden in erzählenden Abschnitten häufigen eschatologischen Abschluß darstellen; während aber V. 22 f. jetzt die Überleitung zu der Erzählung bilden, sieht es nicht so aus, als ob V. 1—21 von vorneherein die Stelle einer Einleitung eingenommen hätten.

Neben solchen ganz oder im wesentlichen aus einer Erzählung bestehenden, in sich geschlossenen Stücken finden sich andere, die sich entweder in ihrer Gesamtheit aus mehreren Erzählungen zusammensetzen, oder in denen diese wenigstens das Kernstück bilden. Rein äußerlich angesehen, enthält S. 20 zwei solche Erzählungen, V. 8—99 die von Mūsā, V. 114—28 die von Adam. Hier liegt es aber so, daß die Verse 1—112 in sich geschlossen sind, wobei V. 1—7 die Einleitung, V. 100—112 den wie häufig eschatologischen Schluß bilden; während sich V. 114—35 wie ein Nachtrag ausnehmen, worauf auch V. 113 deutlich hinweist. Dagegen haben wir S. 54, 9—42 eine Reihe von Erzählungen, zu denen sowohl V. 1—8 wie V. 43—55 in innerer Beziehung stehen. Ebenso ist S. 26 einheitlich: V. 9—189 enthalten eine Folge von Erzählungen, zu denen V. 1—8 die Einleitung, V. 190—228 den Schluß bilden. S. 15 setzt sich aus mehreren Erzählungen zusammen, V. 26—48 (die Höllenschilderung V. 43—47 steht in innerem Zusammenhang mit Allahs Worten V. 42); V. 49—77; V. 78—84, zu denen V. 85—99 als Schluß und V. 1—25 als Einleitung gehören. In S. 19 sind die beiden Abschnitte V. 1—75 und V. 76—98 schon durch den Reim als ursprünglich nicht zusammengehörig erwiesen, V. 1—75 aber bestehen ausschließlich aus Erzählungen: 1—15; 16—34 (V. 35—41 sind als späterer Einschub auszuscheiden, so schon Nöldeke-Schwally I 130); V. 42—51; V. 52—61 (die Paradiesschilderung V. 62—64 ist mit

dem unmittelbar Vorangehenden innerlich verbunden), nebst einem eschatologischen Schlußpassus V. 65—74. Ähnlich ist S. 38, 1—66 gebaut (zu S. 38, 67—87 s. o.): Einleitung V. 1—10; Erzählungen V. 11—15, 16—28, 29—39, 40—44, 45—49; Schluß V. 50—66. Weniger geschlossen ist der Aufbau von S. 18: Einleitung V. 1—7, Erzählungen V. 8—25, 31—42, 59—81, 82—97, Schluß V. 98—110; denn hier unterbrechen V. 26—30 und 43—58 den Zusammenhang der erzählenden Abschnitte. Auch in S. 27 folgen auf die Einleitung V. 1—6 Erzählungen (V. 7—14, 15—45, 46—54, 55—59), aber der Rest der Sure V. 60—95 mit seinem hymnischen, polemischen und eschatologischen Inhalt kann schon seines Umfanges wegen nicht als Abschluß des erzählenden Teils angesehen werden, der hier nicht mehr wie in den vorangehenden Beispielen den eigentlichen Kern bildet. Das ist dagegen in S. 11 durchaus der Fall: der Hauptteil V. 27—102 setzt sich aus mehreren Erzählungen zusammen V. (27—51, 52—63, 64—71, 72—84, 85—97, 99—102), an die sich auch hier ins Eschatologische verlaufende Reflexionen über ihren gemeinsamen Inhalt anschließen V. 103—19; auch die dann noch folgenden Verse 120—23 enthalten Verweise auf die vorher behandelten Ereignisse, während allerdings in den dem Hauptteil vorangehenden V. 1—26 ein Zusammenhang mit dem Folgenden nicht zu erkennen ist. Endlich überwiegt auch in S. 7 das erzählende Element V. 10—24, 57—100, 101—62, 163—67, 168—73, 174—76, aber weder die lange Unterbrechung V. 25—56 noch auch der Schluß der Sure stehen in innerer Beziehung zu diesen Erzählungen, wogegen in den einleitenden Versen 1—9 wenigstens ein Hinweis auf die Vergangenheit vorkommt, V. 3.

Wenn auch nicht den größten Teil des Ganzen, so doch einen recht beträchtlichen Bruchteil, ein Drittel oder etwas weniger, und gleichzeitig die Stellung in der Mitte der Sure nehmen die Erzählungen in S. 51 ein, ebenso in S. 37, 44 und 21. In anderen Surenschrumpfen die Abschnitte erzählenden Inhalts auf ganz wenige Verse zusammen (wie in S. 69, 4—12; S. 17, 63—67 und 103—106), gehen über bloße Anspielungen nicht hinaus (wie S. 85, 17—20; S. 53, 51—55; S. 27, 37—41; S. 44, 36—37 u. ö.) und verflüchtigen sich schließlich manchmal zu bloßen listenartigen Aufzählungen (S. 50, 12f.; S. 38, 11ff.; S. 25, 40; S. 22, 43; S. 6, 83ff.; S. 4, 161ff.). Einen Übergang zu solchen Aufzählungen stellen die stark formelhaft gewordenen und kurz gehaltenen Versionen anderwärts ausführlicher wiedergegebener Erzählungen dar, wie wir sie in S. 21, 74—91 finden.

Daß so häufig — wir haben schon eine Reihe von Beispielen dafür kennen gelernt — die Erzählungen in Verbindung mit eschatologischen Schilderungen auftreten und nicht selten in sie ausmünden oder auch von ihnen umrahmt werden, hat innere Gründe. Viele dieser Erzählungen dienen Muhammad dazu, seine Landsleute vor dem zu warnen, was ihnen bevorsteht, wenn sie in ihrem Unglauben verharren; auch die Früheren waren ungläubig gewesen und von Allah vernichtet worden, die Strafen der Hölle aber sind noch schrecklicher als die damals über die Frevler verhängten. Und wie die Frommen der Vorzeit vor dem Untergang bewahrt blieben, so harrt ihrer in Zukunft noch herrlicherer Lohn im Paradiese.

Die Taten Allahs in der Geschichte gehören zu seinen Zeichen (ājat), aber auch die Schöpfung und Erhaltung der Welt ist ein solches »Zeichen«, daher denn auch der Übergang von Schilderungen der Schöpfung zu erzählenden Darstellungen, wie er aus den Psalmen bekannt ist, sich im Koran nicht selten findet, z. B. S. 51, 23; 53, 51. Die innere Zusammengehörigkeit dieser beiden Arten von Zeichen Allahs tritt auch äußerlich darin hervor, daß gewisse Formeln, die Muhammad zur Einführung seines Gegenstandes verwendet, erzählenden Darstellungen und Naturschilderungen gemeinsam sind.

In der älteren Zeit zumal fehlen solche Einführungsformeln kaum jemals, auch späterhin nur selten, außer in ganz kurzen Anspielungen (vgl. auch Sprenger I 475, Nöldeke, Neue Beiträge 17). Die eigentliche Erzählung des Ereignisses setzt meist mit *iḍ* ein, dem ein Perfekt folgt; daß dieses Perfekt so häufig von Verben des Sprechens gebildet wird (*qāla*, *nādā*) ist schon bezeichnend für eine Eigenart der koranischen Erzählung, welcher es nicht sowohl auf die Darstellung der Geschehnisse wie auf die Wiedergabe der Worte der Beteiligten ankommt. Nicht selten (so schon S. 15, 28; 27, 7, aber auch noch in spätmedinischer Zeit S. 5, 109) erfüllt ein alleinstehendes *iḍ* die Aufgabe der Einführung des neu angeschlagenen Themas häufig aber geht ihm eine formelhafte Wendung voraus (so schon S. 91, 12; S. 68, 17 u. ö.), hinter der dann *iḍ* auch fehlen kann.

Eine Einführungsformel, die sich nur zweimal, beidemal in der Frühzeit, findet, ist *alam tara kaifa fa'ala rabbuka bi...* S. 105, 1; 89, 5, etwas abgewandelt auch einmal in einer Naturschilderung S. 25, 47, vgl. auch — aber nicht als Einführungsformel — *watabaijana lakum kaifa fa'alnā bihim* S. 14, 47, eine Formel, die auch Nūḥ bereits in seinen Reden verwandt hatte, S. 71, 14. Das kürzere *alam tara ilā* wird nur in medinischer Zeit S. 2, 244, 247, 260 in geschichtlichen Erinne-

rungen gebraucht, während *alam tara anna* in hymnischen Schilderungen häufig ist. Verwandt ist auch *alam jara u* S. 36, 30, womit man *awalam jara u* S. 36, 71; 32, 27 und *afalam jan zurū ilā* in dem Hymnus S. 50, 6 vergleiche. Als Frage-satz steht diesen Wendungen nahe *hal atāka ḥadīt . . .* S. 85, 17; 20, 8; 51, 24; 79, 15 (das aber nicht ausschließlich auf Erzählungen vergangener Ereignisse beschränkt ist, wie S. 88, 1 zeigt), und *alam ja'tikum naba' . . .* S. 64, 5; 14, 9. Den Straflegenden — siehe dazu weiter unten — eigentümlich ist ein voran-stehendes *kaḍḍabat*, S. 91, 11; 69, 4; 54, 9, 18, 23, 33; 26 105, 123, 141, 160, vgl. auch S. 38, 11; 40, 5; 50, 12. Häufig sind *laqad arsalnā* oder *kamā arsalnā* S. 73, 15; 71, 1; 36, 13; 23, 27; 27, 46 u. ö., ferner *walaqad ātainā* oder *ātainā hu* mit *'ilm*, *ḥukm* u. ä. als Objekt S. 21, 49, 52, 74, 79; 27, 15; 31, 11; 34, 10; Formeln, die das gemein haben, daß Allah hier in erster Person Pluralis spricht. Das gleiche gilt von *naḥnu na-quṣṣu 'alaika aḥsana-l-qaṣaṣi* S. 12, 3, dem als Ab-schluß einer Erzählung S. 20, 99 ein *kaḍālika naquṣṣu 'alaika min anbā'i mā qad sabaqa* entspricht (vgl. auch S. 7, 33; 6, 130, wonach es die Aufgabe der früheren Boten Allahs war, daß sie *jaquṣṣūna 'alaikum ājātī*). Auch *natlū 'alaika min naba'i . . .* S. 28, 2, gehört hierher.

Doch wird *talā* ebenso wie *nabba'a* und *ḍakara* über-wiegend in imperativischen Wendungen gebraucht, wie *watlu 'alaih min naba'a . . .* S. 26, 69; 10, 72; 7, 174; 5, 30, etwas ab-weichend S. 28, 26; *wanabbi'hum 'an . . .* S. 15, 51; *wadkur fil-kitābi . . .* S. 19, 16, 42, 52, 55, 57; *wadkur 'abdanā* oder *'ibādanā* S. 38, 16, 40, 45, 48; 46, 20. Auch *wadrib lahum maṭal* S. 18, 31; 36, 12 ist hier zu nennen, neben dem das perfektische *ḍaraba-llāhu maṭal* vorkommt S. 16, 113; 66, 10, und ebenso *was'alhum 'an* S. 7, 163. In diesen Wendungen könnte man eine den besonderen Zwecken der Erzählung entsprechende Abwandlung des umfassenderen *qul* sehen, das den Hörern immer wieder ins Gedächtnis ruft, daß Allah der Sprecher ist. Denn im Gegensatz zu den alttestamentlichen Pro-pheten, welche die Worte Gottes durch Einführungsformeln wie *kō āmar Jhwh*, *n^oūm Jhwh* u. a. deutlich von ihrer eigenen Rede scheiden, ist in den im Koran zusammengestellten Offen-barungen Muhammads alles Allahs Rede¹⁾. Den imperativischen

¹⁾ *qul* entspricht dem pentateuchischen *dabbēr el b'nē Jisrā'el* u. ä. oder dem namentlich bei Ezechiel häufigen *we-āmartā kō āmar Jhwh* bzw. *emōr kō āmar Jhwh*.

Einführungsformeln sehen nur äußerlich Wendungen ähnlich wie *was'al man arsalnā min qablika* S. 43, 44, *fas'alū ahlā-d-ḍikri* S. 16, 45; 21, 7, *fas'alī-lladīna jaqra'ūna-l-kitāba* S. 10, 49, *fas'al banī Isrā'il* S. 17, 103; denn diese dienen nicht zur Einführung erzählender Abschnitte, sondern fordern den Propheten auf, sich den Inhalt der ihm zuteil gewordenen Offenbarungen von anderen bestätigen zu lassen. *Jas'alū naka*, das mehrfach bei gesetzlichen Bestimmungen und eschatologisch-dogmatischen Darlegungen begegnet, leitet einmal auch einen geschichtlichen Abschnitt ein, S. 18, 82. Es erinnert an das biblische *kī jiš'al kā binkā mā ḥār lēm ōr* Exod. 13, 14; Deuter. 6, 20, während *fas'alū* oder *fas'al anš'al ābikā wejaggedkā* Deuter. 32, 7 und ähnliche Wendungen Deuter. 4, 32, Hiob 8, 8 u. ö. anklingt (vgl. auch S. 12, 7 *kāna fī Jūsufa ājātun lis-sā'ilīn*). Endlich haben wir noch zweier nur einmal vorkommenden Wendungen zu gedenken, *qad kānat lakum uswatun ḥasanatun* S. 60, 4 und *am ḥasibta anna ...* S. 18, 8.

Die Strafllegenden im besonderen werden öfters durch den formelhaften Satz abgeschlossen *fanzur kaifa kānat 'āqibatū-l-mufsidīn* bzw. *al-muḡrimīn, aḏ-ḏālimīn, al-muqaḍḍibīn, al-munḍarīn* S. 27, 14; 28, 40; 10, 40, 74; 7, 82, 84, 101; eine Wendung, die einmal auch zur Einführung dient, S. 37, 71. Als Gegenstück dazu kann man den Segenswunsch *salām un'alā ...* ansehen, der nach S. 27, 60 den von Allah erwählten Frommen zukommt und der ihnen denn auch in S. 37 am Ende des ihnen gewidmeten Abschnittes jeweilig zugerufen wird, ähnlich auch S. 19, 15, 34, 48.

Als Formeln, welche am Ende der einzelnen Abschnitte längerer Kompositionen periodisch wiederkehren, seien schließlich noch genannt: *walaqad jassarna-l-qur'āna liḍḍikri fahal min muddakar* S. 54, 15, 22, 32, 40, 51, und *wainna fī ḍālika la-ājatan wamā kāna akṭaruhum mu'minīn* S. 26, 7, 67, 103, 121, 139, 158, 174, 190. Aber in diesen Formeln deutet nichts auf spezifisch erzählende Inhalte, und so findet sich denn auch die zweite in etwas abweichender Gestalt in anderen Zusammenhängen wie z. B. mehrfach in S. 16; sehr greiflich, denn Worte wie *ḍikr, āja* werden ja keineswegs ausschließlich dort gebraucht, wo von Ereignissen der Vergangenheit die Rede ist.

Ḍikr hat im Koran sehr verschiedene Bedeutungen, auf die

ich hier nicht näher eingehe, nachdem sie von F. Goitein im ersten Abschnitt seiner Frankfurter Dissertation „Das Gebet im Quran“ (ungedruckt) ausführlich behandelt worden sind. Wenn es auch einige Male in der Überschrift von Abschnitten rein erzählenden Inhalts erscheint, wie S. 19, 1; 18, 82, so hat doch M. Hartmann (Die arabische Frage 617 f.; OLZ Bd. XII 20 Anm. 1; 23) unrecht, in den *a h l a ḍ - ḍ i k r* solche Kenner der Überlieferung zu sehen, »welche den Vortrag frommer Geschichten, untermischt mit dogmatisch-paränetischen Stücken, professionell betrieben« und an deren Kreis sich Muhammad angeschlossen hätte. Für das Vorhandensein einer solchen Klasse von Erzählern bietet der Koran jedenfalls keinerlei Anhaltspunkte; denn wenn S. 16, 45 oder 21, 7 die Zuhörer Muhammads aufgefordert werden, die *a h l a ḍ - ḍ i k r* zu fragen, ob nicht Allah auch vordem Männer entsandt habe, denen er Offenbarungen habe zuteil werden lassen, so zeigt uns S. 17, 103, wo sich solche »Kundige« (*ḥ a b ī r* S. 25, 60) fanden: unter den *Banū Isrā'īl* oder richtiger und umfassender ausgedrückt unter denen, »welche das Buch lesen« S. 10, 94. Die *a h l a ḍ - ḍ i k r* sind also niemand anders als die *a h l a l - k i t ā b*.

Auch *ḥ a d ī t* hat im Koran verschiedene Bedeutungen, und die Formel *h a l a t ā k a ḥ a d ī t* wird keineswegs nur von Ereignissen der Vergangenheit gebraucht, wie S. 88, 1 oder auch 68, 44 zeigt. So wie an den letztgenannten Stellen *ḥ a d ī t*, so dient auch *n a b a'* manchmal zur Bezeichnung der »Kunde« dessen, was kommen wird S. 78, 2; 38, 67, 88; 28, 66; 6, 5, aber überwiegend bezeichnet es doch die Kunde von den Ereignissen der Vergangenheit S. 20, 99; 26, 69; 38, 20; 18, 12; 11, 102; 10, 72 u. ö., wie auch Muhammads Darstellungen solcher Ereignisse zu den *a n b ā a l - ḡ a i b* gehören, S. 11, 51; 12, 103; 3, 39.

Auch mit *m a ṭ ā l*, dessen vielseitige Verwendung im Koran Buhl, *Acta Orientalia* II 1 ff. dargelegt hat, werden mehrfach geschichtliche Beispiele, insbesondere warnende, bezeichnet, S. 43, 56; 36, 12; 25, 41; 14, 47; 16, 113; 66, 10. Andererseits ist *q a ṣ a ṣ* zwar nicht ausschließlich Erzählung im Sinne eines Berichtes über Vergangenes, wie S. 3, 55 beweist, wohl aber ist das seine gewöhnliche Bedeutung, wie auch das Objekt des Verbums *q a ṣ ṣ a* überall außer S. 6, 57 ein Ereignis der Vergangenheit ist.

Eine schon oben berührte Eigenheit der koranischen Erzählungen ist es, daß nicht sowohl Geschehnisse berichtet als die Worte der Beteiligten wiedergegeben werden und der Fortschritt der Handlung sich in deren Reden — sehr häufig Reden des Helden und Ant-

worten seines Gegners oder umgekehrt¹⁾ — vollzieht; der Gegner ist meist nur einer, und wo es viele sind, ist ihr Sprecher jedenfalls nur einer. An gewissen Stellen der Erzählung tritt Allah, der, wie wir gesehen, als Inspirator der Offenbarung überall auch der eigentliche Sprecher ist, dadurch auch als Erzähler noch ausdrücklich in die Erscheinung, daß er seiner eigenen Teilnahme an den Ereignissen in der ersten Person Pluralis gedenkt oder sie besonders unterstreicht. Das geschieht vor allem am Anfang der Erzählungen in formelhaften Wendungen wie *la qad arsalnā* u. ä. sowie am Ende, wo Allah Strafe verhängt²⁾ oder Errettung und Belohnung gewährt³⁾ (*a h l a k n ā*, *a m t a r n ā*, *n a ğ ğ a i n ā*). Nicht selten aber erinnert auch mitten im Fluß der Ereignisse ein solcher pluralis majestatis an den eigentlichen Lenker all dieses Geschehens, dessen Fortgang dann Allah, der ja zugleich auch der Erzähler ist, manchmal durch seine Reflexionen auf einen Augenblick unterbricht. Beispiele für all dies sind in der unten folgenden Analyse der erzählenden Abschnitte zu finden.

Die Erzählungen des Koran gehen ihrem Inhalt nach zumeist, wenn auch keineswegs ausschließlich, auf Mitteilungen zurück, welche dem Propheten von Kennern der biblischen Schriften und ihrer späteren Ausdeutungen zugekommen waren. So gehören sie einer Umwelt an, in der Muhammad nicht zu Hause und die ihm nur vom Hörensagen bekannt war; die Frische und Lebendigkeit der aus dem Vollen schöpfenden *a ḥ b ā r a l-‘A r a b* darf man daher in ihnen nicht erwarten. Aber auch die Freude am Erzählen kann sich in ihnen nur selten so frei entfalten wie in jenen: Muhammad ist das Erzählen meist nicht Selbstzweck, und so eilt häufig genug die Erzählung über die Einzelheiten des Geschehens den Lehren zu, die einzuprägen sie vor allem bestimmt ist. Die Helden der Erzählungen fesseln ihn oft weniger durch das, was sie sind und erleben, als durch die Ähnlichkeit, die er zwischen ihnen

¹⁾ Man könnte sich an die Erzählungen von den *aijām al-‘Arab* erinnert fühlen mit ihren häufigen *naqā’id* wie überhaupt den Worten und Versen der Beteiligten.

²⁾ Wo Allahs Worte innerhalb einer Erzählung als die eines Dritten angeführt werden, spricht er öfters in der 1. pers. sing. z. B. S. 20, 12—15, 121; 27, 9 ff.; 28, 30; 7, 11, aber dann im gleichen Abschnitt auch wieder in der 1. pers. plur. S. 20, 22, 24, 126; 28, 35; 7, 25 u. ö. Als Erzähler spricht dagegen Allah immer in der 1. pers. plur., doch wird dort, wo er dann selbst in die Handlung eingreift, manchmal inkonsequenterweise von ihm auch als *rabbuka* oder *rabbuhu* gesprochen, vgl. z. B. S. 20, 114 mit 120; 15, 28; 28, 32; 19, 2 und 10; siehe auch *Nöldcke*, Neue Beiträge 13 f.

³⁾ Auch bei den alttestamentlichen Propheten sind es insbesondere Drohungen und Verheißungen, die als Worte Gottes eingeführt werden.

und sich selbst entdeckt oder zwischen ihren Gegnern und seinen eigenen; eine Entdeckung, die ihn dazu verführt, ihnen seine Züge aufzuprägen und ihnen seine Worte in den Mund zu legen, wie ihren Gegnern die seiner Feinde. So wird auch das Individuelle der Erzählungen oft verwischt, und die Helden werden einander angeähnel. Freilich ist es nicht überall so, es fehlt keineswegs an Beispielen, wo Muhammad im wesentlichen der Überlieferung folgt und allenfalls kleinere Anpassungen an seine persönlichen Bedürfnisse vornimmt. Und wo ihn einmal die Fülle und Buntheit des Geschehens sein eigenes Ich vergessen läßt, gibt er sich unbefangen der Lust am Erzählen hin, wie in der zwölften Sure und auch sonst manchmal. Bedeutend erschwert hat er sich die Aufgabe durch Beibehaltung des Reimes. In der älteren Zeit und solange er in kurzen Sätzen redet, ist Muhammad der Zwang freilich kaum lästig. Aber wo die Sätze länger werden und die Erzählung mehr ins Breite geht, erweist der Reim sich als Hindernis, wenn auch der Mangel an Folgerichtigkeit und an Klarheit ein ernsterer Schaden ist, der in jener älteren Periode in dem Halbdunkel der Andeutungen noch nicht so stark zutage treten konnte. Diese Mängel haben, soweit sie sich in erzählenden Abschnitten bemerkbar machen, weniger in der sonst zu beobachtenden Schwierigkeit ihren Grund, für Ungewohntes den geeigneten sprachlichen Ausdruck zu finden (s. Nöldke, Neue Beiträge 6f.), als in unzureichender Vertrautheit mit den fremden Überlieferungen oder Unsicherheit über ihren Sinn. Man vergleiche z. B. S. 18, 65—81, wo alles völlig deutlich und verständlich ist, mit der Wirrnis, die in S. 18, 8—26 herrscht; hier ist dem Propheten offenbar der Inhalt der Erzählung nicht genügend klar. Anderes, was man zunächst ebenfalls als Mangel empfindet, hat eher seinen Grund in einer gewissen Vorliebe für eine dramatische Art des Erzählens. Da z. B. die Erzählung sich oft im wesentlichen auf eine Wiedergabe der Reden der Beteiligten beschränkt, so kann es kaum ins Gewicht fallen, daß gelegentlich auch der Wechsel der Redenden nicht ausdrücklich als solcher gekennzeichnet wird, wie z. B. S. 18, 15 oder 12, 53. Ähnlich ist es zu erklären, daß die Ausführung von Befehlen, die Überbringung von Botschaften nicht immer ausdrücklich gemeldet wird, wie z. B. S. 12, 83; 27, 29, 36 oder etwas anders S. 12, 46. Wenn aber auch die Darstellung nicht selten sprunghaft ist, so läßt sich doch dem Propheten die Fähigkeit, kunstvoll zu komponieren, nicht absprechen; nicht nur manche der gleich gebauten, zu einem Zyklus vereinigten kürzeren Erzählungen bezeugen sie, vor allem auch die längste Erzählung, die der Koran enthält.

die Josefssure, ist jedenfalls in der Anordnung und Vereinheitlichung wohl gelungen.

Die älteste Zeit kennt nur kurze Abschnitte erzählenden Inhalts, in der zweiten mekkanischen Periode treten schon längere auf, und die umfangreichsten gehören der dritten mekkanischen Periode an; auch in Medina fehlen längere Abschnitte nicht ganz, wie z. B. S. 5, 109—120 oder 3, 30—48. Die umfangreichsten Erzählungen sind meist so entstanden, das entweder eine Reihe von auf den gleichen Helden bezüglichen Episoden hintereinander erzählt werden, wie öfters die Geschichten aus dem Leben Mūsās, nur selten dadurch, daß sie zu einer inneren Einheit verschmolzen werden, wie die aus dem Leben Jūsufs. Zu einem einheitlichen Ganzen werden aber auch Zyklen von völlig selbständig nebeneinander stehenden, aber eine innere Parallelität zueinander aufweisenden Erzählungen zusammengefaßt, wie vor allem die Strafllegenden, von denen im nächsten Abschnitt die Rede sein soll.

Die große Mehrzahl der koranischen Erzählungen rankt sich um Gestalten des Alten Testaments; Erzählungen neutestamentlicher Herkunft sind viel seltener und tauchen zum erstenmal in der zweiten mekkanischen Periode auf. Dagegen hat Muhammad von Anfang an auch an einige Namen der arabischen Vergangenheit angeknüpft, während ihm späterhin auch solche Legenden jüdischer und vor allem christlicher Herkunft bekannt wurden, die in keinem Zusammenhang mit biblischen Personen stehen. Auf die Herkunft der biblischen Erzählungen im einzelnen gehe ich im folgenden nicht näher ein (wohl aber auf einige nichtbiblische), um nicht zwei in Arbeit befindlichen Untersuchungen früherer Schüler vorzugreifen, von denen die eine die alttestamentlichen Erzählungen des Koran, die andere die neutestamentlichen vor allem hinsichtlich ihrer Quellen zum Gegenstand hat. Ich beschränke mich im folgenden auf eine Analyse der erzählenden Abschnitte, in welcher vor allem auch die wie mir scheint noch nicht genügend beachteten formalen Eigentümlichkeiten dieser Stücke berücksichtigt werden. Zum Schluß erörtere ich dann noch an der Hand der koranischen Terminologie einige Grundbegriffe, die für das Geschichtsbild Muhammads von besonderer Bedeutung sind.

2. Strafllegenden.

Das früheste Beispiel einer Strafllegende stellt S. 105 dar. So sehr man auch allen Grund hat, den Angaben der Tradition zu mißtrauen, so braucht man nicht zu bezweifeln, daß hier den anonymen

aṣḥāb al-fil ein Angriff auf Mekka in nicht allzuweit zurückliegender Zeit zugeschrieben wird, der freilich hier schon in legendarischer Umgestaltung erscheint (s. Näheres weiter unten in Kapitel II s. v. aṣḥāb al-fil.) Auf die Einleitungsformel *alam tara . . .* folgt die kurze, nur auf Handlung beschränkte Erzählung in dritter Person mit Gott als Handelndem. Die Strafe wird durch Vögel vollzogen, welche Steine aus *siġġil* herabwerfen. Diese kehren ohne die Vögel auch S. 15, 74 und II, 84 in der Geschichte Lūṭs wieder, wozu man auch die *abānīm gedōlōt* vergleiche, die nach Jos. 10, 11 auf die fliehenden Könige vom Himmel herabgeworfen wurden ¹⁾. In S. 105 war *siġġil* durch den Reim veranlaßt, ebenso in der Geschichte Lūṭs S. 15, 74, wo es den biblischen Schwefel und Feuerregen von Gen. 19, 4 ersetzen mußte, und S. 11, 84 wurde dann das einmal gewählte Wort beibehalten. Wie Muhammad zu dem in der alten Poesie, wie es scheint, nicht vorkommenden Wort gekommen, ist noch nicht aufgeklärt. Die schon von den Arabern gegebene Herleitung aus *sāng + gil* (s. zuletzt Siddiqi, Studien über die persischen Fremdwörter 73) befriedigt nicht. Wenn S. 51, 33 *ḥiġāra min siġġil*, ebenfalls in der Geschichte des Lūṭ, durch *ḥiġāra min ṭīn* ersetzt ist, so beweist das aber jedenfalls, daß Muhammad an Tonscherben oder Ziegel gedacht hat. Daß man schon in alter Zeit das Wort als *ġandal* gedeutet hat, zeigt der Vers des Ibn Qais ar-Ruqaijāt I. Hiš. 41 = *Dīwān ed. Rhodokanakis*, Anhang XXI.

Wenn auch nicht der mekkanischen, so doch der arabischen Vorgeschichte gehört die Vernichtung der Tamūd an, wie sie S. 91, 11—15 erzählt; ein kurzer, ohne Einleitungsformel, aber mit dem typischen *kaḏḏabat* einsetzender, nur andeutungsweise erzählender Abschnitt, in welchem der anonyme Bote Allahs wenige Worte redet und Allah das Gericht vollzieht. Dieses *takḏīb* des zu ihnen entsandten Boten war auch das Verbrechen, dessen sich Muhammads Landsleute wider ihn selbst schuldig machten S. 68, 8, 44; 73, 11; und so haben wir hier das erste Beispiel dafür, wie Muhammad die Ereignisse der Vergangenheit zum Spiegelbild seiner eigenen Kämpfe macht. Von Allah bestraft werden auch die anonymen aṣḥāb al-ġanna S. 68, 17—32, aber ihrem geringeren Vergehen (V. 18) entsprechend fällt auch die Züchtigung gelinder aus, so daß von einem Strafgericht nicht geredet werden kann. Wenn auch nicht ein Strafgericht im Sinne Muhammads, so doch eine Anspielung auf ein Er-

¹⁾ Auch der Dēw von Māzandarān läßt auf die einfallenden Heere Steine regnen, Firdausi (Vullers) I 329, V. 209.

eignis der Vergangenheit hätten wir in S. 85, 4—8 zu sehen, wenn die herkömmliche Auffassung dieser Verse richtig wäre. Ich möchte jedoch Grimme, Mohammed II 77 darin beistimmen, daß mit den aṣḥāb al-uḥdūd nicht irgendwelche in die Feuergrube geworfenen Frommen vergangener Zeiten gemeint seien, sondern dem Höllenfeuer verfallene Sünder, die selber am Tage des jüngsten Gerichts Zeugnis über das ablegen müssen, was sie ihren gläubigen mekkanischen Landsleuten antun, V. 7¹). Zur Begründung dieser Auffassung möchte ich anführen, daß qutila auch S. 80, 16; 74, 19 f. im verfluchenden Sinne gebraucht ist; daß Schwurformeln, wie die S. 85, 1—3 vorausgeschickten, sonst nirgends die Schilderung von Ereignissen der Vergangenheit einleiten²), wohl aber öfters Voraussagen dessen, was in Zukunft geschehen wird; daß andererseits keine der sonst bei geschichtlichen Reminiszenzen üblichen Einleitungsformeln vorangeht; und endlich und vor allem, daß Muhammad eine solche Geschichte von der Mißhandlung von Frommen sicher nicht erzählt hätte, ohne nachdrücklich an die Strafe zu erinnern, die die Verfolger getroffen, um so weniger, als ja bereits die christliche Überlieferung das Ende der Schuldigen ausgemalt hatte, s. weiter unten s. v. Aṣḥāb al-uḥdūd.

In der gleichen Sure 85 tritt uns V. 17 zum ersten Mal eine Gestalt der biblischen Geschichte mit ihrem eigentlichen Namen in Fir'aun entgegen (S. 68, 48 war Jūnus nicht mit diesem Namen, sondern nur als ṣāḥib al-ḥūt bezeichnet); die Strafe, die Fir'aun wie die Tamūd für ihr takdīb traf, wird in den nur andeutenden Versen 17—20 — Einleitungsformel hal atāka ḥadiṯ al-ḡunūd — nur kurz gestreift. Muhammad spricht hier von den Scharen des Fir'aun und der Tamūd als ḡunūd, ein Ausdruck, den er weiterhin noch häufig verwendet, auch für die himmlischen Scharen oder die des Iblīs. In der alten Poesie findet sich ḡund bei al-A'šā, Mā bukā'u 56 (Abū Qais bei I. Hiš. 180, 12 ḡunūdu 'l-maliki); das auch ins Armenische über-

¹) Man könnte auch übersetzen: „während sie (die Sünder) ansehen müssen, wie man mit den Gläubigen (im Paradies) verfährt“, was mir aber doch nicht wahrscheinlich ist. Auch bei der im Text gegebenen Übersetzung kommt das Imperfekt jaḥ'alūna zu seinem Recht: Muhammads Stoßseufzer ist veranlaßt durch das, was seinen Aahängern geschieht; das ist ihm so gegenwärtig, daß er es leibhaftig vor sich sieht.

²) Man könnte dagegen auf S. 89 V. 1—3 verweisen, aber diese Stelle wird schon durch den Reim — fast überall hat die Schwurformel den gleichen Reim wie der von ihr eingeleitete Abschnitt — von dem was vorausgeht geschieden. In S. 91 bildete die Schwurformel die Einführung von V. 9 f.; daß dann V. 11 ff. geschichtliche Anspielungen folgen, bildet also kein Gegenargument.

gegangene Wort (H ü b s c h m a n n, Armenische Grammatik 130) ist ins Arabische wohl durch aramäische Vermittlung (mand. und babyl.-talmud. gundā, syr. guddā) gelangt. Zu der Frage, ob es von Haus aus iranisch oder aramäisch ist, siehe H ü b s c h m a n n, Persische Studien 83.

Ein kurze Anspielung auf das Geschick des Fir'aun findet sich auch in eschatologischem Zusammenhang S. 73, 15f., eine ausführlichere Version seiner Geschichte unter der Überschrift hal atāka ḥadiṭ Mūsā S. 79, 15—26: Erzählung in dritter Person mit Anführung der Worte Mūsās und Fir'auns; Abschluß: inna fi ḍālika la-'ibratan liman jaḥṣā, in der jetzigen Anordnung umrahmt von eschatologischen (V. 1—14) und hymnischen (V. 27 ff.), hier gleichzeitig der Zurückweisung der Ansprüche Fir'auns V. 24 dienenden Schilderungen. Wieder erscheint Fir'aun S. 89, 9, aber nicht allein, sondern im Verein mit anderen Namen der Vergangenheit; der seine folgt hier auf den der Ṭamūd V. 8, während andere uns neue Namen vorangehen, wie 'Ād, Iram V. 5f. Der ursprünglich selbständige Abschnitt S. 89, 5—13 — Einleitungsformel alam tara kaifa fa'ala rabbuka, Erzählung in dritter Person — faßt die Gerichte, die über diese vier, jedesmal kurz charakterisierten Generationen ergingen, zu der Formel zusammen: ṣabba 'alahim rabbuka sauṭa 'aḍābin. Darin wird wegen des sonst nicht passenden »ṣabba« sauṭ mit Barth, Etymologische Studien 14, ZATW XXXIII 306 nach äthiop. sōṭa »ausgießen« als »Flut« zu fassen sein. Daß hebr. šōṭ Jes. 28, 15; Hiob 9, 23 auf Muhammad eingewirkt hätte, wäre nur dann wahrscheinlich, wenn sich nachweisen ließe, daß das hebr. Wort zur Zeit Muhammads als Flut gedeutet wurde; die koranische Verwendung wird wohl südarabischem oder äthiopischem Sprachgebrauch folgen. Von Iram ist nur an dieser Stelle die Rede, der Name verschwindet dann für immer; dagegen finden wir die 'Ād und Ṭamūd in Verbindung mit zwei uns noch neuen Namen, dem Volk des Nūḥ und dem der mu'tafika wieder in S. 53, 51—57. Die nur andeutende Schilderung ihres gemeinsamen Schicksals bildet den Abschluß eschatologischer und hymnischer Ausführungen, wie sie dort nach den ṣuḥuf Mūsā wa-Ibrāhīm V. 37 f. wiedergegeben werden. Al-mu'tafika, das im Koran zur Bezeichnung der niemals mit Namen genannten Städte Sodom und Gomorrha außer an unserer Stelle auch S. 69, 9 und 9, 71 dient, hat schon Hirschfeld, Beiträge 37 aus hebr. mahpekā hergeleitet, einem Wort, das an allen Stellen, an denen es im Alten Testament vorkommt, mit alleiniger Ausnahme von Jes. 1, 7 von der Vernichtung Sodoms und Gomorrhas verwendet wird. Da die

Targume mahpekta beibehalten bzw. hafekta oder andere Nominalformen dafür einsetzen, die Pešitta dagegen nicht das nomen verbi, sondern Formen des verb. fin. h^ofak (die äthiop. Übersetzung hat gastea), so ist es wahrscheinlich, daß Muhammad das hebräische Wort von Juden gehört und es dann dem Partizipium von arab. afaka VIII angeglichen hat. Den gleichen vier Strafgerichten begegnen wir S. 69, 4—12 wieder, wobei der Untergang der 'Ād am ausführlichsten beschrieben wird. Die Erzählung setzt mit dem typischen kaḏḏabat ein, V. 4, und verläuft in dritter Person, bis sie in der Überleitung zur Schlußformel (linag'alahā lakum taḏkiratan) in die erste Person Pluralis verfällt und in eine offenbar an die Banū Isrā'īl gerichtete Anrede Allahs ausläuft; unmittelbar schließt sich dann eine Schilderung der Endzeit an. Von den uns bereits von früher her bekannten Strafgerichten fehlt also hier das über das Volk des Nūḥ verhängte, durch dessen Einbeziehung in die Reihe der S. 69, 4 ff. erzählten ihre Zahl dann in S. 51, 24—46 bereits auf fünf steigt. Der Name der mu'tafika wird freilich so wenig genannt wie der des einzigen in ihrer Mitte befindlichen »Muslim« — so heißen hier die Frommen der Vorzeit zum ersten Mal — des Lūṭ. Und ihre ausführlicher als die folgenden erzählte (die des Nūḥ schrumpft auf einen Vers zusammen) Geschichte wird, wie später immer wieder, mit der von den Gästen des Ibrāhīm V. 24—37 in eins verschmolzen. Die Einführungsformel lautet hal atāka ḥadīṭ . . . V. 24, was dann durch ein nicht entsprechendes wafī Mūsā V. 38, wafī 'Ād V. 41, wafī Tamūd V. 43 und waqaum Nūḥ V. 46 fortgesetzt wird. Die erste Erzählung beginnt in dritter Person, geht aber dann in das Ich der göttlichen Boten über V. 32 ff. In den Versen über Mūsā (darin auch der Vorwurf, er sei ein sāḥir au maḡnūn, den bereits S. 68, 2; 81, 22 die Mekkaner Muhammad machen) und 'Ād redet das göttliche Ich in erster Person, wie immer, im Plural; die von Tamūd und Nūḥ handelnden Verse fallen wieder in die dritte Person. Umrahmt ist der erzählende Abschnitt von einem Hinweis auf die Zeichen Allahs im Himmel und auf Erden, V. 20—23, und einer Allah in den Mund gelegten Schilderung seiner Schöpfertätigkeit, V. 47—49. Von den Boten Allahs sind die drei biblischen namentlich genannt; von den fünf Völkern aber, die von göttlichen Strafgerichten betroffen worden waren, den beiden arabischen der 'Ād und Tamūd, und den drei biblischen (Volk des Nūḥ, der mu'tafika = qaum muḡrimūn, V. 32, und des Fir'aun) verschwindet fürderhin keines mehr aus der auch chronologisch bereits festgeordneten, aber wie wir sehen werden noch erweiterungsfähigen Reihe.

In der der zweiten mekkanischen Periode zugerechneten Sure 54 haben wir in V. 9—42 eine ausführliche und zum ersten Mal ebenmäßig gegliederte Darstellung der gleichen fünf Strafgerichte, in welcher auch zum ersten Mal der Name des Lūṭ genannt wird. Auch hier ist das Stichwort kaḏḏabat bzw. kaḏḏabat bin-nuḏur, das aber nicht nur jeden der Abschnitte der erzählenden Darstellung eröffnet, sondern bereits in der auf die mekkanischen Zeitgenossen bezüglichen Einleitung (V. 3 wakadḏabū) anklingt. Die Einleitung V. 1—8 wie der Schluß V. 43 ff. stehen hier in engster Beziehung zu dem erzählenden Teil: die Mekkaner, die auf den zu ihnen entsandten Boten nicht hören wollen, sind nicht die ersten, die einen Boten Allahs der Lüge ziehen (V. 9), vor ihnen hat es bereits das Volk des Nūḥ so gehalten; warum soll es den Ungläubigen unter ihnen besser gehen als den früheren? (V. 43). Der Erzähler ist überall Allah selber, der hier in der ersten Person Pluralis¹ redet, nur in der jedesmal abschließenden Formel fakaifa kāna 'aḏābī wanuḏurī in der ersten Person Singularis. Der Ton des Berichts wird außer in diesen Formeln nur einmal verlassen, als Allah sich nicht enthalten kann, auf die von den Ṭamūd wider den Gottesboten erhobenen Beschuldigungen hin, er sei ein kaḏḏāb aṣīr, mit einem zornigen saja'lamūna ḡadan man il-kaḏḏābu-l-aṣīr dazwischen zu fahren. So lernen wir auf dem Umweg über die Ṭamūd einen den Propheten besonders verletzenden Vorwurf kennen, den seine mekkanischen Landsleute gegen ihn geschleudert hatten.

Die Kehrseite des Unterganges der ungehorsamen Völker ist die Rettung der Gottesboten, die sie gewarnt hatten. Nachdem S. 37, 71 auf das Ende der Gewarnten nur ganz summarisch hingewiesen war, wird die jedesmalige Rettung der Boten in der zu einer einheitlichen Komposition verbundenen Darstellung S. 37, 72—148 mehr oder weniger ausführlich erzählt. Doch sind nicht alle darin beschlossenen Erzählungen auf das Stichwort naḡḡaināhu abgestimmt, V. 74, 115, 134. Nur die drei, in welchen es vorkommt, die von Nūḥ, Mūsā und Lūṭ, gehören der Reihe der Strafllegenden an, während die von Ibrāhīm und Iljās ihnen nur in soweit gleichstehen, als auch von diesen Boten gesagt werden kann: innā kaḏālika naḡzi-l-muḥsinīn, V. 78, 105; 121, 131. Allein bei Jūnus wird diese Formel unterdrückt, wie ihm auch der Segensspruch salām 'alā . . . innahu min 'ibādina-l-mu'minīn vorenthalten bleibt. Das Ebenmaß des Aufbaues in den einzelnen Erzählungen beschränkt sich im wesentlichen auf die jede von ihnen abschließenden, soeben angeführten formelhaften Sätze. Auch ist durch die ganze Komposition hindurch Allah in der ersten Person Pluralis der Er-

zähler und tritt als solcher insbesondere in der ausführlichsten, der von Ibrāhīm, hervor, welche nicht ungeschickt durch die Worte wa-inna min šī'atihi la-Ibrāhīm V. 81 an die vorausgehende von Nūh angeschlossen wird.

Sure 71 ist dem Strafgericht gewidmet, das über das Volk des Nūh erging. Aber das Erzählende beschränkt sich auf wenige Sätze V. 1, 5—8, 22—26, alles übrige ist Wiedergabe der Reden, Gebete und Hymnen Nūhs. Das Schlußgebet ist der Situation des Nūh angepaßt, vor allem in der Bitte um Vertilgung aller Ungläubigen V. 27 f., während in der Bitte, auch seinen Eltern zu verzeihen V. 29 sowie in den Reden an seine Zeitgenossen V. 2—9 Muhammads eigene Erfahrungen und Gefühle nachklingen; auch die Rückdatierung der Anbetung der zu Muhammads Zeit in Arabien verehrten Götter V. 22 in die Zeit des Nūh gehört in das Gebiet der naiven Angleichungen seiner eigenen Erfahrungen an die der Boten der Vorzeit.

In S. 44, 16—32 ist von dem Untergang des Fir'aun die Rede, wobei aber der Nachdruck auf die Rettung (naġġainā) der Banū Isrā'īl gelegt und merkwürdigerweise der »edle Bote«, d. i. Mūsā, nicht mit Namen genannt wird. Außer in der Eingangsformel (walaqad fatannā V. 16) tritt Allah als Erzähler in den Versen 27—32 hervor, im übrigen verläuft der zum großen Teil aus Worten des Mūsā (darunter auch elegische, z. T. an die „Ubi sunt“ Verse gemahnende Betrachtungen V. 24—28) bestehende Abschnitt in dritter Person, vgl. auch V. 21 rabbahu. Voraus gehen dem erzählenden Abschnitt an die Mekkaner gerichtete Drohungen vor künftiger Strafe V. 9—15, wie sie auch über die Früheren verhängt worden waren, V. 16, und in unmittelbarem Anschluß an den erzählenden Abschnitt werden weitere Reden der Mekkaner mitgeteilt V. 33—35, zu deren Beantwortung kurz auf das Geschick des Volkes des Tubba' verwiesen wird V. 36 f.; den Abschluß bilden dann wiederum Höllen- und Paradiesesschilderungen V. 37—57. Dieses Volk des Tubba' erscheint dann noch einmal in der im ganzen neun Namen aufweisenden Liste derer, welche vor den Mekkanern die Boten Allahs der Lüge geziehen hatten (kaḏḏabat) S. 50, 12 f. Diese Liste setzt sich aus dem Volk des Nūh, den Tamūd, 'Ād, den Brüdern des Lūṭ, dem Volk des Fir'aun und dem des Tubba' zusammen; alle bis auf das letzte, von dem nichts als der Name erwähnt wird, sind uns als Opfer bereits früher erzählter Strafgerichte bekannt. Neu sind uns die nur hier und S. 25, 40 genannten aṣḥāb ar-rass, von denen wir beide Male ebenfalls nichts als den Namen erfahren, sowie die aṣḥāb al-aika, von deren Geschichte wir anderwärts noch mehrfach hören.

In S. 20, 8—99 wird nach einer Einleitung hymnischen Charakters, V. 1—7, die Geschichte des Mūsā ausführlich erzählt, nicht nur das Strafgericht über Fir'aun, sondern auch die Sendung Mūsās und die Episode vom goldenen Kalb¹⁾. In der mit der Formel wahal atāka ḥadīṭu Mūsā eröffneten Erzählung nehmen Reden²⁾ und Gegenreden der handelnden Personen einen großen Raum ein, auch ein durch seine Form bemerkenswertes Gebet V. 26—36 (über den parallelismus membrorum in koranischen Gebeten s. Goitein, Das Gebet im Koran) und hymnische Verse finden sich darin V. 54—56, 75—78. Nicht nur in den erzählenden Versen redet Allah mehrfach in der ersten Person Pluralis (vgl. aber *ḍikrī, ājātī* in V. 44), sondern auch innerhalb des Hymnus nimmt er einmal das Wort, V. 55 (*aḥraḡnā*, dann 57f.) und V. 82—84 redet er die Banū Isrā'īl unmittelbar an. Abgeschlossen wird die Erzählung durch die formelhafte Wendung *kaḍālika naquṣṣu 'alaika min anbā'i mā qad sabaqa waqad ātaināka min ladunnā ḍikran* V. 99, woran sich dann man *a'raḍa 'anhu fa . . .* schließt, eine geschickte Überleitung zu den eschatologischen Schilderungen, in die hier wie so häufig der erzählende Abschnitt ausmündet.

Auch in S. 26, 9—66 folgt auf eine gegen die Mekkaner und ihren Unglauben gerichtete Einleitung V. 1—8 abermals die im wesentlichen in Form von Rede und Gegenrede gehaltene Erzählung von Fir'aun; in den wenigen Versen berichtenden Inhalts redet Allah in erster Person Pluralis V. 52, 57 f., 63—66. Es folgt ein durch *watlu 'alahim naba'a Ibrāhīm* eingeleiteter Abschnitt V. 69—104, und an eine kurze Frage Ibrāhīms und Antwort seines Volkes V. 72—74 schließt sich dann Ibrāhīms Ansprache, die sehr bald in einen Hymnus V. 77—82, dann in ein Gebet V. 83—86 und endlich in Schilderungen eschatologischer Szenen V. 87—102 übergeht. Eigentlich Erzählendes fehlt also ganz. Diese beiden ersten Abschnitte des geschichtlichen Hauptteils der Sure haben einerseits mit den Versen der Einleitung, andererseits mit den noch folgenden geschichtlichen Abschnitten den formelhaften Schluß gemeinsam *inna fī ḍālika*

¹⁾ S. 20, 82 ist von al-mann was-salwā die Rede, wie auch 7, 160; 2, 54. Die Gestalt des zweiten Wortes zeigt, daß Muhammad es durch aramäische Vermittlung kennen gelernt hat (so schon Fraenkel, *De vocabulis* 24). Allerdings finden sich al-mann was-salwā auch in einem dem A'sā zugeschriebenen Verse I. Hiš. 368; I. Qutaiba, *Adab* ed. Cairo 129; *Mufaḍḍalijāt* ed. Lyaill im Kommentar zu CVI_b. Aber schon Lyaill weist darauf hin, daß der Vers in dem betreffenden Gedicht bei Ṭabarī I 987 f. sowohl wie im *Diwān* fehlt; es handelt sich also wohl um eine nachkoranische Interpolation.

²⁾ Die Worte *wa-aqimi-ṣ-ṣalāta li-ḍikrī* könnten nachträgliche Interpolation sein, sie stören den Reim auf ā.

la-ājatan . . . Vers 7 f., 67 f., 103 f., usw. Noch enger hängen dagegen die nun folgenden Abschnitte untereinander zusammen, in welchen (von den bereits besprochenen Schlußsätzen abgesehen) nicht nur das Stichwort *kaḏḏabat* jedesmal den Anfang macht, sondern auch die ersten Sätze der Reden der verschiedenen Boten Allahs jedesmal genau miteinander übereinstimmen¹⁾. Auch die Anlage ist jedesmal genau die gleiche: Ansprache des Boten Allahs an sein Volk, Ablehnung seiner Ermahnungen, Bericht über den Untergang des Volkes, dem meist noch ein Gebet des Boten vorausgeht. Der kurze Bericht ist meist in der ersten Person Pluralis mit Allah als Erzähler gehalten, zweimal aber auch, V. 157 f., 189 f., in dritter Person. Den Abschluß der ganzen Komposition bilden Reflexionen über die voranstehende Offenbarung, die schon dadurch in den Augen der Ungläubigen sich als »Zeichen« erweisen sollte, daß die Gelehrten der Banū Isrā'īl ihren Inhalt kennen V. 197. Diesmal ist der Inhalt der Schriften der Früheren in deutlicher arabischer Sprache offenbart worden V. 195 f., 198 f., aber freilich die Ungläubigen wird erst die Strafe der Endzeit belehren V. 201. Das Ebenmaß des Aufbaus zwang dem Propheten die Nennung der Namen s ä m t l i c h e r Gottesboten auf; auch die »Brüder« der 'Ād, Tamūd und der aṣṣḥāb al-aika erscheinen daher hier mit ihren Namen Hūd, Ṣāliḥ und Šu'aib. In den Reden der früheren Gottesboten und ihrer Gegner kommen mehrfach Gefühle und Erfahrungen Muhammads zum Ausdruck; so wenn V. 26 Mūsā durch Fir'aun als *maḡnūn* bezeichnet wird, wenn Ibrāhīm für das Heil seines zu den Irrenden gehörenden Vaters betet V. 86, oder wenn Nūḥ zu hören bekommt, daß ihm nur die Schlechtesten folgten V. 111²⁾.

Die in S. 26 zu einer Komposition zusammengeschlossenen sieben Erzählungen treten auch weiterhin noch mehrfach als Einheit auf.

¹⁾ Darunter die auch sonst häufig wiederholte Wendung: *wamā as'alukum 'alaihī min aḡrīn in aḡrīja illā 'alā rabbi-l-'ālamīna*, die sowohl Muhammad selbst als auch andere Boten Allahs verwenden. Der Sinn ist wohl der, daß man Muhammad vorhielt, er bringe seine Offenbarungen vor, um Lohn zu erhalten, wie er z. B. den *kuhḥān* in Form des *ḥulwān* zuteil wurde. Muhammad lehnt solche Ansprüche ab und läßt seine Vorgänger ein gleiches tun: er handle lediglich als Beauftragter Allahs und wenn überhaupt, so habe er von Allah Lohn für die Ausrichtung des Auftrags zu erwarten. — Umgekehrt sagen die Zauberer des Fir'aun S. 7, 110 *inna lanā la-aḡran in kunnā naḡnu-l-ḡalībīn*, ebenso 26, 40; sie verlangen also den Lohn, welchen die Boten Allahs ablehnen.

²⁾ Wenn Nūḥ S. 26, 117 f. sagt: *rabbi inna qaumī kaḏḏabūnī faftaḥ bainī wa-bainahum fathān*, so übersetzt man das Wort *fathān* am besten mit Urteil. Muhammad gebraucht hier also *fathān* in der Bedeutung, die das äthiopische *fethān* hat, »Entscheidung«. Ebenso ist S. 32, 28 f. zu verstehen, und auch S. 110, 1 paßt diese Bedeutung; zu dieser letzten Stelle vgl. auch Nöldcke-Schwally I 219.

S. 15, 51—84 zwar ist die Reihe nicht vollständig (Ibrāhīm, Lūṭ V. 51—76; aṣḥāb al-aika V. 78f., aṣḥāb al-ḥiḡr V. 80—74, diese letzteren nur hier), und die einzelnen Erzählungen sind ungleichmäßig gebaut; dazu kommt, daß vorher auch die nicht in diesen Zusammenhang gehörende Geschichte von Adam und Iblīs V. 26—42 erzählt wird. Dagegen umfaßt die Liste der mukaḍḍibūn S. 38, 11, deren Geschichte dann summarisch dargestellt wird, alle sechs Völker und nennt sie al-aḥzāb V. 12. Vielleicht hat Muhammad dieses echt arabische Wort (s. Nöld e k e, Neue Beiträge 59 Anm. 3) an dieser Stelle wie auch S. 40, 5, 31 im Sinne des äthiopischen aḥzāb für »Heiden« gebraucht¹⁾. Daß der Name des Ibrāhīm fehlt, kann nicht überraschen; denn wenn auch in den Darstellungen der Strafgerichte seine Geschichte in Verbindung mit der des Lūṭ erscheint, so trägt sie doch nirgends den Charakter eines solchen; wo daher nur die Namen genannt, nicht auch die Geschichte jedes einzelnen erzählt wurde, fehlte jede Veranlassung zur Nennung des Ibrāhīm. Auffallend ist es gerade deshalb, daß späterhin in S. 22, 43 in einer ähnlichen Aufzählung neben dem qaum Lūṭ auch das qaum Ibrāhīm erscheint und dann in bezug auf alle diese Völker gesagt wird, Allah habe sie »ergriffen«. Grimme, (Mohammed II 82) hat danach vermutet, daß nach der Darstellung des Propheten auch das „Volk des Ibrāhīm“ von einem Strafgericht betroffen worden sei, welches er auch in S. 21, 70 angedeutet findet; erst später, als Muhammad darauf ausgegangen sei, das Bild des Ibrāhīm seiner eigenen Lebensgeschichte anzupassen, habe er die Spuren des Strafgerichts getilgt. Allein »diese stark ausgeprägte Porträtähnlichkeit« beschränkt sich doch nur auf ganz bestimmte Züge, und es ist keineswegs so, daß ihr zuliebe Episoden, die in des Propheten Leben nicht wiederkehren, darum aus dem des Ibrāhīm ausgemerzt worden wären. Auch ist keine Rede davon, daß die Spuren, wenn es solche wären, später getilgt worden seien: selbst in spätmedinischer Zeit taucht das »Volk des Ibrāhīm« noch einmal in einer ähnlichen Liste S. 9, 71 auf. Wir werden also in solcher Nennung dieses Volkes eine durch die Form der Aufzählung entstandene ungenaue Ausdrucksweise zu sehen haben, die in der damals längst üblich gewordenen Einbeziehung der Erzählung von den Gästen des Ibrāhīm in den Zyklus von den sechs Strafgerichten ihre ausreichende Erklärung findet.

Als ein maṭal wird S. 36, 12—28 die im wesentlichen in Form von Rede und Gegenrede verlaufende Geschichte von dem Unter-

¹⁾ Eine andere Bedeutung hat aḥzāb S. 43, 65.

gang der namenlosen Stadt (aşhāb al-qarja) erzählt, deren Bewohner die beiden zu ihnen entsandten Boten der Lüge ziehen und auch auf die Worte eines dritten nicht hörten. Im Anschluß an die Antwort der Mekkaner, sie täten ja nur, was ihre Väter vor ihnen getan S. 43, 21, wird im folgenden Verse gesagt, die gleiche Antwort hätten auch alle früheren Warner erhalten. Nach längeren polemischen Auseinandersetzungen, die auch eine Anspielung auf Ibrāhīm enthalten V. 25, 27, wird dann in V. 45—56 die Geschichte des Fir'aun von Allah in erster Person Pluralis erzählt. Einige Strafllegenden, in denen er nicht nur in dem jedesmaligen Beginn, sondern auch öfter im Verlauf der Geschichte als Erzähler hervortritt, werden S. 23, 23—51 erzählt. Es wird uns aber nicht die volle Reihe geboten, sondern nur drei von ihnen, die alle mit der gleichen Einleitungsformel eingeführt werden und von denen die beiden ersten der dritten gegenüber auch sonst gewisse Ähnlichkeiten im Aufbau zeigen: die wenn auch inhaltlich nicht übereinstimmenden Reden der Gegner, in welchen die mekkanischen Vorwürfe gegen Muhammad nachklingen V. 24 f. und V. 34—40, sowie das kurze Gebet des Gottesboten V. 26 und 41. An den Abschnitt über Mūsā schließt sich dann noch ein Vers über den Sohn der Marjam an V. 53, sodaß also das Schema der Strafllegenden vollends aufgegeben ist. Während hier erst am Schluß eine andere Erzählung berührt wird, unterbricht in S. 27, 15—45 die Geschichte von Dā'ūd und Sulaimān den Zusammenhang der Strafllegenden von Fir'aun V. 7—14, den Tamūd V. 46—54 und dem Volke des Lūṭ V. 55—59, die auch durch gemeinsame Formeln und sonstige Ähnlichkeiten sich als ursprünglich enger zusammengehörig erweisen: so findet sich die Formel faṣṣur kaifa kānat 'aḳibatul-mufsidīn V. 14 und 52, weiter angainā V. 54 und 58, wa-Lūṭan V. 55 als unmittelbare Fortsetzung von Ṣāliḥan V. 46; auch klingen die »neun Leute« von V. 42 an die »neun Zeichen«¹⁾ von V. 12 an.

¹⁾ Auch hier wie S. 17, 103 sind aus den zehn Plagen bzw. aus diesen und den beiden Exodus 4, 1—8 erzählten Wundertaten »neun Zeichen« geworden, und wir hatten schon oben gesehen, daß nach S. 27, 49 sich unter den Tamūd neun Übeltäter befanden. Offenbar hatte Muhammad eine Vorliebe für Zahlen, welche um eins hinter der runden Zahl zurückbleiben, wie 9, 19, 99. So spricht er S. 74, 3 von 99 Höllenwächtern, eine Zahl, die bei den Hörern Anstoß erregte S. 74, 30, und die ṣōn ubāqār harab m'ōd von II Sam. 12, 2 sind in S. 38, 22 zu tis' watis'ūn na'ga geworden, wobei freilich auch die Erinnerung an Lukas 15, 3—7 nachgewirkt haben könnte (s. P a u t z 253). Auch die 309 Jahre, welche nach S. 18, 24 die Siebenschläfer in der Höhle verbrachten, und die keine der vorkoranischen Versionen nennt, werden hierher gehören. Die Vorliebe Muhammads für solche Zahlen geht aber nicht so weit, daß er Hundert und Tausend durchaus vermieden hätte.

Wenn S. 25, 37—42 in einer kurzgefaßten Übersicht über die früheren Strafgerichte Allahs auch (V. 40) von »vielen Geschlechtern zwischen diesen« gesprochen wird, so wird dabei in erster Linie an die ahl al-aika und das Volk des Lūṭ gedacht sein, die in der vorausgehenden Aufzählung nicht genannt waren. Mit dem isoliert stehenden kurzen Abschnitt über den Untergang des Fir'aun in S. 17, 103—5 endlich können wir unsere Übersicht über die wichtigsten Stellen der zweiten mekkanischen Periode schließen, an denen von Strafliegenden die Rede ist. Denn das maṭal S. 18, 31—41 gehört nicht eigentlich in unseren Zusammenhang; es handelt sich nicht um ein ganzes Volk, sondern nur um einen Einzelnen, auch ist die Strafe nicht die der Vernichtung, und wenn auch ein Warner auftritt, so handelt dieser doch aus eigenem Antrieb, nicht im Auftrag Allahs, wie er auch nicht als rasūl bezeichnet wird.

In der dritten mekkanischen Periode begegnet mehrfach die auch schon S. 27, 71 ergangene Aufforderung, im Lande umherzureisen und sich selbst davon zu überzeugen, welches das Ende der Früheren gewesen, S. 30, 41; ein Gedanke, der einerseits an die Aṭlāl-Beschreibungen der Dichter, andererseits an ihre Ubi sunt-Verse (vgl. C. H. Becker, Islamstudien I 501 f.) erinnert, aber bei Muhammad die besondere Wendung nimmt, daß Allah auch die mächtigsten Völker hinwegrafft, wenn sie den Mahnungen seiner Boten trotzen.

S. 41, 12 wird den Mekkanern eine ṣā'iqā angedroht, wie sie die 'Ād und Ṭamūd betroffen habe, worauf dann deren Schicksal V. 13—17 von Allah in erster Person Pluralis erzählt wird. Die ganze Reihe der sechs Strafliegenden aber in Verbindung mit der Geschichte des Ibrāhīm, wie wir sie S. 26 kennen gelernt hatten, taucht wieder S. 11, 27—110 auf. Die chronologische Reihenfolge der Gottesboten ist die gleiche wie auch ihre Verteilung auf die biblische und die arabische Vorzeit, deren jeder drei Völker und Boten angehören (wobei die aṣḥāb al-aika als Madjan erscheinen). Auch hier sind die sieben Erzählungen — die sechs Strafgerichte (Mūsā-Fir'aun als letztes nur ganz kurz angedeutet im Gegensatz zu den anderen, die ausführlich erzählt sind) und mit der Erzählung von Lūṭ die von Ibrāhīm verknüpft — zu einer einheitlichen Komposition zusammengefaßt. Die einzelnen Teile weisen die gleichen charakteristischen Wendungen auf: ara'aitum in kunta 'alā baijīnatin V. 30, 66, 90 wie ähnlich auch in dem einleitenden Abschnitt in V. 20; lā as'alukum 'alaihi aḡran V. 31, 53; Schlußformeln wie bu'dan li V. 46, 63, 71, 98; walammā ḡā'a amrunā naḡḡainā V. 61 und 69; ka'an lam jaḡnau fihā V. 71 und 98. Auch die teils polemischen,

teils hymnischen Ausführungen der Gottesboten wie die Antworten ihrer Zeitgenossen, die in mehreren der Erzählungen einen breiten Raum einnehmen, ähneln einander, und es fehlt auch nicht an Verweisungen auf die Reden der in den früheren Abschnitten genannten Boten und ihre Geschichte V. 91 und 98. Mehrfach spiegeln sie die Stimmung Muhammads wieder, der einmal sogar V. 37 Nūḥ das Wort aus dem Munde nimmt und bereits diesen seinen Vorgänger bekunden läßt, wen Allah in die Irre gehen lasse, dem könne auch die prophetische Mahnung nichts nützen V. 36. Vor allem aber dort, wo von der Strafe der Frevler oder der Rettung der Frommen die Rede ist, tritt, wie sonst so auch hier, Allah als Erzähler hervor V. 42, 61, 69, 74, 79, 99. In der Geschichte des Nūḥ legt der Name des Ġūdī V. 46 Zeugnis für die naive oder beabsichtigte Versetzung der Szene nach Arabien ab. Eine Zusammenfassung der vorhergehenden Erzählungen wird in V. 102 ff. gegeben, an welche sich eschatologische Schilderungen schließen, dergleichen auch den erzählenden Abschnitten vorangehen.

Wie S. 11, 91 Šu'aib seiner Vorgänger gedenkt, so erhält S. 14, 5 Mūsā ausdrücklich den Auftrag, seinem Volk „die Tage Allahs“ ins Gedächtnis zu rufen, ein Ausdruck, der, wie die Ausführung des Befehls zeigt, die Strafgerichte Allahs bezeichnet und sich als eine unter dem Einfluß der einheimischen aijām al-'Arab erfolgte Arabisierung der miḥāmōt Jhwh von Numeri 21, 14 darstellt. In der Tat erinnert Mūsā V. 6—17 sein Volk an den Untergang des Fir'aun, des Volkes des Nūḥ, der 'Ād und Ṭamūd und „derer, die nach ihnen kamen“, bei welch letzteren wir an die ahl al-aika und das Volk des Lūṭ denken dürfen. Die Reden der jedesmaligen Gottesboten wie die Antworten ihrer Zeitgenossen weisen im Wortlaut eine weitgehende Übereinstimmung auf und enden wie so oft im Eschatologischen.

Wenn S. 40, 5 neben dem Volk des Nūḥ die aḥzāb als Verleugner der zu ihnen entsandten göttlichen Boten erscheinen, so wissen wir bereits aus S. 38, 12, daß dieser Ausdruck die übrigen fünf Völker der Vergangenheit zusammenfaßt, über die Allahs Strafgericht ergangen war. In der der gleichen Sure eingereichten Darstellung der Fir'aun-Geschichte bezeichnet denn auch der hier zum ersten Mal auftretende „gläubige Mann aus der Familie des Fir'aun“ in seiner Muhammad ganz aus der Seele gesprochenen Rede den Untergang dieser Völker als „jaum al-aḥzāb“. Wird dieser Gläubige auch nirgends ausdrücklich als rasūl oder naqīr bezeichnet, so erfüllt er doch durchaus die Funktionen, die diese ihrem Volk gegenüber übernehmen, wie er auch gleich ihnen als

Lohn für seine Warnungen bei dem allgemeinen Untergang gerettet wird V. 48. Dieser Gläubige hat kein Vorbild in den Literaturen, aus denen sonst Muhammad in seinen Darstellungen der biblischen Geschichten so zahlreiche Entlehnungen gemacht hat; es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß er sein Dasein dem Zwange der von Muhammad selbst aufgestellten Theorie verdankt, derzufolge kein Volk zugrunde gehen kann, ohne vorher von einem aus seiner eigenen Mitte selbst hervorgegangenen und seine Sprache redenden Boten gewarnt worden zu sein S. 14, 4; 10, 48.

Die sechs Strafgerichte in Verbindung mit der Geschichte des Ibrāhīm kehren wieder in S. 29, 13—39, wo jedoch die herkömmliche chronologische Reihenfolge nicht innegehalten wird und die einzelnen Erzählungen nach Umfang (am ausführlichsten ist der Ibrāhīm gewidmete, durch Verse ermahnenen und hymnischen Inhalts erweiterte Abschnitt) und Anlage voneinander abweichen; aber z. B. die Wendung *famā kāna ġawāba qaumihi* von V. 28, die auch sonst für die Geschichte des Lūṭ typisch ist S. 27, 57; 7, 80, ist auch in V. 23 (Ibrāhīm) wiederholt. Allah tut sich durch sein „wir“ und „unser“ immer wieder als Erzähler kund V. 14, 26, 30, 34, aber einmal vergißt er sich und redet von sich selbst in dritter Person V. 23. Die Strafe, welche das Volk des Nūḥ traf, wird hier S. 29, 13 zum ersten und einzigen Mal mit demselben Wort *ṭūfān* bezeichnet, welches S. 7, 130 für die erste der zehn Plagen verwandt worden war. Da die aramäischen Übersetzungen von Genesis 6, 17, mögen sie jüdischer oder christlicher Herkunft sein, das *mabbūl* des hebräischen Textes mit *ṭaufānā* übersetzen, so läßt sich nicht entscheiden, ob Muhammad das Wort von Juden oder Christen gehört hat. *Ṭūfān* verwendet aber nicht nur auch Umaiya XXX 10, vgl. auch XXVI 1, für die Sintflut, sondern al-A'sā bei Geyer, Zwei Gedichte I 145 gebraucht es im Sinn von Flut überhaupt (*jaġišu ṭūfānuhu* von einem Euphrat-Kanal), wie *ṭaufānā* ja auch im Aramäischen (vgl. Nöldke, Mandäische Grammatik 22, 136, 309) in diesem Sinn vorkommt.

Die Geschichte zweier Gottesboten wird S. 10, 72—95 erzählt, kurz die mit *watlu 'alahim naba'a Nūḥ* eingeführte des Nūḥ, ausführlicher die des Fir'aun. Von dem herkömmlichen Schema der Strafgerichte weicht die hier gegebene Version der letzteren Erzählung in einem bemerkenswerten Punkt ab: unmittelbar vor dem Ertrinken habe Fir'aun Buße getan V. 90f., worauf dann Allah — der den ganzen Abschnitt in der ersten Person Pluralis erzählt — seinen Körper rettet. Diese auffallenden Varianten können, wie Muhammad in V. 94 hervorhebt, die „welche das Buch lesen“ auf Anfrage be-

stätigen; in der Tat kennt auch die jüdische Überlieferung ähnliches, s. Geiger 159f. Die Worte V. 92 *ʿaljauma nunaġġika bil-badani* wollte zwar Grimme II 88 Anm. 2 übersetzen „dann schwimmen wir dich heute ans Ufer“, aber nicht nur ist *naġġā* so sehr das typische Wort für die Errettung in den Strafliegenden, daß es auch hier etwas anderes nicht bedeuten kann; auch die unmittelbar folgende Anspielung auf die Stadt des Jünus, „die gläubig wurde und der ihr Glaube (= ihre Umkehr) nützte“, bestätigt die hier befürwortete Auffassung.

Eine auf arabischem Boden spielende Strafliege, die aber ebenfalls aus dem herkömmlichen Schema etwas herausfällt, wird S. 34, 14—18 von den Saba' berichtet, wobei wiederum Allah in erster Person Pluralis den Erzähler macht. Ein Warner wird nicht namentlich erwähnt, wenn ihm auch die Worte *kuḷū bis ġafūr* in Vers 14 zuzuschreiben sind; offenbar sind diese Saba' mit dem Volke des Tubba' gleichzusetzen, welches nach der listenförmigen Aufzählung S. 50, 13 zu den Verleugnern der göttlichen Boten gehörte.

Zum letzten Mal begegnet uns eine vollständige Darstellung der sechs Straferichte in S. 7, 57—132 in der herkömmlichen, aber durch allgemeine, auf alle *ahl al-qurā* bezügliche Ausführungen V. 92—100 unterbrochenen Reihenfolge. Von Ibrāhīm aber, dessen Geschichte sonst in diesem Zusammenhang mit der des Lūṭ verknüpft erscheint, fehlt hier jede Spur. Und der Mūsā gewidmete Abschnitt V. 101—142, eben durch jene Unterbrechung von den fünf Strafliegenden getrennt¹⁾, unterscheidet sich nicht nur seiner Anlage nach von dem schematischen Verlauf der vorangehenden Strafliegenden, sondern geht auch inhaltlich über sie hinaus, insofern als auch spätere Ereignisse aus Mūsās Leben sich an die Erzählung von der Vernichtung des Fir'aun anschließen V. 133—162 (zu V. 156f. als medinischem Einschub s. Nöldke-Schwally I 159). Die fünf ersten Erzählungen geben vor allem die Reden der Gottesboten und die Einwendungen der Völker (in Wirklichkeit die der Mekkaner gegen Muhammad) wieder. Es kehren in diesen Abschnitten mehrfach die gleichen Wendungen wieder: *uballīgu lakum risālāti rabbī wa-anṣaḥu lakum* (mit Varianten) V. 60, 66; 77; 91; *waḍkurū id ḡa'alakum ḥulafā'a min ba'd* V. 67, 71; *faḍkurū ālā'a-llāh* V. 67, 72; *fanzur kaifa kānat 'āqibatu-l-muġrimīn* V. 82, 84, 101; *qad ḡā'atkum baijina* V. 71, 83, 103; *fa-aḥaḍathumu-r-raġfa* V. 76, 89 (so auch V. 154 mit Bezug auf den

¹⁾ Er ist auch durch eine besondere Einführungsformel als besonderes Stück kenntlich gemacht: V. 101 *ḥumma ba'aṭnā*, während für alle vorausgehenden Abschnitte das *walaqad arsalnā* von V. 57 gilt. An dieses knüpft *wa-ilā* von V. 63, 71, 83 sowie *wa-Lūṭan* V. 78 an, während *wamā arsalnā* V. 92 auf es zurückgreift

dort nicht namentlich genannten Qārūn, und ferner S. 29, 36 ebenfalls von Madjan). Auch nimmt Hūd V. 67 ausdrücklich auf die Geschichte des Nūḥ, Ṣāliḥ V. 72 auf die des Hūd Bezug. Allah als Erzähler deuten in diesem Abschnitt meist nur formelhafte Wendungen wie *angainā* an, dagegen redet er V. 92—100 überall in der ersten Person Pluralis. In Sure 7 findet sich noch ein weiterer in die Kategorie der Strafgerichte gehöriger Abschnitt, V. 163—65, die mit *was'alhum* 'an eingeführte Erzählung von der Stadt, deren Bewohner zur Strafe für die Übertretung des Sabbath in Affen verwandelt werden; auch hier geht dem allgemeinen Schema entsprechend eine Warnung voraus und bleiben die Mahner von Strafe verschont. Eine kurze Anspielung auf die *aṣḥāb as-sabt* findet sich auch noch S. 4, 50. Vereinzelt und an unrechter Stelle (s. Nöldekes-Schwally I 160) steht S. 46, 20—25 die mit *waḍkur* eingeführte Erzählung vom Untergang der 'Ād, in welcher der Schauplatz (*al-aḥqāf*) bezeichnet, der Name des Boten aber nicht genannt wird. Ohne Nennung irgendwelcher Namen wird S. 6, 42—45 in allgemeinen Wendungen das Schicksal der „Völker vor dir“ geschildert, welche auf die Stimmen der Gottesboten nicht hörten, und in der gleichen Sure wird V. 130 f. hervorgehoben, daß keine der Städte ungemahnt vernichtet worden und daß die Boten die Aufgabe hatten, nicht nur zu warnen, sondern auch „euch meine Zeichen zu erzählen“. Wenn auch der Gebrauch von *ājāt* nicht auf die in der Geschichte sichtbar gewordenen Zeichen beschränkt ist (s. o.), so sind doch auch diese mit einbegriffen, und das hier gebrauchte Verbum *jaquṣṣūn* macht es wahrscheinlich, daß solche historischen Zeugnisse gemeint sind.

Auch in medinischer Zeit kehren solche Hinweise auf Strafen derer wieder, die ungläubig gewesen, so S. 64, 5—6, und wenn es noch S. 47, 14 heißt „und wie manche Stadt haben wir vernichtet, die mächtiger war als deine Stadt, die dich vertrieben“, so klingt das so, als ob auch damals noch Muhammad den Gedanken an ein Strafgericht, das über seine Vaterstadt hereinbrechen könnte, nicht aufgegeben hätte. Ganz kurze Anspielungen auf das Geschick des Volkes des Fir'aun und derer vor ihm — die herkömmlichen fünf Strafgerichte gehen ja nach der Chronologie Muhammads der Zeit des Fir'aun voraus — finden sich noch S. 8, 54 und 3, 9. Wahrscheinlich in die medinische Zeit gehört auch S. 16, 113 f. (s. Nöldekes-Schwally I 147) das *maṭal* von der namenlosen Stadt — zum Begriff des *maṭal* gehört die Namenlosigkeit des Helden und des Ortes — welche die Segnungen Allahs leugnete, seinen Boten der Lüge zieh und dafür bestraft wurde. Welcher Art die Strafe war, wird

hier nicht angedeutet, während in dem anderen maṭal S. 59, 16 f. vom Šaiṭān, der den Menschen zum Unglauben verführt, sich aber dann als Gläubigen bekennt, die Strafe in die Hölle verlegt wird. Eine letzte kurze Aufzählung der sechs Strafgerichte findet sich noch S. 9, 71, in welcher die seit der mittleren mekkanischen Periode sonst aufgegebene Bezeichnung al-mu'tafikāt auffallenderweise wiederkehrt; die Liste ist aber nicht ganz genau, denn es fehlt das Volk des Fir'aun, welches durch das in diesen Zusammenhang nicht passende Volk des Ibrāhīm ersetzt ist. Dieses letztere wird dann auch noch in der Liste der mukadḏibūn in S. 22, 43 genannt, neben ihm aber auch all die sechs Völker, über welche Strafgerichte ergangen waren. Bemerkenswert ist, daß in der medinischen Zeit die Namen der arabischen Warner gar nicht mehr genannt, die Völker selbst, die 'Ād, Tamūd und die aṣḥāb Madjan, nur noch zweimal in Aufzählungen mitberücksichtigt werden. Im ganzen beginnt die Erinnerung an die Strafgerichte überhaupt, auch die biblischen, in Medina zu verblasen, sie werden zwar noch erwähnt, bilden aber kein Hauptstück der Predigt mehr.

Überblicken wir das Ganze noch einmal, so können wir feststellen, daß sich nach längerem Schwanken aus einer größeren Reihe von Strafgerichten endgültig sechs herausheben, die das gemeinsam haben, daß ein mit Namen genannter Gottesbote vor der drohenden Strafe warnt, daß er aber der Lüge geziehen wird, worauf dann das göttliche Strafgericht das ganze Volk bis auf den Boten selbst vernichtet. Diese sechs Erzählungen werden an einer Reihe von Stellen zu einer einheitlichen Komposition zusammengeschlossen, welche zumeist auch noch die Geschichte des Ibrāhīm mitumfaßt. Die Einbeziehung dieser Geschichte ergibt sich ganz natürlich daraus, daß dem Ibrāhīm durch seine himmlischen Gäste Kunde von dem über das Volk des Lūṭ verhängten Strafgericht gegeben wird (vgl. auch S. 15, 51 ff.). Wir erhalten so eine aus sieben Abschnitten bestehende Komposition, welche nach Sprenger (Leben und Lehre des Mohammed I 462, s. weiter Rhodokanakis in WZKM XXV 66 f.), D. H. Müller (Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form I 43, 46 Anm. 2) und Grimme (Mohammed II 77) mit dem koranischen Ausdruck sab' min al-maṭānī S. 15, 87 gemeint sein sollen. Allgemein anerkannt (s. Nöldke, Neue Beiträge 26) ist die zuerst von A. Geiger (Was hat Mohammed usw. 57) vorgeschlagene Herleitung von maṭānī aus aram. maṭnītā = hebr. mišnā. Es wäre wohl möglich, daß Muhammad dieses Wort im Sinn von „Erzählung“ genommen und seinen Plural für die Erzählungen von den „Tagen Allahs“ verwendet hätte. Auch wäre mit

dieser Deutung der aus dem Ausdruck „s i e b e n von den maṭānī“ sich ergebende Schluß sehr wohl vereinbar, daß es auch noch andere maṭānī gegeben haben müsse; in der Tat kennt ja Muhammad noch weitere Erzählungen gleicher Art, unter denen aber die sieben eine Sonderstellung einnehmen. Auch S. 39, 24 spricht nicht gegen diese Deutung des Wortes. Wenn es dort heißt Allāhu nazzala aḥsana-l-ḥadīṭi kitāban mutašābihan maṭānija, so könnte das vorletzte Wort auf die ebenmäßige Anordnung der Teile gehen, wie sie in den Darstellungen der sieben Strafgerichte zu beobachten ist (wenn mutašābih hier, anders als in S. 3, 5, so zu fassen ist), während die folgenden Worte „den Menschen schaudert die Haut vor ihnen“, ebenfalls die von Muhammad mit diesen Erzählungen beabsichtigte Wirkung zum Ausdruck bringen könnte. Ein frühes nachkoranisches Zeugnis für die Deutung des Wortes bietet uns ein Vers in Abu-l-Aswads Klagelied auf ‘Ali (ZDMG XVIII 236; Nöldeke, Delectus 81)

qataltum ḥaira man rakiba-l-maṭājā
waḥaijasahā waman rakiba-s-safinā
waman labisa-n-ni’āla waman ḥaḍāhā
waman qara’a-l-maṭānija wal-mi’inā.

Daß mi’inā und nicht etwa mubīnā die richtige Lesung ist, hat neuerdings Bevan bewiesen (JRAS 1921, S. 584f.) und der Sinn ist demnach: „Ihr habt den Besten getötet von allen denen, welche Reittiere reiten und welche . . . und welche die maṭānī und die hundert(versigen Suren) lesen.“ Es stehen also hier die maṭānī den vielversigen Suren des Koran gegenüber, und es erhielt so die von Nöldeke als die wahrscheinlichste bezeichnete Deutung auf die sieben Verse der Fātiḥa ein Stütze. Immerhin beweist der Vers des Abu-l-Aswad nicht, daß Muhammad selbst das Wort so aufgefaßt hat, sondern nur, daß es früh so gedeutet wurde. Bei der Sprenger’schen Deutung aber bleibt die Schwierigkeit bestehen, daß die sieben maṭānī nach S. 15, 87 neben dem Koran eine Einheit bilden, während doch die sieben Legenden nicht, wie die Fātiḥa, deutlich von den übrigen Suren getrennt für sich stehen. Bleibt also auch die Erklärung von maṭānī als Erzählungen zum mindesten durchaus unsicher, so kann jedenfalls nicht bezweifelt werden, daß Muhammad Wert darauf legte, s i e b e n Erzählungen zu finden, welche zu einer Einheit zusammengefaßt werden konnten, und die Namen von s i e b e n Gottesboten zu einer Reihe zu vereinigen. Diese Siebenzahl erinnert an die Rolle, welche die Sieben in ähnlichen Listen bei den Gnostikern und in der jüdischen Literatur spielt. Man denke an die sieben Manifesta-

tionen des Urmenschen (Adam, Henoeh, Noah, Abraham, Isak, Jakob, Moses s. Bousset, Hauptprobleme 172 f.), an die Siebener-Reihe des Mani (Adam, Seth, Noah, Jesus, Buddha, Zarathustra und Mani, s. Reitzenstein, Das iranische Erlösungsmysterium 103 Anm. 3); an die sieben Väter, mit denen der Bund geschlossen wurde (Abraham, Isak, Jakob, Moses, Aron, Pinhas, David, s. Derek ereş zuṭṭā 1); die sieben Hirten (David in der Mitte, Adam, Seth und Metuselah zu seiner Rechten, Abraham, Jakob und Moses zu seiner Linken, s. Sukkā 52 b), oder auch an die sieben Propheten der Völker (s. B. Batrā 15 b). Aber nur die Zahl, nichts weiter, ist übernommen, und einzig und allein mit der Liste des Mani besteht darin eine gewisse Ähnlichkeit, daß auch Muhammad den biblischen Gottesboten solche an die Seite stellt, welche zu anderen Völkern gesandt waren. Es wäre aber ganz verfehlt, deshalb von Entlehnung zu reden, um so weniger, als wir ja in diesen sieben koranischen Boten nicht eine vollständige Liste der von Muhammad als solcher anerkannten Gottesboten besitzen — diese umfaßt eine viel größere Zahl von Namen —, sondern nur die einer bestimmten Gruppe unter ihnen.

Was die Auswahl der biblischen Strafgerichte anlangt, von denen keines in die Zeit nach Mūsā fällt — auch die arabischen gehören nach der Chronologie Muhammads der gleichen Periode an — so ist sie durchaus zweckentsprechend; sowohl bei der Sintflut, wie der Zerstörung Sodoms und Gomorrachs¹⁾ und dem Untergang des Pharaos handelt es sich um die Vernichtung ganzer Völker, nicht bloß einzelner Sünder. Die einzige weitere biblische Erzählung, die aus der Zeit vor Mūsā noch in Betracht kam, die von Korah und seiner Rotte, ist Muhammad ebenfalls nicht unbekannt geblieben, und er hat sie in den Zusammenhang der Mūsā-Fir'aungeschichten aufgenommen S. 28, 76 ff.; 29, 39; 40, 25, vgl. auch 7, 154; aber da trifft das Unheil nur eine Gruppe des Volkes. In den alttestamentlichen Aufzählungen der Großtaten Gottes in der Geschichte erscheinen mehrfach neben dem Namen des Pharaos die des Siḥōn und des 'Ög (Ps. 135, 6 ff.; 136, 15, 19 f.; Jos. 2, 10; 9, 9 f.), beides Namen, die Muhammad nicht kennt. Außerhalb des Alten Testaments aber tauchen auch die drei bei Muhammad in diesem Zusammen-

¹⁾ Ein besonderer Zweck, den die PalästinaPilger des dritten nachchristlichen Jahrhunderts im Auge hatten, war der, zum Zeugen für die Wahrheit des göttlichen Gerichts zu werden. Der PalästinaPilger hatte die Stätten früherer Zornausbrüche gesehen, und als Augenzeuge konnte er von den noch immer erhaltenen Spuren und Folgen des furchtbaren Strafgerichts berichten, H. Windisch in ZDPV XLVIII 149.

hang immer wiederkehrenden Namen des Noah, Lot und Pharao, wenn auch nicht unmittelbar neben-, so doch wenigstens nicht in allzuweiter Entfernung voneinander auf, so Luk. 17, 27 ff. die des Noah und Lot; II. Petri 2, 4—9 die Strafgerichte der Sintflut und von Sodom, wobei auch, wie im Koran so häufig, die Rettung des Noah und des Lot hervorgehoben wird (vgl. auch Grimme II 172) und in Sap. Sal. ist in dem gleichen Kapitel 10 in V. 4, 6 und 19 von Noah, Lot und Pharao die Rede. Wenn man auch Muhammad zutrauen kann, daß er die Auswahl aus den von der Bibel dargebotenen Strafgerichten selbständig getroffen habe, so ist es doch nicht ausgeschlossen, daß auch sie ihm bereits von seinen Gewährsmännern geliefert worden wäre.

Der Untergang von Völkern und Fürsten der Vorzeit war ein Thema, das die arabischen Dichter längst vor Muhammad angeschlagen hatten¹⁾ (s. Becker, Islamstudien I 507; T. Andrae, Kyrkohistorisk Årsskrift XXIII 195 f.) was war aus den Trägern all der stolzen Namen der Vorzeit geworden, das war die Frage, die sie immer wieder aufwarfen. Unter diesen Namen kehren auch bei den Dichtern die der 'Ad, der Tamūd, des Tubba' häufig wieder (s. die Stellen im nächsten Kapitel unter diesen Stichwörtern), und von hier schon ging für Muhammad ein Anstoß aus, sie in Zusammenhang mit den Namen der biblischen Vergangenheit zu setzen, ihre Geschichte nach dem Vorbild der biblischen Erzählungen umzugestalten oder die Lücken der Überlieferung diesen Mustern entsprechend auszufüllen²⁾. Aber nicht nach ihnen allein. Auch die biblischen Erzählungen oder vielmehr ihre midraschische Weiterbildung hat Muhammad ja nicht einfach in dieser Gestalt übernommen, sondern sie auf Grund der im Kampf mit seinen mekkanischen Gegnern gemachten Erfahrungen gemodelt, bis die Helden jener Erzählungen

¹⁾ Auf die »Ubi sunt-Verse« der vorislamischen Dichter hoffe ich in einem späteren Abschnitt einzugehen. Wenn Salāma b. Ġandal III 38 vom Tode des an-Nu'mān von Ĥira sagt:

huwa-l-mudħilu-n-Nu'māna baitan samā'uhu
nuħūru'l-fujūli ba'da baitin musardaqi

(s. dazu Nöldke, Geschichte der Araber 331 f.; Rothstein, Die Lachmiden 118 f.), so stellt er Gott (ar-Raḥmān V. 36) als Urheber von an-Nu'māns Untergang hin. Auch al-A'sā bei Ṭabarī I 828, 15 führt den Untergang des Königs von al-Ḥaḍr auf das Eingreifen »seines Herrn« (rabbuhu) zurück.

²⁾ Auch Umajja hat in dem fragmentarisch überlieferten Gedicht XXXIV 11—32 drei göttliche Strafgerichte behandelt, von denen das erste nicht zu identifizieren ist, das zweite Fir'aun und das dritte die Tamūd betrifft. Auch hier also tritt die Erzählung von den Tamūd gleichberechtigt neben eine biblische; doch sind diese Verse mit T. Andrae, Kyrkohistorisk Årsskrift XXIII 201 f. als unecht anzusehen.

zu Doppelgängern seiner selbst geworden waren. Die Reden der Gottesboten der Vorzeit sind das Echo seiner eigenen, die Antworten und Vorwürfe, die deren Gegner erheben, der Widerhall dessen — besonders deutlich zeigt das S. 43, 22 f. — was ihm in Mekka aus den Reihen seiner eigenen Feinde entgegenschallte. Außer den Beispielen, welche ihm die alttestamentliche Geschichte bot, bestätigten ihm die Evangelien die von ihm selbst gemachte Erfahrung, daß es das Geschick des Propheten sei, verfolgt zu werden, Matth. 5, 12; Luk. 6, 23; und wenn er späterhin den Mißerfolg seiner Predigt damit erklärt, daß Allah selbst die Herzen der Gläubigen versiegelt oder verhärtet habe (ḥatama, ṭabaʿa ʿalā qalbihim, qasat qulūbuhum von Völkern der Vergangenheit S. 7, 99; 10, 75, vgl. auch S. 10, 88), so hat er die Vorstellung und zum Teil auch die Ausdrucksweise biblischen Vorbildern entnommen wie Deuter. 2, 30 (kī hiqṣā . . . et rūḥō), Exod. 7, 3 (wa-anī aqṣe et lēb Parʿō). Für qasat qulūbuhum leuchtet das ohne weiteres ein, aber auch qalb als Objekt von ḥatama oder ṭabaʿa hätte Muhammad kaum ohne das Vorbild biblischer Redeweise gewählt. Die Geschichte der Städte der Vorzeit ist für ihn ausschließlich Gegenstand religiöser Betrachtung geworden, und das Verfahren, das er auf die Überlieferungen seines eigenen Volkes wie der Fremde anwandte, erinnert an das Schema, in welches biblische Schriftsteller wie z. B. der Bearbeiter des Buches der Richter die Kämpfe der israelitischen Stämme mit ihren Nachbarn hineinzwängen: sie taten was böse war in den Augen Gottes, der sie darauf in die Hände ihrer Feinde gab, bis er ihnen endlich auf ihr Flehen hin einen Retter sandte, Jud. 2, 11; 3, 7; 3, 12 usw., vgl. I. Sam. 12, 7—15. Wenn Muhammad seinen Landsleuten immer wieder das Schicksal der früheren Völker als warnendes Beispiel vor Augen hält — man beachte auch die Formel faljanzurū kaifa kānat ʿāqibatul-mukaḍḍibīn — die ebenfalls die zu ihnen entsandten Boten Allahs der Lüge geziehen hatten, so kann die Absicht nur gewesen sein, ihnen ein gleiches Geschick anzudrohen¹⁾, wie es jene auf Erden getroffen, nicht etwa nur auf die Strafen des Jenseits zu verweisen; die Vernichtung also ihrer Stadt und deren Bevölkerung, der nur der Bote

¹⁾ Die Mekkaner fordern S. 17, 94 Allah auf, die S. 34, 9 von ihm ausgesprochene Drohung doch auszuführen; eine Aufforderung, die dann Muhammad seinem bekannten Verfahren entsprechend S. 26, 187 den ahl al-aika in den Mund legt. Der ḥasf, mit dem diese S. 34, 9 bedroht werden, trifft den Qārūn wirklich S. 28, 81; 29, 38 f. Neben dem ḥasf wird auch das isqāṭ al-kisaf S. 17, 94; 26, 187 und 34, 9 angedroht; aber daß etwas dieser letzten Drohung Entsprechendes in der Vergangenheit einmal zur Ausführung gelangt sei, wird nicht berichtet.

Allahs selbst und seine Anhänger entgehen würden. Schon daß Muhammad immer von dem Schicksal der Städte (qurā) der Vorzeit redet, was allenfalls auf die Geschichte des Lūt paßt, nicht aber auf die anderen Beispiele, zeigt, daß ihm bei der Gestaltung seiner Erzählungen der Gedanke an seine Vaterstadt, die „Mutter der Städte“ (umm al-qurā) S. 42 5; 6, 92 (vgl. auch al-qarjatān S. 43, 30 für Mekka und ʿĀif) vorschwebte. So spricht er es denn auch öfters aus, daß selbst Städte, die mächtiger waren als Mekka, Allahs Strafgericht nicht entgangen seien S. 30, 8; 35, 43; 40, 22, 82¹⁾. Und dieser Gedanke beschäftigt ihn sogar noch in Medina, wie S. 47, 14 zeigt: „und so manche Stadt, die mächtiger war als deine Stadt, die dich vertrieben hat, haben wir vernichtet, ohne daß sie einen Helfer fand“ (vgl. auch S. 28, 78 und Sprenger I 553 ff.). Mehrfach werden die Ungläubigen oder die ahl al-qurā gefragt, ob sie denn so sicher seien, daß nicht auch sie das Unheil in der Nacht oder am Tage treffen S. 7, 95 f., daß nicht die Erde sie verschlingen könne S. 67, 16; 17, 70; 16, 47; 34, 9, wie Qārūn S. 28, 81 f., 29, 39; oder davor, daß ein Sandsturm sie hinwegraffe S. 67, 17; 17, 70, wie das Volk des Lūt S. 54, 34. Und mit vollkommener Deutlichkeit heißt es S. 41, 12: „und wenn sie sich abwenden, so sprich: ich warne euch vor einem Donnerschlag gleich dem Donnerschlag der ‘Ād und ʿĀmūd“. Aber häufig sind bestimmte Voraussagungen dieser Art nicht — allgemeiner gehalten finden sie sich S. 17, 60; 6; 65; 13, 34 — Muhammad war seiner Sache doch wohl nicht ganz sicher, und wenn er auch öfters ausdrücklich zwischen der irdischen Strafe und der jenseitigen unterscheidet S. 3, 49; 13, 34; 40, 5 f., so zeigt sich doch anderwärts eine gewisse Neigung, die Grenzen zwischen beiden zu verwischen. Schon das ist dafür bezeichnend, daß, wie wir gesehen, die Erinnerungen an die Strafgerichte der Vergangenheit häufig in Schilderungen der Auferstehung und des Jüngsten Gerichts übergehen. Auch läßt sich eine in der Wortwahl zum Ausdruck kommende Angleichung der Schilderungen der irdischen Strafgerichte an die der am Ende der Tage eintretenden Ereignisse beobachten. So kehrt ʿaiḥa (vgl. Sprenger I 563 f.), ein für die Erzählungen von den Strafgerichten der Vergangenheit charakteristisches Wort (S. 11, 70; 11, 79; 15, 73; 36, 28; 54, 31), auch in Schilderungen der Ereignisse der

¹⁾ Ein Vergleich von S. 30, 8 mit 40, 22, 82, ergibt, daß auch S. 30, 8 die ursprüngliche Lesart gelautet haben wird: kânū ašadda minhum quwwatan wa-ʾāṭāran fi-l-ardi. Nachdem einmal fi ausgefallen war, wurde dem so entstandenen āṭāru-l-arda der Zusatz beigefügt: waʾamarūhā akṭara mim mā ʾamarūhā.

Endzeit wieder (S. 50, 41; 36, 49). Ähnlich steht es mit *baṣṣa* (S. 54, 36 verglichen mit S. 44, 15) oder mit *rağfa* (S. 7, 76, 89, 154; 29, 36 verglichen mit S. 73, 14; 79, 6); vielleicht gehört auch *zulla* S. 26, 189; 39, 18 hierher. Übrigens befreien die in der Vergangenheit an den Frevlern vollzogenen Strafgerichte diese nicht von der neuen Strafe, die ihrer am Ende der Zeiten wartet; denn am Tage der Auferstehung müssen sie noch einmal vor Allahs Richterthron erscheinen. Diese sich aus den eschatologischen Anschauungen Muhammads von selbst ergebende Folgerung, die geeignet ist, die Bedeutung der irdischen Strafgerichte herabzumindern, wird z. B. für Fir'aun S. 11, 100 ausdrücklich gezogen (vgl. auch Sprenger II 435 Anm. 1).

3. Erzählungen von Propheten und Gottesmännern.

An geschichtlichen Anspielungen, die aus dem Rahmen der von Allah vollzogenen Strafgerichte herausfallen, enthalten die Suren der ersten mekkanischen Periode nur ein einziges Beispiel S. 68, 48 ff. Auch da handelt es sich um ein wenigstens geplantes Strafgericht, das aber infolge der Buße der Bewohner der Stadt nicht zur Ausführung gelangt. Den Namen des Propheten, den er später als Jūnus kennt, umschreibt hier Muhammad noch mit *ṣāhib al-ḥūt*, und bemerkenswert ist die im Koran einzig dastehende Kritik, die er hier an dem Verhalten einer von ihm als Gottesboten anerkannten Persönlichkeit übt: er läßt sich von Allah ausdrücklich davor warnen, es so zu machen wie der *ṣāhib al-ḥūt*. Wenn nun auch schon das biblische Buch Jona mit seinem Tadel nicht zurückhält, so erscheint doch Jonas z. B. in der ihm gewidmeten Homilie des Aphrem (ed. Assemani II 359 ff.) in noch viel ungünstigerem Licht und vielleicht hat Muhammad die Geschichte des Jūnus zuerst durch christliche Vermittlung kennen gelernt, wie ja diese Namensform ebenfalls christlicher Herkunft ist (s. Kapitel II s. v. Jūnus).

Innerhalb der Darstellung der Geschichte der durch Allahs Gnade geretteten und von ihm belohnten Gottesboten Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā und Lūt S. 37, 70—148 und im Anschluß an sie taucht eine Reihe neuer biblischer Namen auf: *Iṣḥāq* (dem hier V. 112 als einzigem die Bezeichnung eines *nabī* beigelegt wird) und *Hārūn* als Nebenpersonen in den Geschichten des Ibrāhīm und Mūsā sowie *Iljās* und *Jūnus* als Hauptpersonen, denen besondere Abschnitte gewidmet sind. Die umfangreiche Komposition erläutert das V. 71 f. formulierte Thema von dem Untergang der Gewarnten und der gleichzeitigen Rettung der Diener Allahs, und in der Mehrzahl der Erzählungen tritt das Besondere ganz hinter dem Allgemeinen der

periodisch wiederholten Wendungen zurück, wie *wanaġġaināhu* V. 74, 135; *kaḏālika naġzi-l-muḥsinīn* V. 78, 105, 110, 121, 131; *wataraknā ‘alaihi fi-l-āḥirīn salāmun ‘alā . . .* V. 76, 108, 119, 129. Nur bei Lūṭ und Jūnus fehlen diese Formeln, der *salām* aber wird am Ende (V. 181) noch einmal allen Gesandten Allahs entboten.

Auch die Darstellung der Geschichte des Mūsā in S. 20, 8—99 greift weit über seine Beziehungen zu Fir‘aun und dessen Untergang hinaus. Auf eine kurze Einleitung V. 1—7 folgt die Erzählung, in welcher Allahs Zwiesprache mit Mūsā einen breiten Raum einnimmt. Wo in dieser Allahs Worte innerhalb der Erzählung angeführt werden, redet er öfters in der ersten Person Singularis, V. 12—15, 43 f., 48; aber manchmal, wie z. B. V. 22 oder V. 37 f., auch im Plural. Bemerkenswert ist auch das Gebet des Mūsā V. 26—35 sowie der Hymnus V. 54 ff., den aber Allah selbst in der ersten Person Pluralis zu Ende führt V. 55 f., um dann in gleicher Person auch die Erzählung selbst fortzusetzen V. 58, 71, 79. Den Abschluß bildet die formelhafte Wendung *kaḏālika naquṣṣu* usw.; dann wird noch, wie so häufig am Ende erzählender Abschnitte, das Thema von der Auferstehung angeschlagen, welches damals dem Propheten so nahe lag, daß er es sogar in Allahs Ansprache an Mūsā S. 20, 15—17 einflicht. In der gleichen Sure folgt dann — von Allah, der aber V. 120 aus der Rolle fällt, in erster Person Pluralis erzählt — später noch ein Abschnitt über Adam und Iblīs V. 114—127; eine Erzählung, die in etwas abweichender Behandlung S. 15, 28—42 wiederholt wird und dort in natürlicher Folge in eschatologische Schilderungen übergeht. Wiederum die gleiche Episode wird S. 38, 71—85 erzählt, im wesentlichen in Form eines Zwiesgespräches zwischen Allah und Iblīs.

Alle biblischen Persönlichkeiten, die uns bisher begegnet, entstammen dem Alten Testament. Neutestamentliche Gestalten treten zum ersten Mal in S. 19 auf: Zakarijā V. 1—15, Marjam und ‘Isā V. 16—41 (zu V. 35—41, die als späterer Zusatz auszuschneiden sind, vgl. Nöldke-Schwally I 130; zur Komposition des Ganzen auch D. H. Müller, Die Propheten I 26 ff.); aber diese Abschnitte stehen nicht isoliert, sie sind mit den folgenden dem Ibrāhīm V. 42—51, Mūsā V. 52—54, Ismā‘īl V. 55 f. und Idrīs V. 57 f. gewidmeten Versen zu einer allerdings etwas losen Einheit verbunden. Während all diesen Abschnitten die Einleitungsformel *waḏkur fi-l-kitābi . . .* gemeinsam ist (V. 16, 42, 52, 55, 57, nur in V. 1 etwas abweichend), kommt die engere Zusammengehörigkeit der beiden neutestamentlichen Abschnitte in dem Segenswunsch V. 15 zum Ausdruck, den

dann V. 34 'Īsā für sich selbst in erster Person wiederholt. Demgegenüber wird von den Helden der übrigen Abschnitte die Aussage gemacht: kāna ṣiddīqan nabījan V. 42, 57 bzw. kāna rasūlan nabījan V. 52, 55, vgl. auch V. 50 und 54. Aber das Wort nabī zieht sich wie ein Leitmotiv durch die ganze Komposition hindurch, denn auch 'Īsā sagt von sich waḡa'alanī nabījan V. 31, und am Schluß des Ganzen V. 59 werden alle Genannten als Propheten aus der Nachkommenschaft des Adam, Nūḥ, Ibrāhīm und des nur hier genannten Isrā'il bezeichnet. Auch hier geht die Erzählung in eine Schilderung des Paradieses über V. 61 ff.

Drei bisher noch nicht genannte biblische Persönlichkeiten, Dā'ūd, Sulaimān und Aijūb lernen wir S. 38, 16—44 kennen¹), deren jeder als 'abdunā bezeichnet wird. Wenn auch die drei Abschnitte nicht so gleichmäßig gebaut sind, wie das sonst in derartigen Kompositionen der Fall zu sein pflegt, so kehren doch in jedem von ihnen bzw. den ihnen angefügten listenartigen Aufzählungen weiterer 'ibād V. 45—49 gemeinsame Wendungen mehrfach wieder: innahu auwāb V. 16, 29, 44; dū-l-aidī V. 16 und ūlu-l-aidī V. 45; wa-inna lahu 'indanā lazulfā waḡusna-l-ma'āb V. 24, 39 und etwas abweichend 49. Man könnte der ganzen Komposition, die auch noch die unmittelbar mit den erzählenden Abschnitten verknüpfte eschatologische Partie umfaßt (V. 49 laḡusna ma'āb; V. 55 laṣarra ma'āb), die Überschrift geben: Variation über das (ursprünglich durch den Namen Aijūb eingegebene) Klangthema auwāb-ma'āb. Muḡammād selbst nennt das Ganze, innerhalb dessen Allah als Erzähler immer wieder hervortritt, in Übereinstimmung mit der häufig wiederholten Einführungsformel waḡkur (V. 16, 40, 45, 48) einen ḡikr V. 49, ein Ausdruck, der neben seiner umfassenderen Bedeutung auch die eines Gedenkens geschichtlicher Vorgänge hat.

Von Ibrāhīms Konflikt mit seinem Vater und seinem Volk ist kurz S. 43, 25—27 die Rede, von 'Īsā mit nachdrücklicher Hervorhebung seines 'Abd-Charakters S. 43, 57—65, von Marjam und 'Īsā wiederum S. 23, 52. Daß den Mekkanern vor Muḡammad noch kein Warner gesandt und daß ihnen keine Bücher zuteil geworden seien, die sie hätten studieren können, wird S. 36, 5 und späterhin S. 34, 43 hervorgehoben.

In S. 21, 49—91 haben wir eine ähnliche Komposition vor uns, wie wir sie oben in S. 37 kennen gelernt hatten. Auch hier ist das

¹ Die Verse 26 f., die auch einen abweichenden Reim zeigen, scheinen ursprünglich nicht an dieser Stelle gestanden zu haben.

Thema die Rettung und die besonderen, den Frommen der Vergangenheit zuteil gewordenen Gaben, von denen Mūsā und Hārūn, Ibrāhīm, Ishāq und Ja'qūb, Lūṭ, Nūḥ, Dā'ūd und Sulaimān, Aijūb, Ismā'īl, Idrīs und Dū-l-Kifl, Dū-n-Nūn (= ṣāḥib al-ḥūt = Jūnus), Zakarijā, Marjam und 'Isā genannt werden. Auch hier kehren die gleichen Wendungen periodisch wieder: naḡḡaināhu V. 71, 74, 76, 88; laqad ātaināhu ḥukman V. 74, 79; fastaḡabnā lahu V. 76, 84, 88, 90; adḥalnāhu fī raḥmatinā V. 75, 86, ähnlich V. 84. Daß auch id nādā u. Ä. dort nicht fehlt, wo etwas näher auf die Geschichte der Gottesmänner eingegangen wird, versteht sich von selbst; zu einer eigentlichen, wie so oft sich im wesentlichen in Rede und Gegenrede bewegenden Erzählung aber kommt es nur in dem Ibrāhīm gewidmeten Abschnitt. Wer über den dialogischen Auseinandersetzungen vergessen haben sollte, daß auch hier, nicht nur in den kürzeren Erzählungen, Allah der Erzähler ist, wird daran durch die 1. ps. pl. V. 69 ff erinnert.

In S. 27 unterbrechen V. 15—45 jetzt den Zusammenhang der mit den Namen Mūsā, Ṣāliḥ und Lūṭ verknüpften Strafgerichte. Die Erzählung von Sulaimān und der Königin von Saba, die in ihrer Bekehrung zum „Islām“ ausmündet, hat offenbar ursprünglich einen selbständigen Abschnitt gebildet, in welchem Allah als Erzähler nur in der Einleitungsformel V. 15 hervortritt. Bemerkenswert ist der kurze Brief Sulaimāns an die Königin V. 30 f. seiner Form wegen: die Basmala als Einleitung solcher Schreiben war für den Propheten damals schon eine Selbstverständlichkeit. Verkündigungen, die aus einem dem Mūsā offenbarten Buch stammen, werden S. 17, 2—5 mitgeteilt, und von den Meinungsverschiedenheiten, die in bezug auf dieses Buch entstanden waren, spricht S. 41, 45 in Worten, die S. 11, 112 wiederkehren und in etwas erweiterter Fassung S. 10, 20 und S. 42, 13 von neuem auftauchen.

Der „schönsten der Erzählungen“, der von Jūsuf, ist die der dritten mekkanischen Periode angehörige Sure 12 ganz gewidmet. Die Einführungsformel des eigentlich erzählenden Teils id qāla li-abīhi V. 4 steht nicht vereinzelt; sie ist von Haus aus der Geschichte des Ibrāhīm eigentümlich, in der sie schon S. 37, 83 auftritt und in der sie dann stereotyp wird, S. 26, 70; 19, 43; 21, 53; 43, 25; 6, 74, vgl. auch noch S. 9, 115. Von da hat sie Muhammad hierher in die Geschichte des Jūsuf übernommen, und wenn dieser dann seinen Vater mit jā abati anredet S. 12, 4, so folgt er darin dem Beispiel des Ibrāhīm S. 19, 43 ff., wāhreno Ja'qūbs jā bunaija S. 12, 5 an 37, 101 erinnert, wo Ibrāhīm den Ishāq so anredet. Entbehren auch in dieser ausführ-

lichsten Erzählung des Koran einzelne Teile der Verknüpfung miteinander, so ist sie doch als Ganzes einheitlich und geschlossen komponiert. Man beachte, wie V. 101 mit der Erfüllung des Traumes zu dem Ausgangspunkt V. 4 zurückkehrt, wobei wir auch das *jā abati* von V. 4 wieder hören. Auch die Worte des *Ja'qūb* V. 6 *wa-ju'allimuka min ta'wili-l-aḥādīṭi* (vgl. auch V. 21) nimmt *Jūsuf* in V. 102 mit *wa'allamtanī min ta'wili-l-aḥādīṭi* wieder auf. Die Erzählung verläuft vielfach dialogisch, wobei die Reden durchaus den Personen und ihrer Situation angemessen und nicht, wie so häufig, aus Muhammads Lage heraus gesprochen sind; einzig und allein auf *Jūsufs* monotheistische Predigt an seine Mitgefangenen V. 39 f. trifft dieses Urteil nicht ganz zu, immerhin aber ist auch sie (s. V. 37 f.) nicht übel motiviert. Der in dritter Person gehaltene Bericht wird nur an wenigen Stellen durch Reflexionen Allahs in erster Person Pluralis kurz glossiert, wie V. 21 b, 22, 24 b, 56, 68 b, 76; auch sonst finden sich vereinzelt reflektierende Ruhepausen innerhalb der Erzählung V. 7, 57. Das Ende bezeichnet die uns schon bekannte Formel *qālika min anbā'i-l-ḡaibi* V. 103; auch die Erzählung von *Jūsuf* soll also als Beweis dafür dienen, daß Muhammad die Kunde von den geheimen Anschlägen, die in ihr eine Rolle spielen, nur von Allah zugekommen sein könne. Das Ganze aber soll zeigen, wie Allah die Träume wahr macht V. 101. Auch hier folgen Warnungen vor dem Eintreten der „Stunde“ V. 107 und Erinnerungen an das Ende der Ungläubigen der Vorzeit V. 109.

Ziemlich ausführlich wird die Geschichte des *Mūsā* unter der Überschrift *natlū 'alaika min naba'i Mūsā* S. 28, 2—46 berichtet, wobei Allah als Erzähler immer wieder hervortritt V. 4—6, 11a, 12 f., 36, 40 ff., 44 ff. In dieser Darstellung fällt aber der Geschichte des *Fir'aun* keineswegs der Hauptanteil zu, und ein Nachtrag V. 76—82 ist der des *Qārūn* gewidmet. Umständlicher und in etwas anderem Sinne als in S. 12, 103 wird S. 28, 44 ff. darauf hingewiesen, daß Muhammad selbst keinem der von ihm erzählten Ereignisse beigewohnt, sondern daß Allah ihm von ihnen Kenntnis gegeben habe, „damit du ein Volk warnest, zu dem vor dir kein Warner gekommen“.

Daß die Menschen eine *umma* gebildet, in deren Schoß aber einander widersprechende Meinungen aufgekommen seien, wird S. 10, 20 hervorgehoben; so sind neue *umam* entstanden, zu deren jeder ein Bote entsandt worden war S. 10, 48. Wenigstens eines von diesen Völkern hat die Strafe von sich dadurch abgewandt, daß es gläubig wurde, das Volk des *Jūnus*, S. 10, 98.

An die S. 7 erzählte Geschichte des *Ādam* (eingeführt mit wa-

laqad makkannākum V. 9, wonach aber dann Allah vergißt, daß er von sich selbst redet und mit „er sprach“ fortfährt, V. 11) schließt sich V. 25—33 eine Reihe von Ermahnungen an die Banū Ādam an (weiter V. 36, 60), in denen Allah in erster Person Pluralis bis V. 27 redet, worauf dann nach qul von ihm wieder in dritter Person gesprochen wird. Daß es sich in S. 7, 170, wo kein Name genannt wird, um die Banū Isrā'īl handelt, ergibt sich aus S. 2, 60, 87, ebenso daß der Berg (ġabal) der „Tūr“ ist. Dagegen bleiben die Anspielungen auf Ereignisse der Vergangenheit S. 7, 171f., 174f. dunkel.

An die Erzählung von Ibrāhīm S. 6, 74—83, in der zum ersten Male auch der Name seines Vaters genannt wird, schließt sich eine Liste der von Allah rechtgeleiteten und erwählten Frommen, die einen Vorzug vor den Menschen erhalten haben. Es werden zuerst Ishāq und Ja'qūb als Ibrāhīms Söhne genannt, dann Nūḥ, Dā'ūd, Sulaimān, Aijūb, Jūsuf, Mūsā, Hārūn, Zakarījā, Jahjā, 'Īsā, Iljās, Ismā'il, Aljasa', Jūnus und Lūṭ, wozu noch die Väter, Kinder und Brüder der Genannten hinzukommen. In diese Liste sind ausschließlich Namen biblischer Herkunft aufgenommen, und von biblischen, vorher bereits anderwärts genannten Namen fehlen nur Marjam sowie Ādam; da aber der letztere (der S. 3, 30 unter den „Erwählten“ aufgezählt wird) in die Kategorie der Väter der in der Liste Genannten fällt, so ist sein Name implicite doch in ihr enthalten; die Frauen aber läßt die Liste völlig unberücksichtigt. Von sonst vorher namentlich aufgezählten Frommen, Warnern, Boten und Propheten der Vorzeit vermißt man in der Liste die der arabischen Vergangenheit angehörenden Namen des Hūd, Šāliḥ und Šu'aib, weiter die des Idrīs und des Dū-l-Kifl. Man geht kaum fehl, wenn man in der Auslassung der arabischen Namen nicht Fahrlässigkeit, sondern Absicht sieht. Die Liste stammt aus der Zeit kurz vor dem Ende von Muhammads mekkanischer Wirksamkeit, und es wäre begreiflich, daß ihm im Hinblick auf die Anwesenheit so zahlreicher Kenner der Schrift in Medina Bedenken gekommen sein könnten, ob er gut daran tue, fernerhin noch des Hūd, Šāliḥ und Šu'aib Erwähnung zu tun; er mochte inzwischen erfahren haben, daß die Schriftbesitzer nichts von ihnen wußten, und befürchten, daß es ihnen auch anstößig sein könnte, sie mit den biblischen Propheten in einem Atem nennen zu hören, wie das in den Strafllegenden geschehen war. Zum letzten Male nennt er ihre Namen in S. 7; an den beiden Stellen, wo in medinischer Zeit die Völker 'Ād, Tamūd und Madjan in listenförmigen Auf-

zählungen auftauchen S. 22, 43; 9, 71 — dagegen, daß auch auf arabischem Boden Allah seine Strafgerichte abgehalten habe, konnten auch die Schriftbesitzer nichts einzuwenden haben —, wird der Namen der zu ihnen entsandten Boten nicht mehr erwähnt. Aber auch mit Idrīs und Dū-l-Kifl wird es kaum anders stehen. Von jenem hatte Muhammad vorher nur in ganz unbestimmten Wendungen geredet S. 19, 57, von diesem nichts weiter als eben diesen Beinamen anzugeben gewußt. Vielleicht war er inzwischen darüber belehrt worden, daß auch sie in den offenbarten Schriften der Vorzeit nicht aufzufinden seien, und hielt es daher für sicherer, ihre Namen nicht mehr zu erwähnen.

Bereits in die medinische Periode gehört das S. 14, 38—42 wiedergebene Gebet Ibrāhīms, in welchem dieser als Begründer des Kultes des al-bait al-muḥarram V. 40 und Ismā'īl zum ersten Mal ausdrücklich als sein Sohn neben Ishāq erscheint; aus der Bitte um Verzeihung für seine Eltern V. 42, die er Ibrāhīm in den Mund legt, wird uns Muhammads eigenes Hoffen vernehmlich. Daß an-nabī al-ummī, wie sich Muhammad S. 7, 156 f. nennt, bereits in Taurāt und Ingīl vorausgesagt war, wird an dieser Stelle (zur Abfassungszeit s. Nöldcke-Schwally I 159 f.) zum ersten Mal behauptet. Auch S. 6, 147 gehört, wie schon der Ausdruck allaḏīna hādū und die polemische Einstellung gegen die Juden beweisen, in die medinische Zeit; in diesem Vers erklärt Muhammad die jüdischen Speiseverbote als Strafe für das von den Juden begangene Unrecht, wie das ähnlich die Didascalia tut, vgl. auch S. 16, 119.

In S. 2, 28—37 finden wir wieder die Geschichte Adams, bald in dritter Person, bald in erster Person Pluralis erzählt, und es schließen sich an sie Ermahnungen Allahs an V. 38—45, die aber diesmal nicht wie in S. 7, 25—33 an die Banū Ādam, sondern an die Banū Isrā'īl gerichtet sind. Es folgt dann eine Ansprache Allahs an dieselben über die ihnen erwiesenen Gnadenbezeugungen, die sie aber mit Undank gelohnt hätten, V. 46—69, eine Abrechnung, die in Psalm 78 und sonst biblische Vorbilder hat. Diese Ansprache, die aber hier insbesondere die Juden von Medina im Auge hat, geht denn auch V. 70 unmittelbar auf sie über, jedoch ohne daß sie apostrophiert würden, V. 70—76. Danach wechseln Rückblicke auf die Geschichte der Banū Isrā'īl mit Darlegungen V. 77—92, die auf ihre medinischen Nachkommen abzielen. Dabei wird V. 119 ff. des Anteils gedacht, den Ibrāhīm (nach der uns bereits aus S. 14, 38 f. bekannten Auffassung Muhammads) und Ismā'īl an der Begründung des mekkanischen Kults haben. Muhammad ist überzeugt, der Bote zu sein, den Ibrāhīms Gebet von Allah erbeten, damit er die Mekkaner

„das Buch und die Weisheit lehre“ V. 123. Die millat Ibrāhīm V. 129, zu der sich auch Ismā‘īl, Ishāq, Ja‘qūb und die asbāt bekennen, V. 134, war also etwas anderes, als was Juden und Christen heute lehren, obwohl die Gläubigen nicht nur das anerkennen, was diesen Propheten, sondern auch was Mūsā und ‘Īsā offenbart worden war, V. 130. Ausdrücklich wird V. 127 hervorgehoben, daß Ja‘qūbs Söhne ihm vor seinem Tode auf die Frage, welchen Gott sie dienen würden, geantwortet hätten: „Wir dienen deinem Gott und dem Gott deiner Väter Ibrāhīm, Ismā‘īl und Ishāq“. Muhammads Frage an die Juden (im gleichen Verse): „Wart Ihr zugegen, als Ja‘qūb der Tod ankam?“, zeigt deutlich, daß er etwas behauptet, was die Juden leugneten, und es kann auch kein Zweifel sein, daß er dabei den Passus des jüdischen Achtzehngebets im Auge hat „unser Gott und Gott unserer Väter, Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs“. Er versucht offenbar das ihm von den Juden vorgehaltene Fehlen des Namens des Ismā‘īl in diesem Gebete dadurch wettzumachen, daß er behauptet, Ja‘qūbs Söhne selbst hätten dieser jüdischen Fassung gegenüber sich bereits zum Dienste auch des Gottes Ismā‘īls bekannt; da sie, die Juden, nicht zugegen gewesen seien, bedeute ihr Leugnen nichts. Wenn es V. 130 mit Bezug auf die Propheten heißt „wir unterscheiden nicht zwischen ihnen“ — so soll damit gesagt sein, daß ihrer aller Offenbarungen der gleiche Wahrheitswert zugeschrieben wird, nicht aber, daß es innerhalb ihrer Reihe keine Unterschiede des Ranges gäbe, denn grade solche werden S. 2, 254 ausdrücklich anerkannt. Es gab unter ihnen solche, mit denen Allah selbst gesprochen, einige „erhob er auf Stufen“ und ‘Īsā verlieh er deutliche Zeichen (baijināt) und unterstützte ihn durch den rūḥ al-qudus. Da nach anderen Stellen wie S. 10, 75; 35, 23; 57, 25 auch andere Propheten solche baijināt erhalten hatten, so kommt die besondere Stellung ‘Īsās in der Unsterbstützung durch den rūḥ al-qudus zum Ausdruck. Wenn als der Prophet, mit dem Allah selbst geredet, S. 4, 162, Mūsā genannt wird, so scheint es, daß Muhammad sich erst allmählich zu dieser Formulierung entschlossen hat; denn noch S. 42,50 wollte er ein solches Reden Allahs nur in einem eingeschränkten Sinn gelten lassen: es könne nur als wahj oder „von hinter einem Vorhang“ erfolgen, oder so, daß Allah einen Boten sende, der dann mit seiner Erlaubnis den wahj überbringt. Der ungenannte Prophet der Banū Isrā‘īl V. 247, den ihnen Ṭālūt als König eingesetzt, ist Samuel, ein Name der als Samau‘al in Arabien nicht unbekannt war; preisen doch die Dichter den Samau‘al Ibn ‘Ādijā wegen seiner Treue. Vielleicht machte aber gerade dies

Muhammad den Namen verdächtig und ließ er den Propheten ungenannt, aus Furcht, er könne sich eine Blöße geben. Die Geschichte des Ġālūt wird V. 250 ff. noch zu dem besonderen Zweck erzählt, Muhammads Anhängern den Mut im Kampf wider die Mekkaner zu stählen (s. auch Nöldeke-Schwally I 184). In ähnlicher Absicht scheinen auch die nach einer kurzen Unterbrechung folgenden Erzählungen V. 260 ff. eingefügt zu sein. Die erste — eingeführt mit *alam tara ilā* — und dritte spielen in der Zeit des Ibrāhīm, während die zweite weder Namen noch Ort nennt. A. Müller, ZDMG XLII 80 hat sie aus der im äthiopischen Baruchbuch 5, 6 ff. erzählten Episode herleiten wollen, M. Schreiner ib. 436 aus der Geschichte des Ḥōnī ha-me'aggēl (Ta'anīt 23 a); da in dieser auch der Esel von S. 2, 261 nicht fehlt, so steht ihr der Koranvers näher als jener.

Auch Sure 3 enthält einen längeren Abschnitt erzählenden Inhalts V. 30—48 über Zakarijā und Jahjā, Marjam und 'Īsā. Auch hier wird in einem die Erzählung unterbrechenden Vers, V. 39, hervorgehoben, diese *anbā' al-ġaib* hätte Muhammad nur durch Offenbarung erfahren können, da er ja den geheimen Auseinandersetzungen nicht beigewohnt habe. An die Erzählung knüpft sich ein polemischer Passus, der sich schließlich den Beziehungen zuwendet, in welchen die Lehre des Ibrāhīm zu Juden- und Christentum stehe V. 58 ff. Auf Ibrāhīms Verbindung mit Mekka geht dann V. 90 f. ein, und eine Einzelheit aus dem Leben des Isrā'īl erzählt V. 87. Wie schon S. 2, 58 und späterhin wieder S. 4, 154 wird auch S. 3, 177, vielleicht nach Matth. 23, 37; Luc. 13, 34, den Juden der Vorwurf gemacht, daß sie die Propheten getötet hätten.

Kurze Ansprachen *Mūsās* und *'Īsās* bringt S. 61, 5 f. 14; wenn *'Īsā* V. 6 darin das Erscheinen des Aḥmad ankündigt, so kann das nach S. 7, 156 nicht mehr überraschen. Einige Ausführungen über die Gottesboten überhaupt finden sich S. 57, 25 ff., eine kurze Anspielung auf die *aṣḥāb as-sabt* — vgl. S. 7, 163 ff. — in S. 4, 50. Wenn S. 4, 67 als wichtigste den Gottesboten geschuldete Verpflichtung der Gehorsam hingestellt wird, so wird auch hier die Hauptforderung, die Muhammad damals mit noch anderem Nachdruck als vorher an seine eigenen Anhänger stellt — *aṭī'ū-llāha wa-aṭī'ū-rasūla* S. 4, 62; 5, 93, ähnlich 3, 29 usw. — in die Zeit seiner Vorgänger übertragen. Zwar war auch in älteren Darstellungen der Geschichte der früheren Gottesboten diesen bereits der stereotype Aufruf in den Mund gelegt worden: *fattaqu-llāha wa-aṭī'ūni* S. 26, 108, 110, 126 usw., aber es ist doch etwas anderes, wenn Muhammad nunmehr für sich wörtlich das gleiche fordert wie für Allah, sich mit

Allah in einem Atem nennt und das S. 4, 82 damit begründet: man *juṭī'i-r-rasūla faqad aṭā'a-llāh*. Anläßlich gewisser Forderungen, welche die ahl al-kitāb von Medina an Muhammad stellen, hält er ihnen ihre Sünden in der Vergangenheit vor, S. 4 152—60; dadurch, daß er hier nicht mehr wie S. 2, 44 ff. die nur für ihre Vorfahren passende Bezeichnung Banū Isrā'il verwendet, fügen sich auch die gegen die zeitgenössischen Juden gerichteten Vorwürfe ohne weiteres in den Zusammenhang. Die S. 4, 161 ff. gegebene Liste von Propheten und Empfängern der Offenbarung weist nicht so zahlreiche Namen auf wie die von S. 6, 83 ff., was sich vielleicht daraus erklärt, daß dort der weitere Kreis der muḥsinūn und ṣāliḥūn mitberücksichtigt wird. Zwar sind auch dort die Empfänger von kitāb, ḥukm und nubuwwa genannt, aber es ist nicht an sie allein gedacht, wie schon die Einbeziehung der Väter, Kinder und Brüder zeigt. Von den in der älteren Liste Genannten fehlen hier Lūṭ, Jūsuf, Zakarījā, Jaḥjā, Iljās und Aljasa', von den auch dort bereits ausgelassenen Namen (Idrīs, Hūd, Ṣāliḥ, Šu'aib) aber taucht auch hier keiner wieder auf. Das Fehlen des Jūsuf ist übrigens dadurch wettgemacht, daß als neuer Name der der asbāṭ erscheint, deren einer er ja ist.

In einer Aufzählung derer, mit denen Allah einen Bund geschlossen, S. 33, 7, steht nunmehr bezeichnenderweise Muhammad bereits an der Spitze, worauf dann Nūḥ, Ibrāḥīm, Mūsā und 'Isā folgen. Von diesem Bund war schon vorher die Rede gewesen, ohne daß er jedoch mit bestimmten Namen in Verbindung gebracht worden wäre; nur aus S. 2, 60, 87 hatte sich ergeben, daß ein solcher mīṭāq am Tūr geschlossen worden war. Den früheren Propheten war, wie sich aus S. 3, 75 ergibt, durch den Bund auferlegt worden, an denjenigen Propheten zu glauben, der ihre Lehre bestätigen werde, d. i. Muhammad, und ihm zu helfen; ferner, den ahl al-kitāb über Allah nichts als die Wahrheit zu sagen S. 7, 168 und das Buch den Menschen zu erläutern S. 3, 184. Gebrochen aber hatten den Bund die Banū Isrā'il S. 5, 16, 74. Eine kurze Anspielung auf Verfolgungen, denen Mūsā ausgesetzt war, enthält noch S. 33, 69.

Auf Ibrāḥīms Mission in Mekka kommt Muhammad noch einmal S. 22, 27 f. zurück und den Unglauben der Gattinnen zweier frommer Gottesdiener, des Nūḥ und des Lūṭ, hebt er S. 66, 10 hervor. Wenn er an dieses Beispiel ein anderes von gläubigen Frauen anschließt, so sollte man erwarten, gläubige Gattinnen ungläubiger Frevler auftreten zu sehen. Von ihnen zu sprechen scheint auch ursprünglich Muhammads Absicht gewesen zu sein, denn er macht mit der Frau des

Fir'aun den Anfang, da er dann aber ein zweites passendes Beispiel nicht fand, so nennt er Marjam.

Als ein „schönes Beispiel“, das die Gläubigen in ihrem Verhalten gegen die Ungläubigen nachahmen sollen, wird ihnen das des Ibrāhīm und seiner Gefährten S. 60, 4, vorgehalten. Schon in viel früherer Zeit, S. 43, 25, hatte Muhammad den Ibrāhīm zu seinen Landsleuten sagen lassen: innanī barā'un mimmā ta'budūna; nun, wo er auf die barā'a min al-mušrikīn S. 9, 1 hinarbeitet, legt er Ibrāhīm und seinen Genossen das Wort mit einer bezeichnenden Veränderung in den Mund: innā buraā'u min kum wamimmā ta'budūna. Während aber Muhammad auch in S. 60, 4 Ibrāhīm noch wie früher in S. 26, 86 bei Allah Fürsprache für seinen Vater einlegen läßt, versucht er dann S. 9, 115 diese Fürbitte wegzudeuten: nachdem er selber sich gänzlich von den Heiden losgesagt, konnte er nicht mehr zugeben, daß Ibrāhīm sich für jemanden, und sei es auch sein eigener Vater, verwandt habe, von dem „ihm deutlich geworden war, daß er ein Feind Allahs“ sei.

Auch ein neuer Name taucht in S. 9, 30 auf, der des 'Uzair, dem man vielleicht in einer der Listen der Auserwählten zu begegnen hätte erwarten können; hier aber wird er nur genannt, um gegen die Meinung der Juden zu polemisieren, er sei der Sohn Allahs. Endlich finden sich auch in Sure 5 noch biblische Erzählungen, darunter zwei, die vorher noch nicht zur Sprache gekommen waren: die Geschichte der Kundschafter S. 5, 23—29 und die von Kain und Abel S. 5, 30—35, eingeleitet mit der Formel watlu 'alahim naba'a banī Ādam und nach einer Entgleisung in die 3. ps. V. 34 als Ichbericht Allahs schliessend. Den letzten Abschnitt der Sure bildet eine in einen eschatologischen Rahmen hineingestellte Darstellung der Geschichte 'Īsās V. 109—120, in welcher er von Allah befragt die Behauptung zurückweist, er habe für sich und seine Mutter Göttlichkeit beansprucht. Nach S. 5, 48 ist die Taurāt für die „Propheten, welche den Islām angenommen haben“ sowie die jüdischen rab-bānījūn und aḥbār die Grundlage ihrer für die Juden bindenden Entscheidungen. 'Īsā, der das Inǧīl erhielt, V. 50, bestätigt die Taurāt, und das Inǧīl dient seinen Anhängern als Grundlage für ihre Entscheidungen. Muhammad endlich wurde das kitāb offenbart, das die früher offenbarten Teile des himmlischen Buches bestätigt und dem gemäß er seine Entscheidungen treffen soll, V. 52. Allah, der V. 48—52 selbst der Sprecher war, „hätte, wenn er gewollt“, aus allen drei Gemeinschaften eine umma machen können, er hat aber jeder ihren Weg vorgezeichnet und wird schließlich die Ent-

scheidung über ihre Meinungsverschiedenheiten fällen, V. 53. Außer den Gläubigen, den Juden und den Christen brauchen auch die Šābi'ūn keine Furcht zu haben, V. 73; daß ihnen allen ihr Lohn sicher sei, wie es S. 2, 59 ausgedrückt war, wird hier nicht wiederholt. Die Magūs, die mit Gläubigen, Juden, Christen, Šābi'ūn und Polytheisten zusammen S. 22, 17 die Gesamtheit der Muhammad bekannten religiösen Gemeinschaften bilden, werden an beiden Stellen nicht genannt; Muhammad hat ihnen also weder Lohn im Jenseits noch Sicherheit am Tage des Gerichts in Aussicht gestellt, und aus dem Wortlaut von S. 22, 17 wird nicht deutlich, ob sie nicht wenigstens besser fahren als die Polytheisten.

Es bleibt noch eine kleine Anzahl von Erzählungen zu besprechen, deren Helden weder in die Reihe der arabischen oder biblischen Boten Gottes noch auch in die der Propheten noch in den Kreis der in der Bibel überhaupt genannten Persönlichkeiten gehören. Unter ihnen ist die Geschichte von den ašhāb al-kahf zu nennen, S. 18, 8—26, die sich durch eine ungewöhnliche Einführungsformel auszeichnet (am ḥasibta anna ašhāba-l-kahfi . . . kānū min ājatinā 'agāban). Daß Allah der Erzähler ist, wird V. 12 besonders hervorgehoben und tritt in dem häufigen „uns“ und „wir“ immer wieder zutage; gegen Ende sind zwei polemische Zusätze dazwischen getreten, V. 21—23 und 25. In der gleichen Sure folgen dann drei weitere hierher gehörige Abschnitte, von denen uns zwei, V. 59—63 und V. 65—81, in die Zeit des Mūsā versetzen, der dritte aber V. 82—97 von Du-l-Qarnain berichtet. Der erste ist mit dem zweiten j e t z t durch V. 64 fawāgada 'abdan min 'ibādinā verbunden; allein daß sie ursprünglich auch für Muhammad nichts miteinander zu tun hatten, ergibt sich daraus, daß in V. 64—81, der Dual Mūsā und den 'abd meint, nicht mehr wie vorher Mūsā und seinen fatā: in der ganzen zweiten Erzählung tritt dieser nirgends mehr hervor und das Zwiegespräch vollzieht sich einzig zwischen Mūsā und dem 'abd. Wie es scheint, hat Muhammad zwei ihm bekannt gewordene und vielleicht schon in seiner Quelle in die Zeit des Mūsā versetzte Erzählungen erst nachträglich äußerlich miteinander verknüpft. Schonder Reim scheidet die beiden (bā in der ersten, rā in der zweiten), und auch der Komposition nach steht die zweite durchaus für sich: sie ist gegliedert durch das periodisch mit Varianten wiederkehrendelantastatī'a ma'ī šabran V. 66, 74, 77, 81. Beidemale wird ausschließlich in dritter Person berichtet, nur in dem Verbindungsverse V. 64 redet Allah in erster Person Pluralis. Mit der Eingangsformel wajas'alūnaka 'an Di-l-qarnaini qul sa-atlū 'alaikum minhu ḍikran wird dann dessen

Geschichte eingeführt; die erste Hälfte dieser Formel findet sich sonst nicht im Eingang erzählender Abschnitte, der zweiten dagegen begegnen wir in ähnlicher Fassung S. 28, 2 (natlū 'alaika min naba'i Mūsā). In diesem ins Eschatologische mündenden Abschnitt tritt Allah als Erzähler mehrfach hervor V. 83, 85, 90, 99 und eigentümlich ist ihm die mehrfach wiederholte Wendung *ṭumma atba'a sababan* V. 83, 88, 91; dagegen erinnert *waqad aḥaṭnā bimā ladaihi ḥubran* V. 90 an S. 18, 67. Allen vier erzählenden Abschnitten der achtzehnten Sure ist gemeinsam, daß sie der christlichen oder auch jüdischen Legende entstammen, wie sie sich um a u ß e r biblische Gestalten gerankt hat; denn auch die in die Zeit Mūsās versetzten Erzählungen sind nur irrtümlich auf ihn übertragen und knüpfen nicht an irgendeine biblische Episode an (s. weiter unten s. v. Mūsā).

Endlich ist noch einer der arabischen Vorzeit angehörenden Gestalt zu gedenken, des Luqmān, der freilich nicht als Held einer Erzählung, sondern als Urheber einer Reihe an seinen Sohn gerichteter Ermahnungen auftritt S. 31, 11—18. Diese jedesmal mit *jā bunaija* beginnenden Sprüche werden V. 13 f. durch eine von Allah selbst eingeschobene Darlegung unterbrochen, die darauf hinausgeht, daß Eltern, die ihre Kinder zum Götzendienst auffordern, kein Gehorsam geleistet werden dürfe. Wie es scheint, sind die eigentlichen Sprüche Luqmāns mehr oder weniger genaue bzw. monotheistisch umgearbeitete (V. 15) Zitate, während V. 13 f. von Muhammad für seine Sonderzwecke geprägt ist und vielleicht ursprünglich hinter V. 18 stand (s. Nöldcke-Schwally I 157).

4. Die koranische Prophetologie.

In den koranischen Erzählungen, auch soweit sie nicht Strafliegenden sind, steht fast überall ein Prophet, ein Bote Gottes, ein Frommer im Mittelpunkt. Die koranische Prophetologie bildet somit das Kernstück von Muhammads Geschichtsbild und es ist deshalb nicht unwichtig, sich über die Vorstellungen klar zu werden, die er sich von den Propheten, den von ihnen begründeten religiösen Gemeinschaften und den ihnen offenbarten Schriften gemacht hat. Diese Vorstellungen sollen im folgenden an der Hand der koranischen Terminologie untersucht werden.

Die umfassendste Bezeichnung der von Allah zu verschiedenen Zeiten und an die verschiedenen Völker (*qaum*) entsandten Boten, mögen sie der biblischen oder arabischen Vorzeit angehören, ist *ra s ū l*. Schon in den älteren Offenbarungen findet sich das Wort in diesem religiösen Sinn S. 91, 13; 69, 10 und begreift sogar auch

himmlische Boten Allahs neben solchen irdischer Herkunft S. 81, 19. Andererseits ist das Wort auch im Koran keineswegs auf die religiöse Sphäre beschränkt, der es ja von Haus aus nicht angehört (s. Nöldeke, Fünf Moallaqat II 26 Anm. 1; Bišr in Muḥaddal. XCVIII 36, wo es als „Botschaft“ gefaßt wird). Als rasūl bzw. mursal¹⁾ werden im Koran ausdrücklich bezeichnet Nūḥ, Hūd, Šāliḥ, Šu‘aib, Lūṭ, Ismā‘il, Mūsā, Hārūn, Iljās, Jūnus, ‘Isā und Muhammad (s. die Stellen bei Pautz 223), alles Persönlichkeiten, die nach der koranischen Darstellung ihren Zeitgenossen göttliche Botschaften zu überbringen hatten, von denen aber nicht alle der biblischen Überlieferung bekannt sind. Nach S. 4, 161 ist indessen anzunehmen, daß es auch noch weitere, im Koran nicht mit Namen genannte rusul gegeben hat. In Medina kommt für Muhammad selbst die Bezeichnung ar-rasūl häufig vor, die aber auch schon S. 25, 29, 32 (II. mekk. Per.) auf den Propheten zu beziehen ist. Die Formel Allāhu wa-rasūluḥu dagegen kommt erst in Medina auf; denn nicht nur S. 7, 158 (s. Nöldeke-Schwally I 160) gehört in diese Periode, sondern m. E. auch S. 72, 24 sind die Worte waman ja‘šillāha wa-rasūluḥu erst damals eingefügt worden.

Daß Muhammad das Wort rasūl an den meisten Stellen in religiösem Sinn gebraucht, könnte vielleicht darauf beruhen, daß er den neutestamentlichen Terminus ἀπόστολος, aram. šēliḥā, damit wiedergeben wollte²⁾ (s. H. P. Smith, Bible and Islam 9f., Pautz 222, Wensinck Acta Orientalia II 173, 185). So wie in der Apostelgeschichte 2, 1 ff. die Kenntnis der Sprache des Volkes, zu dem sie gesandt werden, für die Apostel eine Vorbedingung für die Ausübung ihres Amtes ist, so hat auch keiner der koranischen Boten seine Botschaft überbracht illā bilisāni qaumiḥi S. 14, 4. Weiterhin erscheint in den apokryphen Apostellegenden die Welt in zwölf Teile geteilt und wird jedem der Apostel ein Volk zugewiesen, (s. Wensinck a. a. O. 174), wie sich auch Muhammad um den Nachweis bemüht, daß alle früheren Völker ihre Apostel gehabt haben, die nach ihm in erster Linie das Amt des Strafpredigers und Warners übernommen hatten. Dagegen läßt sich die Bezeichnung ‘Isās als eines rasūl S. 3, 43, 46;

¹⁾ Daß dieses mit rasūl gleichbedeutend ist, ergibt sich aus S. 26, 20; 28, 6 und insbesondere aus S. 37, 123, 133, 139; denn in S. 37 wird zuerst Iljās, dann Lūṭ und schließlich Jūnus als mursal bezeichnet, andererseits aber heißt Lūṭ S. 26, 162 rasūl.

²⁾ Der jüdische šāliḥ oder šālūḥ kommt als unmittelbares Vorbild für Muhammad nicht in Betracht, da seine Funktionen andere sind, s. MGWJ 1905 S. 427 ff.; JQR XVII 370 ff. Im Alten Testament wird zwar šālāḥ häufig von der »Sendung« der Propheten gebraucht, aber als šālūḥ wird keiner von ihnen bezeichnet.

61, 6 (s. o.) aus den Evangelien nur indirekt begründen, s. Matth. 10, 40, Marc. 9, 37 usw; eine Stelle wie Hebr. 3, 1 muß außer Betracht bleiben, da Muhammad die paulinischen Briefe unbekannt sind. Aber auch für den überirdischen Boten, den er selbst in einer Vision geschaut, gebraucht Muhammad die Bezeichnung rasūl karīm und auch noch in Medina verwendet er rusul (neben malā'ika) für die Engel. Rasūl hat also an diesen letztgenannten Stellen die Bedeutung des hebr. mal'āk, der insbesondere bei Sacharia die gleiche Funktion übernimmt wie der rasūl karīm im Koran: die Übermittlung der göttlichen Aufträge an den Propheten. Hier stellt demnach rasūl nicht die Übersetzung des aramäischen šēliḥā, sondern die des hebr. mal'ak oder aram. mal'ākā dar, wie auch bei Umaiya XXXVIII 6 der ἄγγελος von Lukas 1, 11 als rasūl erscheint. In diesem Sinn aber wird rasūl sowohl im Koran (s. o.) wie auch bei Umaiya XXXVIII 7 mit arab. mal'ak gleichbedeutend gebraucht. Allenfalls könnte die Übertragung von rasūl = šēliḥā auch auf Engel durch Bekanntschaft mit der mandäischen Terminologie beeinflusst sein, in welcher z. B. Gabriel ständig das Epitheton šēliḥā führt, s. Brandt, Die Mandäer 17, weiter Bousset, Hauptprobleme 74 f. Andererseits weist Wensinck a. a. O. 184 f. darauf hin, daß Prokopios die Apostel als solche Engel nenne und Origenes sie als präexistierende Engel bezeichne; eine weitere Ähnlichkeit zwischen Propheten oder Aposteln und Engeln bestehe darin, daß, wie jedes Volk einem Apostel, so auch einem Engel anvertraut sei. Diese Ähnlichkeiten könnten die Wahl der gleichen Bezeichnung herbeigeführt haben.

Für Muhammad stand es fest, daß jedes Volk seinen Boten oder Warner habe, S. 35, 22, und daß der Bote dem Volke angehören müsse, zu dem er gesandt war. S. 10, 48; 16, 38 (vgl. auch S. 16, 114), und in dessen Sprache er zu ihm redet S. 14, 4. Gerade dies aber wollte seinen Landsleuten nicht in den Kopf: „einem Menschen, der zu uns gehört, sollten wir folgen?“ läßt er die Tamūd sagen, S. 54, 24¹⁾. Er ist hier von der gleichen Anschauung beherrscht wie Mānī und andere vor ihm, daß jedes Land seine eigene Offenbarung haben müsse (s. Islam XIII 66, weiter T. Andrae 292, Wensinck 174). Es ist sehr wohl möglich, daß Muhammad von solchen Anschauungen gehört hatte, und daß unter ihrem Einfluß der in ihm keimende Glaube an seine Sendung die Form annahm, daß er auserwählt sei, seinem Volke die göttliche Wahrheit zu übermitteln.

¹⁾ Vgl. auch S. 7, 61 awa'agibtum an gā'akum dikrun min rabbikum 'alā raḡulin minkum lijundirakum walitattaqū.

Von sich selbst als einem nađır mubın spricht Muhammad schon S. 51, 50 f., wie er auch nađır (Plur. nuđur) „Warnung“ früh S. 53, 57 und dann in S. 54 formelhaft verwendet. Ebenso gebraucht er von seiner Tätigkeit in den frühen Offenbarungen öfters das Verbum anđartukum u. ä. S. 93, 14; 78, 40, wie er auch die Aufforderung erhält qum fa-anđır. Diesen Sprachgebrauch behält er dann auch in den späteren Perioden seiner mekkanischen Wirksamkeit bei, wo er sich öfters als bašır wanađır, mubaššır wanađır oder munđır bezeichnet; in Medina scheint er keine dieser Selbstbezeichnungen mehr zu verwenden, aber seine Tätigkeit kennzeichnet er weiter als inđār z. B. S. 2, 5. Ebenso gebraucht er nađır, munđır, mubaššır wamunđır von den übrigen Gottesboten in der zweiten und dritten mekkanischen Periode, und noch in Medina charakterisiert er die Aufgabe der Propheten als die von mubaššırūn wamunđırūn S. 2, 209; 46, 11. Ob Muhammad mit nađır oder munđır einen fremden Terminus wiedergibt? Man möchte es vermuten und könnte an Ausdrücke wie hebr. hizhīr, azhārā; aram. azhar oder zahhar denken.

Das Nomen naba' „Kunde“ sowie das Verbum nabba'a „verkünden“, beides echt arabische Wörter, verwendet Muhammad schon in der ersten mekkanischen Periode, z. B. S. 78, 2; 75, 13; 53, 37. Dagegen findet sich nabī „Prophet“, aus hebr. nābī oder aram. n^obī'ā entlehnt, erst seit der zweiten mekkanischen Periode, und erst in medinischer Zeit, wie es scheint, hat Muhammad davon den gebrochenen Plural anbijā gebildet. Eine Liste von Propheten aus medinischer Zeit haben wir S. 4, 161 ff., weiter S. 3, 34 vor uns; aus der dritten mekkanischen Periode stammt die Liste S. 6, 83 ff., welche ebenfalls die Empfänger der Prophetengabe aufzählt, und weitere Aussagen über die nabijūn enthält schon in der zweiten mekkanischen Periode S. 19 an mehreren Stellen sowie S. 17, 57. In keiner dieser Listen wird einer der an die Städte der arabischen Vorzeit entsandten Boten Hūd, Šāliḥ und Šu'aib in die Gruppe der Propheten eingereiht, und von nicht alt¹⁾ oder neutestamentlichen Namen hatte einzig und allein der des Idrīs S. 19, 57 Aufnahme in sie gefunden, war aber später fallen gelassen worden. Der Titel eines nabī kommt also nach der Meinung Muhammads, wie sie seit der dritten mekkanischen Periode feststeht, ausschließlich Über-

¹⁾ Daß auch Hārūn S. 26, 15; 20, 49 unter den Propheten aufgezählt wird, beruht auf Exodus 7, 1, wo er, freilich in einem anderen Sinne, als Sprecher des Mūsā im hebräischen Texte dessen nābī genannt wird, ein Wort, das sowohl die Targume wie die Pešitta beibehalten.

mittlern der biblischen Offenbarung zu. Auch für sich selbst hatte er lange Zeit keine Ausnahme zu machen gewagt; als rasūl hatte er zwar von Anfang an in einer Reihe mit biblischen (Nūḥ, Lūṭ, Mūsā) wie altarabischen Vorgängern gestanden, aber die Bezeichnung nabī legt er sich erst in Medina bei, wo er dann alsbald sogar der nabī wird (jā ajuha-n-nabī; hāḍa-n-nabī; an-nabī). Das Wort nabī kennt auch Umaiya XXXV 3 (wo aber auch rasūl überliefert ist), und in seinem Loblied auf Muhammad spricht al-A'šā (ed. Thorbecke, Morgenländische Forschungen 254, I. Hiš. 256,2) von ihm als

nabījūn jarā mā lā tarauna waḍikruhu
agāra la'amrī fi-l-bilādi wa-angādā.

Was das Verhältnis zwischen rasūl und nabī anlangt, so müssen wir uns zunächst daran erinnern, daß Muhammad in der ältesten Zeit von Propheten überhaupt noch nichts weiß, sondern nur von Boten. Wensinck hat a. a. O. 173 darauf hingewiesen, daß auch in den paulinischen Briefen öfters die Apostel neben den Propheten genannt und den ersteren der Vorrang eingeräumt wird, was dann Theodoret und Chrysostomos noch deutlicher aussprechen. Damit stimme es überein, daß auch im Koran zwar der Apostel zugleich Prophet, nicht aber der Prophet auch notwendigerweise Apostel sei. Wensincks Liste der koranischen Apostel ist ja nun zunächst insofern unvollständig, als er nicht auch die mit den rusul gleichstehenden mursalūn Iljās und Jūnus in sie aufgenommen hat (s. oben S. 45 Anm. 1), aber ist es überhaupt richtig, daß all diese rusul oder mursalūn auch gleichzeitig Propheten seien? Das stimmt nicht für die „Boten“ der arabischen Vorzeit. Hūd, Šāliḥ und Šu'aib werden an keiner Stelle zu den Propheten gerechnet, sondern diese Bezeichnung kommt, wie wir schon oben gesehen, ausschließlich biblischen Persönlichkeiten zu mit alleiniger Ausnahme des Idrīs, den Muhammad ursprünglich, da er seinen Namen von Christen gehört hatte, für eine biblische Gestalt angesehen haben wird, später aber, vielleicht weil er eines Besseren belehrt war, nicht mehr erwähnt. Auch das läßt sich nicht aufrecht erhalten, daß nach koranischer Lehre sich rusul und nabījūn „zueinander verhalten, wie die großen Heroen der Geschichte zu den Epigonen“; dann dürfte vor allem Ibrāhīm in der Reihe der rusul nicht fehlen. Als rasūl werden vielmehr vor allem diejenigen Boten bezeichnet, welche zu einem bestimmten Volk oder zu einer bestimmten Gemeinschaft gesandt worden waren, insbesondere um sie vor dem drohenden Unheil zu

warnen. Das paßt auf Nūḥ, Lūṭ, Mūsā, Hūd, Šāliḥ und Šu'aib, die Heroen der sechs Strafgerichte, und auch auf Jūnus und Iljās; einzig für Ismā'il und 'Īsā trifft es nach dem, was der Koran von ihnen berichtet, nicht völlig zu: von Ismā'il wird an der einzigen Stelle, wo er rasūl genannt wird, S. 19, 55 f. nur das eine ausgesagt, daß er sein Volk zu Gebet und Wohltun aufgefordert habe, während 'Īsā S. 3, 43 und S. 61, 6 als rasūl Allāh an die Banū Isrā'il bezeichnet wird; es liegt also auch da beidemale eine Sendung an ein bestimmtes Volk vor, wenn auch von einer Unheilsdrohung nicht die Rede ist. Aber auch in Formeln wie *likulli ummatin rasūlun* S. 10, 48 (vgl. auch 16, 38; 23, 46; 40, 5, oder *likulli qaumin hādin* S. 13, 8 wird dem rasūl nicht ausdrücklich die Aufgabe zugewiesen, mit dem Strafgericht zu schrecken; nur die Sendung an ein bestimmtes Volk ist wesentlich, und dieses Merkmal trifft auch auf Ismā'il und 'Īsā zu.

Ibrāhīm und Idrīs werden S. 19, 42, 57 *ṣiddīq nabī* genannt, auch Jūsuf wird mit *ajjuhā aṣ-ṣiddīq* angeredet S. 12, 46, und Marjam, die Mutter des masīḥ, erhält das Prädikat *ṣiddīqa* S. 5, 79. In der Rangordnung stehen die *ṣiddīqūn* unmittelbar hinter den *nabijjūn*, worauf dann die *šuhadā* und *šāliḥūn* folgen (S. 4, 71), und S. 57, 18 werden die *ṣiddīqūn* definiert als die, »welche an Allah und seine Boten glauben.« Daß Jūsuf mit *ṣiddīq* angeredet wird, stammt unmittelbar aus jüdischer Überlieferung, aber die Zusammenstellung *ṣiddīq nabī* erinnert an Stellen wie *Matth. 13, 17*, wo ebenfalls *προφήται καὶ δίκαιοι* nebeneinander stehen. Daß auch die für Marjam gebrauchte Femininform *ṣiddīqa* gebildet wird, hat seine Analogie darin, daß auch eine Anzahl biblischer Frauen in der späteren jüdischen Literatur als *ṣaddeqet* gerühmt werden. Schon Fleischer, *Gesammelte Schriften* II 594 hat *ṣiddīq* als Entlehnung aus hebr.-aram. *ṣaddīq* erkannt.

Es ist aber noch ein anderer Zusammenhang möglich. *Ṣiddīq* könnte auch im arabischen Sinne von *ṣdq* abzuleiten sein und ursprünglich die Bedeutung von *ἀληθής προφήτης* haben; freilich könnte es sich nur um eine Übersetzung dieses Terminus handeln, nicht um eine Übernahme der klementinischen Lehre, derzufolge dieser wahre Prophet in immer neuer Gestalt den *αἰών οὐτός* durchläuft. Manche wollten viel weiter gehen und auch die Prophetenreihe der Klementinen im Koran wiederfinden, s. T. Andrae 292¹⁾. Aber aus

¹⁾ Vgl. auch neuerdings T. Andrae in *Kyrkohistorisk Årsskrift* 1923 S. 153: »die Lehre Muhammeds von der Offenbarung weist Berührungen mit den judenchristlichen Lehren vom Prophetenzyklus und von den ‚Propheten der Wahrheit‘ auf, die unmöglich zufällig sein können«.

der Reihe der Klementinen kennt der Koran Henoch überhaupt nicht, Adam erscheint nirgends deutlich als Prophet, und wo die Siebenzahl als Einheit auftritt, setzt sie sich, wie wir gesehen, aus Nūḥ, Lūṭ, Mūsā, den drei arabischen Boten und Ibrāhīm zusammen. Aus judenchristlichen und sonstigen gnostischen Systemen kann also nicht die Auswahl der Namen, sondern höchstens die Siebenzahl entlehnt sein (s. schon oben 27), eine solche aber kennt Muhammad nur bei den Boten (rusul), nicht bei den Propheten (nabijjūn).

Wie die Menschen überhaupt Allah als 'ibād gegenüberstehen (Stellen bei P a u t z 139, zur Vorgeschichte der Vorstellung B a u d i s s i n BZATW XXXIV 1—9), so insbesondere auch die Propheten. Von einer ganzen Reihe von ihnen wird weiter gesagt, sie gehörten zu den ṣāliḥūn, S. 68, 50; 21, 72, 75, 86; 6, 85; und Sulaimān betet S. 27, 19 wa-adḥilnī biraḥmatika fī'ibādika-ṣ-ṣāliḥīn. Gemeint sind damit wohl die ṣāliḥūn des Jenseits, wie es S. 16, 123 von Ibrāhīm ausdrücklich heißt: wa-innahu fi-l-āḥirati min aṣ-ṣāliḥīn. Die ṣāliḥūn bilden neben den nabijjūn, ṣiddiqūn, und ṣuhadā S. 4, 71 die letzte der vier Gruppen, denen »Allah wohlgetan hat«. Von diesen Gruppen ist uns nur die dritte, die auch S. 57, 18 mit der der ṣiddiqūn zusammen genannt wird, noch nicht begegnet. Nach dieser Stelle haben Anspruch auf beide Bezeichnungen diejenigen, welche an Allah und seine Boten glauben; die ṣuhadā sind also hier die Bekenner, nicht wie im späteren Sprachgebrauch die Märtyrer (s. Goldziher, Muhammedanische Studien II 387). Außerdem aber wird aus jeder Gemeinschaft ein šahīd von Allah aufgerufen werden S. 28, 75, welcher die Ungläubigen seiner umma ihres Unglaubens überführen wird und der mit dem Propheten dieser umma identisch sein kann. Als ein solcher Zeuge wird z. B. Muhammad selber auftreten S. 4, 45.

Die Liste der Propheten setzt sich, wie wir gesehen, ausschließlich aus biblischen Namen zusammen, enthält aber von den in den biblischen Texten selbst als solchen Bezeichneten nur ganz wenige¹⁾ und außer Jūnus keinen Verfasser einer prophetischen Schrift. Die alttestamentlichen Namen überwiegen durchaus: Nūḥ, Lūṭ, Ibrāhīm und seine Söhne und Enkel Ishāq und Ismā'il, Ja'qūb und Jūsuf; Mūsā und Hārūn; Dā'ūd und Sulaimān; Iljās und Aljasa'; Aijūb und Jūnus. Diese alle samt ihren Vätern, Kindern und Brüdern

¹⁾ Gen. 20,7 wird Abraham ein Prophet genannt, Moses Hos. 12, 14; Deuteron. 18, 15; 34, 10, Aharon in einem anderen Sinne (s. oben 47, Anm. 1) Exod. 7, 1, Elia I. Könige 18, 36 u. ö.

bilden zusammen mit Zakarijā, Jahjā und 'Īsā die längere Liste S. 6, 84 ff. der von Allah Rechtgeleiteten, die unter den Menschen eine bevorzugte Stellung einnehmen. Es fällt auf, daß auch hier Ādam nicht genannt wird, obwohl es von ihm S. 20, 120 heißt, er habe Rechtleitung empfangen; allenfalls könnte er unter den Vätern des Nūḥ mit inbegriffen sein, aber deutlich wird er jedenfalls weder als rasūl noch als nabī bezeichnet. Die spätere und kürzere Liste S. 4, 161 gibt sich dagegen, wie es scheint, ausdrücklich als ein Verzeichnis von solchen Propheten, welche die Offenbarung erhalten haben; es fehlen in ihr von den Vorhergenannten Lūṭ, Iljās und Aljasa', sowie Jahjā und Zakarijā. Neben diesen Propheten gibt es nach dieser Stelle auch noch Boten, solche, von denen bereits vorher etwas erzählt worden war, und andere ungenannt gebliebene. Hier wird also nicht mehr ganz deutlich zwischen rusul und nabijjūn unterschieden, wie auch sonst in Medina die Ausdrücke miteinander wechseln (vgl. z. B. S. 2, 130 mit 2, 254 und 285) und auch an-nabī al-ummī in S. 62, 2 selber als ein rasūl bezeichnet wird. Aber auch in Medina bleibt es dabei, daß zwar aus allen Völkern Boten Allahs erstanden waren, Propheten aber nur — jetzt von Muhammad abgesehen — unter den ahl al-kitāb.

Eine Sonderstellung nehmen unter den Propheten diejenigen ein, mit welchen Allah einen miṭāq geschlossen hat S. 33, 7: Muhammad — daß er jetzt sogar an der Spitze steht, ist bezeichnend — Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā und 'Īsā, dieselben, von denen es in der älteren Stelle S. 42, 11 geheißen hatte, daß Allah ihnen die Religion überantwortet habe. Muhammad folgt hier dem biblischen Text (Genesis 9, 9; 17, 7; Exodus 34, 11; Lukas 22, 20 usw.) und gibt das biblische b'rit bzw. διαθήκη (aram. qejāmā; äthiop. ḥeg, šer'at, kīdān) mit miṭāq wieder, einem Terminus der arabischen Rechtssprache, den er in deren Sinn S. 4, 25, 92, 94; 8, 73 verwendet. Auch von einem anderen miṭāq spricht Muhammad S. 3, 75, durch den Allah den früheren Propheten insgesamt die Verpflichtung auferlegt habe, an den zu glauben, der dormalig kommen werde, ihre Botschaft zu bestätigen. Es soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß Muhammad ihnen gleichgestellt sei, und daß die Anhänger der früheren Propheten nicht das Recht hätten, diese als »Herren« anzusehen, denen göttliche Verehrung zukomme (wie sie angeblich die Juden dem 'Uzair, die Christen 'Īsā erweisen).

An-nabī al-ummī nennt sich Muhammad erst in medinischer Zeit, während das dieser Nisba zugrundeliegende umma seit der zweiten mekkanischen Periode häufig gebraucht wird, vor allem auch zur Bezeichnung solcher Gemeinschaften, zu denen ein Bote entsandt

worden war. Wenn S. 16, 121 auch Ibrāhīm als einzelner eine umma heißt, so kommt ihm offenbar diese Bezeichnung als dem Haupt der von ihm gegründeten Gemeinde zu. Das Wort ist aus hebr. ummā bzw. aram. umm^etā entlehnt, aber wohl schon in alter Zeit, wenn in der Ṣafā-Inschrift LI 407 die Worte bks h'mt mit »auf Kosten der Gemeinde« richtig gedeutet sind. Auch in Muhammads Vertrag mit Jaṭrib findet sich umma I. Hiš. 341, 8; 342 pu. Vielleicht aber war das Wort in Mekka nicht recht heimisch, jedenfalls gebrauchen die Mekkaner selbst es nicht in dieser, sondern in seiner echt arabischen, sunna nahekommenden Bedeutung, wenn sie S. 43, 21 f. sagen innā waḡadnā abā'anā 'alā ummatin . . . So ist offenbar auch dū ummatin in dem Verse des Nābiga XVII 21 Ahlw. zu deuten

wahal ja'taman dū ummatin wahwa ṭā'i'u

Begeht denn eine Schuld ein Mann, der sich gehorsam an ein Herkommen hält?

In al-ummī, wie es in der Formel an-nabī al-ummī gebraucht wird, wollte Schwally I 14 eine Übersetzung von λαϊκός = 'ālmajā sehen, wofür Wensinck 191 mit Recht ἔθνικός einsetzte mit den Bemerkungen, Muhammad bezeichne sich also als Prophet aus den Heiden und für die Heiden. Die »Heiden« heißen auch S. 62,2 ummijjūn und ebenso S. 3, 19, wo sie den Gegensatz zu alladīna ūtū-l-kitāb bilden. Aus S. 3, 69 ergibt sich, wie ebenfalls schon Wensinck gesehen hat, daß die ahl al-kitāb selber in Medina die Heiden so bezeichneten. Wie kam aber ummī zu der Bedeutung »Heide«? Merkwürdigerweise hat noch niemand im Zusammenhang mit ummī an die im jüdischen Schrifttum vorkommende Bezeichnung ummōt hā-'ōlām erinnert. Diese »Völker der Welt« stehen an einer Reihe von Stellen Israel gegenüber (z. B. Megillā 12 b oben, Ḥullīn 89 a, Rōš ha-šānā 17 a) und auch τὰ ἔθνη τοῦ κόσμου Lukas 12, 30 ist eine Übersetzung dieses hebräischen Terminus. Wenn sich Muhammad als an-nabī al-ummī bezeichnet, so wollte er sich damit den Juden als einen von den n^bi'ē ummōt hā-'ōlām vorstellen. Daß es solche gab, leugneten sie nicht: nach Bābā Bātrā 15 b bilden Bileam und sein Vater mit Hiob, Eliphaz, Bildad, Sophar und Elihu die Reihe der sieben Propheten, die den Völkern der Welt geweissagt haben und mit denen nach Genesis Rabbā LII 7 Gott »von hinter dem Vorhang her« geredet hat¹⁾, während seine Rede an die israelitischen

¹⁾ mē-aḥōrē ha-wēlon = min warā'i-l-ḥiḡābi S. 42 5. Für wēlon = lat. velum haben andere Stellen (Ḥaḡigā 15a, Jōmā 77a, Berākōt 18b) pargōd = παραγώδιον arab. burḡud, s. dazu Hübschmann, Armen. Gramm. 227.

Propheten bei zusammengerolltem Vorhang ergeht. Dagegen ist die Zusammenstellung von ummī mit 'am hā-āreš = ὁ ἄρχλος οὗτος ὁ μὴ γινώσκων τὸν νόμον, wie sie vor allem Grimme, Mohammed II 5 Anm. 2 verfiicht (vgl. auch Nöldek e-Schwally I 14 Anm. 1), unhaltbar. Nur in S. 2, 73, wo ummijjūn für diejenigen unter den ahl al-kitāb gebraucht wird, welche die Schrift nicht kennen, »außer ihren Wünschen gemäß«, scheint Muhammad einer Verwechslung von 'ammē hā-āreš mit ummōt hā-'ōlām zum Opfer gefallen zu sein und ummijjūn im Sinne des ersteren zu verwenden.

In Medina nennt sich Muhammad S. 33, 40 »Bote Allahs und Siegel der Propheten«. Das Wort ḥātām — aus aram. ḥātāmā — in der Bedeutung Siegelring findet sich bereits in der vorislamischen Poesie, s. Fraenkel 252. Zur Erklärung der übertragenen Bedeutung aber, in der Muhammad das Wort verwendet, hat Hirschfeld, New Researches 23 auf Ḥaggai 2, 23 verwiesen. Dort heißt es von Zerubabel »Ich mache dich wie ein Siegel, denn dich habe ich erwählt«, ein Ausspruch, der seine Deutung aus Jeremia 22, 24 empfängt: das Haus Davids, früher das Siegel an der rechten Hand Gottes, also der Vollzieher seiner Befehle, soll wieder in seine Stellung eingesetzt werden. Aber Muhammad steht zu den früheren Propheten in einem anderen Verhältnis: er vollzieht nicht ihre Befehle, sondern bestätigt — oft nennt er sich ihren muṣaddiq — die Wahrheit ihrer Offenbarungen. So könnte denn ḥātām an-nabijjīn bedeuten: der Beglaubiger der Propheten. Näher als Ḥaggai 2, 23 steht also der Bezeichnung eine Stelle wie I. Kor. 9, 2 ἡ γὰρ σφραγίς μου τῆς ἀποστολῆς ὑμεῖς ἐστε, wenn auch zu bedenken ist, daß der Koran keinerlei Kenntnis der paulinischen Briefe verrät. Insofern als das Siegel den Brief abschließt, könnte aber der Nachdruck auch darauf liegen, daß Muhammad der letzte der Propheten sei, vgl. auch Littmann, ZA XXXII 99. Da der Siegelring in Arabien, wie wir gesehen, auch vor Muhammad bekannt war, so könnte man ihm die Prägung des Vergleiches sehr wohl zutrauen und brauchte nur dann an eine Abhängigkeit von einem fremden Vorbild zu denken, wenn auch andere Propheten vor ihm sich als »Siegel der Propheten« bezeichnet hätten oder von ihren Anhängern so genannt worden wären. Nun berichtet allerdings al-Bīrūnī, Āṭār 207, 19 (vgl. auch Abul-Ma'ālī bei Schefer, Chrestomathie Persane I 145), daß Mani sich ebenfalls diese Bezeichnung zugelegt habe; solange wir aber die Bezeichnung nicht in ihrer ursprünglichen Form kennen, ist nicht mit Sicherheit festzustellen, ob hier nicht der koranische Ausdruck für einen seinem Sinn nahekommenden, aber doch vielleicht

nicht genau entsprechenden erst von den arabisch schreibenden Berichterstattern eingesetzt worden ist. Auch 'Abbās b. Mirdās bei I. Hiš. 859, 1 redet den Propheten an:

jā ḥātama-n-nubbā'i innaka mursalun,

während in einem angeblichen Verse des 'Abdallāh b. az-Ziba'rā bei I. Hiš. 827, 16 nicht der Prophet selber ein ḥātam ist, sondern der ḥātam seiner Person als Zeichen anhaftet:

wa'alaika min 'alami-l-maliki 'alāmatun
nūrun aḡarru waḥātamun maḥtūmu.

Vgl. einen ähnlichen Vers, der Ḥizāna I 109 dem Ḥassān b. Tābit zugeschrieben wird, aber im Diwan fehlt.

Die Frommen der Vorzeit waren bereits muslimūn. Schon S. 51, 36 heißt es in bezug auf Lūṭ: famā waḡadnā fihā ḡaira baitin min al-muslimīna, und auch später ist muslim ein häufiges Beiwort für die Helden der koranischen Erzählungen, s. Sacco, Le credenze religiose 110. Der Gegensatz zu muslimūn ist in S. 18, 35 muḡrīmūn, S. 72, 14 aber qāsiṭūn »die Unrecht Übenden«, wofür Nöldcke, Neue Beiträge 98 Belege aus der alten Poesie bietet. S. 37, 103 wird aslama in einem etwas weiteren, nicht dem technischen Sinn gebraucht, den es sonst im Koran hat; dort kann falammā aslamā, von Ibrāhīm und Ishāq gesagt, nicht bedeuten »als sie den Islam angenommen hatten«, sondern etwa »als sie sich in Allahs Willen ergeben hatten«. Allmählich aber verliert sich diese ursprüngliche Bedeutung so vollständig, das aslama schließlich auch geradezu als Gegensatz zu āmana in dem Sinn verwendet wird »sich äußerlich dem Islam anschließen«, so S. 49, 14.

Die frühesten Beispiele für aslama lirabbi-l-'ālamīn gehören der zweiten mekkanischen Periode an, so z. B. S. 27, 45, während aslama waḡhahu ila-llāh einmal in der dritten mekkanischen Periode und aslama waḡhahu lillāh erst in Medina S. 2, 106; 3, 18 f.; 4, 124¹⁾ vorkommt. Was zunächst diese letzteren Ausdrucksweisen anlangt, die schon wegen ihres späten Auftretens für die Aufdeckung des ursprünglichen Sinnes von aslama ausscheiden (s. auch Lidzbarski in ZS I 86) so scheint sie mir aus Kontaminationen mit Wendungen wie waḡḡaha waḡhahu lillaḡī faṭara S. 6, 79 entstanden zu sein. Für aslama hat neuerdings Lidzbarski a. a. O. als ursprüng-

¹⁾ Vgl. auch den Vers des Ḥakīm ibn Umajja, I. Hiš. r82 ult. »wa-uslimu waḡhi lil-ilāhi wamanṭiqi«; weiter den des Abū Aḡmad b. Ḡaḡš ib. 318, 6 ila-llāhi waḡhi war-rasūli . . .

liche Bedeutung vorgeschlagen »in den Zustand des Heils (salām) eintreten«, aber mir erscheint seine Begründung nicht ausreichend, und ich möchte lieber an »sich ergeben« als Grundbedeutung festhalten. Diese Bedeutung ist, wie ich glaube (s. auch Nöldekeschwally I 20 Anm. 2), im Arabischen nicht ursprünglich, sondern aus dem Aramäischen entlehnt. Hašlem »übergeben« kommt schon Ezra 7, 19 und Daniel 5, 26 vor, und im Syrischen und anderen aramäischen Dialekten ist ašlem »verraten« häufig. Die letzte Bedeutung hat dann auch unter aramäischer Einwirkung arab. aslama angenommen, vgl. die Belege in JRAS 1903, 471, 781; ferner I. Hiš. 168, 9, 14 und den doppelsinnigen Vers des Abū 'Azza bei I. Hiš. 556, 13

lā tuslimūnī lā jaħillu islām.

Daß auch im Aramäischen bereits ašlem im religiösen Sinn gebraucht worden wäre, läßt sich nicht mit Sicherheit erweisen, wenn auch manches dafür zu sprechen scheint. Das hebräische hišlim hat an einigen Stellen diesen Sinn (vgl. Steinschneider, Polemische Literatur 266), aber diese stehen bereits deutlich unter dem Einfluß des islamischen Sprachgebrauches oder sind wenigstens von solchem Verdacht nicht frei. Wenn aber in einem Ausspruch des R. Šim'ōn b. Lāqīš (s. Tanḥūmā ed. Buber 63) die Worte überliefert werden: bā w^hišlīm 'ašmō la-qādōš bārūk hū weqibbēl 'ālaw 'ōl malkūt šāmajim, so können die für uns hier in Betracht kommenden Worte in der aramäischen Grundform nur gelautet haben: ašlem nafseh oder m^csar nafseh. Die Wendung aber ašlem nafseh l^cqaddīšā b^rīk hū würde koranischem aslama lirabb al-'ālamīn schon sehr nahe stehen. Freilich fehlt im koranischen Sprachgebrauch das Reflexivpronomen und in frühester Zeit auch das Dativobjekt lirabb al-'ālamīn. Trotzdem aber scheint es mir nicht unmöglich, daß das damals bereits eingebürgerte aslama »übergeben«, nach aramäischem Vorbild auch in die religiöse Sphäre übertragen worden sei. Vielleicht war das schon vor Muhammad geschehen; in den Worten, die der Ġaḍīmit an seine Frau richtet: aslimī Ḥubaiš 'alā nafadin min al-'aiš I. Hiš. 837, 15 hat aslimī offenbar die Bedeutung »ergib dich in dein Schicksal«.

Parallel mit muslimūn kommt schon früh mu'minūn vor, so z. B. S. 51, 35f. Daß āmana im Arabischen nicht ursprünglich die Bedeutung »glauben« gehabt haben kann, bedarf keines Beweises. Vermutlich ist diese Bedeutung unter dem Einfluß des äthiop. amna oder eher des hebr. he'emīn bzw. dessen Derivaten ma'amīn oder

ja'amin auf die vierte Form des arabischen amina übertragen worden¹⁾).

Eine andere Bezeichnung für die Gläubigen, ḥanīf, findet sich zuerst in spätmekkanischer Zeit. S. 10, 105; 30, 29 dient es zur Bezeichnung der Anhänger der natürlichen Religion (fiṭra), welche wohl erst in Medina (S. 6, 79, 162 wäre allerdings nach Nöldeke-Schwally I 161 als spätmekkanisch anzusehen) mit Ibrāhīm in Verbindung gebracht wird. Dieser wird S. 3, 60 ḥanīf muslim genannt, und seine Religion, die in ausdrücklichen Gegensatz zu Judentum und Christentum gestellt wird (S. 2, 129; 3, 60), wird den Gläubigen zur Befolgung empfohlen, S. 4, 124; 16, 124. Die Verwendung von ḥanīf im Sinne von muslim findet sich auch mehrfach in Versen, die zum Islam übergetretenen Zeitgenossen des Propheten zugeschrieben werden, vgl. z. B. I. Hiš. 871, 5; 982, 18; 995, 11. Aber Muhammad war nicht der erste, der das Wort gebrauchte: die Verse des Abū Qais I. Hiš. 180, 2; 293, 13 hat allerdings bereits Wellhausen als unecht angesehen (Reste 238 Anm. 1, ebenso Buhl in EI II 275 a), und auch der Vers des Umajja U. 3, 8 ed. Schulthess S. 72 ist kaum echt, s. auch Nöldeke, Neue Beiträge 30. Eine Reihe weiterer Stellen, in denen ḥanīf bei Dichtern der vor- und frühislamischen Zeit vorkommt, gibt zur Bezweiflung ihrer Echtheit keinen Anlaß, aber die Bedeutung, die ḥanīf an ihnen hat, ist manchmal nicht mit Sicherheit festzustellen. Die bereits von Wellhausen, Reste 239; De Goeje, Gloss. Geogr. VIII s. v.; Nöldeke, Neue Beiträge 30; Buhl in EI II, 275 und Cheikhō, Christianisme 119 behandelten Zeugnisse seien hier noch einmal unter Hinzufügung einiges Neuen kurz zusammengestellt.

1. Aiman b. Ḥuraim, nach anderen al-Uqaišir, al-Qālī, Amālī I 78; Aḡānī XVI 45; Ibn Qutaiba, Ši'r 354; 'Iqd III 300; Jāqūt II 51:

waṣahbā'a ḡurgānijjatin lam jaṭuf bihā
 ḥanīfun walam tanḡar bihā sā'atan qidru
 walam jaḥḍuri-l-qassu-l-muḥaiminu nārahu
 ṭurūqan walam jašhad 'alā ṭabḥihā ḡabru.
 Und so manchen gelblichen (Wein) aus Ḡurgān,
 um den kein Ḥanīf den Umgang gemacht
 Und der nicht eine Weile im Topf gesiedet hat
 und an dessen Feuer nie ein marmelnder Priester gestanden

¹⁾ Al-muḥaimin S. 59, 23 als Beiwort Allahs stammt dagegen aus aram. m^hai-man, s. Nöldeke, Neue Beiträge 27; ḥā-ēl ḥā-ne'emān Deuteron. 7, 9 übersetzen sowohl Targum wie Pešitā mit meḥaimnā. Eine andere Bedeutung hat muḥaimin S. 5, 52; wo es = muḡaddiq ist.

In der Nacht, und dessen Kochen kein Rabbi überwacht
(hat mir Jahja gebracht).

Gegen Wellhausen, der hier ḥanīf im Sinne von »Christ« nehmen wollte, haben sich de Goeje, Nöldeke und Buhl gewandt, es bedeutet hier wohl ebenfalls Muslim.

2. Abū Du'aib, LA VI 133; TA III 336:

aqāmat bihī kamuqāmi-l-ḥanīfi šahrai ġumādā wašahrai šafar.

Sie verweilte dort so wie der Ḥanīf die beiden Ġumādā und die beiden Šafar-Monate verweilt.

Hier ist offenbar von einem Büber die Rede; welcher Religion er aber angehört, ist nicht festzustellen.

3. Šaḥr, Huḍail ed. Kosegarten XVIII 11:

ka'anna tawālijahū bil-malā našārā jusāqauna lāqau ḥanīfā

»Als ob ihre (der Wolke) Säume in der Wüste Christen wären bei einem Gelage, die einem Hanifen begegnet.«

Hier wird es ebenfalls einen Asketen bedeuten, vermutlich einen christlichen.

4. In dem Ausspruch des Biṣṭām, Kāmil 131, 4; Naqā'id I 314; 'Iqd III 69: anā ḥanīfun in raġa'ta ist mit Nöldeke und Buhl ḥanīf als »Heide« oder »Abtrünniger« zu deuten, s. auch Bräunlich, Bistam Ibn' Qais 41 und Anm. 61. Man könnte danach vermuten, daß die Heiden im Munde der arabischen Christen — Biṣṭām war ja Christ — Hanifen hießen, worin dann eine Übernahme des syrischen ḥanpā bzw. die Angleichung eines ursprünglich arabischen Wortes an dieses zu sehen wäre.

5. Dū-r-Rumma XX 33:

iḏā ḥauwala-ḡ-ḡillu-l-'ašijja ra'aitahu

ḥanīfan wafi qarni-ḡ-ḡuhā jatanasaru

»Wenn sich der Schatten am Abend wendet, siehst du es (das
Chamäleon)

als einen Hanifen, während es in den Strahlen der Sonne ein
Christ ist«

d. i., wie der Kommentar in ed. Macartney richtig erklärt: jaqūlu iḏā zālātī-š-šamsu-staqbala-l-qiblata wafi auwali-n-nahāri jastaqbilu-l-mašriqa ka'annahu našrānijjun. Ḥanīf bedeutet demnach hier Muslim oder Anhänger der ursprünglich reinen Religion, wird also im koranischen Sinne gebraucht.

6. Abu-l-Aḥzar al-Ḥimmānī, LA VII 68:

fakiltāhumā ḥarrat wa-asġada ra'suha

kamā asġadat našrānatun lam taḥannafi

»Die beiden (Kamelinnen) fallen nieder, und ihr Haupt neigt sich wie eine Christin sich neigt, die nicht die reine Religion angenommen hat. Hier bedeutet vermutlich taḥanaffa »Muslim werden«.

7. Ġirān al-‘aud, LA X 404:

wa-adrakna a‘ġāzan min al-laili ba‘damā
aqāma-ṣ-ṣalāta-l-‘ābidu-l-mutaḥannifu

»Und sie erreichten die Enden der Nacht, nachdem das Gebet verrichtet hatte der Gottesfürchtige, der frommen Übungen Ergebene.«

Dieser Vers kann wegen aqāma-ṣ-ṣalāt in dieser Form jedenfalls nicht aus der heidnischen Zeit stammen, wenn auch mutaḥannif hier wie ‘ābid in bezug auf das Bekenntnis zu einer bestimmten Religion neutral sein könnte.

8. Ġarīr, Naqā’id II 595:

waḥālaftumū lil-lu‘mi jā āla dirhamin
hilāfa-n-naṣārā dīna man jataḥannafu

»Und Ihr habt, Ihr Familie des Dirham, einen Bund geschlossen auf Grund der Niedrigkeit sowie die Christen sich verbünden mit der Religion dessen, der sich frommen Übungen hingibt.«

Hier kann jataḥannafu nur von einem christlichen Asketen gesagt sein.

Sicher scheint demnach nur, daß ḥanīf schon vor Muhammad üblich war und im Sinne von »fromm« gebraucht wurde, wovon dann taḥannafa, »sich frommen Übungen hingeben«, abgeleitet wurde. Vielleicht hatten aber die arabischen Christen den Ausdruck mit Anlehnung an syr. ḥanpē im Sinne von »Heiden« verwandt, s. o. Muhammad hat, wie es scheint, an ḥanīf im Sinne von »fromm« angeknüpft und mit dem Worte die Frommen bezeichnet, die nicht einer der Gemeinden der ahl al-kitāb angehörten. Späterhin erst hat er es für die Bekenner des von Ibrāhīm begründeten Monotheismus verwendet, als dessen Fortsetzer er sich in Medīna betrachtete. Während ḥanīf in der Bedeutung »Heide« ohne Schwierigkeit aus dem syrischen Sprachgebrauch herzuleiten ist, ist es nicht leicht zu erklären, wieso ḥanīf zur Bedeutung »fromm« kam. Möglicherweise ist der Übergang so erfolgt, daß gewisse Sektierer von ihren orthodoxen Glaubensgenossen als »Heiden« bezeichnet worden waren und daß dieser Name ihnen dann verblieb, aber im Sinn von »fromm« gedeutet wurde. Davon, daß koranisches ḥanīf mit ṣābi‘ūn gleichzusetzen wäre, wie früher Sprenger I 45f und neuerdings Pedersen (Oriental

Studies presented to E. G. Browne 387) annimmt, kann m. E. nicht die Rede sein. Ḥanīf ist im Koran = muslim; nicht nur findet sich die Verbindung ḥanīf muslim mehrfach, sondern der Prophet wird auch ausdrücklich aufgefordert aqim waǧhaka lid-dīni ḥanīfan S. 10, 105, vgl. auch S. 2, 129; 16, 124; 30, 29, und ebenso werden die Gläubigen ermahnt fattabi'ū millata Ibrāhīma ḥanīfan S. 3, 89. Dagegen werden die ṣābi'ūn deutlich von den Gläubigen geschieden und bilden eine besondere Gemeinschaft neben den Muslims, wie es auch Juden, Christen und Maǧūs tun. Durchaus beachtenswert erscheint mir die Deutung, welche H. Lammens, BIFAO XIV 196 für die Formel kāna ḥanīfan musliman wamā kāna min al-mušrikīn gibt, daß nämlich »Mahomet se souvenait donc vaguement du sens primitif de hanif et addant la correction wamā kāna min el mušrikīn s'efforce de l'ecraser«. Da tatsächlich in dem Ausspruch des Biṣṭām ḥanīf »Heide« zu bedeuten scheint, so könnte Muhammad davon gehört haben, daß die Christen das von ihm im Sinne von »fromm« gebrauchte Wort zur Bezeichnung der Heiden verwendeten, und den Zusatz beigefügt haben, damit ḥanīf im »richtigen«, nicht in dem bei den Christen üblichen Sinne verstanden werde. Falls ḥanīf aus syr. ḥanpā herzuleiten ist, so bleibt die abweichende Bildungsform auffallend. Der Form nach steht übrigens hebr. ḥānēf jedenfalls näher als syr. ḥanpā, aber es bedeutet nur »Heuchler«, was freilich ebenfalls eine feindselige Bezeichnung für Sektierer geworden sein könnte. Diesem hebräischen Wort sieht das mandäische hānifājā (s. Lidzbarski, Das Johannisebuch der Mandäer 63 Anm. 5) ähnlich, das aber wiederum »Götzendiener« bedeutet. Vielleicht liegt aber auch ein echt arabisches ḥanīf »Sezessionist« zugrunde (so Schultheß, Orientalische Studien 86), das dann außer in diesem Sinne schließlich auch in dem von syr. ḥanpā verwandt worden wäre.

Die Ungläubigen heißen schon in der Frühzeit kāfirūn oder kuffār im Gegensatz zu alladīna āmanū S. 83, 36 oder al-muttaqūn S. 69, 48, und die Gegner Muhammads werden S. 109, 1 mit jā ajuhal-kāfirūn angeredet. Kafara hat in vorislamischer Zeit bereits die Bedeutung »undankbar sein«, so in dem Vers des Salama b. al-Ḥuršub (Mufaḍḍ. ed. Thorbecke IV 7)

fa-aṭni 'alaihā billaḍī hija ahluhu
walā takfuranhā lā falāḥa likāfiri

»So lobe es (das Reittier), wie es es verdient,
und sei ihm nicht undankbar, kein Heil widerfährt dem Un-
dankbaren.«

Diesem vorislamischen Gebrauch (vgl. auch 'Antara VIII 3 walā takfuri-n-nu'mā) entspricht es, daß auch im Koran an manchen Stellen noch šakara den Gegensatz zu kafara bildet, S. 14, 7; 2, 147, und daß kafūr an manchen Stellen »undankbar« bedeutet. Als Muhammad dann Ausdrücke wie kōfēr, kōfēr be'iqqār (Bābā batrā 16 b, Sanhedrin 39 a, 101 b; Bābā mešī'ā 71 a) aus dem Munde seiner jüdischen Gewährsmänner hörte, bedurfte es nur noch einer kleinen Umbiegung, um dem echtarabischen kafara den Sinn von »ungläubig sein«, »Leugnen religiöser Wahrheiten« zu geben. Auch das Syrische sowohl wie das Christlich-palästinische kennen k'far im Sinne von »verleugnen«, nicht aber, wie es scheint, den absoluten Gebrauch (ohne ein mit b^e eingeführtes Objekt) des Partizipiums, wie er in jüd. kōfēr vorliegt, das deshalb als Vorbild wohl in erster Linie in Betracht kommt. Wie seine eigenen ungläubigen Gegner, so bezeichnet Muhammad schon sehr früh auch die Gegner der früheren Gesandten Allahs als kāfirūn oder allađīna kafarū S. 85, 19.

Eine andere Bezeichnung für die Ungläubigen, welche sie als Polytheisten kennzeichnet, ist mušrikūn. So werden sie genannt, weil sie Allah einen šarīk beigesellen, vgl. S. 52, 43. Das Partizipium mušrikūn findet sich zuerst S. 15, 94, und daß die Mehrzahl der früheren Völker mušrikūn waren, wird S. 30, 41 gesagt. Der Gegensatz zu mušrik ist an mehreren Stellen ḥanīf S. 6, 79, 162; 16; 121, 124; 22, 32, und in Medina werden unter den Ungläubigen zwei Gruppen unterschieden, erstens: allađīna kafarū min ahli-l-kitābi und zweitens: al-mušrikūn S. 2, 99; 98, 1, 5; vgl. auch S. 61, 8, 9, wo mušrikūn parallel zu kāfirūn steht. Das Nomen šarīk verwendet Muhammad mehrfach in seinem ursprünglichen profanen, insbesondere in der Handelssprache üblichen Sinn »Teilhaber«, so S. 30, 27; 6, 140; 4, 15, und entsprechend sagt auch S. 20, 33 Mūsā in bezug auf Hārūn: ašrikhu fi amrī. Aber schon S. 68, 41 erscheint šarīk in der religiösen Bedeutung eines himmlischen »Genossen« des ihn verehrenden und auf seine Hilfe am Tage des Gerichts vertrauenden Menschen: am lahum šurakā'u falja'tū bišurakā'ihim; ähnlich S. 6, 22 aina šurakā'ukum-llađīna kuntum taz'umūna oder S. 10, 29, vgl. auch 28, 64. Welche Stellung diese šurakā im Glauben ihrer Verehrer einnehmen, zeigt uns S. 6, 137: Von der Ernte und dem Vieh setzen sie einen Teil für Allah und einen Teil für ihre šurakā bei Seite, und diese ihre šurakā waren es auch, welche den Heiden befohlen hatten, ihre Kinder zu töten. So erwarten denn auch die Mekkaner, daß ihre šurakā sich am Tage des Gerichts als Mittler (šufa'ā) be-

währen werden, eine Hoffnung, in der sie nach S. 30, 12 enttäuscht werden, vgl. auch S. 6, 94, weiter 10, 19.

An all diesen Stellen sind es die »Genossen« ihrer Verehrer, die als šurakā bezeichnet werden. Wenn aber an einer der oben angeführten Stellen S. 35, 38 fortgefahren wird: am lahum širkun fi-s-samawāti, so wird da schon auf eine andere Anschauung angespielt, welche auch dem Terminus mušrikūn zugrunde liegt. Diese Bezeichnung beruht darauf, daß die Heiden anderen Wesen als Allah einen Anteil an seiner Herrschaft zuschreiben; die šurakā sind in diesem Sinn nicht »Genossen« oder »Teilhhaber« ihrer Verehrer, sondern Allahs selber. So heißt es von Allah S. 18, 50: wajauma jaqūlu nādū šurakāija-llađina za'amtum, ähnlich S. 16, 29 und bereits S. 28, 62, 74. Dieses Schwanken könnte darauf beruhen, daß Muhammad absichtlich das zugrunde liegende šarik spielerisch verwendet oder aber, daß er mušrik als Terminus bereits vorfand und der Erklärung nicht sicher war. Falls die herkömmliche Deutung der »monotheistischen« in WZKM X 287 veröffentlichten südarabischen Inschrift richtig ist, wonach die Worte w b n š r k l m r' m m b's m w m r s j m bedeuten: »und halten fern Beigesellung von einem Herrn, der Unheil hervorbringt und Heil stiftet«, so läge širk¹⁾ dort schon in seiner koranischen Bedeutung vor. Vielleicht also hatte Muhammad diese Bedeutung bereits dem südarabischen Sprachgebrauch entnommen. Andererseits erinnert der arabische Terminus an jüd. šittēf in der speziellen Bedeutung »Gott etwas beigesellen«, so z. B. Sukkā 45 b ha-mešattēf šēm šāmajim wedābār ahēr ne'eqār min hā-ōlām. Denn dieses šittēf ist denominativ von šuttāf gebildet, das seinerseits wie auch im Äthiopischen und Syrischen Lehnwort aus babyl. šutāpu ist und »Genosse, Teilhaber« bedeutet.

Erst in medinischer Zeit prägt Muhammad einen besonderen Ausdruck für den Zustand der Unwissenheit im Sinne der Nichtkenntnis oder Nichtanerkennung der göttlichen Offenbarung, gāhiliġja. Schon die Bildungsform ist bemerkenswert, denn Abstracta dieser Art von der Nisba aus finden sich sonst im Koran äußerst selten — ein anderes Beispiel ist rahbānija S. 57, 27 — und das allein macht ein fremdes Vorbild wahrscheinlich. Dieses hatte J. D. Michaelis und nach ihm Wellhausen (Reste 71 Anm. 1) in dem neutestamentlichen ἄγνοια²⁾ gesehen, und Nöldke und neuerdings Lidzbarski haben dem zugestimmt (s. zuletzt ZS I 94).

¹⁾ Im profanen Sinne steht šrk = šarik Glaser 18, 5 und WZKM II 283.

²⁾ Hermae Pastor, Sim. 5, 7, 3 ἄγνοια ποτέρα erinnert zwar äußerlich an al-gāhiliġja-l-ūlā S. 33, 33, hat aber einen ganz anderen Sinn.

Auch mir scheint diese Herleitung zu Recht zu bestehen, und die Einwendungen Goldzihers (Muhammedanische Studien I 219 ff.), der sich auf die bei den Dichtern häufige Gegenüberstellung von ġahl und ħilm (nicht 'ilm) beruft, werden durch den andersartigen koranischen Sprachgebrauch widerlegt (s. Nöldeke, WZKM III 101).

Von den zu seiner Zeit verbreiteten Religionen kennt Muhanmad, wie wir oben gesehen, außer Christentum und Judentum (s. die Artikel Naşārā, Jahūd in Abschnitt II) auch noch die Sabier und die Zarathustrier (s. die Artikel Şābi'ūn, Maġūs in Abschnitt III). Er verwendet aber auch zwei Termini für Religion überhaupt, dīn und milla, und nicht nur die eben genannten Lehren, sondern auch Heidentum und Islam fallen für ihn unter den Begriff dīn oder milla. Dīn findet sich bereits in der ersten mekkanischen Periode S. 109, 6 und ist dann später auch noch in Medina häufig. Das Wort war bereits in vorislamischer Zeit aus dem Iranischen (avest. daēnā, paz. dīn, s. zuletzt Hübschmann, Armenische Grammatik 139) entlehnt worden, und damals war bereits aus dīn das Verbum dāna »sich zu einer Religion bekennen« gebildet worden, das auch Muhammad in S. 9, 29 verwendet. Dīn gehört zu den wenigen iranischen Lehnwörtern der alten Zeit, welche der religiösen Sphäre entstammen¹⁾; da es im Syrischen nur für die mazdajasnische Religion, im Jüd.-Aram. überhaupt nicht vorkommt, so wird man im Arabischen vielleicht an unmittelbare Entlehnung aus dem Iranischen zu denken haben. Belege aus vorislamischer Zeit finden sich bei Aus b. Ḥaġar XI 2; 'Urwa XIII 1; al-Mumazzaq in Aşma'ijjāt L 13; Mutalammis IV 3 und sonst.

Milla wird seit der zweiten mekkanischen Periode S. 18, 19; 38, 6 häufig für Religion gebraucht, für die heidnische, jüdische und christliche, insbesondere aber die des Ibrāhīm. So spricht schon Jūsuf S. 12, 38 von der millat ābā'i Ibrāhīm wa-Işhāq wa-Ja'qūb. Nöldeke, Neue Beiträge 25 f., leitet es aus aram. mell'ṯā, eigentlich »Wort«, ab. Wie Muhammad dazu kam — vorislamische Belege für milla im Sinne von Religion fehlen — dem aramäischen Wort diese Bedeutung

¹⁾ Aus dem koranischen Wortschatz wäre nur noch ġunāḥ »Sünde« zu nennen, das Muhammad in medinischer Zeit formelhaft verwendet (lā ġunāḥa 'alaikum oder laisa 'alaikum ġunāḥun). Bereits die vorislamischen Dichter kennen das Wort: nicht nur Hārīṯ (Mu'allaqa 44), worauf mich Nöldeke (Karte vom 4 II 18) hinwies, sondern auch Hātīm XXIX 8 und Bişr b. abī Ḥāzīm, Muḥtārāt 80, 1. Daß arab. ġunāḥ auf persisch gunāh zurückgeht, hat bereits Hübschmann, Persische Studien 162 erkannt. Daß die arabische Form des Wortes auf ḥ auslautet, beruht auf Angleichung an die arabische Wurzel ġnḥ.

unterzuschieben, ist nicht ganz klar; vielleicht paßte er die aramäische Bedeutung einem freilich nicht sicher bezeugten arabischen *milla* »Weg« an. Auch die mit Muhammad zeitgenössischen Dichter sprechen öfters von der *millat Allāh* oder *millat ar-raḥmān*, so Ka'b b. Mālik, I. Hiš. 618, 10; Ḥassān ib. 711, 5; 712, 3.

Während Muhammad von den religiösen Lehrern und Autoritäten der *ṣābi'ūn* und *maḡūs* keine nähere Kenntnis verrät, weiß er, daß die Juden ihren *aḥbār* und *rabbānijjūn*, die Christen ihren *ruhbān* und *qissīsūn* folgen. *Aḥbār*, die in spätmedinischer Zeit gebrauchte Bezeichnung für die jüdischen Gelehrten, Plural von *ḥabr*, stammt aus hebr. *ḥābēr* (so schon Geiger 49), ursprünglich Genosse, dann Kollege (vgl. die Bedeutungsentwicklung von engl. *fellow*), Gelehrter. Das Wort ist auch den Dichtern bekannt: Abū Miḡān (ed. Abel) VIII 2f. spricht von der »Tochter des jüdischen *ḥabr*«; Aiman b. Ḥuraim (s. o. S. 56) sagt von dem gelben Wein von *Ġurgān*, daß kein *ḥabr* das Gebet verrichtete, als er gekocht wurde; und Ḥumaid b. Taur spricht fälschlich davon, daß die Christen vor ihren *aḥbār* niederfallen, s. Mufaḏḏ. ed. Lyall XLIV 22 im Kommentar. Bei *Ṣammāḥ* ed. Cairo 26 heißt es

kamā ḥaṭṭa 'ibrānijjatan bijamīnihi
biTaimā'a ḥabrun ṭumma 'arraḏa aṣṭurā

»Wie Hebräisch mit seiner rechten Hand in Taimā
ein *Ḥabr* schreibt, der die Zeilen undeutlich macht«.

In dem Gedicht des *Ṣammāk* I. Hiš. 659, 10 wird Ka'b b. al-Ašraf als der »Herr der *aḥbār*« (*saijid al-aḥbār*) bezeichnet, und von einem Buch, das die *aḥbār* lesen, redet noch *Ġarīr* (*Jāqūt* II 540, 4).

Die »*rabbānijjūn*« kommen S. 5, 48, 68 neben den *aḥbār* vor, außerdem noch S. 3, 73. Schon Geiger 51f. hat das Wort mit jüd. *rabbān* »unser Lehrer«, das als Titel häufig ist, zusammengestellt. Damit ist aber die Endung *ī* noch nicht erklärt, die offenbar der Sprachgebrauch von Medina dem Worte angefügt hatte. Die Form *rabbānī* erinnert durch dieses *ī* an das neutestamentliche *ραβουνας* Marc. 10, 51; Joh. 20, 16, welches an der letztgenannten Stelle mit *διδάσκαλε* erklärt wird und in dem man eine ältere Aussprache des später *ribbōn* gesprochenen Wortes für »Herr« mit dem Suffix der ersten Person sehen will; s. Dalman, Grammatik des Jüdisch-Palästinischen 176. Dagegen hatten, wie es scheint, die arabischen Juden ursprünglich die zum Titel gewordene Anrede *rabbān* »unser Herr« beibehalten, die Bedeutung der Endung *ān* aber — wie das in solchen »Anredeformen in erweiterter Bedeutung« häufig ist (s. Littmann, NGGW. 1916, 94ff.) —

vergessen und dann ein neues Suffix der ersten Person Singularis hinzugefügt. Nachdem diese Form üblich geworden war, hat man sie dann vielleicht, sei es auf jüdischer oder eher auf arabischer Seite, volksetymologisch mit arab. rabb (eig. Herr) zusammengebracht, das im Arabischen längst vor Muhammad als Bezeichnung für Gott üblich war. Den Namen der rabbānijjūn führten, so mochte man es sich denken, die Kenner der Lehre und des Gesetzes deshalb, weil sie sich mit dem beschäftigten, was zu Gott (ar-rabb) in Beziehung stand. Man bildete von rabb rabbānī, wie derartige Nisbebildungen mit ānī nicht nur in späterer Zeit üblich sind, sondern, wenn auch selten, bereits in älterer Zeit vorkommen (s. Brockelmann, Grundriß I 400).

Wenn auch Muhammad erst in Medina von den ruhbān redet — auch die Bezeichnung rahbānijja für das Mönchtum S. 57, 27 kommt erst in medinischer Zeit vor — so ist doch rāhib für Mönch längst vorher in Arabien üblich gewesen, wie sich aus seinem häufigen Vorkommen in der vorislamischen Poesie ergibt, s. die Belege bei Fraenkel 267, Cheikho, Christianisme 194f. Nöldeke hat ZDMG LIV 163 die Verwendung des echt arabischen rāhib »fürchtend« als Bezeichnung für den Mönch aus Nachahmung des mittelpersischen tarsāk (neupers. tarsā) erklärt, das ebenfalls »fürchtend« bedeutet, in Iran aber als Bezeichnung für die Christen verbreitet war.

In S. 5, 85 werden neben den ruhbān die qissīsūn »die Alten, die Presbyter« genannt. Auch dieses aus aram. qaššīšā entlehnte Wort war in Arabien bereits in vorislamischer Zeit heimisch; wir kennen es sowohl aus den südarabischen Inschriften (Glaser 618, 66, dazu Praetorius ZDMG LIII 21) wie auch aus der alten Poesie, vgl. Fraenkel 275; Cheikho 192 und Wetzstein, Ausgewählte griechisch-lateinische Inschriften 355.

Noch ein anderer Terminus der christlichen Kirchensprache ist von Muhammad übernommen und zur Bezeichnung einer bestimmten Gruppe unter seinen eigenen Anhängern verwendet worden, munāfiqūn. Auch dieses Partizipium sowohl als auch das zugehörige nomen verbi nifāq kommt erst in medinischer Zeit vor (in welche auch S. 29, 10 gehört; s. Nöldeke-Schwally I 154). Es ist aus dem äthiopischen menāfeq »Zweifler« entlehnt, s. Nöldeke, Neue Beiträge 48f.; Nöldeke-Schwally I 88 Anm. 5. Die Entlehnung geht wohl auf Muhammad selbst zurück, jedenfalls läßt sich das Wort aus vorislamischer Zeit nicht belegen; denn der angeblich dem Labīd angehörige Vers Agānī XIV 93, 5 wird schon daselbst 92 ult. als mašnū' bezeichnet. Dagegen verwenden nāfaqa und seine Derivate

zeitgenössische Dichter wie Mālik b. Qais, I. Hiš. 898, 10; 'Abbās b. Mirdās ib. 860, 5.

Die Kenntnis der himmlischen Wahrheit verdankten die Propheten den ihnen offenbarten Worten, die dem im Himmel aufbewahrten Buch entstammen. In dieses sind nach der koranischen Vorstellung einmal die Taten der Menschen eingetragen: das Schriftstück, das Gerechten wie Frevlern am Tage des Gerichts ausgehändigt wird, stellt die Abschrift der auf sie bezüglichen Eintragungen aus ihm dar. Weiterhin aber enthält es das Wissen Allahs und seine Verordnungen: alles dem Menschen offenbarte Wissen stammt aus ihm (s. Augapfel, WZKM XXIX 384 ff., Pedersen, Islam V 114). Auch der Koran als die Form, in welcher die Offenbarung Muhammad zuteil wurde, entstammt gleich allen früheren heiligen Schriften diesem himmlischen kitāb S. 56, 76f. Da er aber (s. u.) selber, wenn auch in einem anderen Sinne, ebenfalls ein kitāb darstellt, so heißt die bei Allah befindliche himmlische Urschrift an einigen Stellen umm al-kitāb S. 43, 3; 13, 39, ein Ausdruck, der zwar äußerlich an das jüdische jēšēm la-miqrā erinnert (s. Torczyner bei Augapfel a. a. O.), aber eine von diesem durchaus verschiedene Bedeutung hat und in keiner Beziehung zu ihm steht. Späterhin in Medīna scheint Muhammad den Ausdruck umm al-kitāb in einem anderen Sinne gebraucht zu haben als an den oben angeführten Stellen der mekkanischen Zeit, denn nach S. 3, 5 besteht das ihm geoffenbarte kitāb aus zwei Arten von Versen: den »festgefügt« (muḥkamāt), eindeutigen, welche die umm al-kitāb bilden, und den mehrdeutigen (mutašābihāt), die einer besonderen Auslegung (ta'wīl) bedürfen; doch scheint mir die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß wir in den Worten hunna ummu-l-kitāb eine erklärende Glosse eines Späteren zu sehen haben. Eine andere Bezeichnung für das himmlische Original begegnet uns S. 85, 21f. Wenn es dort heißt: bal huwa qur'ānun maǧīdun fi lauḥin maḥfūzin¹⁾, so entspricht diese »wohlverwahrte Tafel«, wie längst bemerkt, den himmlischen Tafeln des Buches Henoch 93, 2 oder der Jubiläen 5, 13; 16, 9; 32, 21. Der äthiopische Text aber verwendet an keiner dieser Stellen das im Äthiopischen ebenfalls, wenn auch in anderer Bedeutung, belegte lauḥ, sondern überträgt das Wort mit šelē, selidā oder šafšāf. Dagegen findet sich das lauḥ etymologisch genau entsprechende babylonische li'ū als Bezeichnung für die Schicksalstafel in der Borsippa-Inschrift Nebukadnezars Col. II 23, anstelle des

¹⁾ Auch der Heide Surāqa nennt die quranische Offenbarung »alwāḥa, Aǧāni XV 138.

sonst üblichen *tup šimāti*. Danach möchte ich annehmen, das Wort habe sich vielleicht doch irgendwo im aramäischen Sprachgebrauch in dieser Bedeutung erhalten, bis es schließlich Muhammad zu Ohren kam. Aber freilich könnte es auch dem hebräischen Urtexte oder auch den aramäischen Übersetzungen von Exodus 31, 18 entnommen sein; denn die »Tafeln des Zeugnisses« waren ja ebenfalls »vom Finger Gottes« beschrieben. Daß Muhammad diese Stelle kannte, beweist S. 7, 142, 149, 153, wo er *alwāḥ* für die »Tafeln des Zeugnisses« nach dem Hebräischen oder Aramäischen beibehalten hat, während er es S. 54, 13 in seiner echt arabischen Bedeutung »Schiffsbalken« verwendet. Auch S. 52, 2f. wo er »bei einem Buch« schwört, »geschrieben auf ausgebreitetem Pergament«¹⁾, denkt er an das himmlische Original.

Aus S. 17, 95 ersehen wir, daß die Mekkaner an Muhammad das Ansinnen stellten, ihnen aus dem Himmel ein *kitāb* herabzubringen, das sie lesen könnten; die Antwort enthält S. 6, 7 »und hätten wir dir eine Schrift herabgesandt auf einem Blatt²⁾ und sie es mit ihren Händen betastet, so hätten die Ungläubigen gesagt: das ist nichts als offenkundiger Zauber«. Muhammad erhob nicht einmal für sich selbst den Anspruch, das himmlische Buch gesehen zu haben, geschweige denn den, es anderen vorweisen zu können. Seinen Inhalt hatte er nur durch Vermittlung des himmlischen Boten Allahs vernommen und war aufgefordert worden, ihn seinen Landsleuten zu verkünden. Weil aber von vornherein vorausgesetzt wird, daß seine Verkündigung niedergeschrieben wird, so wird die ihm übermittelte Offenbarung wieder zu einem *kitāb*, und es kann an ihn die Aufforderung ergehen: *waḍkur fil-kitāb . . .* S. 19, 16, 42 usw.

Diejenigen, welche das himmlische *kitāb* in der den früheren Propheten offenbarten Form besitzen, heißen seit der dritten mekkanischen Periode *allaḡina ātaināhumu-l-kitāb* oder auch *allaḡina ūtu-l-kitāb* und in Medina (zu S. 29, 45 s. Nöldeke-Schwally I 155) *ahl al-kitāb*. Wenn Muhammad einige Male S. 3, 22; 4, 47, 54 vorsichtigerweise von ihnen spricht als *allaḡina ūtū naṣībān min al-kitāb*, so wollte er damit ihre Unkenntnis desjenigen Teils der Offenbarung erklären, der zum ersten Mal im Koran verkündet worden war (s. auch Lammens, BIFAO XIV 217).

¹⁾ *raqq* als Schreibmaterial auch *Ṭarafa* XIX 2, *Ḥassān* XV 1; *Ḥātim* XLII 1; *al-Aḥnas* in *Mufaḍḍal*. XLI 1.

²⁾ *qirtās* ist durch Vermittlung des Aramäischen aus *χαρτης* entlehnt und schon vorislamisch, s. Fraenkel 245.

Das Wort kitāb war in Arabien längst vor Muhammad für Schrift üblich, s. z. B. Ḥātim XLII 1; Zuhair, Mu'allaqa 27 (freilich islamischer Überarbeitung verdächtig, s. Nöldeke, Mo'allaqāt III 30;) Mu'āwija b. Mālik in Mufaḍḍal, ed. Lyall CV 7; Salāma b. Ġandal III 1. Ebenso findet sich kātib öfters, z. B. Ta'laba b. 'Amr in Mufaḍḍal. LXXIV 3; al-Aḥnas ib. XLI 1; Salāma III 2. Zu kitāb »In-schrift« im Tamudenischen s. Littmann, Zur Entzifferung 17, 20; zu liḥjan. kt b j s. D. H. Müller, Epigraphische Denkmäler 58. Das aus dem Aramäischen entlehnte Wort (s. Fraenkel 249) verwendet denn auch Muhammad nicht nur für das himmlische Buch oder dessen irdische Wiedergabe, sondern auch z. B. für »Brief« S. 27, 28f. sowie für »Schrift« oder »Buch« im allgemeinen S. 29, 47. Für das im Himmel bewahrte Buch der Taten ist in der jüdischen Literatur pinqas (aus πίνᾱξ) die übliche Bezeichnung, doch kommt auch k^tāb in diesem Sinn vor, z. B. Megillā 16 a k^tāb šel ma'alā; ebenso wird in der Pešiṭtā k^tābā gebraucht, z. B. Apoc. Joh. 3, 5; 13, 8; 17, 8. Für den biblischen Text ist in der jüdischen Literatur k^tāb ebenfalls üblich in Wendungen wie tōrā šebik^tāb und kitbē haqōdeš, und im Syrischen ist k^tābā als Titel der einzelnen biblischen Schriften allgemein. Die Bezeichnung ahl al-kitāb entsprach also auch dem bei diesen selbst herrschenden Sprachgebrauch.

Der Inhalt des himmlischen Buches wird Muhammad ebenso wie den früheren Propheten »herabgesandt«, was durch nazala II und IV ausgedrückt wird. Man könnte zunächst geneigt sein, sich auch für dieses Herabsenden des Buches nach fremden Vorbildern umzusehen, aber das ist unnötig. Die Urschrift des Buches befindet sich im Himmel, wie das zur Erde herabfließende Wasser in den Wolken; wie es von diesem bereits S. 78, 14 heißt: wa-anzalnā min al-mu'širāti mā'an, so konnte nazzala oder anzala auch für die Übermittlung der himmlischen Offenbarung gebraucht werden. Häufig wird für das Übermitteln der Offenbarung aber auch auḥā, für die Offenbarung selbst waḥj verwendet. Das Verbum auḥā, sowohl von der Offenbarung an Muhammad wie auch an frühere Gottesboten S. 14, 16; 20, 50 u. ö. gebraucht, ist ein Ausdruck, den bereits die vorislamischen Dichter im Sinne von »andeuten, zureden« kennen; vgl. Nöldeke-Schwally I 21 Anm. 1. Muhammad scheint das Wort gewählt zu haben, um das Flüstern der geheimnisvollen Stimmen auszudrücken, die auf ihn eindringen. Dagegen bedeutet das in der alten Poesie viel häufigere Nomen waḥj (s. die Stellen bei Nöldeke-Schwally I 21; weiter al-Marrār in Mufaḍḍal. XVI 56; Naqā'id LXXV 1; CVI 2) dort »Schrift oder Schriftzeichen«, und wurde vielleicht ursprünglich für diese

verwendet wegen ihres für die Beduinen geheimnisvollen Charakters. Wie immer aber der Bedeutungswandel auch zu erklären sein möge, Muhammad gebraucht jedenfalls waḥj im Koran an keiner Stelle im Sinne von Schrift, sondern es bedeutet da überall »Eingebung« oder ähnliches. In dieser offenbar ursprünglicheren Bedeutung verwendet selbst al-Farazdaq das Wort noch, wenn er sagt (Naqā'iq CV 12)

sajubliġhunna waḥja-l-qauli minnī.

Daß Farazdaq diese Bedeutung dem Koran entlehnt haben könnte, scheint mir ausgeschlossen; ein Wort, das dort für die göttlichen Offenbarungen verwendet wird, konnte er zur Bezeichnung seiner eigenen dichterischen Äußerungen nur dann gebrauchen, wenn dieser Gebrauch von alters her für solche üblich war. Vermutlich also war schon vor Muhammad waḥj auch für die Einflüsterungen der Ġinn an die Dichter üblich (wenn ich auch vorislamische Belege dafür nicht gefunden habe) und übertrug Muhammad diesen Sprachgebrauch dann auf die Eingebungen Allahs.

Wir hatten oben bereits gesehen, daß die Mekkaner die vom Himmel herabgesandte Schrift erst sehen und betasten wollten, ehe sie an ihren Inhalt glaubten. Einen ähnlichen Wunsch drücken sie auch S. 74, 52 aus: ein jeder von ihnen fordert, daß ihm »ausgebreitete Blätter« gebracht werden. Diese befinden sich aber nach S. 80, 15 »in den Händen edler, reiner Schreiber«. ¹⁾ Ihr Inhalt sind nach S. 98, 2 kutub qaijima, und ein »Bote von Allah her« liest sie. Da sie nach S. 81, 10 am Tage des Gerichts aufgerollt werden, so enthalten sie offenbar auch die Aufzeichnungen über die Taten der einzelnen Menschen. Aus ihnen sind bereits Offenbarungen an die Früheren ergangen (aṣ-ṣuḥuf al-ūlā S. 20, 13; 87, 18), insbesondere an Ibrāhīm und Mūsā (ṣuḥuf Ibrāhīm wa-Mūsā S. 87, 19; 53, 37). Kurz, diese ṣuḥuf sind mit dem kitāb identisch, dessen Urschrift ja ebenfalls im Himmel aufbewahrt ist, und dessen Inhalt den früheren Propheten offenbart worden war. Aus den ṣuḥuf Ibrāhīm wa-Mūsā werden S. 87 Ausführungen über das Schicksal der Menschen im Jenseits wiedergegeben, in S. 53, 39—55 auch noch hymnische Schilderungen von Allahs Größe und seinen Taten in der Geschichte. Diese Wiedergabe ist aber nicht als ein wörtliches Zitat gemeint: im Bewußtsein der inhaltlichen Übereinstimmung aller früheren Offenbarungen mit der ihm selbst zuteil gewordenen schreibt Muhammad Ibrāhīm und Mūsā die Lehren zu, deren Verkündigung ihm am

¹⁾ safara Plural von sāfir, das aber natürlich aus hebr. sōfēr oder aram. sāfira entlehnt ist.

Herzen liegt, ganz so, wie er diese Gottesboten in seinen Erzählungen die gleichen Worte gegen ihre Gegner gebrauchen läßt, die er selbst in Mekka wider seine eigenen verwendet. Wenn er ihnen Schriften zuschreibt, so mochte er von Büchern wie der Apokalypse Abrahams oder der Assumptio Mosis gehört haben. Daß er sich diese oder überhaupt in der Vorzeit offenbarte Schriften in *ṣuḥuf* niedergeschrieben denkt, ist nicht erstaunlich, denn solche *ṣuḥuf* waren damals in Arabien vielfach verbreitet, s. Nöldeke-Schwally I 11; II 24f., weitere Belege für *ṣaḥīfa* bei Cheikho, *Christianisme* 222 und ferner Mufaḍḍal. XXI 12, LXXIV 1; I. Hiš. 343, 12, 15, 20 im Text des Vertrages mit Jaṭrib. Zu südarab. *ṣḥft* vgl. Winckler, *Die sabäischen Inschriften der Zeit Alhan Nafhans* 27; Hartmann, *Arabische Frage* 442 Anm. 1; zur südarabischen Herkunft von *ṣaḥīfa* Nöldeke, *Neue Beiträge* 50.

Synonym mit *ṣuḥuf* wird auch seit der zweiten mekkanischen Periode *zibur* sowohl für die geoffenbarten (S. 26, 196; 3, 181; 16, 46; 35, 23) wie für die im Himmel aufbewahrten Schriften gebraucht, welche die Taten der Menschen enthalten (S. 54, 43, 52). Es ist Plural des in der alten Poesie häufigen *zabūr* »Schrift« (s. Fraenkel 248; Cheikho, *Christianisme* 155, 464; weiter Labīd XIII 2; Miḥašš al-'Uqailī bei LA VIII 55; al-Muraqqiṣ in *Šu'arā an-Naṣrānija* 286, LA XV 3), das auch noch al-Farazdaq *Naqā'id* LXXV 1 in diesem Sinn verwendet. Wir haben es hier mit einem ursprünglich süd-arabischen Worte zu tun (das Verbum *zabara* »schreiben« bei Abū Du'aib, I. *Duraid* 30), dessen Singular Muhammad nur für den Psalter Davids verwendet (s. u).

Schon S. 83, 13 nennen die Gegner Muhammads, welche den Tag des Gerichts leugnen, die von ihm verlesenen Verse *asāṭir al-auwalīn*, und den gleichen Ausdruck gebrauchen die Leugner der Auferstehung S. 23, 85; 27, 70. Etwas ausführlicher werden die Worte der Ungläubigen S. 25, 6 wiedergegeben, »sie sagen *asāṭir al-auwalīn*, die er sich aufgeschrieben, da sie ihm morgens und abends diktiert werden«. Es sind also Schriften gemeint, welche bereits die Früheren besessen, die sich Muhammad nach Diktat aufgeschrieben hat und welche insbesondere auch von Auferstehung und Gericht handelten. Für Muhammads Gegner enthalten also seine Ermahnungen nichts Neues (S. 16, 26; 46, 16), ja, sie behaupten: »wenn wir wollten, könnten wir ähnliches sagen, es ist dies ja nichts als *asāṭir al-auwalīn*« S. 8, 31. Das im Gegensatz zu *ṣuḥuf* und *zibur* immer nur den Gegnern in den Mund gelegte *asāṭir* hat man von *ἰστορία* ableiten wollen (s. Nöldeke-Schwally I 16 Anm. 4). Das ist um so unwahrschein-

licher, als wir dann annehmen müßten, nicht nur Muhammad, der ja auch sonst allerlei fremd klingende Worte liebt, sondern auch seinen mekkanischen Gegnern sei das Wort *asāṭīr* in dieser Bedeutung ganz vertraut gewesen. Nun ist aber *ιστορία* in keinem der aramäischen Dialekte wirklich heimisch — nur im Syrischen kommt es vereinzelt in der gelehrten Sprache vor (s. die Belege bei Payne Smith, ferner Land, *Anecdota* III 16, 4) — und daß ein Wort dieser Bedeutung ins Arabische unmittelbar aus dem Griechischen oder Lateinischen übernommen worden wäre, ist höchst unwahrscheinlich. Viel einleuchtender ist daher die Annahme, daß *asāṭīr* Plural von *istāra* oder *uṣṭūra* »Schrift« sei (s. Nöldeke-Schwally I 16), also dasselbe bedeutet wie *ṣuḥuf* oder *zibur*. Das Verbum *saṭara* »schreiben« gebraucht der Koran auch sonst, ebenso wie die alten Dichter (z. B. Ṭarafa XIX 2) es kennen, und auch in den südarabischen Inschriften ist *sṭr* belegt (s. D. H. Müller, *WZKM* 129; Glaser, *Altjemenische Nachrichten* 67 ff., Lidzbarski *Ephemeris* II 381). Nach Fraenkel 250 ist *saṭara* und seine Derivate im Arabischen Lehnwort aus dem Aramäischen (und letzthin aus dem Babylonischen); vielleicht stammt auch der freilich nicht belegte Singular *istāra* oder *uṣṭūra* unmittelbar aus aram. *š'ṭārā*, woneben auch *eṣṭārā* vorkommt. Außerhalb des Korans findet sich *asāṭīr* in einem bei 'Ainī IV 140 zitierten Verse¹⁾ des mekkanischen Dichters 'Abdallāh b. az-Ziba'rā:

alhā Quṣaijan 'ani-l-maḡdi-l-asāṭīru

»Es haben Quṣaij vom Ruhm die Zeilen ferngehalten.«

Außer den allgemeinen Bezeichnungen für die den früheren Propheten offenbarten Schriften kennt Muhammad auch die Psalmen Davids, die Thora und das Evangelium mit Namen. Daß Allah Dā'ūd den *zabūr* übergeben habe, weiß er bereits S. 17, 57 (zweite mekkanische Periode), während er von *taurāt* und *inḡil* erst in Medīna redet. Muhammad hatte von Juden oder Christen die Lieder Davids als (hebr.) *mizmōr*, (aram.) *mazmōr* oder (äthiop.) *mazmūr* bezeichnen hören, aus diesen Namen das wohl aus dem Süden ins Arabische gedrungene *zabūr* »Schrift« herausgehört und dieses dann auch speziell für den Psalter verwendet. Wie sehr ihm bei diesem Gebrauch des Wortes noch seine arabische Bedeutung (s. o.) »Schrift«²⁾ vorschwebt, beweist S. 17, 57 und 4, 161, wo er von einem

¹⁾ Auch R. Geyer kennt, wie er mir freundlichst mitteilte, keine andere Stelle, an der der Vers zitiert wäre.

²⁾ Tor Andrae in *Kyrkohistorisk Årsskrift* 23, 183 will in Imra'alqais LXIII 1 (*ka-ḥaṭṭi-z-zabūri*) und LXV 2 (*ka-ḥaṭṭi zabūrin fi maṣāḥifi ruhbāni*) nicht eine

zabūr redet, den Allah dem Dā'ūd verliehen habe. Von der taurāt weiß Muhammad, daß sie den ḥukm Allahs enthalte S. 5, 47, wie er für die Juden bestimmt ist; er zitiert aus ihr mit der gleichen Formel katabnā, die er für das Psalmenzitat S. 21, 105 (= Psalm 37, 29) verwendet, in S. 5, 49 die Stelle Exodus 21, 23f., während das mit katabnā 'alā banī Isrā'il (ohne fiḥā) eingeführte Zitat S. 5, 35 nicht aus dem Pentateuch, sondern aus der Mischna Sanhedrin IV 5 stammt. Taurāt, welches vielleicht gleichzeitig hebr. tōrā und tōrat (Moše) wiedergeben soll, verwendet neben zabūr auch der Jude Sammāk, I. Hiš. 659, der von den aḥbār der Banū an-Naḍīr sagt:

wakānū-d-dārisīna likulli 'ilmin
bihi-t-taurātu tanṭiqu waz-zabūru

»Und sie pflegten jede Wissenschaft zu studieren,
von welcher die Tora und der Psalter spricht.«

Für ingīl = εὐαγγέλιον hätten wir einen vorislamischen Beleg, wenn der bei Ġāḥiḏ, Ḥajawān IV 66 dem 'Adī zugeschriebene Vers echt wäre, in welchem es in bezug auf Adam und Eva heißt:

wa-ūtija-l-mulka wal-ingīla

»Und es wurde ihnen die Herrschaft und das Evangelium über-
bracht.«

Der Gebrauch von ingīl bei einem mesopotamischen Christen, in dessen Umgebung Aramäisch gesprochen wurde, wäre freilich höchst auffallend, wenn Nöldekes Herleitung (Neue Beiträge 47) der arabischen Form des Wortes aus äthiop. wangēl zu Recht besteht; man muß also entweder diese an sich doch recht wahrscheinliche Herkunft verwerfen oder den Vers für unecht halten.

Wenn es S. 3, 43 heißt, 'Isā sei das kitāb, die ḥikma, die taurāt und das ingīl gelehrt worden, von Muhammad aber S. 4, 57, daß er kitāb und ḥikma lehre und ebenso S. 4, 113¹⁾, daß die āl Ibrāhīm

oder die Schrift, sondern den »Psalter« sehen; vielleicht mit Recht. Muhammad wäre dann nicht der erste, der das Wort in diesem speziellen Sinne verwendet hätte. Irrtümlicherweise bezieht Andrae a. a. O. 185 den LA III 301 angeführten Vers des al-A'sā auf das Laiengebet der Nestorianer; die Verse entstammen dem bekannten Loblied auf den Propheten I. Hiš. 256, 11 und beziehen sich auf die koranische Vorschrift S. 30, 16 f.

¹⁾ Vgl. auch S. 2, 123, wo Ibrāhīm betet, Allah möge einen Boten senden (Muhammad), der das kitāb und die ḥikma lehre. Auch »die Propheten« haben kitāb und ḥikma erhalten S. 3, 75.

beides erhalten haben, so ergibt sich aus dieser Zusammenstellung, daß kitāb und ḥikma zusammen die vormosaische Offenbarung enthalten. Dem entspricht es, daß nach S. 2, 231 die Muslims kitāb und ḥikma empfangen haben, denn diese vormosaische Offenbarung, wie sie bereits Ibrāhīm erhalten hatte, ist ja mit der Lehre des Islam identisch.

In vormedinischer Zeit findet sich dieser Sprachgebrauch noch nicht. Auch da ist seit der zweiten mekkanischen Periode von ḥikma die Rede, aber nirgends in Verbindung mit kitāb. Nach S. 43, 63 überbringt 'Īsā die ḥikma, nach S. 17, 41 offenbart Allah Muhammad etwas aus ihr, nach S. 38, 19 hat auch Dā'ūd sie erhalten, nach S. 54, 5 ist eine ḥikma bālīga zu den Mekkanern gelangt, ohne daß jedoch ihre Mahnungen etwas genützt hätten; späterhin S. 16, 126 wird Muhammad aufgefordert, mit Hilfe von al-ḥikma wal-mau'iza seine Landsleute aufzurufen, und nach S. 31, 11 hat auch Luqmān die ḥikma erhalten. Sie ist ein Geschenk Allahs, der als ihr Inhaber häufig al-ḥakīm heißt, ein Prädikat, das (außer S. 44, 3, wo es wohl = muḥkam ist) ausschließlich Allah, den von ihm mit ḥikma begabten Menschen und den von ihm geoffenbarten Schriften zukommt, Schriften, die auch selbst, wie wir gesehen, als al-ḥikma bezeichnet werden. An einer Reihe von Stellen hat nun aber auch ḥukm die gleiche Bedeutung wie in den oben angeführten Stellen ḥikma. Die gewöhnliche Bedeutung ist zwar »Entscheidung«, so schon S. 68, 48, wie auch ḥakama im Koran ausschließlich »entscheiden« heißt; seit der zweiten mekkanischen Periode aber wird es auch, sei es alleinstehend, sei es mit 'ilm verbunden (ḥukm wa'ilm) für ein den Frommen von Allah verliehenes Gut gebraucht, das Lūt S. 21, 74; Jūsuf S. 12, 22; Mūsā S. 28, 13; 26, 20; Ibrāhīm S. 26, 83; Jahjā S. 19, 13 (nur hier mit dem Artikel al-ḥukm) erhalten hatten. Schon diese Verbindung legt es nahe, ḥukm die Bedeutung ḥikma zuzuschreiben; noch deutlicher aber ergibt sich die Identität beider, wenn wir an einigen Stellen der dritten mekkanischen wie der medinischen Periode S. 6, 89; 45, 15; 3, 73 auf die Verbindung al-kitāb wal-ḥukm wan-nubuwwa stoßen.

Es scheint mir kaum zweifelhaft, daß nur ḥukm im Sinne von »Entscheidung« echt arabisch ist, daß dagegen sowohl ḥikma wie ḥakīm dem Arabischen von Haus aus fremd sind, und ebenso, daß der Bedeutungswechsel ḥukm = ḥikma sich erst unter fremdem Einfluß vollzogen hat. Für »weise« ist im Aramäischen seit ältester Zeit ḥakkīm gebräuchlich, das beim Übergang ins Arabische der Bildungsform fa'il angepaßt wurde. Ebenso wird ḥikma aus aram.

ḥekma, ḥekm^etā entlehnt sein, und auch ḥukm im Sinne von Weisheit¹⁾ könnte in aram. ḥukmā (s. z. B. Fragmententargum Genesis I, 1) sein Vorbild haben, es könnte aber auch das echt arabische ḥukm unter dem Einfluß von ḥikma dessen Bedeutung angenommen haben. In der ḥikma des Koran erkennen wir einen Nachklang der σοφία, um deren Verleihung nach Sapientia Salomonis 9, 10 Salomo gebeten hatte: »sende sie vom heiligen Himmel her und vom Thron deiner Herrlichkeit schicke sie.« Daß Muhammad sie mit dem kitāb verband, lag um so näher, als auch bereits ältere Vorstellungen die offenbarten Schriften mit der ḥokmā identifiziert hatten, und insbesondere die Aussagen des Alten Testaments über diese ḥokmā in der talmudischen Exegese ohne weiteres auf die Tora übertragen worden waren.

Wir hatten gesehen, daß an mehreren Stellen kitāb mit ḥukm und nubuwwa eine Dreiheit von Offenbarungsschriften bildet, welche den Propheten bzw. den Banū Isrā'īl übergeben worden war. Man könnte zunächst versucht sein, in dieser Dreiheit einen Reflex der Dreiteilung des hebräischen Kanons zu sehen, wobei nubuwwa = n^ebī'im, kitāb = k^etūbīm und ḥukm (da es S. 5, 47 von der taurāt heißt fihā ḥukmu-l-llāhi) = tōrā wäre. Freilich paßt das nicht dazu, daß an anderen Stellen al-kitāb wal-ḥikma zusammen die vormosaische Offenbarung bedeuten (s. o.), und wenn Muhammad wirklich etwas von den drei Teilen des Kanons gehört hätte, so läge jedenfalls eine unter der Einwirkung solcher Kunde vorgenommene Umdeutung dieser Ausdrücke vor. Wie dem auch sei, nubuwwa hat Muhammad jedenfalls aus jüdischem Sprachgebrauch entlehnt, in welchem n^ebū'ā bzw. n^ebū'^etā nicht nur »Prophetie«, sondern auch »Prophetenabschnitt« bedeutet (s. Bacher, Terminologie II 123); das Syrische bildet n^ebī'ūtā, das der koranischen Form ferner steht.

Nachdem Muhammad späterhin auch die Namen taurāt und ingīl als Bezeichnung offenbarter Bücher eingeführt hatte, ergab sich ihm aus der Verbindung dieser Namen mit kitāb und ḥikma eine Vierteilung der heiligen Bücher S. 3, 43; 5, 110, welche in ihrer Gesamtheit zuerst 'Īsā, der das ingīl empfangen hatte, bekannt geworden waren. Man vermißt in dieser Aufzählung den zabūr; daß Muhammad

¹⁾ In dem Gedicht des al-Musaijab in Mufaḍḍalijāt ed. Lya II XI 6 heißt es:

fara'aitu anna-l-ḥukma muḡtanibu-ṣ-ṣibā

Lya II faßt zwar ḥukm als »Weisheit«, bemerkt aber selbst »the use of hukm in the sense of wisdom is somewhat unusual«. Es kann an dieser Stelle ebensogut »Entschluß« heißen, wenn nicht das ebenfalls gut bezeugte al-ḥilm die ursprüngliche Lesart ist.

ihn als in der taurāt mit einbeschlossen angesehen hätte, ist nicht wahrscheinlich, wenn er auch nirgends ausdrücklich sagt, daß die taurāt Mūsā übergeben worden war. Nicht ganz klar ist, was Muhammad mit den Worten meint S. 21, 105 walaqad katabnā fi-zabūri ba'da-d-ḍikr. Falls hier wie öfters (s. o.) ḍikr allgemein die offenbarten Schriften bezeichnet, so könnten die Worte so gedeutet werden, daß der zabūr am Ende dieser Schriften steht.

Eine ihm selbst zuteil gewordene Offenbarung und ausschließlich eine solche nennt Muhammad einen qur'ān, eine Bezeichnung, in welcher zum Ausdruck kommt, daß solche Stücke zur feierlichen Verlesung bestimmt sind. Man hat neuerdings geäußert (s. Dyr off, MVAG XXII 178f.), daß qara'a »vorlesen« bedeutet; diesen Sinn erhalte das Wort erst durch die Hinzufügung der Präposition 'alā, ohne diese aber heiße es ausschließlich »lesen«. Daß aber nicht erst 'alā diesen Unterschied hervorruft, ergibt sich unzweideutig aus S. 7, 203 wa-idā qurī'a-l-qur'ānu fastami'ū lahu. 'Alā gibt vielmehr nur an, vor wem die Vorlesung erfolgt; wo es fehlt, ist darüber nichts ausgesagt. In S. 96, 1 kann also iqra' sehr wohl mit »verlies, verkündige« übersetzt werden, und daß es diese Bedeutung haben muß, ergibt sich daraus, daß Muhammad in seinen Visionen nirgends eine Schrift vor sich sieht, wohl aber Worte hört (s. Pedersen, Islam V 113); diese nachzusprechen und anderen zu verkünden wird er aufgefordert. Späterhin läßt Muhammad die ihm eingegebenen Worte aufschreiben, wobei sich nicht entscheiden läßt, ob sie beim Vortrag vor den Gläubigen nach dieser Niederschrift verlesen oder aus dem Gedächtnis ohne eine schriftliche Vorlage hergesagt wurden. Die Übersetzung »verlies« würde jenes voraussetzen, »verkündige« die Wahl zwischen beiden Auffassungen lassen.

Wenn Muhammad von qara'a ein Nomen qur'ān bildete und damit einen feierlich zu verlesenden Text göttlicher Herkunft bezeichnete, so paßte er damit die bei den Christen des Orients für den Vortrag der Schriftlektion übliche Bezeichnung qerjān der arabischen Bildungsform fu'lān an (s. dazu zuletzt Islam XIII 66). Schon in den ältesten Abschnitten des Koran wird qur'ān in diesem Sinne verwendet, so z. B. S. 85, 21; 73, 4; 56, 76; 55, 1; als Nomen verbi »das Verlesen«¹⁾ in S. 75, 17f. Daß diese Offenbarungen auch tatsächlich verlesen wurden, und daß von den Hörern erwartet wurde, daß sie

¹⁾ Vgl. auch den Vers des Ḥassān

juqattī'u-l-laila tasbīḥan waqur'ānā

(Nöldcke, Delectus 77, fehlt in ed. Hirschfeld XX.)

dabei in der Haltung des *suğūd* verharreten, ergibt sich für die älteste Zeit aus S. 84, 21, für später aus S. 32, 15 vgl. auch S. 60, 21. Für die medinische Zeit erweist S. 73, 20, daß neben der *şalāt* (worumter mit Goite ein 32f. die *fātiḥa* zu verstehen sein wird) eine Verlesung von Stücken des Koran herging. In S. 10, 94 ist von dem Lesen oder Verlesen der heiligen Schriften bei den *ahl al-kitāb* die Rede, und welche Wirkungen diese Verlesung bei ihnen hervorruft, wird S. 17, 108 geschildert.

Die neue Offenbarung, deren Inhalt mit den früheren übereinstimmt¹⁾ — »ist es ihnen denn nicht ein Zeichen, daß die Gelehrten der Banū Isrā'īl sie kennen?« S. 26, 197 — mußte in Mekka in arabischer Sprache erfolgen, und nur ein Araber konnte sie verkünden. »Hätten wir sie einem der Fremden geoffenbart, und dieser sie ihnen verlesen, so hätten sie nicht daran geglaubt« heißt es S. 26, 198f. Sie hätten — so wird dies S. 41, 44 erläutert — »wenn wir ihn zu einem fremdsprachigen *qur'ān* gemacht hätten«, gesagt: »warum sind seine Verse nicht wohlgebaut²⁾, ist er fremdsprachig und arabisch (zugleich)?« Auch einer der Fremden, mit denen Muhammad in Mekka verkehrte, und den manche seiner Landsleute für seinen Inspirator hielten S. 16, 105, hätte den Inhalt des Korans vielleicht ebenfalls mitteilen können, wenn auch nur auf Grund seiner Kenntnis der mit ihm ja inhaltlich übereinstimmenden früheren Offenbarungsschriften, nicht wie Muhammad auf Grund ihm persönlich zuteil gewordener Offenbarungen. Aber das reine Arabisch (*'arabī mubīn*) des Koran hätte einem solchen Manne, etwa einem abessinischen Sklaven oder einem sonstigen Angehörigen der mekkanischen Fremdenkolonie, nicht zu Gebote gestanden. Wären unter ihnen Leute gewesen, die in der Lage waren, das Wort Allahs, wie sie es ja auch in ihren eigenen heiligen Schriften besaßen, in gutes Arabisch zu übersetzen, oder hätten solche von anderer Hand gefertigten Übersetzungen ins Arabische vorgelegen, wie sie in syrischer oder abessinischer Sprache verbreitet waren, so hätte ein im Sinne Muhammads zwingender Grund für eine neue Offenbarung in arabischer Sprache ja gar nicht mehr bestanden. Ebenso sicher ist es aber, daß Muhammad, wäre ihm der biblische Text im Wortlaut bekannt gewesen, ihn weder

¹⁾ diese aber auch ergänzt und die unter den Banū Isrā'īl bestehenden Meinungsverschiedenheiten schlichtet, S. 27, 78.

²⁾ *fuşşilat aġātuhu*. Auch sonst wird es als ein Vorzug des Koran hervorgehoben: *qad faşşalna-l-āġāt* S. 6, 97 f., 114, 126; 10, 5, 25; 7, 51 u. ö. Die Worte S. 11, 1, *okitābun uḥkimat āġātuhu ħumma fuşşilat* bedeuten wohl: seine Verse sind fest zusammengefügt und dabei jeder einzelne wohl durchgearbeitet.

als das letzte Wort der göttlichen Offenbarung hätte anerkennen, noch auch glauben können, seine eigene Lehre stimme inhaltlich völlig mit der biblischen überein. Als er später genauer mit dem biblischen Text bekannt geworden war, sah er sich ja in der Tat genötigt, gegen die »Besitzer der Schrift« den Vorwurf zu erheben, sie rückten die Worte von ihrer Stelle, S. 2, 70; 5, 16, 45, wofür er S. 4, 48 ein Beispiel anführt (vgl. Islam XIII 244).

Der Koran wollte den Arabern — oder zunächst den Mekkanern und ihren Nachbarn S. 6, 92 — das bieten, was die ahl al-kitāb bereits hatten, das Wort Allahs in ihrer Sprache. Die ahl al-kitāb aber besaßen es in Form eines vollständigen Buches, aus welchem bestimmte Abschnitte beim Gottesdienst feierlich verlesen wurden, während der Koran stückweise verkündet wurde und nicht abgeschlossen war. Der Unterschied fiel den »Ungläubigen« auf, »die sprechen: warum ist ihm der qur'ān nicht auf einmal offenbart worden?« S. 25, 34. Eine Antwort auf solche Einwände kann man in S. 17, 107 sehen: »und einen qur'ān, den wir in Abschnitte geteilt haben, damit du ihn den Menschen in Zwischenräumen verlesen könntest«. Das Wesentliche war, daß jedesmal ein Abschnitt verlesen werden konnte, mochte auch die Sammlung noch nicht abgeschlossen sein.

Noch ein anderes Wort gebraucht Muhammad schon seit der zweiten mekkanischen Periode S. 21, 49; 25, 1; 2, 50; 3, 2, im Sinne von »Offenbarung, offenbarte Schrift«, furqān, das anderweitig S. 8, 29, 42 »Errettung, Hilfe« oder aber an der letzten Stelle auch »Entscheidung« bedeutet (s. Nöldeke-Schwally I 34 Anm. 1; Nöldeke, Neue Beiträge 23f.; Wensinck EI s. v. Furqān). Aramäisches purqān dient sowohl im Targum wie in der Pešittā zur Übersetzung von hebr. ješa', j'sū'ā, und bei den Juden ist es außerdem durch gewisse Gebete volkstümlich geworden (die aber vielleicht erst aus frühgeonäischer Zeit stammen, s. De Sola Pool, The Kaddish 91). Wenn Muhammad es in S. 8, 42 im Sinne von »Entscheidung« verwendet, so hat ihn dabei die arabische Bedeutung von faraqa beeinflußt (s. Nöldeke a. a. O., eine andere Erklärung bei Lidzbarski ZS I 92). Wie aber kam er dazu, was allein uns hier angeht, ein Wort, das »Errettung, Hilfe« bedeutet, im Sinne von »Offenbarung« zu verwenden? Wensinck meint, er sei von der arabischen Bedeutung von faraqa ausgegangen und habe furqān als »Unterscheidung zwischen Wahrem und Falschem« genommen; Lidzbarski glaubt, er habe das Wort einer gnostischen Lehre entlehnt, welche Erlösung und Heil durch die Offenbarung vermittelt sein ließ. Eine andere Erklärung haben Hirschfeld (New Researches 68) und

Margoliouth (Mohammad 145 und in ERE IX 481; X 538) vorgeschlagen, indem sie furqān mit hebr. p^rrāqīm in Verbindung bringen, wobei Margoliouth an die pirqē ābōt denkt, die Muhammad ebenfalls als ein Buch der Offenbarung angesehen habe. In S. 2, 50 oder S. 3, 2 und vielleicht auch 21, 49 könnte das allenfalls passen, nicht aber in S. 25, 1, wo furqān = qur'ān ist. Daß schließlich furqān im Sinne von qur'ān gebraucht wurde, wird aus S. 17, 107 verständlich, wo es vom qur'ān heißt: faraqnāhu li-taqra'ahu 'ala-n-nās . . . (vgl. auch Grimme II 73 Amn. 1). Vielleicht lassen sich mehrere der bisher gegebenen Erklärungen in der Weise kombinieren, daß der Übergang von »Heil« zu »Offenbarung« nach Wensinck oder Lidzbarski zu deuten, außerdem aber anzuerkennen wäre, daß Muhammad auch, als er hebr. p^rrāqīm kennen lernte, dieses Wort als einen gebrochenen Plural des ihm bereits bekannten furqān ansah und gleichzeitig in diesen p^rrāqīm eine ihm bis dahin noch unbekannte jüdische Offenbarungsschrift kennen gelernt zu haben glaubte.

II. Die koranischen Eigennamen.

Man hat von Muhammads Vorliebe für das Anonyme gesprochen und damit eine Eigenheit seines Stiles berührt, welche auch sonst für prophetische Redeweise kennzeichnend ist. Wie die Propheten in ihren Anspielungen auf Zeitverhältnisse überall mit der Nennung von Namen sparsam sind, so ist auch im Koran die Zahl zeitgenössischer Namen außerordentlich gering, so reich auch gerade die koranischen Offenbarungen an Beziehungen auf Vorkommnisse der unmittelbaren Gegenwart sind. Von solchen Namen lassen sich aus der mekkanischen Zeit, von einigen Götter- und Ortsnamen abgesehen, nur Abū Lahab, Rūm und Quraiš anführen, aus der medinischen Aḥmad, Zaid, Ṣābi'ūn, A'rāb, Maḡūs, Muḥammad, Naṣārā und Jahūd. Wenn wir bedenken, daß Abū Lahab kein eigentlicher Name ist, sondern eine von dem Propheten selbst erfundene und seinem Gegner beigelegte Bezeichnung, die ihn als der Hölle verfallen kennzeichnet, so bleiben für die mekkanische Zeit Namen von zeitgenössischen Einzelpersonen überhaupt nicht, in Medina aber, wenn wir die Bezeichnungen für die religiösen Gemeinschaften außer acht lassen, nur der des Propheten selber und seines Stiefsohnes Zaid übrig.

Aber auch dort, wo von Ereignissen der Vergangenheit gesprochen wird und sie nicht nur angedeutet, sondern auch mehr oder weniger ausführlich erzählt werden, begegnen uns an Stelle der Namen der Helden in den älteren Offenbarungen nicht selten umschreibende Bezeichnungen, meist solche, die aus *ḏū*, *ṣāḥib* oder dessen Plural *aṣḥāb* und einem weiteren Nomen zusammengesetzt sind (wie *aṣḥāb al-aika*, *aṣḥāb al-fil* u. a.; *ṣāḥib al-ḥūt*; *ḏū-l-qarnain* usw.) und zu denen auch *al-mu'tafika* gerechnet werden kann. All diese Bezeichnungen gehören ausschließlich der ersten oder zweiten mekkanischen Periode an, mit Ausnahme von *aṣḥāb as-sabt* und der nur einmal in einer listenförmigen Aufzählung auch in Medina genannten *mu'tafikāt*. In diesen Fällen aber ist es jedenfalls nicht überall ein Gefühl für stilistische Angemessenheit, das den Propheten bestimmt, den Eigennamen zu unterdrücken, sondern der Grund ist vielleicht

manchmal der, daß er den betreffenden Namen nicht gekannt hat oder wenigstens seiner nicht ganz sicher gewesen ist. Derartige Umschreibungen werden denn auch im wesentlichen in solchen Erzählungen verwandt, die aus fremder Überlieferung stammen; nur zwei von ihnen, aṣḥāb al-aika und aṣḥāb al-fil, gehören den ja freilich auch an sich viel weniger zahlreichen Erzählungen aus der arabischen Vergangenheit an. Auch läßt sich wenigstens vermuten, daß manchmal dem Propheten dort, wo er einen bestimmten Namen an die Stelle der früher gewählten unbestimmten Umschreibung treten läßt, dieser ihm erst in der Zwischenzeit bekannt geworden war, wie Madjan für das vorher gebrauchte aṣḥāb al-aika, Jūnus für ṣāḥib al-ḥūt. Die Neigung, Namen zu nennen, nimmt auch sonst zu, und das steht im Einklang mit der Wandlung des ekstatischen Stils zum predigerhaften; für die früher ungenannt gebliebenen »Brüder« der 'Ād, Tamūd und Madjan setzt Muhammad seit der zweiten mekkanischen Periode die Eigennamen Hūd, Ṣāliḥ und Šu'aib ein, die aber wohl nicht der arabischen Überlieferung entstammen, sondern, wie es scheint, Muhammads eigener Phantasie. Gerade hier scheinen aber auch noch besondere und bewußte Rücksichten auf stilistische Wirkungen mit im Spiele zu sein; die Zusammenfassung mehrerer gleichartig gebauter Erzählungen zu einer einheitlichen Komposition erforderte die Nennung eines Eigennamens dort, wo an der entsprechenden Stelle der anderen Erzählungen deren Helden ebenfalls mit Namen genannt waren (s. o. S. 18).

Die im Koran genannten Eigennamen lassen sich ihrer Herkunft nach in arabische und fremde scheiden, von denen diese weitaus die Mehrheit bilden. Was die arabischen Namen anlangt, so kennen wir die Götternamen, die Ortsnamen, die Stammesnamen samt und sonders auch aus vorkoranischen arabischen Quellen. Von den arabischen Personennamen (Aḥmad, Zaid, Muḥammad; Hūd, Ṣāliḥ, Šu'aib; Luqmān, Tubba') aber gehören die ersten drei zeitgenössischen Trägern an, die zweite Dreiergruppe wird aus vielleicht von Muhammad erfundenen Namen gebildet (s. o.), während die noch verbleibenden Namen des Luqmān und Tubba' bereits in vorislamischer Zeit nachweisbar sind. Soweit die arabischen Namen der Vergangenheit angehören, sind sie zum großen Teil insbesondere auch den Dichtern bekannt; dort, wo diese die großen Namen der Vorzeit nennen, fehlen auch die der 'Ād und Tamūd, des Volkes von Saba', des Tubba' und des Luqmān nicht, und erwähnen die Dichter auch die aṣḥāb al-fil nicht unter dieser Bezeichnung, so ist ihnen doch deren Führer Abrahā (s. u. s. v. aṣḥāb al-fil) kein Unbekannter. Bei

den Dichtern erscheinen diese Namen neben zahlreichen anderen vor allem in den häufigen, in einem späteren Abschnitt noch näher zu behandelnden Aufzählungen der Großen der Vorzeit, welche das Geschick dahingerafft hat. An solche Aufzählungen hat Muhammad angeknüpft (s. o. S. 28), hat aber dem Gedanken, welchen die Dichter mit der Nennung solcher Namen verbanden, eine andere Wendung gegeben und gleichzeitig weitere Namen fremder Herkunft eingefügt, welche zum größten Teile den Dichtern unbekannt waren. Ihm bedeuten diese Namen nicht einfach mehr eine Mahnung an die Vergänglichkeit irdischer Größe, sondern in dem Untergang ihrer Träger sieht er die Folge ihres Frevels gegen Allah und vor allem ihres Ungehorsams wider die zu ihnen entsandten göttlichen Boten.

Viel zahlreicher als die einheimischen Namen sind die fremden. Die einheimischen erscheinen im Koran, wie zu erwarten, in der gleichen Form, in der wir sie aus den vorkoranischen arabischen Quellen kennen; die fremden, insbesondere die biblischen, weichen dagegen nicht selten von ihrer Urgestalt ab, wie sich solche Veränderungen ja auch sonst bei der Einbürgerung biblischer Namen in eine fremde Umwelt einzustellen pflegen; man denke an die Gestalt, welche alttestamentliche Namen in der Septuaginta angenommen haben. Die große Mehrzahl der biblischen Namen des Korans gehört dem Alten Testament an, doch ist bei der Beurteilung des Verhältnisses, in welchem solche koranische Namensformen zu der biblischen Urform stehen, zu beachten, daß die Gewährsmänner Muhammads bzw. seiner arabischen Vorgänger, soweit sie nicht jüdischer Herkunft waren, auch ihre alttestamentlichen Kenntnisse nicht dem hebräischen Urtext, sondern einer aramäischen oder abessinischen Übersetzung entnommen haben. Dort, wo die Gestalt der biblischen Namen im Koran genau mit der übereinstimmt, welche der hebräische Text bietet (soweit die hebr. Vokalisation in der arabischen Schrift wiedergegeben werden konnte), diese letztere aber auch in den zum Gebrauch der orientalischen Christen angefertigten Versionen beibehalten ist, läßt sich aus der Namensform allein, ohne Berücksichtigung des Inhalts der Erzählungen, nicht erkennen, ob Muhammad den betreffenden Namen zuerst von Juden oder von Christen gehört hat. Das gilt für solche Namen wie Lūṭ, Māgūg, Madjan, Marjam, Nūḥ, Hāmān, Ja'qūb, Jūsuf. In anderen Fällen dagegen zeigt die Abweichung von der hebräischen Urform eine so nahe Berührung mit der Gestalt, die der betreffende Name bereits in den bei den Christen des Orients verbreiteten Versionen angenommen hat — es kommen hier nicht sowohl die Septuaginta unmittelbar, als vielmehr die syrische, christlich-palä-

stinische und abessinische Übersetzung in Betracht — daß eine Entlehnung aus christlichen Kreisen mit Sicherheit anzunehmen ist (so bei Iljās, Jūnus und Fir'aun), während eine solche sich bei den neutestamentlichen Namen von selbst versteht, mögen sie mit den syrischen Formen genau übereinstimmen (wie Zakarijā und Marjam) oder nicht. Auch darin stimmen die koranischen Formen alttestamentlicher Namen mit den syrischen überein, daß sie das anlautende *ji* der hebräischen Form mit *i* wiedergeben, so in *Ishāq*, *Ismā'il*, *Isrā'il*. Eine andere Eigentümlichkeit, welche der eine der eben genannten Namen in seiner koranischen Umformung zeigt, der Ersatz des hebräischen bzw. syrischen *š* durch *s* in *Ismā'il*¹⁾, läßt sich im Koran und im Arabischen überhaupt (vgl. auch *Samau'al* mit *Š'muēl*) bei der Wiedergabe fremder Eigennamen regelmäßig beobachten; dieses *s* braucht daher jedenfalls nicht in allen Fällen auf Übernahme der christlichen Formen, etwa der äthiopischen, zurückgeführt zu werden, die hier überall ebenfalls wie die Septuaginta *s* haben, sondern kann auch auf lautlichen Gründen allgemeiner Art beruhen. Angleichungen an arabische Bildungsformen sind bei der Übernahme der fremden Namen mehrfach zu beobachten. So bevorzugt z. B. der Koran Bildungen der Form *fā'ūl*; nachdem Muhammad in *Māgūg* eine Bildung dieser Form entgegengetreten war, gestaltet er nicht nur das damit zusammenhängende *Gog* in *Jāgūg* um, sondern bildet auch *Hārūn* und danach *Qārūn*, *Hārūt* und *Mārūt*, *Ṭālūt* und *Ġālūt* entsprechend aus den Formen um, in welchen diese Namen im biblischen Text, seinen Versionen oder anderen Quellen erscheinen. Ob auch *Dā'ūd* in diese Reihe gehört, ist zweifelhaft, jedenfalls aber war diese Form bereits vor Muhammad üblich, was vielleicht auch von *Hārūn* und sicherlich von *Sulaimān* gilt. Die Umformung von *Gabriel* in *Ġibrīl* ist eine Anpassung an die arabische Bildung *fi'līl*, die von *Andreas* und *δαβολος* in *Idrīs* und *Iblīs* eine solche an *if'il*, die von *Michael* in *Mikāl* eine ebensolche an *mif'al*, und wenn aus *Ijob* *Aijūb* geworden ist, so liegt da ebenfalls eine Anpassung, nämlich an *fa'ūl* vor wie in *Ādam* für *Ādām* eine solche an *af'al* (falls wirklich, was nicht wahrscheinlich, die hebräische Form *Ādām* zugrunde läge). Auch das Vorbild der arabischen Diminutivbildung *fu'ail* hat auf die Gestaltung mancher koranischer Namensformen eingewirkt; *'Uzair* und *Sulaimān* können als solche Diminutiva aufgefaßt werden, wie auch *Umaiya* (Fragment 5, 2 ed. Schultheß) *Furai'* für *Fir'aun* bildet. Ferner hat, wie längst bemerkt,

¹⁾ Vgl. hierzu jetzt Nöldeke GGA 1925 Seite 155.

in Namen solcher Personen, die in Erzählungen nebeneinander auftreten oder in näheren Beziehungen zu einander stehen, öfter der eine Name auf die Form des anderen umgestaltend eingewirkt; so Ismā'il auf Ibrāhīm, Mūsā auf 'Īsā, Gālūt (selber eine Angleichung an ein jüdisches Wort) auf Tālūt, Hārūn auf Qārūn, Māgūg auf Jāgūg, Mārūt auf Hārūt und vielleicht ist auch Hūd nach Lūṭ oder Nūḥ gebildet.

In 'Imrān für Amram hat die Erinnerung an einen echt arabischen Namen nachgewirkt, wie auch die im übrigen nach der abessinischen Gestalt des Namens gebildete Form Iljās an einen Namen der arabischen Vorzeit anklingt. Auch Jaḥjā für Johannes (Johanan) ist vielleicht hierher zu zählen, falls Jaḥjā ein echtarabischer Name sein sollte. Das 'Ain der Urform ist durch Alef ersetzt in Āzar, von der zweiten an die erste Stelle gerückt in 'Īsā. Während in Āzar das in der Urform vorangehende el als vermeintlicher Artikel abgefallen ist, ist in al-Jasā' zwar das el von Elisa ebenfalls als Artikel gedeutet, aber beibehalten worden. Daß bei der Übernahme der Namensform Elias das anlautende el nicht ebenfalls als Artikel behandelt wurde, ist vielleicht dadurch zu erklären, daß man Iljās von dem echtarabischen al-Ja's unterscheiden wollte, an welches diese Form erinnerte. Ähnlich wie auch sonst anlautendes *di* in ursprünglich griechischen Wörtern beim Übergang in das Arabische verloren geht, ist das auch bei der Umwandlung von *διάβολος* in Iblīs geschehen. Gewisse Umgestaltungen endlich nimmt Muhammad auch gelegentlich dem Reim zuliebe vor; dahin gehören Sīnīn für Sīnā und Iljāsīn für Iljās (wobei auch die Erinnerung an die Buchstabenamen Jā und Sīn mitgewirkt haben mag)

In der folgenden Liste sind die unzweifelhaft fremden Namen, die sich im Koran finden, seien sie nun biblischer oder nichtbiblischer Herkunft, nach der Zeit ihres ersten Auftretens in den verschiedenen Perioden von Muhammads Wirken zusammengestellt:

Erste mekkanische Periode: Ibrāhīm, Sīnīn, ṣāḥib al-ḥūt, Fir'aun, al-mu'tafika, Mūsā, Nūḥ.

Zweite mekkanische Periode: Ādam, Iblīs, Idrīs, Iṣḥāq, Isrā'il, Ismā'il, aṣḥāb al-kahf, Iljās, Aijūb, Ba'l, Dā'ūd, Dū-l-Qarnain, Zakarījā, Sāmīrī, Saba', Sulaimān, 'Īsā, Lūṭ, Māgūg, Madjan, Marjam, Hārūn, Hāmān, Hūd, Jāgūg, Jaḥjā, al-Jasā', Ja'qūb, Jūnus.

Dritte mekkanische Periode: Āzar, Qārūn, Jūsuf.
 Medinische Periode: Aṣḥāb as-sabt, Bābil, Ġālūt, Ġibrīl,
 Ṭālūt, 'Uzair, 'Imrān, Mārūt, Mikāl,
 Hārūt.

Wenn auch diese Liste zeigt, daß neutestamentliche Namen erst seit der zweiten mekkanischen Periode aufkommen, so kann doch mindestens einer der bereits in der ersten mekkanischen Periode genannten alttestamentlichen Namen, der des Fir'aun, seiner Form nach zu schließen nur durch christliche Vermittlung bekannt geworden sein; vermutlich ist das in vorislamischer Zeit geschehen, und Muhammad hat dann diese Namensform beibehalten, mögen auch die von ihm an den Namen geknüpften Erzählungen jüdischer Herkunft sein. Auch sonst ist nicht gesagt, daß deshalb, weil eine Namensform Kennzeichen der Herkunft aus einem bestimmten Kreis trägt, die über den Träger des Namens gemachten Aussagen aus dem gleichen Kreise stammen müssen; eine Entscheidung kann nur die unabhängig von den hier gewonnenen Ergebnissen durchzuführende Untersuchung des Inhalts der Erzählungen erbringen. Daraus, daß gewisse Namen erst in der zweiten Periode auftreten, zu schließen, daß Muhammad sie vorher nicht gekannt haben könne, geht natürlich nicht an; es versteht sich von selbst, daß die Nennung oder Nichtnennung bestimmter Namen von Zufällen verschiedenster Art abhängig sein kann. Nur dort, wo Muhammad zwar von bestimmten Persönlichkeiten redet, sie aber noch nicht mit den Namen nennt, die er späterhin für sie verwendet, besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß diese Namen ihm damals noch nicht bekannt waren. Von manchen Namen aber, die erst in der zweiten mekkanischen Periode auftreten, können wir mit Sicherheit nachweisen, daß sie bereits vor Muhammads erstem Auftreten in Arabien bekannt waren. So nennen vorislamische Dichter schon die Namen des Dā'ūd und Sulaimān, und zwar beide in diesen, von der biblischen Gestalt des Namens, wie sie Urtext oder christliche Versionen bieten, abweichenden Formen; auch Ādam und Aijūb waren ihnen bekannt, wie übrigens auch von im Koran nicht genannten biblischen Namen Ūriṣalim, Ṣahjaun und al-Haiqār. Von einigen Namen biblischer Herkunft läßt sich auch mit verschiedenen Graden von Wahrscheinlichkeit annehmen, daß sie bereits in der vorislamischen Zeit als Personennamen in Arabien Verwendung gefunden hatten, vermutlich ausschließlich in den Kreisen der arabischen Christen oder Juden und deren Umgebung, worüber man die Nachweise in den einzelnen Artikeln vergleiche. Auch wissen wir von einigen biblischen Namen wie Sa-

mau'al, Sāra, Juḥannā, die der Koran entweder überhaupt nicht oder jedenfalls nicht in dieser Form kennt, daß sie ebenfalls bei den arabischen Christen oder Juden als Personennamen in vorislamischer Zeit vorkamen, während Ja'qūb, wenn als Name eines heidnischen Arabers anzusehen, vielleicht in diesem Falle ein echter arabischer Name sein könnte (s. u. s. v. Ja'qūb).

Man wird in der obigen Liste gewisse Namen vermissen, von denen gemeinhin angenommen wird, sie seien ebenfalls Bezeichnungen biblischer Persönlichkeiten, wie Šu'aib, der mit Jethro, oder Luqmān, der mit Bileam gleichgesetzt zu werden pflegt. Die Gründe dafür, warum ich diese Gleichsetzungen nicht anerkennen kann, sind in den betreffenden Artikeln gegeben. Muhammad gebraucht wohl eine Reihe von umschreibenden Bezeichnungen an Stelle gewisser bestimmter Namen, dafür aber, daß er die Namen biblischer Personen durch völlig andere Namen ersetzt, habe ich nur ein sicheres Beispiel finden können, Ṭālūt, das er, um Sauls Länge hervorzuheben und in Angleichung an Ġālūt, für Saul einsetzt. Die spätere islamische Überlieferung hat auf Grund einer besseren Vertrautheit mit den biblischen Texten, als sie Muhammad zu Gebote stand, auch solchen biblischen Persönlichkeiten ihren Namen wiedergegeben, die im Koran zwar auftreten, deren Name jedoch ungenannt bleibt. Auch diese Namen habe ich in die alphabetisch geordnete Reihe der nunmehr folgenden Artikel aufgenommen, soweit ihre Identität mit den im Koran auftretenden Personen feststeht; um sie von den eigentlich koranischen Namen zu scheiden, habe ich die ihnen gewidmeten Artikel in eckige Klammern eingeschlossen.

Im allgemeinen habe ich mich in den folgenden Artikeln darauf beschränkt, die Herkunft der koranischen Namensformen und ihr Vorkommen in vorislamischer Zeit zu erörtern. Aus den bereits vorher angegebenen Gründen habe ich von einem Eingehen auf die Herkunft der Erzählungen selber abgesehen und eine Ausnahme nur in einer Reihe von Artikeln gemacht, welche nichtbiblischen Personen gewidmet sind¹⁾, seien sie arabischer oder fremder Herkunft.

In den Eigennamen tritt besonders sinnfällig der große Anteil zutage, welchen fremde Einflüsse auf die Gestaltung und den Inhalt des »arabischen Koran« genommen haben. Von diesem Gesichtspunkt aus betrachtet bildet die Behandlung der Eigennamen nur den ersten Teil einer zusammenfassenden Darstellung des fremden Sprachgutes

¹⁾ In dem Artikel Mūsā bin ich näher auf die Erzählungen nichtbiblischer Herkunft eingegangen, die sich im Koran an seinen Namen knüpfen.

überhaupt, das in den Koran Aufnahme gefunden hat; den zweiten Teil, die Behandlung der koranischen Fremdwörter, behalte ich mir für eine spätere Folge dieser Untersuchungen vor.

ĀDAM, seit der zweiten mekkanischen Periode genannt, ist bereits dem 'Adī Ibn Zaid bekannt, der seine Geschichte ausführlich erzählt; vgl. auch Cheikho, *Christianisme* 254. Vom Hebräischen aus gesehen stellt sich die arabische Form des Namens als eine Anpassung von Ādām an die arabische Bildung af'al dar, im Syrischen aber lautet der Name ebenfalls Ādam. Vielleicht ist Ādam auch als echtarabischer Name (af'al der Farbe von 'adima, vgl. Namen wie Aḥmar, Aswad usw.) unabhängig vom biblischen Ādām im Gebrauch gewesen; der in den Ṣafā-Inschriften öfters vorkommende Name 'dm (s. Dussaud *Mission im Glossaire* s. v., Ṣafā L II 69, 85, 267, 391, 962) läßt es jedenfalls vermuten. Dagegen lassen sich arabische Träger des Namens aus der Literatur für die vorislamische Zeit nicht nachweisen. Ādam b. Ṣadqam, Jāqūt III 373, den Cheikho 229 anführt, gehört erst der islamischen Zeit an, wie die Nennung Baṣras in seinen Versen beweist, und das gleiche gilt von Ādam, dem Maulā der Bal'anbar (s. Ġāḥiẓ, *Bajān* I 75), den Cheikho 471 nennt. Der angebliche Ādam b. Rabī'a b. al-Ḥārīt b. 'AbdalMuṭṭalib, also der Sohn eines Vetters des Propheten (s. I. Duraid 44), hat nach Hišām b. al-Kalbī (bei I. Sa'd IVa 33, 1f.) diesen Namen überhaupt nicht geführt und »Ādam b. Rabī'a« ist nach ihm Verlesung von »dam ibn Rabī'a« das Blut des Ibn Rabī'a«. Aber banū ādam u. ä. für »Menschen« — nach hebr. ben ādām, aram. bar nāšā —, wie es ebenfalls seit der zweiten mekkanischen Periode gebraucht wird, findet sich bereits in der alten Poesie, so bei Ufnūn, *Mufaḍḍal*. ed. Lyall LXVI 2; Labīd XXXII 10; Umaiĵa XXIX 4 (s. auch Nöldeke-Schwally I 242 Anm. 1).

ĀZAR, wie nach S. 6, 74 (spätmeckanisch) Ibrāhīms Vater heißt, beruht auf Verwechslung mit dem Namen von Abrahams Knecht Eli'ezer, wobei diese Namensform aber weiter zu El'āzar (Λάζαρος, Ελεάζαρ) wurde, 'ā in ā überging und el als vermeintlicher Artikel abfiel, s. Fraenkel *ZDMG* LVI 72. Unter den jüdischen aḥbār von Medina nennt I. Ishāq 352, 6 einen 'Āzar (vgl. äthiop. Al'āzar = El'āzar), I. Hišām 352, 7 einen Āzar (für I. Ishāqs *īzār*), doch ist auf diese Angaben wenig zu geben. Dagegen ist der für die vorislamische Zeit wohlbezeugte Frauenname al-'Aizāra, s. Huḍail ed. Kosegarten CXIII, echtarabisch und dem Pflanzenreich entlehnt; vgl. zu 'aizār als Pflanzen-

namen das Kitāb aš-šāgar ed. Nagelberg XXIII Anm. 174. Auch als männlicher Name kommt das echtarabische al-‘Aizār mehrfach vor, vgl. I. Sa‘d VI 214, 21; Ṭabarī I 3384, ein Name, welcher aber an hebr. El‘āzār so nahe anklingt, daß Ġawālīqī 105 al-‘Aizār mit dem Namen des Sohnes des Hārūn b. ‘Imrān identifiziert. Vielleicht war es gerade der Anklang biblischer Namen wie Eli‘ezer bzw. El‘āzār an den echtarabischen Namen al-‘Aizār, der Muhammad mißtrauisch machte und zu Āzar als vermeintlichem Namen von Ibrāhīms Vater greifen ließ.

[ĀSIJA. Die S. 28; 8; 66, 11 ohne Namensnennung erwähnte Gattin des Fir‘aun erhält in nachkoranischer Zeit den Namen Āsija, s. Wensinck, EI s. v. Dieser Name ist entstanden aus Verwechslung mit Ās‘nat, die Genesis 41, 15 als Tochter des Potiphera und Gattin Josefs genannt wird und später die Heldin der fabula Josephi et Asenathae wurde, s. Schürer III 399f. In sämtlichen syrischen Texten dieser Erzählung heißt sie aber nicht mehr As‘nat, sondern bereits Asjat, s. G. Oppenheim, Fabula Josephi et Asenethae apocrypha (Berlin 1886) 6 Anm. 1, sodaß also die arabische Form unmittelbar aus dem Syrischen übernommen ist.]

IBRĀHĪM, schon in der ersten mekkanischen Periode erwähnt, z. B. S. 51, 24; 53, 38; 87, 19, aber erst in medinischer Zeit mit der Ka‘ba in Verbindung gebracht, s. jetzt Snouck-Hurgronje, Verspreide Geschriften I 23 ff. Die Form beruht auf Angleichung an Ismā‘il, vgl. Rhodokanakis WZKM XVII 283 sowie Lidzbarski, Johannesbuch 73 und Ephemeris II 44 Anm. 1, welcher den Zusammenhang von mandäisch Brahim, Abraham mit der arabischen Form leugnet. Ob die Form schon aus vorislamischer Zeit stammt, ist zweifelhaft, da die Echtheit von Umaiya XXIX 9 keineswegs sicher ist. Sie findet sich auch sonst noch in angeblich zeitgenössischen Versen wie z. B. denen des Zaid b. ‘Amr, I. Hiš. 147 pu, die aber, wie die Erwähnung der Ka‘ba zeigt, unecht sind, und welche dem Reim zuliebe die gewöhnliche Form in Ibrāhim verkürzen, vgl. weiter Ġawālīqī 9 und LA XIV 314, wonach die Verse dem ‘AbdalMuṭṭalib angehören. Die im Koran einmal vorkommende Bezeichnung ḥalīl Allāh S. 4, 124 findet sich ebenfalls in angeblichen Versen des Waraqa, I. Hiš. 149, 10 (s. Cheikho, Šu‘arā 617), sowie des Samau‘al (S. 37 pu); über die entsprechenden jüdischen und christlichen Bezeichnungen s. Nöldeke-Schwally I 147 Anm. 2, wo noch Jubiläen 19, 9 hinzuzufügen ist. In vorislamischer Zeit hieß nach Ibn al-Kalbī (bei TA I 151) ein Urogroß-

onkel des Dichters 'Adī b. Zaid ebenfalls Ibrāhīm, doch könnte dieser den Namen in der bei den syrischen Christen üblichen Aussprache Abrāhām geführt haben, den dann erst die islamische Überlieferung in die inzwischen üblich gewordene Form umgewandelt hätte. Auch einen kinditischen Zeitgenossen des Propheten, der ihm in Medina seine Aufwartung machte, kennt Ibn al-Kalbī Usd I 43 (Ibrāhīm b. Qais), während alle sonstigen »Genossen« des Namens Ibrāhīm teils unsicher, teils unhistorisch sind oder aber erst nach Muhammads Auftreten geboren sind, s. Usd I 38 bis 44. Ein Jude heißt bei I. Hiš. 352, 18 Barhām, und an diese Form erinnert auch Ṣafā L II 765 brhm bn bnj, etwa Braham b. Bunaj. Vgl. ferner Αβράνης, Wadd. 2053d.; der Patriarch heißt ib. 1905, 2068, 2635 Αβραάμ.

IBLĪS, stets ohne Artikel, erscheint schon in der zweiten mekkanischen Periode als Bezeichnung des Teufels und wird meist, doch nicht ausschließlich (s. S. 26, 95; 34, 19) in der Erzählung von der Anbetung Adams durch die Engel verwandt. Iblīs ist entstanden aus διάβολος, indem δι als die aramäische Genitivpartikel aufgefaßt und, wie auch in anderen griechischen Lehnwörtern, im Aramäischen abgeworfen wurde (vgl. weiter Schultheß ZA XXIV 51 und Geyer, Zwei Gedichte I 118 Anm. 3). Auffallend ist, daß das griechische Wort im Aramäischen überhaupt nicht und auch in der äthiopischen Bibelübersetzung in der Form dijābelos nur vereinzelt vorkommt. Die Abwerfung des δι und die Angleichung an die Bildung if'il sind erst auf arabischem Boden erfolgt, und es bleibt unsicher, durch welche Vermittlung diese christliche Bezeichnung des Teufels bekannt geworden ist, die auch ein angeblich aus der Zeit der Hiġra stammendes Gedicht des Abū Aḥmad b. Ġaḥš (s. I. Hiš. 318, 13) gebraucht (vgl. weiter den Vers des Ḥamza, I. Hiš. 516, 15). Freilich ist bereits in einem dem 'Adī Ibn Zaid bei al-'Iṣāmī gest. 1111 H. zugeschriebenen, sonst aber unbekanntem Gedicht, das Cheikho, Christianisme 258 abdruckt, mehrfach von Iblīs die Rede, doch verrät bereits der erste Halbvers durch den Gebrauch von raġīm im Sinne von »verflucht« seine islamische Herkunft. Bemerkenswert sind die Verse des al-Farazdaq ed. Boucher III, weil sie Bekanntschaft mit dem biblischen Text zeigen.¹⁾

¹⁾ Dunkel ist al-Irīs bei Samau'al II 18. Auch dieser ist wider Allah widerspenstig, wie Iblīs, dem der Name auch nach seiner Bildungsform ähnelt. Vielleicht liegt ein Name auf φόρος zugrunde.

ABŪ LAHAB, eine uneigentliche Kunja, mit welcher Muhammad in Sure III seinen Oheim 'Abdal'Uzzā bezeichnet. Da noch dessen Nachkommen die Nisba al-Lahabī führten, so ist an der Richtigkeit der überlieferten Identifizierung des Beinamens nicht zu zweifeln. Barth (EI s. v. Abū Lahab) hat aus dem Perfekt mā aḡnā in S. III, 2 schließen wollen, daß die Sure aus der Zeit nach dem Tode des 'Abdal'Uzzā stammen müsse, allein ihr stilistischer Charakter verbietet, sie in die medinische Zeit hinabzudrücken, Da aber an der perfektischen Deutung des mā festzuhalten sein wird, so ist am besten mit Bergsträsser (brieflich) anzunehmen, daß Muhammad in Sure III nicht auf Abū Lahabs Tod zurückblickt, sondern auf dessen endgültigen Bruch mit ihm, durch den er der Hoffnung auf das Paradies bereits damals verlustig gegangen war.

AḤMAD, nach S. 61, 6 (medinisch), der Name des von 'Isā vorausgesagten Boten, den aber die neutestamentlichen Schriften nicht kennen. Offenbar hat Muhammad Stellen wie Johann. 14, 16, 26; 15, 26 im Auge, wo von dem παράκλητος die Rede ist, den Jesus senden werde und mit dem sich also Muhammad identifiziert. Vermutlich hat er selbst oder eher ein Interpolator die in den Übersetzungen dieser Stellen gebrauchte Bezeichnung paraqlētā (syr.), paraqlitos (äthiop., erklärt als nazāzī) mit Rücksicht auf Muhammads Namen in Aḥmad umgewandelt. Wider die Meinung Sprengers, in einer zeitgenössischen Übersetzung sei παράκλητος mit Aḥmad wiedergegeben worden, wendet sich bereits Nöldeke-Schwally I 9 Anm. 1; eine arabische Bibelübersetzung hat es zu Muhammads Zeiten nicht gegeben. Auch Mani hatte sich mit Rücksicht auf die Stellen des Johannesevangeliums als παράκλητος bezeichnet (s. Alfarc, Les écritures manichéennes II 37).

IDRĪS, einmal S. 21, 85f. (zweite mekkan. Periode) neben Ismā'il und Dū-l-Kifl unter den Standhaften genannt, die Gott in seine Barmherzigkeit aufgenommen habe, und an einer anderen Stelle S. 19, 57 (ebenfalls zweite mekkan. Per.) als ṣiddīq nabī bezeichnet, den »wir an einen hohen Ort erhoben haben«. Nöldeke ZA XVII 83ff. hat in ihm Andreas erkannt, welche Form Muhammad wiederum der Bildung if'il anglich. Nöldeke meinte, in S. 19, 57 liege möglicherweise eine auf einem Mißverständnis beruhende Anspielung auf das Martyrium des Apostels Andreas vor (welchen bereits I. Hiš. 972, 11 als Andarā'is kennt), während R. Hartmann ZA XXIV 314f., was vielleicht näher liegt, an den Koch Andreas aus

dem Alexanderroman denkt, der die Unsterblichkeit erlangte. Usd I 44 wird im Artikel Abraha ein Idrīs genannt, der von Syrien aus zu Muhammad gekommen sein soll, den aber die ältere Überlieferung nicht kennt und der so wenig historisch ist wie die dort ebenfalls genannten Abraha, Baḥīrā u. a.

IRAM, nur einmal in frühmekkanischer Zeit S. 89, 6 mit dem Epitheton *dāt al-‘imād* genannt, »derengleichen in den Ländern nicht geschaffen worden«, der aber von Allah das Schicksal der Wohnorte der ‘Ād und Tamūd bereitet wurde. Nach dem koranischen Wortlaut könnte aber Iram auch als Apposition zu ‘Ād, also als ein Stammesname, oder (wenn man ‘Ādī für ‘Ādin liebt) als Wohnort der ‘Ād angesehen werden. Auch die Dichter nennen es: Imra‘alqais LVIII 3 = Salama in Mufaḍḍal. ed. Lyall 428 neben Tamūd; Labīd XVIII 31 und Ḥassān IX 6 neben ‘Ād und Tamūd; al-A‘šā bei Howell I 700 neben ‘Ād und Wabār; Labīd XXXIV 4 neben Tubba‘; Labīd XV 5 neben Ḥimjar; Zuhair XVII 24 neben Dā‘ūd. Am häufigsten erscheint es aber bei den Dichtern neben ‘Ād, so bei al-A‘šā, s. Pseudo-Balḥī III 35; ‘Adī LXIX 8; ‘Amr b. Qamī’a 64; Zuhair, Anhang XXIII 2; Labīd XVIII 31; Wa‘la al-Ġarmī bei Jāqūt I 342 (offenbar nach dem Koran zurechtgemacht); Dū-l-Iṣṣa‘ in Mufaḍḍal. ed. Thorbecke XXIII 9¹⁾; Ufnūn in Mufaḍḍal. ed. Lyall LXVI 4. Eine nähere Angabe über den Untergang von Iram macht ein vorislamischer Dichter ‘Ilbā b. Arīm in *Aṣma‘ijjāt* LXIV 15

waqāla ṣiḥābī innaka-l-jauma kā’inun
‘alainā kamā ‘affā Qudārun ‘alā Iram

wonach also derselbe Qudār, dessen Name anderwärts mit der Legende vom Untergang der Tamūd verbunden ist, Iram vernichtet hätte.²⁾ ‘Atāhija b. Sufjān (Buḥturī, Ḥamāsa CCCXI) läßt dem Nu‘mān und Mundīr von al-Ḥīra »das Land Bābil bis Iram« steuerpflichtig sein, und Rāšid b. Šihāb (Mufaḍḍal. ed. Lyall LXXXVI 14) spricht von dem

¹⁾ Der Vers fehlt in ed. Lyall XXIX und gehört der längeren Version des Gedichts an. Ġāḥiḻ, Ḥajawān VII 81 schreibt ihn dem ‘Adī b. ‘Uṭāif zu und liest ānām für irām, das der Kommentar in ed. Thorbecke einfach mit iram gleichsetzt. Wenn die Lesart irām richtig ist, könnte man allenfalls an eine arabische Umschrift von Aram denken (nach syr. Arāmājā).

²⁾ Ebenso sagt ‘Alī b. al-Ġadir in Naqā‘id al-Aḥṭal II 15:

miḡla-l-Uḥaimiri id qaffā ‘alā Irami.

Denn Qudār führte den Beinamen Aḥmar, der auch sonst manchmal als Uḥaimir erscheint.

Turm, den er sich errichtet — womit er den Ruhm seines Stammes meint — »aus Steinen, welche Iram bereitet«. Ähnlich rühmt al-Ağlab al-'Iğlī (s. Ibn al-Ağfir, Chronicon I 453) von seinem Stamme

šaiḥun lanā kal-laiṭi min bāqī Iram.

Wie hier Iram ein Volk der Urzeit bedeutet, so dient auch in der Mu'allaqa V. 68 des Ḥārīt »Iramī« zur Bezeichnung eines Mannes aus uraltem Geschlecht. Als Ortsname kommt Iram an verschiedenen Stellen Arabiens vor (s. Nöldeke, Fünf Moallaqat I 78; Wensinck EI s. v. Iram), aber es läßt sich nicht feststellen, ob einer von ihnen mit dem koranischen Iram dāt al-'imād identisch ist. Geiger 115 und Loth ZDMG XXXV 628 wollten in Iram Aram erkennen, es liegt aber angesichts der häufigen Erwähnung des Namens in Verbindung mit 'Ād, Tamūd und anderen Namen der arabischen Vorzeit kein Grund vor, das koranische Iram außerhalb Arabiens zu suchen. Ob Muhammad eine bestimmte Vorstellung mit dem Namen verband, läßt sich seinen Worten nicht entnehmen.

AL-ASBĀṬ, S. 7, 160 (dritte mekkan. Per.), Bezeichnung für die zwölf Stämme in der Zeit Mūsās, später in Medīna mehrfach in Verbindung mit Ja'qūb genannt (Ja'qūb wal-asbāṭ). In ähnlicher Verbindung findet es sich auch einmal in einem unechten Verse des Samau'al II 16. Das Wort hat Muhammad aus hebr. šebet bzw. aram. šabtā entlehnt, welches sowohl das Targum wie die Pešittā für šebet des hebräischen Textes einsetzen.

ISHĀQ, seit der zweiten mekkanischen Periode nach biblischem Vorbild (Deuter. 1, 8, vgl. auch das Achtzehngebet) mit Ibrāhīm und Ja'qūb (S. 12, 6, 38; vgl. auch S. 38, 45 sowie 19, 50; 21, 72; 29, 26) unter den »Vätern« genannt, denen erst in späterer Zeit auch Ismā'il beigezählt wird. Die Form entspricht genau der im Syrischen und Christlich-Palästinischen üblichen (vgl. Nöldeke, Syrische Grammatik 27, Fraenkel ZA XV 394), welcher bereits die hebräische Nebenform Jishāq nahesteht¹⁾. Während im Koran die Geschichte von Ishāqs Geburt mit Nennung seines Namens erzählt wird S. 11, 74; 14, 41; 37, 112, wird bei der Opferung S. 37, 100ff. der Name nicht ausdrücklich genannt, wie auch bei Umaiya XXIX 10ff. (wohl unecht), der zu Opfernde nur als bikr des Ibrāhīm bezeichnet

¹⁾ Bei den babylonischen Juden kam Ende des 4. nachchristlichen Jahrhunderts der Name in der Form Isāq vor, s. Bābā meṣī'ā 39b.

wird, vgl. weiter Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung 79f. Von den bei Cheikh o, Christianisme 229 aufgezählten Trägern des Namens wäre nach Usd I 68 Ishāq al-Ġanawī ein Zeitgenosse des Propheten gewesen, der die Hīgra mitgemacht hätte; da jedoch keine der älteren Quellen ihn in diesem Zusammenhang nennt, so muß er als unhistorisch gelten, und ein Träger des Namens aus vorislamischer Zeit ist somit nicht nachzuweisen. Bemerkenswert ist, daß schon zu Zeiten Ġarīrs (s. Naqā'id CIV 34f.) die Perser als abnā Ishāq galten, vgl. auch Goldziher, Muhammedanische Studien I 144. Ähnlich sind bei Muslim, Fitān targ. 78 »lā taqūmu-s-sā'atu ḥattā jaǧzuwahā (d. i. Konstantinopel) sab'ūna alfan min banī Ishāqa« darunter ebenfalls die nichtarabischen Völker gemeint, die den Islam angenommen hatten.

ISRĀ'ĪL, außer S. 3,87 (medin.), wonach Isrā'il sich selbst ein Speiseverbot auferlegt (nach Genesis 32,33) und S. 19,59 (zweite mekkan. Per.), wo von den Nachkommen Ibrāhīms und Isrā'īls die Rede ist, nur in der Bezeichnung Banū Isrā'il vorkommend, die im Gegensatz zu dem für die zeitgenössischen Juden üblichen Jahūd ausschließlich das Volk der biblischen Vorzeit bezeichnet¹⁾. Auch hier stimmt die Form des Namens mit der syrischen überein (s. o. zu Ishāq), während Umaiya XXIX 24 (wohl unecht) im Reim Isrāl gebraucht. Die bei Cheikh o, Christianisme 230 aufgeführten Träger des Namens gehören alle drei der Zeit nach Muhammad an. Die Form Isra'in kommt in einem anonymen Vers LA XVII 351, al-Qālī, Amālī II 46 vor.

ISMĀ'ĪL, schon in mekkanischer Zeit als Prophet genannt (S. 19, 55; 21, 85; 38, 48), aber noch nicht als Sohn Ibrāhīms erkannt, wie besonders deutlich ein Vergleich von S. 6, 86 mit S. 6, 84 zeigt; als solcher erscheint er zuerst in der medinischen Stelle S. 14, 41. In Medina wird er dann auch wie Ibrāhīm selber zur Gründung des Kults der Ka'ba in Beziehung gesetzt, S. 2, 119, und schließlich neben Ibrāhīm und Ishāq unter den Vätern aufgeführt S. 2, 127 u. ö. Auch dieser Name lautet wie im Syrischen mit i an, aber das š des Hebräischen und Aramäischen erscheint hier als s, wie überhaupt in den Eigennamen biblischer Herkunft durchgängig bei der Entlehnung

¹⁾ Eine Ausnahme bildet etwa S. 27, 78, vgl. M. Hartmann, Arabische Frage 620. Auch an Stellen wie S. 2, 44, 116 hat Muhammad die zeitgenössischen Juden als die Erben der ursprünglich den Banū Isrā'il übergebenen Offenbarung im Auge und so ist auch Banū Isrā'il S. 17, 103; 27, 78 zu erklären.

š in s verwandelt wird (Mūsā, 'Īsā usw. s. o. 81). In den südarabischen Inschriften kommt Ism'īl mehrfach vor (s. Hartmann, Arabische Frage 182, 226, 252 ff.), und auch im Šafaitischen findet sich Ism'īl, s. Littmann, Zur Entzifferung der Šafā-Inschriften 58; ders. Semitic Inscriptions Index; Dussaud, Mission (im Glossaire safaitique); Lidzbarski, Ephemeris II 44; weiter Εσμαηλος Waddington 2247 (aus dem Jahre 341 n. Chr.). Es handelt sich da aber nicht um biblische Entlehnungen, sondern um eine von der hebräischen Überlieferung unabhängige, wenn auch mit ihr übereinstimmende echtarabische Namenbildung (so schon D. H. Müller WZKM III 225 gegen J. Dérenbourg; vgl. jetzt auch Margoliouth, Relations 12). Daraus, daß Ibrāhīm nach Analogie von Ismā'īl umgebildet ist, schließt Lidzbarski (Ephemeris II 44; Johannesbuch XXVI), daß dieser letztere Name in seiner biblischen Bedeutung als Stammvater der Araber diesen durch jüdische Vermittlung schon in vorislamischer Zeit bekannt geworden sei. Wie dem auch sein mag, sicher ist, daß der Name, wenn auch nicht als der ihres Stammvaters, bei den Arabern von jeher üblich war, wenn sich auch Zeitgenossen Muhammads, die den Namen Ismā'īl geführt hätten, nicht nachweisen lassen: von den beiden Trägern des Namens, die Cheikhō, Christianisme 230 anführt, kann Ismā'īl az-Zaidī, wie Ibn al-Aṭīr selbst im Usd I 80 ausführt, höchstens den tābi'ūn angehören, während die Existenz des Ismā'īl b. abī Ḥakīm schon von den islamischen Autoritäten (s. ib. 79) bezweifelt wird, vgl. auch Lammen s, BIFAO XVIII 198 note 6.

AṢḤĀB AL-UḤDŪD, S. 85, 4 ff., (frühmekkan.) bezeichnet m. E. nicht irgendwelche von Verfolgern der Vorzeit dem Feuertod überlieferte Frommen, sondern ist synonym mit aṣḥāb al-ġaḥīm und ähnlichen Ausdrücken, s. o. S. 12f. Gewöhnlich bezieht man die Stelle auf die von Dū Nuwās in Naġrān veranstaltete Christenverfolgung, worüber man außer der bei Nöldeke-Schwally I 97 Anm. 3 und EI s. v. aṣḥāb al-ukhdūd angeführten Literatur jetzt vor allem A. Moberg, The Book of the Himyarites (Lund 1924) vergleiche. Diese Erklärung ist, abgesehen von den oben S. 12 angeführten Gründen, auch deshalb unwahrscheinlich, weil in keinem der auf diese Ereignisse bezüglichen Berichte ein solcher mit Feuer gefüllter Graben eine wichtige Rolle spielt; auch das neuerdings von A. Moberg entdeckte Fragment des im zweiten Viertel des sechsten Jahrhunderts verfaßten keṭābā de Ḥimjarājē erwähnt ihn nicht; vgl. insbesondere

Mobergs Bemerkungen XXIX, XXXIf., XLVI f.¹⁾ Eine andere, von Geiger 189 und Loth ZDMG XXXV 621 empfohlene Deutung sieht in aṣḥāb al-uḥdūd eine Bezeichnung für die drei Männer im Feuerofen, Daniel 3, 15 ff., auf welche übrigens Jacob von Serug sowohl wie Narsai ein mēmṛā verfaßt haben, aber, wie oben ausgeführt, haben wir es in S. 85 4 ff. überhaupt nicht mit einer geschichtlichen Reminiscenz zu tun. Vielleicht ist die traditionelle Deutung des uḥdūd auf eine Feuergrube, in welche die Verfolgten geworfen wurden, durch eine der Versionen der Erzählung vom Tage von Uwāra angeregt worden, welche Hišām Ibn al-Kalbī²⁾ überliefert (s. Aḡānī XIX 129; Naqā'id 1081 ff.). Dort heißt es nämlich (s. Naqā'id 1085, 5): wa-ālā 'Amrun lajuḥriqanna min banī Dārimin mi'ata raḡulin . . . wa-laḥiqahu 'Amrun fi-n-nāsi ḥatta-ntahā ilā Uwārata faḍaraba bihi³⁾ qubbatahu wa-amarahum bi-uḥdūdīn faḥudda lahum ṭunma aḍrama nāran falammā talazzā waḥtadama qaḍafa bihim fihi faḥtaraqū. Da uḥdūd, wie es scheint, kein sehr häufiges Wort ist⁴⁾, so könnte ein Leser des Koran sich an diesen Bericht erinnert und etwas der Situation am Tage von Uwāra Entsprechendes in den koranischen Text hineingedeutet haben; nachdem man von den Verbrennungen des Dū Nuwās gehört hatte, bezog man dann die koranische Stelle auf diese.

AṢḤĀB AL-AIKA, in der zweiten mekkanischen Periode neben den Tamūd, dem Volk des Lūṭ S. 38, 12, 'Ād, Fir'aun und dem Volk des Tubba' S. 50, 13 als eine Gemeinschaft genannt, welche den zu ihr entsandten Propheten Šu'aib S. 26, 176 f. für einen Lügner erklärte. Šu'aib wird andererseits der »Bruder der Madjan« genannt (s. u. s. v. Šu'aib und Madjan), woraus sich ebenso wie aus dem von ihm

¹⁾ Tor Andrae (in Kyrkohistorisk Årsskrift 1923 S. 160) meint freilich, da die christliche Legende sowohl von einem Graben als auch von einem Scheiterhaufen erzähle, sei es wohl verständlich, daß daraus auch, wie im Koran, ein Feuergraben werden konnte. Er weist ferner darauf hin, daß Muhammad selbst ja auch die Banū Quraiza vor einem Graben hinrichtete; das sei vielleicht bei Massenhinrichtungen üblich gewesen: Allein der in solchem Zusammenhang gebräuchliche Ausdruck ist nicht uḥdūd, sondern ḥandaq s. I. Hiš. 690 oben; ein solcher ḥandaq dient zur Beerdigung der Toten und findet sich auch im K^etāb de Ḥimjarājē in dieser Bedeutung, s. ed. Moberg 30a, 14 und 40a, 10 (φόσσατον). Anders Nöldcke GGA 1925 S. 163.

²⁾ Abū 'Ubaida (Naqā'id 653, Ibn al-Aṣīr, Chronicon I 409 f.) spricht nicht vom uḥdūd in diesem Zusammenhang.

³⁾ bihi und nicht bihā, weil es vorher heißt: fa-aḥada ṭamānijatan watis'ina minhum bi-asfali Uwārata.

⁴⁾ Es findet sich z. B. Aḥṭal ed. Ṣalḥani 150.

an die aṣḥāb al-aika (S. 26, 177 ff.) und gleichlautend an die Madjan gerichteten Ermahnungen ergibt, daß für aṣḥāb al-aika von der dritten mekkanischen Periode an Madjan eingesetzt wurde. Ursprünglich hat Muhammad dabei vielleicht eine altarabische Überlieferung vorgeschwebt s. s. v. Šu'aib. Aika im Sinne von »Baumdickicht« ist in der alten Poesie häufig, namentlich von den Tauben der aika ist oft die Rede, z. B. Maġnūn in Aġānī I 186, 6; 'Abīd XIX 4; 'Antara XIX 4, 'Auf b. Muḥallim in Mubarrads Kāmil 503; Huḍail II 8; LXV 8; CXXVIII 8.

AṢḤĀB-AL-ḤIĠR werden nur S. 15, 80 erwähnt (zweite mekkanische Periode), wo es von ihnen heißt, sie hätten die Gottesgesandten der Lüge geziehen, hätten sich in den Bergen Häuser ausgehauen, seien aber dennoch von der ṣaiḥa erfaßt worden. Weder das Volk wird mit Namen genannt, das al-Ḥiġr bewohnte, noch der zu ihnen entsandte Gottesbote. Den Ṭamūd gleichen sie darin, daß auch diese nach S. 7, 72 »die Berge zu Häusern aushauen« (vgl. auch S. 89, 8), wie auch sie nach S. 11, 70 die ṣaiḥa erfaßte. Wenn man danach anzunehmen geneigt ist, daß bereits Muhammad selber (wie das die spätere Überlieferung tut) die Ṭamūd für die Bewohner von al-Ḥiġr angesehen habe, so bleibt es doch auffallend, daß er an keiner der zahlreichen Stellen, an denen er die Ṭamūd nennt, al-Ḥiġr als ihren Wohnort bezeichnet. Wenn der weiter unten s. v. »Ṭamūd« angeführte Vers des vorislamischen Dichters Sa'd b. Mālik echt wäre, so hätten wir ein vorkoranisches Zeugnis dafür, daß tatsächlich die Ṭamūd die Bewohner von Ḥiġr (dort ohne Artikel) gewesen seien. Andere Dichter der alten Zeit nennen zwar al-Ḥiġr, ohne daß jedoch ihren Angaben etwas über den Stamm zu entnehmen wäre, der es bewohnte, vgl. den Vers des Du-l-Iṣba', der s. v. Iram und Tubba' angeführt ist, ferner 'Abdallāh b. al-Ḥārīṭ, (I. Hiš. 216, 11. Der Bericht des Sahl b. Sa'd bei Wāqidi (Wellh. 397 setzt die Gleichsetzung von al-Ḥiġr mit der Stätte des Ṣāliḥ voraus, und daß sie mindestens im Jahre 40 H. feststand, beweist der Vers des 'Imrān b. Ḥiṭṭān, der s. v. Ṭamūd angeführt ist; ein anderes frühislamisches Zeugnis für die Gleichsetzung bietet der Vers des Nufai' in den Naqā'id al-Aḥṭal XXVII 8:

ṭawau id laqūnā bir-Raḥūbi kamā ṭawat
Ṭamūdu ilā jaumi-l-qijāmati bil-Ḥiġri.

AṢḤĀB AR-RASS, in S. 25, 40 und 50, 12, beide der zweiten mekkanischen Periode angehörig, neben 'Ād, Ṭamūd, dem Volke des Nūḥ usw. erwähnt, als eine Gemeinschaft, welche den zu ihr ge-

sandten Propheten der Lüge zieh. Aus dem Koran läßt sich nicht ausmachen, wer gemeint ist, und später kommt Muhammad nicht mehr auf sie zurück. Die Kommentare geben verschiedene Erklärungen, die EI s. v. aufgezählt sind. Zu rass = Brunnen vgl. jetzt Bräunlich *Islamica* I 330.

AŞHĀB AR-RAQĪM. S. 18, 8 heißen die Siebenschläfer aşhāb al-kahf war-raqīm. Clermont-Ganneau, *Études d'archéologie orientale* III 295 wollte darin mit al-Muqaddasī die Ortschaft ar-Raqīm im Ostjordanland unweit 'Ammān sehen, wo sich eine Höhle befindet. Doch steht nichts weiter fest, als daß man in nachkoranischer Zeit den Ort — wenn es im Koran einer ist — dorthin verlegte, vgl. zur Kritik dieser Gleichsetzung auch Huber, *Die Wanderlegende von den Siebenschläfern* 236ff. Eher ist vielleicht an die Bedeutung »Schrift« zu denken, um so mehr als in S. 83, 9, 20 kitāb marqūm vorkommt und die bleiernen Tafeln, auf welche die Jünglinge ihre Namen schrieben, in den verschiedenen Texten ausdrücklich hervorgehoben werden (Guidi, *Testi* 20, 70f. lauḥē meñ abrā; Cod. Sachau 321 lauḥē de abrā.) Von den Deutungen, die die arabische Tradition sonst noch für ar-raqīm gibt, ist die eine, derzufolge darin der Name des S. 18, 17 erwähnten Hundes zu sehen sei, auch in einem dem Umaiya zugeschriebenen Verse zu finden (Fragment 8, 2 Schultheß); er stimmt jedoch mit S. 18, 8, 17 so nahe überein, daß er als unecht gelten muß¹⁾. Neuerdings will Torrey (*A Volume of Oriental Studies Presented to E. G. Browne* 457f.) raqīm als Verlesung von dqjm deuten, das seinerseits fälschlich für syrisch dqjs stehe, der syrischen Umschreibung des Namens Decius. Aber koranische Namensformen, die auf Verlesung beruhen, sind sonst nicht nachweisbar, und selbst wenn man grundsätzlich eine Entstehung koranischer Namen aus Verlesung für möglich halten sollte, so bliebe immer noch der Artikel unerklärt; daß Muhammad ihn von sich aus einem fremden Eigennamen vorgesetzt hätte, stimmt ebenfalls nicht zu seiner sonstigen Gewohnheit. Auch wird im Verlauf der Erzählung von den Siebenschläfern selbst im Koran sonst kein einziger der Beteiligten mit Namen genannt.

¹⁾ Bei Theodosius, de situ heißt es (s. *Itinera* ed. Geyer 148): »in provincia Asia civitas Ephesus ubi sunt Septem Fratres Dormientes et catulus Viricanus«, und Gildemeister wollte Viricanus mit ar-raqīm identifizieren. Wenn die Worte nicht erst Zusatz eines in nachkoranischer Zeit tätigen Interpolators sind, so wäre es an sich nicht undenkbar, daß Muhammad diese Überlieferung gekannt und Viricanus mit ar-Raqīm wiedergegeben hätte. Es ist das aber höchst unwahrscheinlich.

AŞĤĀB AS-SABT heißen S. 4, 50 die Sabbatschänder, deren Geschichte S. 7, 163 ff. erzählt wird; vgl. auch 2, 61 f. 4, 153. Auch sonst kommt sabt für Sabbat vor S. 16, 125, sowie auch das Verbum sabata S. 7, 163. Die alte Poesie kennt sabt ebenfalls, aber nicht als »Sabbat«, sondern im Sinne von »lange Zeit«, s. Labīd VII 6, XL 53; 'Amr b. Qamī'a in Agānī Bd. XVI 165, 23. In der Bedeutung Sabbat ist das Wort eine Entlehnung aus hebr. šabbāt bzw. aram. šabb^atā, auf welches in letzter Linie auch die Bedeutung »lange Zeit« zurückgeht. Dagegen ist subāt S. 78, 9; 25, 49 wohl echt arabisch und nicht mit syr. šubbātā = σαββατισμός Hebr. 4, 9 zusammenzustellen, wie Sprenger und M. Grünbaum ZDMG Bd. XXXIX 584 f. wollten.

AŞĤĀB AL-FĪL werden S. 105, 1 (frühmekkan.) die von Allah durch steinwerfende Vögel vernichteten Scharen genannt, welche nach der herkömmlichen Erklärung mit dem von Abraha, dem abessinischen Vizekönig des Jemen, nicht lange nach 543 n. Chr. nach dem Norden Arabiens geführten Heere gleichzusetzen wären. Dieser Zug ist auch nichtarabischen Quellen, wie Procop I 20 bekannt, und schon Nöldeke (Geschichte der Araber 204 Anm. 2) hat auf die von der mekkanischen Überlieferung unabhängige Version hingewiesen, welche in der Einleitung zu Hudail. LVI erhalten ist und welche beweist, daß die Abessinier das Gebiet der Hudail und Kināna berührt haben müssen (vgl. weiter Wellhausen, ZA XXVI 292). Das eigentliche Ziel dieses auf Veranlassung des byzantinischen Kaisers unternommenen Zuges war aber nicht Mekka, sondern das persische Gebiet, das indessen Abraha nicht erreichte, da er unterwegs umkehren mußte. Von Abraha besitzen wir eine von Glaser veröffentlichte Inschrift, in der er sich 'brh'zljmlkn g'zjn Rmḥs »Abraha, der Befehlshaber des ge'ezitischen Königs Rmḥs« nennt, s. Glaser, Zwei Inschriften 31 und Buhls Artikel Abraha in EI. Sein Name ist auch den Dichtern wohlbekannt, die ihn mehrfach unter den Großen der Vergangenheit nennen, so Labīd XLII 19; Qais b. al-Ḥaṭīm XIV 15; an-Namir in Muḥṭārāt 21. Im Abessinischen lautet der Name Abreha¹⁾, und dieses faßt Littmann, wie er mir mitzuteilen die Güte hatte, als Verkürzung eines theophoren Namens auf »er (ein nicht genannter Gott) hat erleuchtet«. Die Frage ist aber, ob mit den aṣḥāb al-fil in S. 105 tat-

1) Was trotz Procop mit Abraham nichts zu tun hat, vgl. jetzt auch Nöldeke GGA 1925 S. 161.

sächlich Abraha und sein Heer gemeint seien. Aus dem Wortlaut der Koranstelle geht nur hervor, daß es sich um ein göttliches Strafgericht handelt, nicht aber, daß dieses Ereignis der Vorgeschichte Mekkas angehört. Wir besitzen zwar eine Reihe von Versen, die vorislamischen oder mit Muhammad zeitgenössischen Dichtern zugeschrieben werden, und die in Verbindung mit Mekka und den Abessiniern einen Elefanten erwähnen. Manche von diesen Versen sind deutlich erst auf Grund des koranischen Textes zurechtgemacht, so Umaiya U. III; Subai'a bei I. Hiš. 16, 18. Andere, wie die des Abū Qais b. al-Aslat bei I. Hiš. 39 sind jedenfalls von koranischer Darstellung unabhängig, wie immer es mit ihrer Echtheit stehen möge, und keinerlei Bedenken scheinen mir gegen die Echtheit der bei Ġāhiz, Ḥajawān VII 60 angeführten Verse des Ṭufail al-Ġanawī zu bestehen. Man darf also annehmen, daß auch bereits in vorkoranischer Zeit in Mekka die Erzählung von dem von einem Elefanten begleiteten Zuge der Abessinier verbreitet war und daß die islamische Überlieferung mit Recht S. 105 auf ihn bezieht. Wir besitzen auch einige weitere poetische und wie es scheint vom Koran unabhängige Zeugnisse, welche, ohne des Elefanten Erwähnung zu tun, von Abrahams Angriff und dessen Vereitelung reden; so die Verse des Ṭālib b. Abī Ṭālib bei I. Hiš. 40 = 529 oder die des 'Abdallāh b. az-Ziba'rā, I. Hiš. 38 f. In manchen dieser Verse heißt Abraha Abū Jaksūm; seinen Nachfolger Jaksūm kennen wir auch aus einer Münzlegende als βασιλευς Ιαξωμι, s. Nöldke a. a. O. 219 Anm. 3. Auch die Verse des Abū Qais bei I. Hiš. 39 = 180 scheinen mir nicht vom Wortlaut des Koran abhängig, obwohl auch sie den Untergang durch die ġunūd al-malik herbeiführen lassen, während die Verse des Nufail bei Ġāhiz, Ḥajawān VII 60 sich wie eine Umschreibung der koranischen Anspielungen ausnehmen. Der Zug des Abraha hatte im Lauf der bis zu seiner Erwähnung in S. 105 vergangenen 80 Jahre eine legendarische Ausschmückung erfahren, deren Spuren bereits bei vorislamischen Dichtern erkennbar sind. Zu diesen legendarischen, aber vielleicht schon in vorislamischer Zeit hinzugekommenen Elementen wird auch die Teilnahme des Elefanten an dem Zug gehören. Bereits Caetani hat in seinen Annali, Introduzione § 117 beachtenswerte Gründe gegen ihre Geschichtlichkeit vorgebracht, und neuerdings hat Conti Rossini J. A. XIe série, tome XVIII 36 ff. fil aus Verwechslung mit dem Namen eines älteren abessinischen Herrschers, Af'il, auf den griechischen Münzen Αφιλας (s. über diesen auch Littmann, Aksum Expedition I 46) zu erklären versucht. Mag diese zunächst jedenfalls bestechende Erklärung richtig sein oder nicht, es lag den

Arabern jedenfalls nicht fern, dem Heereszug eines fremden Machthabers auch Elefanten einzuverleiben. Daß der Kisrā sie im Kampf verwandte (s. Christensen, L'Empire des Sassanides 62), konnte ihnen nicht unbekannt bleiben, vielleicht hatten sie auch davon gehört, daß der Negus in einem von 4 Elefanten gezogenen Wagen zu sitzen pflegte (s. Malalas II 195, nach Nöldeke a. a. O. 206 Anm. 1). Das Wort *fil* kennen denn auch bereits die Dichter vor Muhammad — auch außerhalb des Zusammenhangs der Expedition des Abraha — und der Elefant kehrt mehrfach in ihren Vergleichen wieder, so bei Ka'b b. Zuhair, Bānat Su'ād 41 f.; Labīd XXXIX 67 f.; Umajja XXIX 2; XXXIV 9; Salāma b. Ġandal III 38 (dagegen ist in den Versen des al-A'sā bei Ġāhiz, Ḥajawān VII 32 nicht *fujūl*, sondern, wie mir Geyer freundlichst mitteilt, *qujūl* zu lesen). Das Wort *fil* haben die Araber unmittelbar wohl aus dem Aramäischen oder Persischen übernommen, wo es die gleiche Form hat.

AṢḤĀB AL-KAḤF, die Siebenschläfer, deren Legende in S. 18, 8—25 (dritte mekkanische Periode) erzählt wird. Muhammad hatte sie von syrischen Christen gehört, bei denen sie früh verbreitet war. Ihre älteste uns erhaltene, bereits um 500 n. Chr. in Umlauf gewesene Gestalt stellt die syrische Version der Handschrift Sachau 321 dar, die Allgeier im Oriens Christianus N. S. VI 1—43 veröffentlicht hat; vgl. ferner Byzantinisch-Neugriechische Jahrbücher III 330, sowie den Artikel Aṣḥāb al-Kahf in EI und Nöldeke-Schwally I 142. Über die Beziehung von S. 2, 261 zur Siebenschläferlegende s. Schreiner ZDMG XLII 437 und Heller, REJ XLIX 204 ff. Kahf »Höhle« scheint im Arabischen isoliert zu stehen, weshalb es Vollers ZDMG L 647 von persisch *kāw* ableiten wollte, das zu *kaftan* und dessen Causativum *kāftan* und *kāwīdan* gehört. Doch wird *aḥqāf* damit verwandt sein, welches im Koran vorkommt und das, wie Landberg, Dialectes méridionales I 149 ff. nachweist, heute in Südarabien Höhlen bedeutet. Und sowohl als Personennamen findet sich Kahf schon in vorislamischer Zeit (s. al-A'sā, Mu'allāqa 54; Tibrizī zu Ḥamāsa 293 Banū Umm al-Kahf; Aġānī X 24 Ibn Umm Kahf⁴⁾), wie auch in Ortsnamen Dāt Kahf in Mufaḍḍal. ed. Lyall XXXVI 10 und Jāqūt IV 331f. sowie Kahf Ḥubbān Jāqūt II 397 und Ṭabarī I 1796, 1854, 1868). Da Muhammad das Wort *kahf* nur für die Höhle der Siebenschläfer verwendet, so wäre es vielleicht nicht ausgeschlossen, daß ihm

⁴⁾ Vgl. auch den jamudenischen Eigennamen Khf Jaussen-Savignac II 637 und den im Ketābā de Ḥimjarājē ed. Moberg 25b genannten Kahf.

das wie es scheint als Appellativum in Nordarabien sonst nicht gebräuchliche Wort durch Ausdrücke des syrischen Textes der Legende wie m^eartā dekēfā berēšeh deṭūrā (s. Guidi, Sette dormienti 19, 45 f., 25, 53 f.) eingegeben worden sei, oder auch, was aber weniger wahrscheinlich ist, durch den kēfā, mit welchem die Höhle verschlossen worden war (ib. 20, 67; ebenso im Cod. Sachau 321 nach Or. Christ. VI 36, 11). Schon Guidi ist »a certain resemblance to the homily of James of Serugh« aufgefallen, »which must have been very well known and often repeated among the Syrian monks« (s. ERE XI 249). Vielleicht hatte er aus deren Munde etwas von dem kēfā gehört und dieses Wort an kahf angeglichen, an dessen Bedeutung Höhle im Koran nicht zu zweifeln ist, wenn es auch, wie es scheint, in der alten Poesie nicht vorkommt.

ILJĀS wird S. 6, 85 unter den früheren Propheten erwähnt, und S. 37, 123 ff. wird die Geschichte seines Kampfes wider Baal erzählt, wobei er dann am Schluß des Reimes wegen Iljāsīn genannt wird. Die Namensform Iljās stimmt mit griechischem Ηλιας, Ηλειας überein, das aber auch im Äthiopischen Ēljas beibehalten ist, während das Syrische Elijā hat; vermutlich wird Muhammad den Namen also zuerst von abessinischen Christen gehört haben. In dieser Form klingt er aber auch an einen echtarabischen Namen an, al-Jās, den die Genealogen als Sohn des Muḍar kennen (s. I. Duraid 20), ein Name, der vielleicht mit dem häufigeren Ijās zusammengehört. Von diesem heidnischen Namen wurde der biblische dann durch Beibehaltung des i im Anlaut differenziert, während in al-Jasā' für Elisa das anlautende el als Artikel gefaßt wurde. Über die Verbreitung des Kultus des Propheten Elias im vorderen Orient vgl. die Bemerkungen zu Lebas-Waddington 2497. Auch als Eigennamen orientalischer Christen des 6. Jahrhunderts findet sich Ηλιας mehrfach, s. ibid. 2159, 2160, 2299 usw., während im Syrischen die Form Elija sowohl für den Propheten wie auch sonst als Personennamen gebraucht wird, so auch im Keṭābā de-Ḥimjarājē 14 b.

AL-ANṢĀR S. 9, 101, 118 in spätmedinischer Zeit als Bezeichnung für die medinischen Anhänger des Propheten im Gegensatz zu den Muhāgīrūn gebraucht. S. 61, 14 und 3, 45 nennen sich die Jünger Jesu anṣār Allāh, und im Hinblick auf diesen Ausdruck hat Muhammad die Bezeichnung anṣār, die er bereits in älterer Zeit S. 71, 26 in der Geschichte des Nūḥ verwendet, auf seine medinischen Anhänger übertragen, vgl. Fischer ZDMG LXXIV

436f. Daß Muhammad anšār als Bezeichnung für Christen gekannt hätte, ist nicht zu beweisen, und nichts spricht dafür, daß die Aus und Ḥazraġ sich in vorislamischer Zeit bereits anšār genannt hätten, vgl. Zimmern ZDMG LXIV 437, der noch weitere Möglichkeiten erörtert, die m. E. alle nicht in Betracht kommen können. Dagegen erscheint es mir nicht ausgeschlossen, daß Muhammad die Jünger Jesu mit Rücksicht auf das ihm vielleicht in Medina bekannt gewordene und dann im Sinne des arabischen našara gedeutete Nōṣʿrīm, die bei den Juden übliche Bezeichnung der Christen, Anšār genannt hätte. Auf dieses Nōṣʿrīm ginge dann nicht nur der Gebrauch von anšār für die »Helfer« Jesu zurück, sondern indirekt auch die aus dieser Verwendung abgeleitete Bezeichnung der medinischen Helfer des Propheten.

AIJÜB S. 4, 161; 6, 84 unter den Gottesboten genannt, während S. 21, 83f. und 38, 40ff. von seinem Leiden und dessen Heilung die Rede ist. Mit Beziehung auf seinen Namen nennt ihn Muhammad S. 38, 44 awwāb, und angesichts der Umgestaltungen, die Muhammad sonst nicht selten mit fremden Namen vornimmt, ist es bemerkenswert, daß er Aijüb nicht gleichzeitig durch Awwāb ersetzt, denn dieses ist ein echtarabischer Name, welchen J. J. Hess in dem unten angeführten Aufsatz nach TA I 151 anführt. Aijüb findet sich bereits in vorislamischer Zeit in der Genealogie des 'Adī b. Zaid und wird von diesem selbst 'Adī IX 2 erwähnt, vgl. ferner Ağānī II 18; Nöldcke, Geschichte der Araber 312 Anm. 5; Rothstein, Lachmiden 110; auch im Martyrium Arethae heißt der Vorfahr des 'Adī Ιωβ. Einen Aijüb erwähnt auch Nābīġa II 16, und auch da handelt es sich offenbar um einen christlichen Träger des Namens. Ḥālid b. Zaid, der dem Propheten bei der 'Aqaba huldigte und Badr mitmachte, führte die Kunja Abū Aijüb, s. I. Sa'd III b 49f., die er vermutlich bereits vor seiner Bekehrung zum Islam angenommen hatte; auch seine Frau heißt nach Wāqidi (Wellh.) 187 Umm Aijüb, ebenso bei I. Sa'd VIII 329. Nach Samhūdī I 189 (s. Lammens, Les Juifs de la Mecque 29 Anm. 3) wäre Abū Aijüb jüdischer Herkunft gewesen, wodurch sich dann die Annahme der Kunja leicht erklärte. Da die anderen Träger des Namens Aijüb, welche Usd I 162 als Zeitgenossen des Propheten anführt, den ältesten Autoritäten unbekannt sind, so ist auf Grund der Angaben der literarischen Quellen anzunehmen, daß der Name Aijüb in vorislamischer Zeit nur bei Juden oder Christen verbreitet war. J. J. Hess, Die Entzifferung der thamudischen Inschriften 15 deutet die Zeichen 'j b in der Inschrift

Huber 521, 48 als Aijüb, was die Verbreitung dieses Namens in sehr alter Zeit beweisen würde.

BÄBIL S. 2, 96 (medin.) als Aufenthaltsort der beiden Engel Hārūt und Mārūt genannt, welche die Menschen den Zauber lehren. Daß Babel »die Magie lehrte«, findet sich auch noch bei Jacob von Serug in seinem Gedicht über den Fall der Götzenbilder ZDMG Bd. XXIX 107ff. Vers 75f. Von den Königen an-Nu'mān und al-Mundir sagt 'Atāhija b. Sufjān in Buhturīs Ḥamāsa CCCXCI, daß ihnen »das Land Bābil bis Iram« steuerpflichtig sei.

BADR S. 3, 119, Name eines kleinen, südwestlich von Medina gelegenen Ortes, an welchem Muhammad seinen ersten Sieg über die Mekkaner davontrug, s. EI s. v. Badr.

BA'L (ohne Artikel) S. 37, 125 (zweite mekkanische Periode) als Eigenname des Gottes Baal gebraucht, während das Wort sonst im Koran immer als Appellativ im Sinne von »Gatte« verwendet wird. Da der Gott Ba'l in der Geschichte des Iljās vorkommt, so könnte sein Name sowohl aus dem hebräischen Text von I. Könige 18, 21 stammen wie auch, was angesichts der Namensform Iljās wahrscheinlicher ist, aus einer der christlichen Versionen dieser Stelle; denn wie LXX so behält auch die syrische Übersetzung das Wort in seiner hebräischen Urform bei und ebenso, wenn auch in etwas abweichender Gestalt (ba'āl), die äthiopische. Da Iljās, wie wir gesehen, vermutlich der äthiopischen Bibelübersetzung entstammt, so wird das gleiche auch mit Ba'l der Fall sein. Freilich war die Bezeichnung Ba'l für Gott nicht nur in der bekannten Wendung üblich, welche den von Natur aus auch ohne künstliche Bewässerung ertragreichen Boden »von Ba'l getränkt« nannte, sondern sie findet sich auch in einem bereits von Wellhausen, Reste 146 angeführten Vers des 'Abdallāh b. az-Zabīr, der Aġānī XIII 47, 7 von den christlichen 'Iḡl sagt:

waṣ-ṣalību lahā ba'lu

»Das Kreuz ist ihnen ein Gott«

vgl. auch das Verbum ba'ila »verwirrt, bestürzt sein«, das nach Nöldke ZDMG Bd. XL 174 zu Ba'l gehört. Der Baal, dessen Dienst Elias bekämpft hatte und der Muhammad aus einer der christlichen Versionen bekannt geworden war, trug also einen Namen, der Muhammad vertraut klang.

[BILQĪS, der im Koran noch nicht genannte Name der Königin von Saba, der aus Νικαυλις oder aus παλλακικς entstanden ist, s. EI s. v. Der Name findet sich bei Umaiya XXXVII d (unecht) sowie bei 'Alqama dū Ġadan, Ġamhara 138, 7.]

AL-BAIT AL-ḤARĀM heißt S. 5, 2 das mekkanische Heiligtum, welches 5, 3 u. ö. al-masġid al-ḥarām genannt wird. An Stelle von al-bait al-ḥarām wird S. 14, 40 in einer Version der Ibrāhīngeschichte al-bait al-muḥarram gebraucht.

TUBBA'. Das Volk des Tubba' hat Allah vernichtet S. 44, 36f., weil es den zu ihm entsandten Gottesboten der Lüge geziehen hat S. 50, 13 (beide Stellen gehören der zweiten mekkanischen Periode an). Von dem Tubba' ist auch bei den Dichtern vielfach die Rede. In einem Vers des Abū Du'aib in Mufaḍḍal. CXXVI 59 wird er neben Dā'ūd als Verfertiger von Panzern erwähnt und in gleicher Nebeneinanderstellung nennt seinen Namen auch 'Abbās b. Mirdās bei I. Hiš. 860, 4. Von »tubba'itischen« Panzern spricht auch al-Muzarrid (Mufaḍḍal. XVII 38) und als Erbauer mächtiger Festen kennt den Tubba' Mutammim (Mufaḍḍal. IX 41). Von einem Angriff, welchen der Tubba' der Ḥimjar gemacht hat, spricht Ka'b b. Ġu'a'il bei Jāqūt II 378, und nach einem angeblichen Vers des Umaiya U. 1, 28 — in Wirklichkeit ist das betreffende Gedicht eine Nachahmung der Mu'allāqa des 'Amr — hätten die Ṭaqīf das Heer des Tubba' in Qudaid zurückgetrieben. Al-Ḥārīṭ b. Zālīm spricht von den Leuten von Jaṭrib, »die dem Tubba', als er mit seinen Truppen zu ihnen kam, die beiden Männer von Jaḥṣub nicht auslieferten« (s. Aġānī X 20, We 11 h a u s e n, Skizzen IV 8). Auch Abū 'Afak (s. I. Hiš. 995, 7) ruft seinen medinischen Landsleuten zu:

falau anna bil-'izzi ṣaddaqtumu awi-l-mulki tāba'tumu Tubba'ā

»Denn hättet ihr Macht anerkannt
oder Herrschaft, so wäret ihr dem Tubba' gefolgt.«

Wenn auch We 11 h a u s e n (Skizzen IV 8) sicher mit Recht diese Verse auf den Zug des abessinischen Vizekönigs nach Norden bezieht, also den Tubba' mit Abraha gleichsetzt, so braucht doch »Tubba'« nicht überall gerade d i e s e n südarabischen Herrscher zu bedeuten. So unterscheidet an-Namir b. Taulab (Muḥtārāt 21) ausdrücklich den Tubba' von Abraha:

wa-adrakahu mā atā Tubba'ā
wa-Abrahata-l-malika-l-a'zamā.

Auch in den angeblichen Versen der Subai'a bei I. Hiš. 16, 13 und 18 ist der Tubba' ein anderer als der šāhib al-fil, und Labīd XIX 7 spricht von den »beiden Tubba'«, wo er die berühmten Namen der Vergangenheit aufführt. In die Zeit der 'Ād versetzt ihn al-Ḥuṭai'a LXXXV 14, wie ihn auch Ps. 'Amr b. Qamī'a (ed. Ly a 11 64) neben 'Ād und Iram, al-Muḥabbal (Mufadd. 370) neben Luqmān, Mutammim (ib LXVII 19) neben Kisrā nennen und noch al-Farazdaq (ed. Boucher 96) »alā 'ahdi Tubba'i« für die graue Vorzeit gebraucht. Endlich spricht 'Adī XI 9 von den Söhnen des Tubba', und Ḥassān b. Tābit CLXVI 10 nennt ihn neben Abū Karib (As'ad), welcher letzteren Glaser in das vierte Jahrhundert versetzt. Aber keine dieser Stellen verhilft uns zu einem Verständnis der koranischen Andeutungen von dem zu dem »Volk des Tubba'« gesandten Gottesboten. Vermutlich hatte Muhammad von einem solchen Warner der Ḥimjar keine Kunde, sondern hat seine Gestalt lediglich dem Schema der zu den verschiedenen Völkern entsandten Gottesboten angepaßt, einem Schema, das ja, wie wir früher gesehen, sein Geschichtsbild beherrschte. Den Namen Tubba' hatte M. Hartmann ZA XIV 331 aus Südarabischem bt' erklärt, hat aber später (s. Arabische Frage 484) diese Erklärung wieder zurückgezogen; angesichts des häufigen Vorkommens von Namen wie Tb'krb, Tb''l (s. Hartmann a. a. O. 668) wird man annehmen dürfen, daß Tubba' eine Kurzform eines solchen Namens darstellt. Zu der Herkunft des südarabischen Wortes verweist Nöldke (Ephemeris II 124) auf abessinisch taba'a und seine Ableitungen, eine andere Erklärung gibt Glaser, Altjemenische Studien I 3.

TAMŪD, ein Volk, dessen Schicksal Muhammad schon in der mekkanischen Frühzeit beschäftigt. Nach S. 51, 43ff. benahmen sie sich wider ihren Herrn widerspenstig, worauf sie von einem Gewitter erfaßt wurden, sodaß sie sich nicht zu erheben vermochten. S. 69, 5f. heißt es nur, daß sie durch die ṭāgija (hier für die šā'iqa von S. 51, 43 gesetzt) vernichtet wurden; S. 89, 8 wird mit der Angabe, daß sie »die Felsen im Tal spalteten« auf ihre Felsenbauten hingewiesen. S. 91, 11ff. findet sich die älteste über bloße Andeutungen hinausgehende Version ihrer Geschichte: den zu ihnen entsandten Gottesboten erklärten sie für einen Lügner, dem Kamel Allahs durchschnitten sie die Sehnen, worauf Allah sie vernichtete. Weder der Bote Allahs hat hier einen Namen, noch auch »der elendeste von ihnen«, d. i.

derjenige, der das Kamel tötete. Etwas ausführlicher ist die der zweiten mekkanischen Periode angehörige Version S. 54, 23—32, während in dem der gleichen Zeit entstammenden Vers S. 26, 142 zum ersten Male »ihr Bruder Šālih« mit Namen genannt wird. Ganz unter dem Eindruck seiner eigenen Erfahrungen erzählt Muhammad die Geschichte dieses Šālih im Anschluß an die des Nūḥ und des Hūd mit Anführung seiner Reden S. 11, 64—71: Šālih wird gerettet, die Tamūd aber, von dem Erdbeben erfaßt, gehen in ihren Wohnungen zugrunde. Nach S. 7, 71 ff., wo ebenfalls die Geschichten des Nūḥ und die des Hūd vorangehen und die des Lūṭ folgt, ist noch nachzutragen, daß die Tamūd erst nach der Zeit der 'Ād gelebt haben. Auch werden dort noch wie bereits S. 89, 8 ihre Bauten hervorgehoben, mit Bezug auf welche es auch S. 29, 37 heißt »von ihren Wohnungen ist euch etwas deutlich geworden«. In medinischer Zeit werden sie nur mehr neben den übrigen Geschlechtern der Vorzeit genannt, S. 9, 71, aber es wird nicht mehr auf ihre Geschichte eingegangen. Die älteste außerkoranische Erwähnung des Namens der Tamūd findet sich bereits im achten vorchristlichen Jahrhundert in der Liste der von Sargon unterworfenen Stämme Arabiens (Annalen 94: amēl Tamudi), und er war noch den Griechen und Römern wohlbekannt. Plinius nennt als ihre Hauptstadt Badanatha, die Moritz (Sinaikult 56 Anm. 1) mit dem von Tiglatpileser III genannten Badan identifiziert. Wie Notitia dignitatum (ed. Seec 58 f., 73) zeigt, gab es im römischen Heere um 400 n. Chr. unter den Besatzungstruppen von Ägypten und Palästina noch Abteilungen thamudenischer Reiterei. Die Zerstörung ihrer Hauptstadt muß allerdings in frühere Zeit zurückgehen, da nach Jebāmōt 17 a (nicht Jōmā 17 a, wie Neubauer, Geographie du Talmud 397 hat) Tamud vor Tarmud (= Tadmor) untergegangen war, also vor 272 n. Chr. Der Volksstamm der Thamudener aber bestand nach der Zerstörung der Stadt, wie wir gesehen, weiter. Die Angaben des Plinius lassen keinen Zweifel darüber, daß für ihn jedenfalls die Thamudener nicht die Bewohner von Hegra sind; denn er sagt ausdrücklich, Hegra liege im Gebiet der Hemnati und Aualiti (s. dazu die Bemerkungen von Moritz 56 Anm. 2). Auch die koranischen Stellen selbst beweisen nicht unbedingt, daß Muhammad die Tamūd für die Bewohner von al-Ḥiġr angesehen hat (s. oben s. v. aṣḥāb al-Ḥiġr). Einzig und allein der weiter unten S. 106 angeführte Vers des Sa'd b. Mālik b. Dubā'ā würde, seine Echtheit vorausgesetzt, zeigen, daß man bereits in vorislamischer Zeit al-Ḥiġr als den Wohnort der Tamūd angesehen hat. Auf Grund dieser von der islamischen Überlieferung

anerkannten Gleichsetzung werden die in al-Ḥiǧr gefundenen Inschriften als thamudenische bezeichnet, eine Bezeichnung, die auch Lidzbarski, Ephemis II 25, 17 ausdrücklich billigt unter Hinweis auf das Vorkommen von t m d in den Texten selbst. In einem Vers, der LA II 135 angeführt wird (anonym):

da'inī aṣṭabilḥ ǧaraban fa'uǧrib ma'a-l-fitjāni id ṣabaḥū Ṭamūdā
 »Laß mich am Morgen Wein trinken und einschenken
 mit den Rittern, da sie zu Ṭamūd kommen«

Ṭamūd offenbar die Stätte gemeint, an der sie früher geweiht haben. Vom Schicksal der Ṭamūd spricht 'Āmir b. aṭ-Ṭufail VII 4, aber nur in allgemeinen Ausdrücken, ebenso Ǧarīr b. Ḥarqā, Mufaḍḍal. 439, 1 in seiner Antwort an al-Aḥṭal. Neben Iram nennt sie Imra'alqais LVIII 3, neben Iram und 'Ād Labid VII 3, neben Nūḥ und 'Ād 'Adī XIX. In einem angeblichen, LA XIII 355 zitierten Verse des Qais b. 'Ubāda ist davon die Rede, man könne seine Hosen wegen ihrer Länge halten für

sarāwīlu 'Ādijīn namathu Ṭamūdu

»Hosen eines 'Āditen, deren Herkunft Ṭamūd festgestellt hatte«. Von dem Kamelfüllen der Ṭamūd ist die Rede in dem Vers des Mutammim in Mubarrads Kāmil 762, 11 und ausführlicher bei Ḥassān VII 25 ff., wo der Ausdruck aṣqā Ṭamūd aus S. 91, 12 wiederkehrt. Auch Umaiya XXXIV 23 ff. erzählt die Geschichte von der Tötung der Kamelin der Ṭamūd ausführlich, nennt aber als den, der ihre Flechsen durchhauen habe, Aḥmar (V. 25 Uḥaimir), den er dann V. 32 als ḥaqīr bezeichnet. Und al-A'šā (bei Pseudo-Balḥī III 35) nennt den Namen, welchen die spätere Überlieferung diesem »Roten« beilegt, Qudār, ohne daß aber aus seiner Andeutung klar würde, in welchem Stamm er auftrat. Dagegen kennen sowohl Zuhair (Mu'allaqa 32) wie auch Abū Ġundab (Huḍail. XXXI 1 einen »Aḥmar von 'Ād«. Ob freilich diese beiden Dichter mit diesem »Aḥmar von 'Ād« denselben meinen, der das Kamel tötete, ist nicht sicher (s. Nöldcke, Fünf Moallaqat III 31). Falls ihre Worte auf ihn zielen, so hätten wir in ihren Versen die Spuren einer älteren Version zu sehen, der zufolge die Geschichte des Kamels sich unter den 'Ād und nicht, wie nach der Darstellung des Koran und der des im übrigen vom Koran¹⁾ hier unabhängigen Umaiya unter den Ṭamūd zugetragen

¹⁾ Aber vielleicht nicht von der nachkoranischen Überlieferung, vgl. Tor Andrae, Kyrkohistorisk Årsskrift Band XXIII 200.

hätte. Als Bewohner von Ḥiġr (so ohne Artikel) bezeichnet Sa'd b. Mālik b. Ḍubai'a, ein Dichter der vorislamischen Zeit, die Ṭamūd in seinem bei al-Qālī, Amālī (Dail) 28 erhaltenen Verse:

innā wa-iḥwatanā ġadan ka-Ṭamūda Ḥiġrin jauma ṭāḥū

«Wir und unsere Brüder sind morgen
wie die Ṭamūd von Ḥiġr am Tage, da sie untergingen».

Und daß jedenfalls um das Jahr 40 H. die Ṭamūd bereits als Bewohner von al-Ḥiġr galten, beweist der Vers des 'Imrān b. Ḥiṭṭān auf Ibn Muġam, den Mörder des 'Alī (s. Mas'ūdī II 31):

ka'āqiri-n-nāqati-l-ūla-llati ġalabat
'alā Ṭamūda bi'arḍi-l-Ḥiġri ḥusrānā

«Wie der, welcher der ersten Kamelin die Flechsen durchhieb,
welche herbeiführte
für Ṭamūd im Lande von al-Ḥiġr das Verderben.»

Ġarīr und al-Farazdaq sprechen mehrfach von den Ṭamūd (Naqā'id XLIV 2, LXXV 38) und dem ašqā Ṭamūd (ib. LIX 72, LXXVI 5), ohne uns aber weitere Anhaltspunkte über die ihnen bekannte Version der Legende zu geben. Dagegen spricht auch Nufai' (Naqā'id al-Aḥṭal XXVII 8) von den Ṭamūd, die in al-Ḥiġr weilten.

ĠĀLŪT kommt nur S. 2, 250ff. (medin.) vor und ist dort der Name des Gegners des Ṭālūt, der von Dā'ūd getötet wird. Zu der in diesen Versen zutage tretenden Verwechslung von Gideons Zug mit dem des Saul vgl. H. v. M ž i k WZKM XXIX 371ff. Er ist also mit Goliath identisch, und sein Name zeigt die gleiche Bildungsform wie Ṭālūt. Bei der Umgestaltung von Goliath in Ġālūt hat zweifellos die Erinnerung an hebr. gālūt bzw. aram. gālūtā mitgewirkt, das vermutlich auch im Munde der arabischen Juden viel gebraucht wurde; nicht nur war der Terminus gālūtā für die auBerpalästinischen Juden seit alters her üblich, auch in der Zusammensetzung rēs gālūtā, dem Titel des Exilarchen war er volkstümlich geworden. Wahrscheinlich hat Ġālūt seinerseits erst die Umwandlung des Namens Šā'ul in Ṭālūt hervorgerufen oder mindestens erleichtert (s. weiter unten s. v. Ṭālūt). Ġālūt findet sich auch Samau'al II 17, doch ist das Gedicht, dem dieser Vers angehört, schon von Nöldcke, ZA XXVII 178 als islamischer Zeit entstammend nachgewiesen worden.

ĠIBRĪL, nur in medinischer Zeit genannt, und nach S. 2, 92 zu »Muhammads Herzen« herabgesandt, um zur Bestätigung der früheren Offenbarungen und als Rechtleitung für die Gläubigen zu dienen. Als Vermittler göttlicher Offenbarung erscheint Gabriel schon Daniel 8, 16; 9, 21, dann wieder Lukas 1, 19, 26, und bei den Mandäern ist sein ständiges Beiwort šeliḥā »der Gesandte« (s. Brandt, Mandäer 17, 25). Nach Jōmā 77 a ist seine Stelle mē-aḥōrē ha-pargōd, wie auch nach S. 42, 50 die Offenbarung entweder wahjan oder min warā'i-l-ḥigābi erfolgt. Die Aussprache Ġibrīl, die auch zeitgenössische Gedichte (s. Nöldeke-Schwally I 21 Anm. 1) bestätigen, formt Gabriel in die Bildung fi'il um, während in der ebenfalls bezeugten Aussprache Ġibrā'il nicht nur eine Angleichung an Namen wie Ibrāhīm und Ismā'il vorliegt, sondern auch an hebr. Mikāēl, der freilich im Arabischen selber Mikāl heißt. Umaiya LV 8 erscheint Ġibrīl neben Mikāl und ebenso in einem Verse des Ka'b b. Mālik bei I. Hiš. 624, 2. Für die Stellung, welche Ġibrīl in der Vorstellungswelt der Gläubigen einnahm, sind die Verse des Ḥassān CLVI 4 f. bezeichnend (vgl. Hind bint Utāṭa bei Ibn Sa'd II b 97, 24). In einem Klagelied auf Ḥamza wird des Tages gedacht, da »Ġibrīl ihm ein Wazīr war« (CLXIV 19, vgl. auch XI 11), und sehr merkwürdig sind die Verse, in welchen Ḥassān den al-Ḥārīt b. Suwaid anredet, den munāfiq, der al-Muḡaddar getötet hatte, LXXXIII 1:

jā Ḥārī fi sinatin min naumi auwalikum
am kunta waiḥaka muḡtarran bi-Ġibrīli

wonach also Ġibrīl ihn zu seiner Tat verführt hätte. Der bei Cheikhō, Christianisme 235 nach Jāqūt III 896 genannte Ġibrā'il b. Nāsira al-Ma'āfirī, der im Jahre 21 H. von 'Anir b. al-'Āš in Fuṣṭāṭ ein Amt erhielt, hat in Wirklichkeit Ḥajaw'il geheißsen (s. Ibn 'Abd-al-Ḥakam, Futūḥ ed. Torrey, Glossary 37); ein Träger des Namens Ġibrā'il ist also aus islamischer Frühzeit nicht bekannt.

AL-ĠŪDĪ nach S. 11, 46 (spätmeckan.) der Berg, auf dem die Arche landete. Wie Nöldeke (Festschrift für Kiepert 77 Anm. 2) zeigt, hat Muhammad damit einen Berg in Arabien gemeint (s. Ḥamāsa 564, Jāqūt II 144), dessen Name erst später auch auf den von alters her als das Apobaterium geltenden Qarduberg übertragen wurde. Auch Umaiya XXXII 28 kennt den Ġūdī als Landungsplatz der Arche, vgl. auch ib. XXVIII 13, Verse deren Echtheit aber bereits Nöldeke, ZA XXVII 165 angezweifelt hat. In einem bald dem

Umajja, bald dem Waraqa oder auch Zaid b. 'Amr zugeschriebenen Verse (s. S c h u l t h e s s LVII) heißt es:

»Und vor uns lobpries al-Ġūdī und al-Ġumud«

welch letzteren Jāqūt II 116 einen »Berg im Gebiet der Banū Naṣr in Neǧd« nennt. Angesichts der jüdischen und samaritanischen Anschauungen, nach denen das Land Israel bzw. der Berg Garizim von der Sintflut verschont blieb (s. W e n s i n c k, Navel 15) ist es nicht ausgeschlossen, daß auch die Gleichsetzung des Ġūdī mit dem Apobaterium nicht einfach der Naivität Muhammads oder der eines arabischen Vorgängers entsprungen war, sondern daß mit Absicht der Name eines arabischen Berges gewählt wurde, um die bevorzugte Lage Arabiens hervorzuheben.

[ĤĀM, den die Dichter öfters erwähnen (al-Ḥuṭai'a XI 9; Lebīds Tochter bei I. Qutaiba, Ši'r 150, 11; Ḥassān CLXXXIX 4) ist nicht der Sohn des Nūḥ, sondern ein arabischer Stamm. Dagegen wird Ḥām, der Sohn des Nūḥ, neben seinen Brüdern Sām und Jāfiṭ in den dem al-Afwah al-'Audī zugeschriebenen, aber unechten, bei C h e i k h o, Christianisme 265 veröffentlichten Versen genannt.]

ḤUNAIN S. 9, 25, eine Tagereise von Mekka am Wege nach at-Ṭā'if gelegen; der einzige, neben Badr im Koran namentlich erwähnte Kampfplatz aus Muhammads Zeit, s. EI s. v.

AL-ḤAWĀRIJŪN, in medinischer Zeit für die Apostel Jesu gebrauchte Bezeichnung, die, wie längst erkannt, aus äthiopisch ḥawārjā entlehnt ist (s. zuletzt N ö l d e k e, Neue Beiträge 48). Auch Dichter der islamischen Frühzeit verwenden ḥawārī im Sinne von Helfer im Kampfe, so Ḍābi' in Aṣma'ijāt LVII 32 oder Miskīn bei 'Ainī IV 165; vgl. auch die Bezeichnung der Teilnehmer der 'Aqaba als Ḥawārijūn. Wenn bei Samau'al II 15 Jahjā als ḥawārī bezeichnet wird, so liegt dort, wie schon N ö l d e k e, ZA XXVII 178 bemerkt, koranischer Einfluß vor.

[ḤAUWĀ als Name der Frau des Adam im Koran nicht genannt, wohl aber in dem angeblichen Gedicht des 'Adī LXV 14, welches auch C h e i k h o, Christianisme 258 anführt. In islamischer Zeit kennt bereits al-Farazdaq (Naqā'id LIX 70) Ḥauwā als Name der Frau des Adam. Ibn al-Aṭīr nennt im Usd V 429 mehrere Trägerinnen des

Namens unter den Zeitgenossinnen des Propheten, doch scheint es sich dabei im Grunde um eine und dieselbe Ḥauwā zu handeln; das nehmen schon einige der bei Usd V 432 angeführten Autoritäten an, welche Ḥauwā bint Jazīd mit Ḥauwā Umm Buğaid und mit Ḥauwā bint Rāfi' für identisch erklären. Diese letztere nennt Wāqidi unter den Frauen, die Muhammad gehuldigt hatten, was aber Ibn Sa'd VIII 232 nicht für richtig hält. Falls Ḥauwā bint Rāfi' nicht etwa den Namen Ḥauwā erst nach ihrer Bekehrung zum Islam angenommen hätte, so wäre dessen Gebrauch in Medina unter den Aus bereits für die vorislamische Zeit festgestellt. Es brauchte das aber keineswegs eine Übernahme des biblischen Namens Ḥauwā zu bedeuten, sondern Ḥauwā könnte auch — als Femininum von aḥwā »schwarz« — ein echterabischer Frauenname sein (wie Saudā und ähnliche Namen). So heißt bei Dū-r-Rumma XXX 42 auch ein Pferd Ḥauwā, und als Ortsname findet sich Ḥauwā in Mufaḍḍal. CXXIV 27.]

[AL-ḤIDR heißt in der nachkoranischen Überlieferung der »Knecht von unseren Knechten«, mit welchem Mūsā nach S. 18, 64 ff. zusammenstieß und den er dann begleitete. Vgl. über ihn Friedländer, Die Chadirlegende und der Alexanderroman, insbesondere 67 ff. Der Name des im Koran noch anonymen Helden dieser Erzählung geht mindestens in das Ende des ersten Jahrhunderts der Hīgra zurück, wie die bei Friedländer zusammengestellten Angaben beweisen. Als eine volkstümliche Gestalt führt bereits Saif bzw. dessen Gewährsmann den al-Ḥidr in dem Bericht bei Ṭabarī I 2314, 9 ein.]

DĀ'ŪD, seit der zweiten mekkanischen Periode erwähnt, war in Arabien bereits vor Muhammad (S. 21, 80; 34, 10) als Verfertiger von Panzern berühmt, s. die Belege bei Fraenkel 242; Geyer, Zwei Gedichte I 176 f.; Wensinck, Joeden 151; Cheikhō, Christianisme 272 f.; ferner: Bānat Su'ād 55; den Vers eines Hudaliten LA IX 87 (wo neben Dā'ūd auch Tubba' als Verfertiger der Panzer erscheint; nach Ġamhara 9 ist Abū Du'aib der Verfasser, was jetzt durch Mufaḍḍalijjāt CXXVI 59 bestätigt wird); al-Aswad b. Ja'fur LA XV 193, wo Dā'ūd als Abū Sallām bezeichnet wird; Zuhair XVII 24 und Umaiya XXIX 23. Ursprünglich war damit vielleicht ein jüdischer Waffenschmied dieses Namens gemeint gewesen, den man aber ins hohe Altertum versetzte (Zuhair XVII 24) und von dem man erzählte (Labīd XV 9), daß er das Eisen zu Panzern

verarbeitete, »damit er langes Leben erreiche, als einer, dem man nichts anhaben kann«. Da aber auch schon in vorislamischer Zeit Sulaimān als Verfertiger von Panzern erscheint, so war jedenfalls Muhammad nicht der erste, der dabei an den israelitischen König dachte; auch al-A'šā erwähnt den König Dā'ūd (Buḥturī, Ḥamāsa CCCIV 2, 8). Wenn der vorislamische Dichter Salāma b. Ġandal II 26 von dem »Gewebe des Dā'ūd und der Familie des Muḥarriq« spricht (ebenso Buġair b. Zuhair bei I. Hiš. 876, 15), unter welcher letzterer die Laḥmiden von Ḥira gemeint sind, so könnte man freilich vermuten, daß er nicht an den biblischen Dā'ūd, sondern an Dā'ūd al-Laṭiq (s. u.) gedacht hätte. Der Name hatte jedenfalls bereits in vorislamischer Zeit die Form Daūd angenommen, wobei je nach den Erfordernissen des Metrums das u lang oder kurz sein konnte. Der älteste uns bekannte arabische Träger des Namens ist Dā'ūd al-Laṭiq, der christliche Phylarch aus dem Hause der Ḍaġā'ima (s. Nöldke, Die ghassanischen Fürsten 8), welche den Ġassān vorausgingen. Dieser Phylarch, auf den sich auch der Vers Jāqūt IV 70 bezieht, nahm also einen biblischen Namen an, wobei in der Aussprache das wurzelhafte w das folgende i in u verwandelte (so auch Rhodokanakis WZKM XVII 283); statt Dawid sprach man zunächst Dāwud (auf welches nach Littmann neuabessinisches Dāwed zurückgeht) oder Dāwūd, und nichts spricht dagegen, daß diese Aussprache auch noch in der Poesie üblich geblieben ist, da sie metrisch mit Dā'ud bzw. Dā'ūd gleichwertig ist. Es könnte aber auch die Umwandlung durch Einwirkung der Bildungsform fā'ūl zu erklären sein, für die Muhammad eine besondere Vorliebe besessen zu haben scheint, wie die zahlreichen Apellativa und Eigennamen beweisen, die im Koran diese Form annehmen; im Falle Dā'ūd freilich reicht diese Anpassung an fā'ūl jedenfalls bereits in vorislamische Zeit zurück. Cheikhō, Christianisme 232 weist darauf hin, daß in dem Gedicht des al-Aswad b. Ja'fur (Buḥturī, Ḥamāsa CCCLXXXIV 3) Dā'ūd al-Laṭiq »der Sohn der Mutter des Du'ād« genannt werde und will Du'ād als Nebenform von Dā'ūd ansehen; in Wirklichkeit aber ist dort (s. Ḥizāna II 232) Abū Du'ād gemeint, der Dichter der Ijād, und es müßte eigentlich heißen »wabnu ummi abī Du'ādi«, wobei abī nur aus metrischen Gründen ausgelassen ist. Zu Lebzeiten Muhammads führt ein Ḥazraġit, der bei Badr mitkämpfte, die Kunja Abu Dā'ūd (I. Hiš. 505; Wāqidī-Wellh. 88; I. Sa'd III b 74), ob er diesen Beinamen schon vor seiner Bekehrung zum Islam geführt hat, ist nicht festzustellen. Ein Enkel des Uḥaiḥa b. al-Ġulāḥ soll nach einigen ebenfalls Dā'ūd geheiß

haben (s. Usd II 129). Dā'ūd b. 'Urwa b. Mas'ūd, den Cheikh o, Christianisme 472 nach Ṭabarī III 2444 anführt, gehört jedenfalls bereits in die islamische Zeit; nach I. Hiš. 873, 9 f. ist er nicht ein Sohn, sondern ein Enkel des 'Urwa b. Mas'ūd gewesen und hat die im Jahre 44 H. verstorbene Umm Ḥabība offenbar erst nach dem Tode des Propheten geheiratet. Der weiter von Cheikh o nach Naqā'id 1026 angeführte Dā'ūd, der zu den Banū Du'aib gehörte, ist ein Gewährsmann des Abū 'Ubaida, gehört also erst einer viel späteren Zeit an.

DŪ-L-AUTĀD s. FIR'AUN.

DŪ-L-QARNAIN kommt nur S. 18, 82 ff. vor in einer der zweiten mekkanischen Periode angehörenden Sure, die hauptsächlich, wenn auch nicht ausschließlich (s. s. v. Mūsā), christliche Erzählungsstoffe enthält. Daß mit Dū-l-Qarnain Alexander gemeint ist, kann nicht bezweifelt werden, fraglich ist nur, wie Muhammad zu dieser Bezeichnung kam. Alexander als Sohn des Jupiter Ammon wird auf den Münzen häufig mit einem Horn dargestellt, das aber, da es sich um Profildarstellungen handelt, doppelt zu denken ist. Daniel 8, 21 erscheint er im Bilde eines Bockes mit einem Horn, während das persische Reich in Daniel 8, 20 und Edom im Midraš Rabbā Genesis 99 zwei Hörner tragen. Die syrische Alexanderlegende, die aus dem Jahre 514 oder 515 stammt (s. Nöldeke-Schwally I 140 Anm. 5), redet ausdrücklich von Alexanders Hörnern, wenn sie ihn auch nicht den »Mann der Hörner« nennt. Die Bezeichnung Dū-l-Qarnain ist aber im Arabischen, wie ich glaube, schon aus der Zeit vor Muhammad nachzuweisen, wenn auch nicht als Beinamen Alexanders. Diese Bezeichnung hat Muhammad offenbar gekannt und sie auf Alexander übertragen, nachdem er erfahren hatte, daß dieser ein »Mann des Hornes« oder ein »Mann der Hörner« gewesen sei. Wenn freilich einer der angeblichen alten Könige von Jemen in der arabischen Überlieferung den Beinamen Dū-l-Qarnain führt, so liegt darin eine erst in nachkoranischer Zeit vorgenommene Übertragung von Alexanders koranischem Beinamen auf einen südarabischen Herrscher vor, wie sie den sonstigen Tendenzen der südarabischen Geschichtskonstruktion entspricht (s. Nöldeke, Geschichte der Araber und Perser 169 Anm. 3; Friedländer, Die Chadirlegende 285 ff.). Anders aber steht es mit dem Lahmiden Muḍir III, etwa 505—545 n. Chr. (s. Rothstein, Lachmid 79), welcher nach Hišām ibn al-Kalbī bei Ṭabarī I 900 den Beinamen Dū-l-Qarnain führte. An diesem Zeugnis zu zweifeln, liegt keinerlei Grund vor,

denn irgendeine Tendenz, diesen Laḥmiden Alexander anzuähneln, kommt nicht in Betracht und dafür, daß man den durch den koranischen Gebrauch sanktionierten Beinamen willkürlich auf einen der historischen Könige von Ḥīra übertragen hätte, liegen keine Anhaltspunkte vor. Diesen Laḥmiden meint Labīd XV 10 (andere schreiben den Vers al-A‘šā zu), wenn er unter denen, die dem Geschick entgangen wären, könnte überhaupt ein Mensch ihm entgehen, den »aṣ-Ṣa‘b Dū-l-Qarnain« nennt, der »in einem festen Grabe in al-Ḥinw verweilt«. Ebenso beziehen sich auf ihn die Verse des Imra‘alqais LX 2 f.:

famā maliku-l-‘Irāqi ‘ala-l-mu‘allā
 bimuftadirin wa-lā-l-maliku-š-ša‘āmī
 aṣadda našāša dī-l-qarnaini ḥattā
 tawallā ‘arīḍu-l-maliki-l-humāmi

»Weder der König des ‘Irāq (d. i. der Laḥmide) hat über al-Mu‘allā Macht noch der syrische König (d. i. der Ḡassanide).

Er hat die Wolkenmasse (d. i. das Heer) des Dū-l-Qarnain zurückgetrieben, bis sich die Wolke des mächtigen Königs abwandte.«

Dū-l-Qarnain ist hier mit dem König des ‘Irāq des vorausgehenden Verses identisch, und wir haben also ein altes Zeugnis für Dū-l-Qarnain als Beiname des Laḥmiden vor uns. Nicht entscheiden läßt sich, wer Ṭarafa XXVI 3 f. (Ahlwardt 113), ebensowenig wer Zuhair XX 13 gemeint ist. Da an der letzteren Stelle Dū-l-Qarnain neben Tubba‘, Luqmān, ‘Ādijā, Fir‘aun und dem Naḡāsi erscheint, so ist es aber, selbst wenn der Vers unecht wäre, jedenfalls unwahrscheinlich, daß auch er ein südarabischer Tubba‘ wäre; man hätte also die Wahl zwischen Alexander und dem Laḥmiden. ‘Abīd Fragment 3 ist als späte Fälschung ohne Bedeutung, und das Alter des Verses in Buḥturīs Ḥamāsa CCCXCVII 3, in welchem Dū-l-Qarnain deutlich Alexander ist, kennen wir nicht. Auch in dem Vers des ‘Amīra b. Wāqid (Buḥturī, Ḥamāsa MLXXXIV) ist nicht auszumachen, auf welchen Dū-l-Qarnain der Dichter anspielt. Deutlich ist dagegen, daß Miskīn b. ‘Āmir, wenn er unter seinen Ahnen Dū-l-Qarnain nennt (s. ZDMG LIV 449: dū-l-qarnaini aḥāhu Laqīṭun) den König von Ḥīra meint. Was immer auch der Beiname dieses Königs ursprünglich bedeutet haben möge — die arabische Überlieferung deutet ihn auf die beiden Locken des Mundir — Muhammad hat ihn jedenfalls gekannt und ihn im Sinne der beiden Hörner auf

Alexander übertragen. Damit erledigt sich auch die an sich schon sehr unwahrscheinliche Erklärung, die Friedländer (Die Charirlegende 287 Anm. 3) für den Beinamen des Mundir gefunden zu haben glaubt, den er fälschlich als von Alexander auf ihn übertragen ansehen will. Dafür, daß die Geschichte Alexanders bereits in vorislamischer Zeit in Arabien bekannt geworden sei, lassen sich Zeugnisse nicht beibringen, denn Umaiya XXXVII 1 ff. ist schlecht bezeugt und wie es scheint vom Koran abhängig.

DŪ-L-KIFL, S. 21, 85 neben Ismā'il und Idrīs als zu den ṣābirūn gehörig, S. 38, 48 neben Ismā'il und al-Jasa' unter den ahjār erwähnt; beide Stellen gehören der zweiten mekkanischen Periode an. Wer mit diesem Beinamen gemeint ist, ist aus keiner dieser Stellen zu entnehmen, ebensowenig in welcher Bedeutung das mehrdeutige kifl hier gebraucht ist. Über die späteren Versuche, den Namen mit biblischen Persönlichkeiten zu identifizieren, s. Goldzihler EI s. v.

DŪ-N-NŪN s. JŪNUS.

AR-RŪM, S. 30, 1 (dritte mekkan. Per.), »die Rūm sind besiegt im nächsten Land, aber nach ihrer Niederlage werden sie siegen«, bezieht sich auf die Einnahme Jerusalems durch die Perser 614 oder eines der Ereignisse der folgenden Jahre (s. Nöldekes-Schwally I 149 f.; Peeters, La prise de Jérusalem MFOB IX 1). Von den Rūm ist auch bei den vorislamischen Dichtern die Rede, z. B. 'Alqama XIII 26, wie auch der Qaiṣar erwähnt wird, z. B. Imra'alqais XIII 4, XX 21. Nicht selten findet sich Rm und Rmj »Rūm« bzw. »Rūmī« in den ṣafaitischen Inschriften, z. B. L. II No. 94, 157, 676.

ZAKARĪJĀ, zuerst in der zweiten mekkanischen Periode genannt. Die Form des Namens entspricht genau der syrischen, während das Äthiopische dem Griechischen folgend Zakarjās hat. Die bei Cheikhō, Christianisme 232 angeführten Träger des Namens kommen als Zeitgenossen Muhammads nicht in Betracht: Zakarijā b. 'Alqama al-Ḥuzā'i heißt richtig Kurz b. 'Alqama, s. Usd II 205; Zakarijā b. Ṭubāt aṭ-Ṭaqafī erscheint Aġānī XIX 12 als Zeitgenosse des al-Farazdaq, gehört also erst der nachkoranischen Zeit an.

[ZULAIḤĀ als Name der Gattin des 'azīz Miṣr = Potiphar scheint nicht vor dem vierten Jahrhundert H. nachweisbar zu sein. Die

älteren Autoritäten wie z. B. I. Ishāq (bei Ṭabarī I 392, vergleiche auch Ṭabarī, Tafsīr XII 97; Ṭa'labī 90, 14) nennen sie Rā'il, und es hat lange gedauert, bis sich Zalīḥā oder Zulaiḥā durchsetzte. Diesen Namen, berühmt vor allem als der der Heldin von Firdausis erst nach 400 H. verfaßtem Epos Jūsuf wa-Zulaiḥā, kennt auch Pseudo-Balḥī III 67 ff. (nach 425 H. abgefaßt), sowie der 325 H. verstorbene al-Waššā (Muwaššā 120) und al-Ḥasan b. Ibrāhīm al-Miṣrī, gest. 387, bei Jāqūt III 763. Zwei Vorgänger des Firdausi haben zwar das Thema seines Epos ebenfalls behandelt (s. E t h é in Verhandlungen des VII. Orientalistenkongresses Wien 1888 I 36 ff.), aber es geht aus den Quellen nicht hervor, ob die Heldin bereits bei ihnen den Namen Zulaiḥā führte.]

ZAID, S. 33, 37 (aus medin. Zeit), der Freigelassene und Adoptivsohn Muhammads, s. N ö l d e k e - S c h w a l l y I 207.

[SĀRA. Den Namen der Gattin des Ibrāhīm nennt der Koran nicht, aber schon Ġarīr (Naqā'id CIV 30) sagt mit Bezug auf die Perser (s. oben s. v. Ishāq):

fajaġma'unā wal-ġurra abnā'a Sāratin
abun la nubālī ba'dahu man taġaddarā.

Trägerinnen des Namens finden sich bereits in vorislamischer Zeit, so eine Dichterin aus dem jüdischen Stamm Quraīza (Aġānī XIX 96, s. N ö l d e k e, Beiträge zur Kenntnis der Poesie 53). Eine andere Dichterin namens Sāra, die Muhammad in Mekka geschmäht hatte, wird als maulāt liba'd banī 'AbdalMuṭṭalib (I. Hiš. 819, vgl. 809₁₂) bezeichnet, könnte also ebenfalls fremder, vielleicht jüdischer Herkunft gewesen sein; nach al-Fāsī (Chroniken der Stadt Mekka II 146) hieß sie Umm Sāra. Einen Abū Sāra, der zu den 'Adwān gehörte, also einen echten Araber, nennt I. Qutaiba, Ma'arīf 38, und Ibn Sa'd III b 54, 21 zählt unter den Töchtern des Mu'ād b. al-Ḥārīt, eines der frühesten medinischen Anhänger des Propheten, ebenfalls eine Sāra auf, wie auch einer seiner Söhne den Namen Ibrāhīm erhielt. Vielleicht ist Sāra in manchem der hier genannten Fälle aber ein echtarabischer Name (vgl. šafait. Sr; Sār im Book of the Himyarites ed. M o b e r g XCIII), den die Juden dann mit hebr. Sārā gleichgesetzt hätten.]

AS-SĀMIRĪ, S. 20, 87 ff. (zweite mekkan. Per.) als Verführer der Israeliten und Verfertiger des goldenen Kalbes genannt, der dann

zur Strafe sprechen muß »Niemand darf mich berühren«. In der späteren Version der Geschichte vom goldenen Kalb S. 7, 146 ff. ist von ihm nicht mehr die Rede. Bei den Juden ist für die Samaritaner zwar in nachbiblischer Zeit die Bezeichnung Kūtī die üblichere, aber es findet sich auch Šomrāī, daher denn auch die koranische Form sowohl von Juden wie von Christen stammen könnte. Fraenkel ZDMG LVI 73 verweist auf Hosea 8, 5 für den Kälberdienst in Šom^rrōn und versucht den der koranischen Erzählung zugrunde liegenden, uns verloren gegangenen Midraš zu rekonstruieren. Goldziher, Lā misāsa (Extrait de la Revue Africaine No. 268; Alger 1908) sieht in lā misāsa eine jüdische Reminiszenz daran, daß die Samaritaner nach ihren Reinheitsgesetzen Nichtsamaritaner nicht berühren dürfen (vgl. dazu Montgomery, The Samaritans 152 und Lammens, Califat de Jazid I 381, der auf Antoninus Placentinus bei Geyer, Itinera Hierosolymitana 165 f. verweist), in welcher Bestimmung Muhammad eine ihnen auferlegte Strafe gesehen habe. Halévy, Revue Sémitique XVI 419 ff. verweist für lā misāsa auf Leviticus 13, 45, wonach der Aussätzige selbst țāmē țāmē ausrufen muß, eine Bestimmung, die Muhammad dann als Strafe für die Sünde des Götzendienstes gedeutet habe. Eine uns verlorene Legende, welche den Abfall der Kinder Israel in der Wüste mit dem späteren Abfall der Samaritaner in Parallele setzte, sei für Muhammad die Veranlassung gewesen, sie zu den Urhebern der Sünde des goldenen Kalbes zu machen, wobei auch noch eine Erinnerung an den Kälberdienst von Šom^rrōn mitgewirkt habe. Diese letztere scheint auf alle Fälle irgendwie in der Erzählung ihre Spuren hinterlassen zu haben, während die Herkunft des lā misāsa trotz all dieser Erklärungen noch nicht völlig deutlich ist. Anspielungen auf den Sāmīrī finden sich in nachkoranischer Zeit bei Ġarīr, Dīwān I 140, 3; II 68, 17; al-Farazdaq, Naqā'id XLIX 30. Von einem Kampf der unter römischer Herrschaft stehenden Araber wider die Samaritaner im Jahre 538 berichtet Zacharias von Mytilene bei Land, Anecdota III 262.

SABA'. S. 27, 22 bringt der Wiedehopf Sulaimān »aus Saba sichere Kunde« (zweite mekkan. Per.), während S. 34, 14 (dritte mekkan. Per.) von dem ungläubigen Volk der Saba die Rede ist, welches durch den Dambruch geschädigt und schließlich vernichtet wurde. Auch dies wird im Anschluß an die Sulaimān-Geschichte erzählt, begreiflicherweise, denn die Muhammad aus biblisch-midrašischer

Überlieferung bekannt gewordene Königin von Saba herrschte ja über das gleiche Land, an dessen Glanz die Erinnerung auch in der nordarabischen Legende fortlebte. Durch die von Glaser entdeckten Inschriften wissen wir, daß der Dammbbruch Mitte des Jahres 450 erfolgte, die Wiederherstellung Dezember 450 oder Januar 451; ein zweites Mal brach der Damm 542 und wurde 545 wieder hergestellt, s. Glaser, Zwei Inschriften über den Dammbbruch zu Marib 68. In derselben Inschrift nennt sich Abraha noch König von Saba; das Andenken der Sabäer war also nicht, wie Sprenger, Alte Geographie § 376 meinte, zur Zeit der Entstehung des Islam längst von dem Ruhm der Himjar verdrängt und völlig erloschen (vgl. jetzt Tkatsch's Artikel Saba in EI). Von den »Saba, die Marib bewohnen und einen Damm aufführen«, ist auch bei Umaiya LI 2 die Rede, und ausführlicher spricht von ihnen al-A'sā bei Ġāhiz, Ḥajawān VII 32 (= Dīwān IV 67 ff., wie ich einer freundlichen Mitteilung Geyers entnehme). Beide Dichter gebrauchen zur Bezeichnung des Dammes das Wort 'arim, welches nicht nur Muhammad im Koran verwendet, sondern dessen sich auch schon Abraha selbst in seiner Inschrift (Glaser 618, 43; 554, 6) bedient.

[SADŪM, die Stadt des Lūt kennt Muhammad nicht unter ihrem eigentlichen Namen, sondern nennt Sodom und Gomorrha nur die »mu'tafikāt« (s. o. S. 13). Dagegen bezeichnet Umaiya XXXI (unecht) Lūt als alḥū Sadūm, und auch 'Amr b. Darrāk al-'Abdī TA VIII 334; LA XV 177 spricht von einem, der »aġwaru fi-l-ḥukūmati min Sadūmi« war.]

SULAIMĀN erscheint zuerst in der zweiten mekkanischen Periode S. 21, 78 ff.; 38, 29 ff. Über die koranische Salomosage vgl. außer G. Salzberger, Die Salomosage in der semitischen Literatur noch Grierson JRAS 1913, 684; W. Crooke ibid. 686; W. Hertz, Gesammelte Abhandlungen 413 ff.; Griffini ZDMG LXIX 173; Brandt, Mandäer 29; EI s. v. Hudhud. Die Namensform Sulaimān erklärte schon Lagarde (Übersicht 86) als Diminutiv von Salmān; Brockelmann (Vergleichende Grammatik I 256) erkennt ebenfalls Anschluß an das Paradigma der Diminutive an, legt aber gleichzeitig Nachdruck auf die in der syrischen sowohl wie der arabischen Form (im Gegensatz zur hebräischen) hervortretende Dissimilation von u und ō vor folgendem u oder ō zu i bzw. ē. Lidzbarski, Johannesbuch 74 Anm. 1 hält Sulaimān

ebenfalls für ein echt arabisches Diminutiv von Salmān, das dann vielleicht durch Vermittlung der Juden nach Norden zu ihren aramäisch sprechenden Glaubensgenossen gewandert sei, welche daraus das dann auch ins Syrische übernommene Š^olēmōn gemacht hätten. Daß die arabische Form direkt oder durch Vermittlung von Juden ins Syrische übergegangen sei, hält Nöldek e ZA XXX 158 nicht für wahrscheinlich, erklärt vielmehr syrisch Š^olēmōn als Anpassung an Σολομων mit Übergang des zweiten o zu ē, wie er sich auch in Ješua' aus Jōšua' finde. Feststeht, daß Salmān ein vorislamischer, allerdings im Norden nicht sehr häufiger Personennamen ist; im Südarabischen findet sich S l m n WZKM X 151; ebenso lihjanisch S l m n, s. Müller, Epigraphische Denkmäler 75; J a u s s e n et S a v i g n a c, Mission 270. Ebenso ist Salāmān als Name vorislamisch belegt; so heißt ein Unterstamm der ʿṬai' (s. I. Duraid 231) bei Ḥātīm ʿṬai' XLIX 23, LV 3; und den gleichen Namen führt Salāmān b. Mufrīg bei Šanfarā in Mufaḍḍal. ed. Lyall XX 28¹). Die Bildung fa'ālān ist auffällig, aber Salāmān ist nicht das einzige Beispiel, in der sie vorkommt; auch ḥamāṭān ist ebenso gebildet. Salāmān ist im Arabischen ursprünglich eine Baumart, welche wie salām einen der alā'a ähnlichen Baum bezeichnet (s. Kitāb aš-šāgar ed. Nagelberg IX 12), und bereits Wellhausen, Israelitische und Jüdische Geschichte 53 Anm. hat hebr. Š^olōmō damit zusammengestellt. Von Salmān sowohl wie von Salāmān wäre Sulaimān (bzw. Sulaijimān) das regelrecht gebildete Diminutiv, und als die Araber den Namen des biblischen Salomo in der syrischen Form Š^olēmōn kennen lernten, hörten sie aus dieser Form ein arabisches Sulaimān heraus. 'Adī XXII 6 sagt von dem Schicksal, daß es auch »das Reich des Sulaimān b. Dā'ūd erschüttert« habe; al-A'šā schildert seine Macht bei Pseudo-Balḥī III 108 (nicht im Diwan, in ed. Geyer Appendix No. CXXXIV), an einer anderen Stelle nennt er ihn als Erbauer von Samau'als Burg al-Ablaq (Bakrī I 62, Jāqūt I 96 = Dīwān XXXIII) und von seiner Herrschaft über Menschen, Ğinn und Winde redet er in den bei Buḥturī, Ḥamāsa CDIV angeführten Versen. Nach LA XIX 315 beziehen sich auch die Verse des Umajja Fragment 5 ed. S c h u l t h e ß auf die Widerspenstigen, die sich wider seinen Dienst auflehnten. Ausführlicher handeln von den Diensten, welche die Ğinn ihm leisteten, die Verse Nābiġa V 22 ff. und die eines Ḥimjariten bei Buḥturī, Ḥamāsa

¹) Littmann weist mich ferner auf Σαλ(α)μωνης in ḥauranischen Inschriften hin, sowie auf Σελαμωνης als Gottesname in Nordsyrien.

CCCXCVII 2. Auch Waraqa wird ein Vers ähnlichen Inhalts zugeschrieben, Agānī III 14 ult. Ḥizāna, II 37 ult. Endlich wird auch Sulaimān an einer Reihe von Stellen neben seinem Vater Dā'ūd als Waffenschmied bezeichnet; so spricht Labīd XLI 33 von den »Ringpanzern des Dā'ūd und seines Sohnes«; an-Nābīga XX 25 von dem »Gewebe des Sulaim«; al-Ḥuṭai'a XI 11 von dem »Gewebe des Sallām«, welche Form hier, wie die Parallelen beweisen, mit Sulaim bzw. Sulaimān gleichzusetzen ist. Auch Aus b. Ḥaḡar XXIX 12 redet von einem »sulaimischen Panzer« und al-Aswad b. Ja'fur LA XV 193 von dem »Gewebe des Dā'ūd, des Vaters des Sallām«. Sulaimān ist also bereits eine den vorislamischen Dichtern, und zwar in dieser Namensform wohlbekannte Gestalt, und es findet sich auch ein vorislamischer Träger des Namens in Arabien. Sulaimān b. Asad al-Qurazī, der in der Vorgeschichte Medinas eine Rolle spielt (s. Agānī XV 162, weiter Wellhausen, Skizzen IV 55), war der Großvater des Überlieferers Muḥammad b. Ka'b al-Qurazī; wenn die Namensform genau überliefert ist, so würde sie beweisen, daß auch die arabischen Juden sich dieser ursprünglich syrischen, dann aber arabisierten Form bedienten. Einen Sulaimān b. Ḥārīṭ nennt zwar I. Duraid 268 als Teilnehmer an der Schlacht bei Badr, aber die ältesten Quellen nennen ihn Sulaim, s. I. Hiš. 505, 608 und ebenso heißt der angebliche Sulaimān b. Miḥān an-Naḡḡārī (Wāqidī-Wellhausen 156) richtig Sulaim, s. ibid. 27¹⁵, 87³⁴. Die bei Cheikhō, Christianisme 232 nach Usd II 350 angeführten »Genossen« sind sämtlich zum mindesten zweifelhaft, wie die Artikel des Ibn al-Aṭīr selbst beweisen. Einzig Sulaimān b. Ṣurad kommt von ihnen in Betracht, aber dieser hieß ursprünglich Jasār und erhielt erst von Muḥammad den Namen Sulaimān (s. Ṭabarī III 2334f.). Der bei Cheikhō nach Ja'qūbī I 299 angeführte heidnische ḥakīm Sulaimān b. Naufal ist sonst unbekannt, der aus Ḥamāsa 435 zitierte Sulaimān b. Qatta stammt aus islamischer Zeit, wie sein Gedicht zeigt, in welchem er von den Toten von aṭ-Ṭaff spricht, vgl. auch Agānī XVII 165. Das Zeitalter des aus Buḥturīs Ḥamāsa angeführten Dichters Sulaimān b. al-Muhāḡir scheint nicht bekannt zu sein; dagegen gehört der Agānī XIV 41 genannte Sulaimān b. Rabī'a der islamischen Zeit an, ist übrigens, wie auch seine Nisba — al-Bāhili — zeigt, mit Salmān b. Rabī'a identisch. 'Aṣīm b. Ṭābit, der sich selbst mit seiner Kunja Abū Sulaimān nennt, ist bereits Muslim, s. I. Hiš. 639. Der Name läßt sich also in vorislamischer Zeit nur bei den Juden von Medina nachweisen.

SUWĀ' S. 71, 22 neben anderen arabischen Göttern genannt:

Die Nachrichten über diesen Gott der Huḍail hat Wellhausen, Reste 18 f. zusammengestellt; in der südarabischen Inschrift Glaser 824, wo man den Namen hat wiederfinden wollen, ist, wie Glaser, Suwā' und al-'Uzzā und die altjemenischen Inschriften (München 1905) nachweist, nicht von ihm die Rede.

SAINĀ und SĪNĪN s. ṬŪR.

AŠ-ŠĪ'RĀ. S. 53, 50 heißt Allah »rabb aš-Ši'rā«, was bereits in den ṣuḥuf Ibrāhīm waMūsā stehen soll. Sollte Muhammad Hiob 9, 9 im Auge haben, wenn nämlich die kīmā wirklich der Sirius ist? Kaum; denn schon die alte Poesie kennt aš-Ši'rā, s. Hommel ZDMG XLV 597, und 'Abdallāh b. az-Ziba'rā bei I. Hiš. 39 sagt bereits von Mekka, daß seine Heiligkeit älter sei als der Sirius:

lam tuḥlaqi-š-ši'rā lajālīja ḥurrimat.

Was den Ursprung des Namens anlangt, so erklärt J. J. Hess ZS II 221 šī'rā für Entlehnung aus Σειριος, wie das Wort auch heute noch in Innerarabien unbekannt sei.

ŠU'AIB erscheint S. 26, 177 ff. (zweite mekkan. Per.) als Warner der ahl al-aika, die ihn als musaḥḥar bezeichnen und für einen Lügner erklären. In den der dritten mekkanischen Periode zugerechneten Suren 7, 11 und 29 wird Šu'aib als aḥū Madjan eingeführt, während der Inhalt seiner Ermahnungen an die Madjan z. T. genau mit denen gleichlautend ist, die er in Sure 26 den ahl al-aika erteilt (vgl. auch Nöldcke-Schwally I 151 Anm. 9). Šu'aib war also nach der ursprünglichen Meinung Muhammads der Bote der ihm nicht namentlich bekannten »Leute des Dickichts«, die er dann später mit den Madjan gleichsetzte. Der Name Šu'aib, eine Diminutivbildung von šī'b, ša'b usw. (die Šafainschriften kennen Š' b als Namen, s. Littmann, Zur Entzifferung 23, 71) kommt in der echtarabischen Überlieferung in vorislamischer Zeit nicht vor; die Genealogie bei Wüstenfeld, Tabellen 5, 20 ist bereits biblisch beeinflusst, wie der Name von Šu'aibs Tochter Šafūrijja = Šippora beweist, und die Identifizierung mit Jithro, dem Priester von Midjan, beruht lediglich darauf, daß Šu'aib im Koran später als Prophet der Madjan erscheint. Muhammad erzählt die Geschichte von Jithro und seinen Töchtern S. 28, 22 ff., ohne aber seinen Namen zu erwähnen; er ist ihm dort ein šaiḥ kabīr (Vers 23) unter den Madjan; ihr šaiḥ kabīr,

aber nicht der zu ihnen gesandte göttliche Bote. Es scheint sich hinter dem Namen des Šu'aib eine Gestalt zu verbergen, welche im Sinne Muhammads der arabischen Vorzeit angehörte, so daß er in einer Reihe mit Šāliḥ und Hūd stände, nicht mit den Propheten der Banū Isrā'īl. Zu dem gleichen Ergebnis, daß nämlich »the mysterious figure of Shoaib may have been derived from genuine Midianite tradition« kommt auch auf anderem Wege Nöldeke in dem Artikel »Midyan« in der *Encyclopedia Biblica*. Šu'aib wird auch bei an-Nu'mān b. Bašīr erwähnt (ed. Dehli 1337) II 10. Die sonstigen Träger des Namens gehören ausnahmslos der nachkoranischen Zeit an.

AŠ-ŠAIṬĀN ist Muhammad als Verführer Adams S. 20, 118; 7, 19 ff. (christliche Versionen der Adamgeschichte identifizieren ihn mit der Schlange) und Aijūbs S. 38, 40 bekannt, gilt ihm aber, wie das Vorkommen des undeterminierten Singulars šaiṭān und des Plurals aš-šajāṭīn beweist, daneben auch als Gattungsname dämonischer Wesen. In den erzählenden Abschnitten biblischer Herkunft stellt aš-Šaiṭān den Namen des hebräischen Sātān dar, der in der äthiopischen Bibel ebenfalls Šaiṭān heißt. Man nimmt denn auch an (s. Nöldeke, *Neue Beiträge* 47), daß arab. šaiṭān aus dem Äthiopischen entlehnt sei, sicherlich mit Recht, soweit es sich im Arabischen um den biblischen Satan handelt. Nun steht aber fest, daß arab. šaiṭān schon vor Muhammad in Arabien verbreitet war; bei den Dichtern erscheint der šaiṭān häufig in einer ähnlichen Funktion wie der ġinn (s. Goldziher, *Abhandlungen* I 106), und Šaiṭān ist auch als Eigenname nicht selten. Selbst wenn man, was an sich schon unwahrscheinlich ist, mit Wellhausen (*Reste* ² 157) annehmen wollte, šaiṭān sei bei den Dichtern überall, wo es vorkommt, an Stelle von Namen heidnischer Götter getreten, so wie Böset im hebr. Texte des Alten Testaments an Stelle von Ba'al, so bliebe das Vorkommen des Eigennamens in vorislamischer Zeit unerklärt. Ein Grund, der Angabe zu mißtrauen, ein Unterstamm der Banū Kinda habe Banū Šaiṭān geheißen (*Agānī* XX 97) liegt nicht vor, ebensowenig ist an den bei Ibn Duraid erhaltenen Nachrichten über 'Āhān b. aš-Šaiṭān (240, 4) und die Banū Šarāḥīl b. Šaiṭān (243, 3) oder denen des Jāqūt über Šaiṭān b. Zubair (III 356) zu zweifeln; nur die Gestalt des Šaiṭān b. Ḥuġr (*Ṭabarī* I 200r.f.) bleibt problematisch, denn einzig und allein Saif b. 'Umar weiß etwas von ihm, dessen detaillierte Angaben immer verdächtig sind. Da fai'al eine echtarabische Bildung ist, so wird man geneigt sein, in Šaiṭān einen

arabischen Namen zu sehen; denn daß die äthiopische Form des biblischen Satan den vorislamischen Arabern zur Bildung eines Eigennamens gedient hätte, ist wenig wahrscheinlich. Falls wirklich, wie die Araber selbst behaupten, die Grundbedeutung von šaiṭān »Schlange« wäre¹⁾ (vgl. v a n V l o t e n WZKM VII 175), so gehörte Šaiṭān als Eigenname in eine Reihe mit Ḥanaš, Ḥaija und ähnlichen Namen, die als Appellative ebenfalls »Schlange« bedeuten (vgl. N ö l d e k e, Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft 87); wie nahe auch noch einer späteren Zeit die Verbindung von šaiṭān und »Schlange« lag, zeigt der Vers des al-Farazdaq (Naqā'iḍ 451, 3):

šajāṭīnu-l-bilādi jahafna za'ri wa-ḥaijatu Arjuḥā'a lija-stagābā.

Vermutlich hat Muhammad den biblischen Satan durch abessinische Vermittlung als Šaiṭān kennen gelernt und diese Form um so eher beibehalten, als er sie auch nach arabischem »šaiṭān« als Dämon deuten konnte. Und wie die Araber sich diese »šajāṭīn« als Schlangen vorstellten, vielleicht gar sie nach ihnen benannten, so war umgekehrt die Schlange als Versucherin im Paradies in den christlichen Versionen und Ausbildungen der Erzählung zum Satan geworden.

AṢ-ŠĀBĪ'ŪN werden in medinischer Zeit S. 2, 59; 5, 73 zusammen mit den Gläubigen, den Juden und den Christen zu denen gerechnet, »welche an Allah glauben und den letzten Tag und recht tun«. S. 22, 17 (vgl. zur Abfassungszeit N ö l d e k e - S c h w a l l y I 213) bilden sie mit den eben genannten Gemeinschaften sowie den Magūs und den Götzendienern die Gesamtheit der Muhammad bekannten Religionsgemeinden, zwischen denen Allah am Tage der Auferstehung die Entscheidung treffen werde. Zur Etymologie von šābī'ūn ist mandäisch š^cba »taufen«, eš^cba »getauft werden« heranzuziehen (s. N ö l d e k e, Mandäische Grammatik 235,) sowie die Sektennamen der *Μαρωθαιοι* und der *Σεβουαιοι*, vgl. die Ausführungen von B r a n d t, Baptismen 112 f. Muhammad versteht, wie es scheint, unter den šābī'ūn eine oder die Gesamtheit der täuferischen Sekten nach Art der Mandäer, ob gerade diese, wie in Übereinstimmung mit der islamischen Überlieferung die Neueren meistens annehmen, ist nicht sicher (vgl. C h w o l - s o h n, Szabier I 100ff.; Wellhausen, Reste 23ff.; Brandt, Mandäer 49f.; Lidzbarski, Johannesbuch VI). Neuerdings hat P e d e r s e n (Oriental Studies presented to E. G. Browne 386) wieder, wie früher bereits S p r e n g e r, die šābī'ūn des Koran mit den

¹⁾ Etwa von šaṭana fi'l-ardi im Sinne von dahala herzuleiten, s. TAs. v. šaṭana.

Hanifen identifizieren wollen. Während aber S. 2, 59; 5, 73 die šābi'ūn deutlich von den Gläubigen als eine besondere Gemeinschaft geschieden sind, werden gleichzeitig in ebenfalls der medinischen Periode angehörigen Stellen wie S. 22, 32; 98, 4, die Hanifen mit den Gläubigen gleichgestellt. Die šābi'ūn bilden also eine zwar monotheistische, aber von Juden, Christen und Muslims verschiedene und zur Zeit Muhammads noch bestehende besondere Gemeinschaft im Gegensatz zu den Hanifen, welche mit den Muslims identisch sind. In der Sīra finden sich mehrere Angaben (s. Wellhausen a. a. O.), denen zufolge die Heiden zu Mekka Muhammads Anhänger als šābi'ūn bezeichnet hätten. Besonders beachtenswert ist der ebenfalls schon von Wellhausen herangezogene Vers des Surāqa b. 'Auf, den er an Labīd nach dessen Bekehrung zum Islām richtete (s. Aġānī XV 138):

wa-ġi'ta bidīni-š-šābi'īna tašūbuhu
bi-*alwāḥi* Naġdin ba'da 'ahdika min 'ahdi

»Du bringst die Religion der Sabier sie mischend
mit Tafeln von Naġd, nachdem du eine Verpflichtung übernommen.«

Darin kommt also die Anschauung zum Ausdruck, die Lehre Muhammads sei eine Modifizierung der sabischen —, mit der der älteste Islam nach außen hin ursprünglich mancherlei gemein gehabt haben muß, wie die Waschungen, vielleicht auch das Untertauchen in den Kleidern (wenn S. 74, 4 wa-ṭijābaka wa-ṭahhir so mit Sprenger I 37 zu fassen ist), das insbesondere die Elkesaiten übten (vgl. H. W a i t z in Harnack-Ehrung 87 ff., W. B r a n d t, Die jüdischen Baptismen 87 ff.). Die Echtheit des Verses des Surāqa und der anderen Zeugnisse für den Gebrauch von šābi'ūn für die Muslims kann m. E. nicht angetastet werden; es scheint mir undenkbar, daß späterhin jemand es gewagt haben würde, den ursprünglichen Islam mit einem Bekenntnis gleichzusetzen, das im Koran ausdrücklich von ihm unterschieden und mit dem der Christen und Juden zusammengestellt war. Die harranischen Heiden nahmen erst seit 830 die Bezeichnung šābi'ūn auch für sich in Anspruch, um sich vor Verfolgungen zu schützen, s. C h w o l s o h n, Szabier I 139 ff.; ihre heiligen Schriften sind neuerdings durch Reitzenstein (Poimandres 165 ff.) und Kroll (Pauly-Wissowa s. v. Hermes Trismegistos) als dem hermetischen Kreise zugehörig erwiesen worden.

ŞĀLIḤ heißt der in der Frühzeit noch nicht mit Namen genannte »Bruder der Tamūd« in S. 7, 71ff.; 11, 64 ff.; 26, 142; 27, 46ff., also ausschließlich Stellen, die der zweiten und dritten mekkanischen Periode angehören. Der Name scheint eigene Schöpfung Muhammads zu sein. R. Dussaud, *Les Arabes en Syrie* 119 erklärt die Legende so: die Kamelin gehörte dem Ḥimā des Gottes, wurde aber von den Tamūd getötet, weshalb die Strafe sie traf. Weiteres über ŞāliḤ bietet F. Buhl *Et. v.*; der von ihm hervorgehobene Widerspruch zwischen den Erzählungen von ŞāliḤ und Hūd zu Muhammads Lehre, daß vor ihm keine Warner zu seinem Volke gesandt worden seien, ist so zu lösen, daß unter dem »Volke« nicht die Araber als Ganzes, sondern die Mekkaner zu verstehen sind.

AŞ-ŞAFĀ mit AL-MARWA zusammen S. 2, 153 genannt; die Namen beider Heiligtümer, über die man *Wellhausen*, *Reste* 76 einsehe, bedeuten »Stein«.

ṬĀLŪṬ, nur S. 2, 248 genannt, wo der biblische Saul gemeint ist, aber die Erinnerung an Gideon, Richter 7, 2ff. mit hineinspielt. Der Name hat diese Form erhalten durch Angleichung an Ġālūt und unter Einwirkung von ṭāla »lang sein« mit Rücksicht auf Sauls Körpergröße, so schon *Geiger* 179. Ṭālūt findet sich auch bei Samau'al II 17 ed. *Cheikh* in einem zweifellos erst in islamischer Zeit entstandenen Gedicht, s. *Nöldke* *ZA* XXVII 178. In der şafaitischen Inschrift *Littmann* II 1126 wird neben Aslam und Bāḥil auch Šl genannt, und I. Duraid 257 kennt einen Stammesnamen Banū aš-Şāwil, welcher der hebräischen Form Šā'ul nahe genug steht; um so auffallender, daß Muhammad die biblische Namensform nicht beibehielt, sondern für den biblischen Saul einen vollkommen neuen Namen schuf. Vielleicht war auch hier der Grund, daß Muhammad der Anklang des biblischen an einen echtarabischen Namen unsicher machte und er einen anderen wählte, um sich keine Verwechslung zu schulden kommen zu lassen.

AṬ-ṬŪR, ṬŪR SAINĀ in S. 95, 2 (erste mekkan. Per.), dafür ṭūr Sīnīn des Reimes wegen, Bezeichnung des Berges Sinai, wobei Sainā eine Angleichung der hebräischen oder syrischen Form Sinai an die arabische Femininbildung fa'lā darstellt. Das Äthiopische hat zwar auch nach dem Griechischen Sīnā, da es aber ṭūr nicht kennt, so kann die Entlehnung nicht aus dem Äthiopischen stattgefunden haben. Auf dem ṭūr Sainā wächst ein Baum, »der Öl hervorbringt

und eine Tunke für die Essenden« S. 23, 20, und S. 95, 1f. schwört Muhammad »bei der Feige und der Olive und dem Berge Sīnīn«. Die Feige erscheint sonst nirgends im Koran wieder¹⁾, der Olivenbaum dagegen außer S. 24, 35, wo er in Verbindung mit dem überirdischen Lichtbaum genannt wird, auch sonst mehrfach, wobei z. T. ähnliche Wendungen gebraucht werden wie in S. 23, 20. Jedenfalls ist aber in der Vorstellung Muhammads der *ṭūr Sainā* nicht einfach mit Oliven und Feigen bewachsen, sondern der Öl hervorbringende Baum des Sinai nimmt unter den Segnungen, die Allah den Menschen beschert, eine besondere Stelle ein. Die Reisenden (s. Ritter, Erdkunde von Asien VIII, 2. Abteilung, 1. Abschnitt 346 f.) erwähnen das Vorkommen der wilden Feige in den oberen Tälern des Wadi Habran, und v. Schubert spricht auch von dem Vorkommen verwilderter Ölbaume auf der Sinaihalbinsel (ebenda). Vielleicht aber denkt Muhammad bei dieser Schilderung gar nicht an die Vegetation des Sinai, sondern an seine Bedeutung als Schauplatz überirdischen Geschehens. Denn von dem Ölbaum des Paradieses, der »immer fließen ließ Öl der Frucht«, redet auch Slav. Henoch B VIII, vgl. auch Vita Adae 36, 40; andererseits liegt das Paradies über dem höchsten Berg (s. Palache, Het Heiligdom 150), als welchen vielleicht Muhammad den Sinai angesehen haben mag. Möglich wäre es aber auch, daß der Ölberg, *har hazētīm*, im Targum *ṭūr zētāijā*, *ṭūr mišhā* eingewirkt hätte; denn dieser ist z. B. im Targum Canticum 8, 5 als Stätte der Auferstehung in Parallele zu dem *ṭūrā de-Sinai* gestellt, als der Stätte, an der die Lehre übernommen wurde. An anderen Stellen erscheint der Ölberg als der höchste Berg, der daher auch von der Sintflut verschont blieb, und von dem die Taube das Ölblatt brachte (s. Targ. Jeruš. Genesis 8, 11; Genesis rabbā 33, 9). Wenn Muhammad S. 52, 1 bei dem »*ṭūr* und einem Buch beschrieben auf ausgebreitetem Pergament« schwört, so denkt er auch hier an den Sinai — *ṭūr* war ja die im Aramäischen bei Juden und Christen übliche Bezeichnung des Berges — und die auf ihm offenbarte Tora. Und in medinischer Zeit, als ihm die Legende von der göttlichen Drohung bekannt geworden war, den Berg über die Banū Isrā'īl zu stürzen, weil sie sich weigerten, die Tora anzunehmen (s. 'Abōdā zārā 2 b, Šabbāt 88 a), gibt er sie S. 2, 60, 87; 4, 153 mit den Worten wieder: *wa rafa'nā fauqahumu-ṭ-ṭūra*, wofür er S. 7, 170 *al-ḡabal* gesagt hatte. Dagegen ist mit dem *ṭūr al-aiman* S. 19, 53;

¹⁾ Wohl aber kennen sie die Dichter, s. Hommel, Aufsätze 101; weiter Abū Du'ād LA XII 369. Zur Herkunft von *tīn* s. Fraenkel 148.

28, 29, 46 nicht der Sinai als Berg der Gesetzgebung gemeint, sondern die Stelle, an welcher die Berufung an Mūsā erging, also der Dornbusch, an den auch wegen des gleichen Wortlauts S. 20, 82 wenigstens ursprünglich gedacht worden sein muß. Man könnte daran denken, daß zunächst das hebräische s'nē mit dem ähnlich klingenden Sinai verwechselt und dann die für den letzteren übliche Bezeichnung *ṭūr* eingesetzt worden sei; mindestens seit dem vierten Jahrhundert war ja der feurige Busch auf dem Sinai lokalisiert (s. M o r i t z, Sinaikult 59). Vielleicht aber hatte Muhammad doch noch das Bewußtsein dafür, daß beide nicht einfach identisch seien; jedenfalls spricht er, wo er den Dornbusch meint, nicht immer einfach vom *ṭūr*, sondern öfter — S. 19, 53; 20, 82; ähnlich auch 28,30 — vom *ṭūr al-aiman*, was, wie die letztere Stelle (*al-wādī al-aiman fi-l-buq'a al-mubāraka*) zeigt, »der Berg guter Vorbedeutung« heißt. Über die alten Kulte des Sinai und die Verbreitung des Christentums auf der Halbinsel s. M o r i t z, Der Sinaikult. Von dem »Mönch des *ṭūr*« spricht noch Ġarīr, Naqā'id LXVII 2.

ṬUWAN, S. 79, 16 (erste mekkan. Per.); 20, 12 (zweite mekkan. Per.) »das heilige Tal Ṭuwan« in welchem die Berufung an Mūsā erging. Die Bedeutung des als Reimwort gebrauchten *ṭuwan* ist nicht festzustellen, die islamische Überlieferung will es als Namen fassen, s. Jāqūt III 553. Jedenfalls ist es identisch mit dem *ṭūr al-aiman*, der, wie es scheint, diese ältere Bezeichnung in den Hintergrund gedrängt hat.

'ĀD, zuerst S. 53, 51 erwähnt, wonach Allah die »ersten 'Ād« und die *Ṭamūd* vernichtet hatte. Auf ihr Geschick wird dann S. 89, 5 angespielt, wo sie neben Iram genannt werden. Nach S. 69, 4 ff. leugneten die 'Ād sowohl wie die *Ṭamūd* das Eintreten »der klopfenden« (Stunde), weshalb sie durch einen Sturmwind vernichtet wurden, der sieben Tage und acht Nächte über sie hinwegte. Ihre Vernichtung durch den Sturmwind wird auch S. 51, 41 erzählt, aber in kürzerer Fassung. Daß Iram ihre Stadt gewesen wäre, ist nicht wahrscheinlich, wenn auch nach dem Wortlaut der einzigen koranischen Stelle, an der Iram genannt wird, nicht ausgeschlossen (s. o. s. v. Iram). Auch in S. 54, 18, der zweiten mekkanischen Periode angehörig, weiß Muhammad zwar, daß die 'Ād den zu ihnen entsandten Gottesboten für einen Lügner erklärten, nennt aber dessen Namen nicht und spricht nur von ihrer Bestrafung, ähnlich wie in S. 51, 41. Aber

in der der gleichen Periode zugerechneten Stelle S. 26, 124 erscheint bereits »ihr Bruder Hūd«, der ihnen vorhält, auch ihre Bauwerke könnten ihnen kein ewiges Leben verschaffen. Ähnlich wird dann wieder S. 41, 15 ihr Untergang geschildert; S. 11, 52 ff. und 7, 63 ff. werden die Reden Hūds ausführlicher wiedergegeben und S. 11, 61 hinzugefügt, daß Hūd vor dem Strafergericht, das sie traf, bewahrt blieb. Aus S. 7, 67 ergibt sich, daß Muhammad die Vernichtung der 'Ād in die Zeit nach Nūḥ versetzte; aus S. 46, 20 daß der Schauplatz ihrer Vernichtung die aḥqāf¹⁾ waren. An dieser letzten Stelle wird auch erwähnt, daß sie die Wolke, die den Untergang brachte, für die ersehnte Regenwolke hielten, vgl. auch S. 11, 54. Muhammad wußte also schon in der ersten Zeit seiner Predigt, daß das alte Volk der 'Ād von Allah vernichtet worden war, aber erst im Lauf der folgenden Jahre gestaltete er ihre Geschichte im Sinne der übrigen Strafergerichtslegenden um, wies ihr eine feste Stelle in der Reihenfolge dieser Strafergerichte an und nannte endlich auch den Namen des zu ihnen entsandten göttlichen Warners. Es kann danach nicht überraschen, daß der Name der 'Ād als eines Volkes der Vorzeit bereits in vorislamischer Zeit bekannt war. In der alten Poesie erscheint er außerordentlich häufig, meist neben dem anderer Völker oder Könige der Vorzeit, wie der Ṭamūd, der Ġurhum, der Ḥimjar, von Iram, des Tubba' u. a. So z. B. 'Adī XIX 1, LXIX 8; Ufnūn, Mufaḍḍalijāt LXVI 4; Labīd VII 3, XVIII 31; XIV 36; al-Ḥuṭai'a LXXXV 14. 'Abdallāh b. az-Ziba'rā bei I. Hiš. 39, 4 erwähnt sie neben den Ġurhum als frühere Bewohner von Mekka, während nach Qabiša b. Ġābir (Ḥamāsa 341) Taimā aus der Zeit der 'Ād stammt. Von Schwertern aus der Zeit der 'Ād und Ġurhum ist bei Ibn Luqaim (I. Hiš. 656, 9) die Rede; von Brunnen, die in ihrer Zeit gebohrt waren, bei Ka'b b. Mālik (s. I. Hiš. 707, 2). Zuhair, Mu'allāqa 32 erwähnt »den Roten von 'Ād«, von dem auch Abū Ġundab, Huḍail XXXI 1 spricht, vgl. zu dieser Gestalt die Bemerkungen oben s. v. Ṭamūd. Von dem Untergang der 'Ād spricht 'Abbās b. Mirdās (Ġamhara 12, 4) in Andeutungen, die von der koranischen Version abweichen:

kānū kawafdi banī 'Ādin aḍallahumu
 qailun fa-atba'a 'āman minhumu 'āmā
 'ādū falam jaǧidū fī dāri qaumihimi
 illā maǧānijahum qafran wa-ārāmā

¹⁾ Zu aḥqāf vgl. Landberg, Dialectes méridionales I 149 ff. Abū Qais bei I. Hiš. 349, 12 verwendet den Plural ḥiqāf.

»Sie waren gleich der Schar der Söhne 'Āds,
ein Fürst, der ihnen ein Jahr auf das andere folgen ließ.
Sie gingen dahin, ohne daß man an der Stätte ihres Volkes etwas
fände als Wohnorte leer und Spuren.«

Bei 'Abid Fragment 11, 2 ist zwar von den Wolken die Rede, welche den 'Ād den Untergang brachten, doch sind diese Verse, wie schon L y a l l bemerkt, »obviously fabricated or wrongly assigned to 'Abid«. Über den Vers des 'Adī b. 'Uṭāif, der von andern dem Dū-l-Iṣba' zugeschrieben wird, vgl. oben s. v. Iram. Mit S p r e n g e r und L o t h hält auch M o r i t z, Sinaikult 56 die 'Ād für ein geschichtliches Volk, das er mit den *Οαδιται* des Ptolemaeus VI 7, 21 gleichsetzt. Das ist auch mir wahrscheinlicher als W e l l h a u s e n s Deutung des Namens als eines ursprünglichen Appellativums im Sinne von »die alte Zeit«.

AL-A'RĀB, im Koran nur in medinischer Zeit verwandte Bezeichnung der Beduinen (vgl. S. 33, 20), welche auch die Inschrift des Abraha kennt (s. G l a s e r, Zwei Inschriften 33). Vgl. N ö l d e k e, EB s. v. Arabia; M a r g o l i o u t h, Relations 2.

'ARABĪ. Seit der zweiten mekkanischen Periode ist öfters davon die Rede, daß die Sprache des Korans arabisch ('arabī), nicht fremd ('aġamī) sei oder daß sie »deutliches Arabisch« sei; vgl. dazu Islam XIII 69. Daß die Araber selbst sich als solche erst seit islamischer Zeit bezeichnet hätten, ist zu Unrecht behauptet worden; Belege für al-'Arab finden sich bereits in vorislamischer Zeit, vgl. N ö l d e k e EB s. v. Arabia.

'UZAIR gilt nach S. 9, 30 (spätmedin.) bei den Juden als Sohn Allahs, wie die Christen den Messias Sohn Allahs nennen. Muhammad kennt den Namen des 'Ezra nur in dieser Verkleinerungsform; angeblich hieß auch ein Jude von den Banū Qainuqā' in Medina zur Zeit Muhammads 'Uzair b. Abī 'Uzair (s. I. Hiš. 352, 1; 399, 6), doch sind diese Angaben ohne historischen Wert. Ezra erfreut sich bei den Juden besonderer Verehrung, wie schon die von G e i g e r 191 angezogene Stelle Sanhedrin 21 b zeigt, wonach Ezra würdig gewesen wäre, die Tora zu erhalten, wie er andererseits mosaische Vorschriften abschafft, Jebamot 86 b¹). Aber all das reicht nicht aus,

¹) Daß die heutigen Juden in Jemen eine Abneigung gegen den Namen Ezra zeigen und ihn nicht als Personennamen verwenden, ist nicht »hard to bring into harmony with this« (Goldziher in Jewish Encyclopedia VI 657), sondern ist als Versuch der Abwehr gegen die im Koran erhobene Beschuldigung zu erklären; vgl. auch Lidzbarski, De legendis propheticis 35 n. 3.

die koranische Aussage zu erklären. Eher klingt schon die Stelle IV Ezra 14, 9 an, derzufolge Ezra von den Menschen entrückt werden und fürderhin bei Gottes Sohn sitzen wird; allenfalls auch 14, 14, wo er aufgefordert wird »et renuntia iam corruptae vitae et dimitte abs te mortales cogitationes et proice abs te pondera humana et exue iam infirmam naturam«. Möglicherweise hatte Muhammad von einer jüdischen oder judenchristlichen Sekte gehört, die Ezra in ähnlicher Weise verehrte wie gewisse Sekten den Melchisedek, s. Epiphan. Haeres. LV 1—9.

AL-'UZZĀ S. 53, 19 neben al-Lāt und Manāt in frühmekkanischer Zeit genannt, welche drei Göttinnen nach der sicher echten Überlieferung (s. auch Nöldke-Schwally I 101ff.) von Muhammad als die erhabenen ġarānīq bezeichnete, auf deren Fürsprache man hoffen dürfe. Über den Kult der 'Uzzā s. Wellhausen, Reste 34 ff., Geyer, Zwei Gedichte II 187 f. und für Südarabien Glasers oben s. v. Suwā' angeführte Schrift.

'IMRĀN als Name des Vaters der Mariam (= Maria) erst in medienischer Zeit erwähnt S. 66, 12; 3, 30f. und diesem infolge von Verwechslung mit dem Vater von Mūsās Schwester Mariam beigelegt. Das hebräische 'Amram wird von den LXX mit Ἀμραμ, Ἀμβραμ wiedergegeben, wofür Lukian Numeri 3, 19 Ἀμβραμ hat; da aber auch im Syrischen Amram beibehalten ist und das Äthiopische Embaram hat, so ist nicht daran zu denken, daß diese übrigens vereinzelt vorkommende Form des Lukian eingewirkt haben könnte. Es liegt vielmehr eine Angleichung an den echtarabischen und aus vorislamischer Zeit belegten Namen 'Imrān vor, der sich z. B. in den Šafainschriften Littmann II, No. 270; in einer griechischen Inschrift aus dem Hauran als Ἐμρανῆς umschrieben (s. Ephemeris II 331), in der Genealogie der Quḏā'a (s. I. Duraid 314), ferner in Mekka (vgl. 'Imrān b. Maḥzūm, I. Quḏaiba, Ma'ārif 223) und sonst findet.

'ĪSĀ, zuerst in der zweiten mekkanischen Periode genannt, z. B. S. 19, 35; 43, 63. Die Form hat schon Fraenkel, WZKM IV 335 ff. aus Angleichung an Mūsā erklärt, wie ja Angleichung von Namen aneinander und Namenspaare auch sonst im Koran beliebt sind. Zugrunde liegt die nestorianische Aussprache des Syrischen Īšō', dessen auslautendes ' aber seine Stelle wechselte; daß damit eine Angleichung an Esau beabsichtigt war (Landaue bei Nöld-

deke ZDMG XLI 720 Anm. 2), ist mir wenig wahrscheinlich, denn in den Aussagen Muhammads über 'Īsā ist keine Spur jüdischen Einflusses zu erkennen. Die Schreibung 'sw findet sich auch bei den Mandäern, wo aber das ' zur Bezeichnung von i dient (s. Nöldeke, Mandäische Grammatik XXIX und 55f.; Lidzbarski, Mandäische Liturgien 191), während die Manichäer Jišō' oder Jišo' schreiben. In der alten Poesie ist der Name 'Īsā nicht zu finden, die einzige Erwähnung bei Umajja XXXVIII gehört einem unechten Verse an. In der Form Jāsū' kommt der Name in dem Eigennamen eines Taglibiten vor, des 'Abd Jāsū' (s. al-Quṭāmī XXVI 4), der aber ebenso wie Sa'dān b. 'Abd Jāsū' (Aḡānī XX 128) erst der nachkoranischen Zeit angehört. Erst in Medina verwendet Muhammad die Bezeichnungen al-masīḥ 'Īsā b. Marjam S. 3, 40; 4, 156, 169, oder auch al-masīḥ ibn Marjam S. 5, 19, 76, 79; 9, 31 oder auch nur al-masīḥ S. 4, 170, 9, 30. Dieses aus dem äthiopischen masīḥ oder dem aramäischen m'sīḥā übernommene Wort war bereits in vorislamischer Zeit bei den arabischen Christen verbreitet, wie die Inschrift Gla-ser 618, 2 beweist. Auch poetische Belege fehlen nicht. In einem Vers, der bald dem Ibn 'Abd al-Ġinn, bald aber auch al-Aḥṭal zugeschrieben wird, ist ebenfalls von dem masīḥ b. Marjam die Rede. Der Vers, welcher von LA XIII, 6; Jāqūt IV 781; Ḥizāna III 240; Ġawālīqī (in ZDMG XXXIII 215); Howell I 963; Cheikh o, Christianisme 277, angeführt wird, lautet:

wamā sabbaḥa-r-ruhbānu fi kulli bi'atin
 abila-l-abilina-l-masīḥa-bna Marjamā

»Und (dabei schwöre ich), daß die Mönche in jeder Kirche lobpreisen den Mönch der Mönche, den Messias, den Sohn der Marjam.«

Dem al-Aḥṭal kann allerdings der Vers nicht angehören, weil unmittelbar vorher bei 'Uzzā und Nasr geschworen wird, und schon Wellhausen, Reste 23 hält ihn für »ein archaisierendes Machwerk«; es muß in der Tat starken Verdacht gegen seine Echtheit erwecken, daß Ibn al-Kalbī (Aṣnām ed. Cairo 11) ausdrücklich angibt, er kenne keinen Vers, in dem Nasr erwähnt werde. Weiter sagt Ḥassān in einem Lied auf die Ġassān (Aḡānī XIII 170, der Vers fehlt im Diwan CXXV):

ṣalawātu-l-masīḥi fi ḡālīka-d-dairi du'ā'u-l-qissisi war-ruhbāni

»die Gebete an den Messias in diesem Kloster
 sind die Anrufung des Presbyters und der Mönche.«

Vgl. weiter Umaiya XXXV 12f. Es sind auch christliche Araber aus der vorislamischen Zeit bekannt, welche den Namen 'Abd-al-Masiḥ tragen. In Naḡrān kennt einen solchen al-A'sā bei Jāqūt IV 756; Ġāḥiḡ, Ḥajawān III 152. 'Abd-al-Masiḥ b. 'Amr b. Buqaila von den Ġassān nennen Ṭabarī I 981ff. und Balāḡurī 243, vgl. C a e t a n i, *Annali* 12 § 162f. Auch der Vater des Mutalammis, der nach einigen 'Abd-al-'Uzzā hieß, führte nach anderen den Namen 'Abd-al-Masiḥ (s. I. Duraid 192, V o l l e r s, *Die Gedichte des Mutalammis* 1). Von einem Dichter 'Abd-al-Masiḥ b. 'Asala aus dem Stamme Murra, dessen Zeit freilich unbekannt ist, sind drei Qasiden in die Mufaḡḡalijjāt aufgenommen, LXXII, LXXIII, LXXXIII. Als 'āqib¹⁾ von Naḡrān nennt I. Sa'd I b 84 einen Kinditen 'Abd-al-Masiḥ. Vgl. auch C h e i k h o, *Christianisme* 242, 474.

FURĀT, ein schon S. 77, 27 und später ebenso 25, 55 und 35, 13 für »süßes Flußwasser« im Gegensatz zum salzigen Meerwasser gebrauchtes Wort, das zweifellos mit der arabischen Form des Namens Euphrat identisch ist. Auch Umaiya XXXIV 22 (wohl unecht) gebraucht Furāt im gleichen Sinne wie der Koran.

FIR'AUN wird bereits in den der ersten mekkanischen Periode zugehörigen Suren oft erwähnt, z. B. S. 73, 15f.; 79, 17; 85, 18; 89, 9. Muḡammad kennt nur den Pharao des Auszugs; daß auch der ägyptische Herrscher, in dessen Zeit die Geschichte des Jūsuf fällt, ein »Pharao« war, blieb ihm, worauf schon S p r e n g e r hinweist, verborgen. Die koranische Form des Namens stimmt genau mit der syrischen (Fer'ōn) bzw. der äthiopischen (Far'ōn) überein. Wenn Fir'aun S. 38, 11 den Beinamen erhält ḡū-l-autād, so bezieht sich das auf seine Bauten, von denen dann auch S. 28, 38 f. die Rede ist. Unter denen, welche Allah in der Vorzeit vernichtet hat, nennt Zuhair XX 13 neben Tubba', Luqmān b. 'Ād, 'Ādijā, Ḍū-l-qarnain und an-Naḡāšī auch Fir'aun. Umaiya XXXII 13ff. freilich ist eine Umschreibung der inhaltlich mit diesen Versen übereinstimmenden Koranstellen, und auch gegen die Echtheit von Umaiya XXXIV 14ff. bestehen Bedenken (s. T. A n d r a e in *Kyrkohistorisk Årsskrift* XXIII 200). In Furai' bei Umaiya Fragment V 2, wo dieser als Bauherr erscheint,

¹⁾ 'Āqib bezeichnet Lammens, *Le Califat de Jazid Ier* 377 und Berceau de l'islam 253 als »titre énigmatique«. Schon de Goeje hatte das Wort mit Recht zu aethiop. 'aqaba gestellt (Gloss. Beladhori), und daß es bei Nöld e k e, *Neue Beiträge* 46 ff. fehlt, wird nur auf einem Versehen beruhen. Zu 'aqaba in den neuabessinischen Sprachen vgl. auch Littmann *GGA* 1915, 466.

erkennt *Schultheß* eine Verkleinerungsform von *Fir'aun*. Aus islamischer Zeit stammt die Anspielung auf *Fir'auns* Bauten bei *Anas b. Zunaim*, *Ḥamāsa* des *Buḥturī* DCXI 2 ff.

[*QĀBĪL*. Im Koran wird zwar die Geschichte von Kain und Abel erzählt S. 5, 30ff., ohne daß aber ihre Namen genannt wären. Erst die nachkoranische Überlieferung kennt sie als *Qābīl* und *Hābīl* (s. *EI* s. v. *Hābīl*), wobei also der Name des Kain dem des Hebel in ähnlicher Weise angeglichen ist, wie bei den Mandäern der des Seth, den sie *Šitil* nennen (s. *Lidzbarski*, *Liturgien* 284).]

QĀRŪN wird S. 29, 38; 40, 25 in Übereinstimmung mit der jüdischen *Agada* (s. *Geiger* 153) als Ratgeber *Fir'auns* genannt, wie auch S. 28, 76 sein Reichtum nach der gleichen Quelle geschildert wird (s. *Geiger* 165). Der Name der nur in diesen, sämtlich der dritten mekkanischen Periode angehörigen Stellen vorkommt, stellt eine Angleichung an *Hārūn* dar, wenn er auch nirgends neben diesem genannt wird. Ob der mandäische *Krun* mit dem koranischen *Qārūn* identisch ist, ist nicht sicher, s. *Brandt*, *Mandäische Schriften* 149.

QURAIŠ, der Name des Stammes, der Mekka bewohnte und dem auch *Muhammad* angehörte, wird S. 106, 1 genannt; vielleicht ist er als ein Diminutiv von *qarš* »Haifisch« anzusehen, s. *Nöldeke*, *Beiträge* 87.

AL-KA'BA, S. 5, 96, 98 als Bezeichnung für das *bait al-ḥarām* in Mekka verwandt, bedeutet ursprünglich »Würfel« (s. *Wellhausen*, *Reste* 73 ff.) und wird auch für andere Heiligtümer gebraucht. So sagt *al-A'sā* bei *Jāqūt* IV 756 = *Ġāḥiz*, *Ḥajawān* III 152:

waka'batu Naḡrāna ḥatmun 'alaiki ḥattā tunāḥī bi-abwābihā

»und die *Ka'ba* von *Nāḡrān* ist für dich unvermeidlich,
bis du an ihren Toren dich niederlässest.«

Aber, was bei der ursprünglichen Bedeutung des Wortes nicht überraschen kann, *Ka'ba* findet sich auch als Bezeichnung für profane Bauten, so noch bei dem bereits der frühislamischen Zeit angehörenden *'Abda b. aṭ-Ṭabīb* (*Mufaḍḍal*. XXVI 72). in der Beschreibung eines üppigen Gelages:

fī ka'batin šādahā bānin wazaijanahā
fihā ḡubālun juḡf'u-l-laila maftūlu

»in einem würfelförmigen Haus, das ein Erbauer mit Mörtel überzogen und geschmückt und in welchem ein geflochtener Docht die Nacht erhellt.«

Dazu paßt es, daß Ibn al-Kalbī im kitāb al-aṣnām 45 sagt: wakāna liIjādin ka'batun uḡrā biSindādin min arḡin baina-l-Kūfati wal-Baṣrati fi-z-zahri . . . waqad sami'tu anna hāḡa-l-baita lam jakun baita 'ibādatin innamā kāna maṣṣilān šarifan. Vgl. weiter W e n - s i n c k E I s. v. Ka'ba.

AL-LĀT, S. 53, 19 (erste mekkan. Per.) neben al-'Uzzā und Manāt unter den Göttinnen der Mekkaner genannt. Vgl. über die Verbreitung ihres Kultes W e l l h a u s e n Reste 29 ff.; N i e l s e n, MVAG XXI 255 ff.; L i t t m a n n, Zur Entzifferung der Ṣafāinschriften 33.

LUQMĀN war nach S. 31, 11 (dritte mekkan. oder medin. Per.) von Allah mit ḡikma begnadet, und seine Weisheitssprüche werden S. 31, 12—18 (die Verse 13, 14 gehören aber nicht dazu) mitgeteilt und jedesmal mit der Formel jā bunaija eingeführt. J. D é r e n b o u r g, Les fables de Lokman le Sage (Berlin et Londre 1850) nahm die von der islamischen Überlieferung behauptete Gleichsetzung des Luqmān mit Bileam wieder auf (vgl. weiter C h a u v i n, Bibliographie III 7), die noch neuerdings E d u a r d M e y e r, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 378 als zutreffend anerkennt. D é r e n b o u r g begründet diese Gleichsetzung damit, daß arabisch laqima gleichbedeutend sei mit hebräisch bāla', eine Beobachtung, welche zweifellos bereits die islamischen Erklärer oder besser deren jüdische Gewährsmänner gemacht hatten und die es eben war, welche ihnen die Identifizierung des Luqmān mit Bileam nahelegte. Für die Herkunft des koranischen Namens aber beweist diese Beobachtung nichts. Weder die biblische Gestalt des Bileam noch auch die Ausdeutung, die sie in der agadischen Literatur erfuhr — dieser ist er vor allem als Bil'am hārāšā' vertraut — zeigt irgendeine Ähnlichkeit mit dem koranischen Luqmān, wozu noch kommt, daß keine einzige der übrigen Formen biblischer Namen im Koran sich als eine Übersetzung seiner hebräischen Urform erweist¹⁾. Die Gleichsetzung des

¹⁾ Auch bei Tālūt ist das nicht der Fall, denn dieser Name ist nicht eine Übersetzung von Saul, sondern eine für ihn nach einem bezeichnenden Merkmal, seiner Körpergröße, neugebildete Namensform.

Luqmān mit Bileam ist nur ein weiteres Beispiel für das auch sonst in der nachkoranischen Überlieferung hervortretende Bestreben, die in den koranischen Erzählungen genannten Personen mit biblischen Gestalten zu identifizieren — s. oben s. v. Šu'aib, Idris. Auch davon, daß Luqmān mit Elxai gleichzusetzen sei, wie Sprenger, *Leben und Lehre Mohammads* I 32, 93 ff. wollte, kann keine Rede sein, und nicht minder ist die von M. Hartmann vorgeschlagene Gleichung Luqmān = 'Αλκμαίων (s. ZA XII 106 f.), abzuweisen, eine Gleichung, die Hartmann damit begründet, daß Jamblich den Alkmaion mit Pythagoras zusammenbringe und die »Nennung des Alkmaion bei den syrischen Neuplatonikern ein Eindringen seines Namens in weite Kreise des Orients« beweise. Wenn überhaupt ein nichtarabischer Name zugrunde läge, so könnte man am ehesten versucht sein, an Lucian zu denken, denn dieser ist auch sonst in orientalischen Spruchsammlungen vertreten, wie dem šarbā de ḥakīmē (s. *Studia Sinaitica* I 29: Luqjanos ēmar) und einzelne seiner Schriften waren auch von Sergius von Reš'a'inā übersetzt worden (s. Sacha *Inedita Syriaca* I ff.; Baumstark, *Lucubrationes Syro-Graecae* 405 ff.). Aber zu einer solchen, schon an sich höchst unwahrscheinlichen Zurückführung des Namens Luqmān auf ein fremdes Vorbild liegt kein Grund vor; nicht nur ist der Name Luqmān echt arabisch, auch die vorislamischen Dichter kennen bereits den weisen Luqmān. So sagt al-A'sā (s. *Ḥizāna* I 545; III 65) — nach anderen ist der Dichter ein Oheim des al-A'sā —:

wa-la-anta aḥkamu ḥīna tanṭiqu min
Luqmāna lammā 'aija bil-amri

»Und du bist, wenn du sprichst, weiser als
Luqmān, da er mit der Sache nicht weiter kam.«

Ferner Zabbān b. Saijār (s. *Ġāḥiḏ, Ḥajawān* V 160):

aqāma ka'anna Luqmāna-bna 'Ādin
ašāra lahu biḥikmatihī mušīru

»Er verweilte, als wäre Luqmān b. 'Ād
ein Berater gewesen, der ihn kraft seiner Weisheit beraten
hätte.«

Neben dem berühmten Redner Quss b. Sā'ida nennt ihn Labīd XIV 34:

wa-aḥlafna Qussan laitanī walawannani
wa-a'jā 'alā Luqmāna ḥukmu-t-tadabburi

»Sie erfüllten dem Quss nicht sein „wäre ich doch“ und „hätte ich doch“
und dem Luqmān war es unmöglich seinen Entschluß durchzuführen.«

Ähnlich schildert Ibn an-Nabbāš b. Zurāra (s. Aġānī XVI 62) in seinem Klagelied auf einen bei Badr gefallenen Quraišiten diesen als

taqfun kaLuqmāna 'adlun fī ḥukūmatihi
»geschickt wie Luqmān, gerecht in seinem Urteilspruch.«

Mehrfach wird Luqmān neben 'Ād, Iram, dem Tubba' unter den Gestalten der Vorzeit genannt, die längst dahingegangen seien (wobei er manchmal, wie schon oben bei Zabbān, als Sohn des 'Ād erscheint), so z. B. Zuhair XX 12; Labīd XXXIV 5; ar-Rabī' b. Dabu' al-Fazārī bei Buḥturī, Ḥamāsa MLIV; al-Muḥabbal im Kommentar zu Mufaḍḍalijjāt XXXVIII (ed. L y a l l 370); Ufnūn, Mufaḍḍal. LXVI 4. Wie Labīd so nennt auch Imra'alqais den Luqmān »den Sohn des 'Ād«, ebenso Ṭarafa V 70. In den Spottversen des Abu-l-Muhauwiš al-Faq'asī auf die Tamīm (Kāmil 98, 12; Ġāḥiḻ, Bajān II 142; LA XVI 20; zu dem Namen des Dichters s. auch Hizāna III 86) heißt es:

idā mā māta maitun min Tamīmin
fasarraka an ja'īša fa-ġi' bi-zādin
bi-ḥubzin au bi-tamrin au bi-laḥmin
awi-š-šai'i-l-mulaffafi fi-l-biġādi
tarāhu junaqqibu-l-baḥḥā'a ḥaulan
li-ja'kula ra'sa Luqmāni-bni 'Ādi

»Wenn ein Toter von den Tamīm stirbt
und es freute dich, daß er lebte, dann bring Wegzehrung herbei
Brot oder Datteln oder Fleisch
oder das Ding, das man in ein Gewand einhüllt¹⁾.
Du siehst ihn das weite Tal durchziehen ein Jahr lang
damit er das Haupt des Luqmān b. 'Ād verzehre.«

Ausführlich erzählt al-A'sā (die Verse fehlen im Diwan), wie Luqmān die Lebensdauer von sieben Generationen von Geiern²⁾ bewilligt

¹⁾ Damit ist, wie sich aus Ibn al-A'fir, Chronicon I 411 ergibt, die saḥīna gemeint, eine Speise, die sich bei den Quraiš einer besonderen Beliebtheit erfreute, daher diese als »Esser der saḥīna« verspottet wurden (Lammens, Califat de Jazid I er 45, Anm. 3).

²⁾ Vgl. dazu die Angaben bei Hesiod (Fragmenta ed. Rzach 171) über die Lebensdauer der Krähe, des Hirsches, des Raben, des Phönix und der Nymphen.

wurde, eine Zeitspanne, die er für ewig hielt (s. Pseudo-Balḥī III 35; Freytag, Proverbia II 26; vgl. auch die kurze Anspielung bei Ṭarafa Fragment XXVI 2 und die Verse in Buḥturīs Ḥamāsa MLX). Labīd nennt einen dieser Geier mit seinem Namen Lubad (s. Labīd XLII 15 ff.) und erzählt von dessen und Luqmāns Ende; den Namen dieses Geiers erwähnt auch Nābiḡa V 6. An keiner dieser Stellen wird Luqmān ausdrücklich als Sohn des 'Ād bezeichnet, wenn es auch nicht unmöglich ist, daß die Dichter ihn, wie das die islamische Legende tut (s. Ṭabarī I 235 f.) als solchen ansahen, in welchem Falle er also mit dem von Labīd und Imra'alqais genannten Luqmān b. 'Ād identisch wäre. Auch darüber, ob dieser Luqmān mit Luqmān al-ḥakīm identisch ist, ist diesen Angaben der Dichter nichts zu entnehmen, wenn auch nichts gegen eine solche Identität spricht. Über die Entwicklung der Legende vgl. auch C. H. Toy, The Lokman legend in JAOS XIII Proceedings CLXXII ff. Von Dichtern der islamischen Frühzeit erwähnen Luqmān noch aṣ-Ṣalatān in Ḥamāsa 537; Ka'b b. Ġu'ail bei Jāqūt I 175; al-Farazdaq, Naqā'id LIV 29; al-Haiquṭān, bei Ġāḥiḡ, Tria opuscula 60, 14, der ihn zu den Schwarzen rechnet und unter den aus ihnen hervorgegangenen Großen aufzählt. Mehrfach nennen die Dichter neben Luqmān noch Luqaim, den er nach an-Namiṛ b. Taulab (s. Muḥṭārāt 21, 2; 'Ainī I 575) mit seiner Schwester gezeugt hätte. Nach al-A'šā bei Pseudo-Balḥī III 35 schwanden nach dem Hingang des Luqaim, Qail und Luqmān die Nizār dahin. Ein zeitgenössischer Träger des Namens Luqmān erscheint bei an-Nābiḡa XXVII 10; ein Ibn Luqmān bei Ḥuṭai'a LI 2; einen Abu-l-Ḥiṣn b. Luqmān al-'Absī, der im Jahr 3 H. zum Propheten kam, und an der Belagerung von Ḥaibar teilnahm, nennt I. Sa'd I b 41. Es kann also weder bezweifelt werden, daß Luqmān ein in Arabien üblicher Name war, noch auch, daß bereits vor Muhammad ein Luqmān der Vorzeit als ein Weiser galt. Diesem Weisen scheint dann Muhammad Aussprüche zugeschrieben zu haben, die ursprünglich vielleicht im Namen anderer weiser Männer — die Weisen sind jā von alters her Träger solcher Aussprüche (Prov. 1, 6) — überliefert worden war. Die Eingangsformel der Luqmānsprüche »Mein Sohn« (jā bunaija) findet sich in vorkoranischer Zeit nicht nur in den Ermahnungen der biblischen Proverbien, des Jesus Sirach und in den Testamenten der zwölf Patriarchen, sondern auch in den Sprüchen des Aḥiqār, der ebenfalls schon in den Papyri von Elephantine als sāfar ḥakīm erscheint. Das ist deshalb nicht ohne Bedeutung, weil einer dieser Sprüche des Aḥiqār an einen der im Koran dem Luqmān in den Mund gelegten so stark anklingt, daß man ihn für dessen Vor-

bild halten möchte. S. 31, 18 heißt es »mache deinen Gang gerade und dämpfe deine Stimme, die häßlichste Stimme ist die Stimme des Esels«; bei Aḥiqār aber findet sich in der syrischen Fassung (s. Nöldcke, Untersuchungen zum Achiqar-Roman 36 No. 8) der Spruch »mein Sohn, senke dein Haupt, sprich leise und sieh nach unten. Denn würde das Haus durch laute Stimme erbaut, so erbaute der Esel zwei Häuser an einem Tage«. Ganz wie im Koran wird also hier die Ermahnung leise zu sprechen (die übrigens auch Muhammad selbst an seine Besucher richtet S. 49, 2) mit dem Hinweis auf die Häßlichkeit oder die Nutzlosigkeit des Geschreis des Esels begründet. Wie immer der entsprechende Satz in der uns erhaltenen ältesten, von den Elephantine-Papyri gebotenen Fassung der Ahikarsprüche zu deuten sein möge, mag nun ḥ m r n ' r mit »röhrender Esel« oder mit »gärender Wein« zu übersetzen sein (siehe zu den verschiedenen Auffassungen F. Stummer, Der kritische Wert der altaramäischen Aḥiqartexte 12), fest steht, daß der Satz in den späteren Bearbeitungen eine Form angenommen hat, die dem koranischen Luqmānspruch nahe steht. Die Ähnlichkeit ist vermutlich so zu erklären, daß Muhammad dieser ursprünglich dem Aḥiqār zugeschriebene Spruch mit anderen zusammen bekannt geworden ist, sei es, daß ihm dabei bereits Luqmān als Urheber genannt wurde, sei es, daß er selber der erste war, der sie dem »weisen Luqmān«, zuschrieb¹⁾. Auch J. Rendel Harris (The Story of Ahikar Cambridge 1913 LXXVI) ist die koranische Parallele zu dem Ahikarspruch aufgefallen, seine Meinung aber von der Identität des Luqmān mit Aḥiqār ist durchaus unbegründet.

LŪṬ, seit der zweiten mekkanischen Periode häufig genannt. Bei Umaiya XXXI (unecht) heißt er aḥū Sadūm (s. oben s. v. Sadūm), während im Koran die Stadt mit Namen nicht genannt wird (s. oben s. v. al-mu'tafikāt). Aus islamischer Zeit stammt Ḥudail CCLIX 28. Cheikho, Christianisme 234 erwähnt als Zeitgenossen des Propheten einen Lūṭ b. Jahjā al-Azdī, aber dieser bei Ibn Sa'd ed. Wellhausen 19, auf welche Stelle sich Cheikho beruft, genannte Gewährsmann des Ibn al-Kalbī ist kein anderer als der berühmte Abū Miḥnaf, gehört also erst der islamischen Zeit an.

MĀĠŪĠ s. JĀĠŪĠ.

¹⁾ Man vergleiche dazu sein Verhalten bei den angeblichen Zitaten aus den »Suḥuf Ibrāhīm waMūsā«, oben S. 69.

MĀLIK, S. 43, 77 (zweite mekkan. Per.), Name des Höllenwächters.

MĀRŪT s. HĀRŪT.

AL-MU'TAFIKA s. oben Seite 13f. und s. v. Lüt.

AL-MAGŪS S. 22, 17 (medinisch) unter den Religionsgemeinschaften aufgezählt, zwischen denen Allah am Tage der Auferstehung die Entscheidung treffen werde. Zu Muhammads Zeit standen sowohl Ostarabien wie der Jemen unter persischer Oberherrschaft und wir hören mancherlei über die Verbreitung der Lehre des Zarathustra in diesen Teilen Arabiens in den Nachrichten über ihre Bekehrung zum Islam (vgl. S i d d i q i, Studien über die persischen Fremdwörter 77 ff.; S p e r b e r, Die Schreiben Muhammads an die Stämme Arabiens 21 ff.). Von den Magiern von Ubulla, der Vorstadt von Bašra, spricht noch Ibn Qais ar-Ruqaijāt LXI 27 in einem Gedicht, das etwas vor 85 H. verfaßt sein muß; auf die Verwandtenehe der Zarathustrier spielt al-Farazdaq ed. B o u c h e r 89 an, und von einem von ihnen gepflegten Spiel, da'kas, ist in einem anonymen Rağazvers die Rede, s. LA VII 388. Die Form mağūs verwendet in vorislamischer Zeit Tau'am (s. Imra'alqais XXII 1), der von dem Feuer der mağūs spricht. Das s am Ende des Wortes ist die auch in der aramäischen Umschreibung (m^egūšā, amgušā) erhaltene iranische Nominativendung; es wurde, wie auch sonst das š in fremden Eigennamen, im Arabischen selbst zu s, vgl. L a g a r d e, Gesammelte Abhandlungen 159; N ö l d e k e, Persische Studien II 37.

MUḤAMMAD nennt sich selbst mit seinem Namen nur in medinischer Zeit S. 3, 138; 33, 40; 47, 2; 48, 29 und bezeichnet sich nur an der ersten und letzten dieser Stellen als rasūl Allāh. Der Name ist bereits vorislamisch (s. N ö l d e k e WZKM XXI 309; N ö l d e k e - S c h w a l l y I 9 f., C h e i k h o, Christianisme 126, 455) und kommt auch im Südarabischen vor (s. OLZ XIII 218; H a r t m a n n, Arabische Frage 287).

AL-MADĪNA. Als Appellativum »Stadt«¹⁾ wird dieses aus dem Aramäischen entnommene Wort (s. F r a e n k e l 280) schon in der

¹⁾ Das ist die gewöhnliche Bedeutung des Wortes im Aramäischen, nur im Jüdisch-Aramäischen hat es auch die Bedeutung »Provinz«, s. Torrey JAOS XLIII (1923) 230 f.

zweiten mekkanischen Periode gebraucht (z. B. S. 36, 19; 27, 49), als Bezeichnung für die Stadt Jaṭrib aber erst in medinischer Zeit (S. 9, 102, 121; 33, 60; 63, 8), wo neben al-Madīna einmal auch Jaṭrib vorkommt (s. u.).

MADJAN, Aufenthaltsort des Mūsā S. 20, 42 (zweite mekkan. Per.), an welchem er mit den Töchtern des šaiḥ kabīr (= Jethro) am Brunnen zusammentraf S. 28, 21f. (dritte mekkan. Per.). Andererseits werden die aṣḥāb Madjan S. 22, 43 (dritte mekkan. Per.) und noch 9, 71 unter den Völkern der Vergangenheit genannt, welche den zu ihnen entsandten Gottesboten für einen Lügner erklärt hatten, und die Geschichte ihres »Bruders Šu'aib«, also des unter ihnen aufgestandenen Gottesboten, wird S. 7, 83 ff.; 11, 85 ff.; 29, 35 f. erzählt. Die Namensform entspricht der hebräischen und syrischen (das Äthiopische hat Medjām), und Muhammad war es bereits in der zweiten mekkanischen Periode bekannt, daß Mūsā dort Zuflucht gefunden hatte. Erst in der dritten mekkanischen Periode setzt er dann die Leute von Madjan mit den aṣḥāb al-aika gleich, deren Warner Šu'aib gewesen, und seitdem ist von Madjan in Verbindung mit Mūsā nicht mehr die Rede. Madjan kennt als *Μοδιζνα* Ptolemaeus 6, 7, dessen Angaben über seine Lage mit denen der arabischen Geographen über den gegenüber der Spitze der Sinaihalbinsel an der arabischen Küste gelegenen, heute als Maghair Shoib bekannten Ort Madjan übereinstimmen. Der Name Madjan für diesen Ort stammt also nicht etwa erst aus nachkoranischer Zeit, sondern bewahrt die Erinnerung daran, daß hier einst die Midjaniten gesessen hatten (s. Nöldcke in *Encyclopedia Biblica* s. v. Midyan). Offenbar hat Muhammad die früher nicht lokalisierten aṣḥāb al-aika später nach Madjan versetzt, das ihm als Schauplatz eines göttlichen Strafgerichtes galt. Während es früher von den aṣḥāb al-aika nur geheißen hatte fa-aḥaḍathum 'aḍābu jaumi-z-zulla S. 26, 189, werden nach S. 87, 9; 11, 97; 29, 36 die Bewohner von Madjan von einer šaiḥa oder raġfa erfaßt, worauf sie in ihren Wohnungen zu Boden geschmettert liegen bleiben, bis auf Šu'aib, der gerettet wurde. Die gleichen Ausdrücke waren bereits in der Schilderung des Strafgerichts verwandt worden, das über die Tamūd hereingebrochen war, und Muhammad hat sie einfach auch auf die Leute von Madjan übertragen, über deren Bestrafung er nichts Näheres wußte.

MARJAM als Mutter 'Īsās seit der zweiten mekkanischen Periode genannt z. B. S. 19, 16, 35; 23, 52; 43, 57. Als Tochter 'Imrāns wird

sie zwar erst S. 3, 31; 66, 12 — beides der medinischen Zeit angehörige Stellen — bezeichnet, da sie aber als »Schwester Hārūns« schon in S. 19, 29 erscheint, so geht die Verwechslung mit Marjam, der Schwester des Mūsā und Hārūn, schon in frühere Zeit zurück. Muhammad hat die für Jesu Mutter im griechischen Text der Evangelien meist gebrauchte Form Μαριαμ durch syrische Vermittlung kennen gelernt (äthiopisch Mārjām und Mārjā), gleichzeitig aber oder schon früher Mirjam, die Schwester des Moses und Aron, und die beiden für eine und dieselbe Person gehalten. Später, wohl erst in Medina, wurde ihm der Name von Mirjams Vater 'Imrān bekannt, den er dann auch für den Vater von Marjam, der Mutter 'Īsās ansehen mußte. Marjam ist in vorislamischer Zeit nicht belegt; die bei Cheikh o Christianisme 245 angeführten Trägerinnen des Namens gehören sämtlich der islamischen Zeit an und beweisen nur, daß dieser Name, wie andere biblische, sich früh in den Kreisen der Gläubigen einbürgerte. Nach I. Duraid 209 wäre Zaid b. al-Ḥaṭṭāb anno 12 H. von einem Ḥanafiten Abū Marjam getötet worden, dessen Namen aber die sonstige Überlieferung nicht kennt (s. Caetani, Annali 12 § 10 b 12; § 23 No. 149) und der wohl identisch sein wird mit Abū Marjam Ijās b. Dubaiḥ, den Ibn Ḥubaiṣ unter den Teilnehmern der ḥanafitischen Gesandtschaft an Abū Bakr anführt (s. Caetani, Annali 12 § 367); aber auch hier könnte die Kunja, wenn es sich um eine historische Person handelt, in islamischer Zeit angenommen worden sein. Mehrere andere Träger der Kunja Abū Marjam, die noch in die Zeit des Propheten zurückreichen sollen, nennt Ibn al-Aṭīr (s. Usd V 295 f.); es spricht aber nichts dafür, daß sie diese Kunja vor ihrer Bekehrung zum Islam geführt hätten, wenn sie überhaupt historisch sind. Von Marjam spricht auch Umajja XXXVIII (unecht), im wesentlichen in Anlehnung an Sure 19. Zu der Bezeichnung al-masīḥ ibn Marjam s. oben s. v. 'Īsā S. 129. Aus vorislamischer Zeit ist mehrfach der Name Mārija bezeugt, s. al-Ḥārīṭ b. Ḥilliza in Mufaḍḍal. XXV 10 = ed. Lyall XXV 10 = Dīwān III 10; derselbe Aḡānī IX 178 = Dīwān X 5 (vgl. dazu Nöldcke, Die ghassanischen Fürsten 23); Ḥassān b. Ṭābit XIII 8; auch die koptische Sklavin, die Muhammad heiratete, hieß Mārija (vgl. Caetani, Annali 16, § 345, 351). Diese übrigens auch in süd- und nordarabischen Inschriften vorkommende (vgl. Moberg, The Book of the Himyarites XCIII) Namensform ist aber nicht als Wiedergabe von Maria anzusehen, sondern gibt, wofür auch die griechische Umschrift Μαρρεθνη Waddington 2104¹⁾ spricht, aramäisches

¹⁾ E. Littmann weist mich darauf hin, daß auch Μορεθνη , also das Diminutiv Murai'a, vorkommt.

mārtā »Herrin« wieder, steht also nicht für Maria, sondern für Martha, s. Nöldeke, Mandäische Grammatik 112.

AL-MASĠID AL-AQŞĀ, S. 17, von der Überlieferung auf Jerusalem gedeutet, bezeichnet im Sinne Muhammads »den fernsten Ort« der Verehrung im siebenten Himmel, an welchem die Engel Allah huldigen, vgl. B. Schrieke, Islam VI 13ff.; J. Horowitz ib. IX 161ff.; A. J. Wensinck, Tree and Bird 31. In meinem Artikel im Islam IX 166 hatte ich bereits Verse des 'Umar b. Abī Rabi'a angeführt (Diwan XCI), in welchen mit al-masġid al-aqşā vielleicht Jerusalem gemeint ist. Ganz zweifellos aber dient dieser Ausdruck zur Bezeichnung von Jerusalem in den bei Jāqūt I 137 angeführten angeblichen Versen des Zijād b. Ḥaṇẓala:

wanaḥnu taraknā Arṭajūna muṭarradan
ila-l-masġidi-l-aqşā wa fihi ḥusūru
'ašijata Aġnādaini lammā tatāba'ū
waqāmat 'alahim bil-'arā-i nusūru

»Und wir ließen Arṭajūn zurück, verfolgt
in der Richtung des masġid al-aqşā, ermüdet,
am Abend von Aġnādain, als sie (die Feinde) einander folgten
und sich über ihnen im freien Felde Geier erhoben.«

Wenn diese Verse wirklich, wie sie es sein wollen, zeitgenössische Aussagen über die Schlacht bei Aġnādain wären, so würden sie beweisen, daß bereits anno 15 H. — in dieses Jahr fällt ja nach Saif die Schlacht — al-masġid al-aqşā als Bezeichnung für Jerusalem oder sein Heiligtum gebräuchlich gewesen wäre. Saif zitiert auch sonst öfters poetische Zeugnisse des Zijād (s. Ṭabarī I 1877, 2410f.), und auch das bei Jāqūt erhaltene hat dieser offenbar Saifs Berichten entnommen. Aber Saif scheint überhaupt der Einzige zu sein, welcher seinen tamimitischen Landsmann Zijād in den Eroberungskämpfen auftreten läßt; keine der übrigen Autoritäten nennt ihn in diesem Zusammenhange (vgl. zu Zijāds Rolle bei Saif auch Wellhausen, Skizzen VI 104). Wir haben also guten Grund, die bei Jāqūt erhaltenen Verse nicht als authentische Zeugnisse zu werten und Caetani, Annali 13 § 22 und 29, beizustimmen, der bereits ihre Echtheit bezweifelt hat.

AL-MASĠID AL-ḤARĀM, eine seit der II. mekkan. Periode vorkommende Bezeichnung des mekkanischen Heiligtums, die aber nicht von Muhammad erfunden ist, sondern schon in vorislamischer Zeit üblich gewesen zu sein scheint; bereits Qais Ibn al-Ḥaṭīm schwört

V 14 bei »Allah dem Herrn des Masġid al-ḥarām« (wallāhi ǧi-l-masġidi-l-ḥarāmī) womit freilich nicht notwendig die Ka'ba von Mekka gemeint sein muß. Masġid ist im Arabischen Lehnwort aus dem Aramäischen, wo bereits die Papyri von Elephantine es verwenden, während die aramäischen Literaturen, die das Verbum s'ged sehr viel gebrauchen, das Nomen nicht zu kennen scheinen.

MIŞR zuerst S. 43, 50 und später noch öfters in der Geschichte des Mūsā und des Jūsuf genannt, also überall an Stellen, welche alttestamentliche Erzählungen wiedergeben.

MAKKA nur einmal in spätmedinischer Zeit namentlich genannt S. 48, 34, während in S. 43, 30 unter al-qarjatān Mekka und Ṭā'if verstanden sind s. L a m m e n s , Taif 124. Mekka selbst heißt S. 6, 92 umm al-qurā, was an μητροπολις erinnert, aber nicht etwa aus diesem entstanden sein kann, sondern, wie 'ir w'ēm II Sam. 20, 19 und die Verwendung von ēm im Phönikischen (s. L i d z b a r s k i , Ephemeris, Glossar s. v.) beweisen, eine echt semitische Ausdrucksweise ist, vgl. auch umm al-aswāq bei Ūmajja XV 2. Über die mekkanischen Verhältnisse vgl. jetzt die wertvolle Monographie von L a m m e n s , La Mecque à la veille de l'Hégire 1924 (MUSJ IX).

MANĀT S. 53, 20 unter den mekkanischen Göttinnen genannt. Über ihren Kult vgl. W e l l h a u s e n , Reste² 25 ff.; L i d z b a r s k i , Ephemeris III 84; über ihr Vorkommen in den ṭamudenischen Inschriften L i t t m a n n , Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften 34, 36, 50.

MŪSĀ seit der ersten mekkanischen Periode genannt S. 87, 19; 79, 15; 53, 37; 51, 38. Die Form stellt die arabische Wiedergabe von hebr. Mōše, syr. Mūše oder äthiop. Mūsē dar, wobei das a mit Imāla zu sprechen und š wie stets in biblischen Namen zu s geworden ist. Über mandäisch Mēša, jüdisch Mē'ašā s. L i d z b a r s k i , Johannesbuch 79 Anm. 6, 245. Irrtümlicherweise nennt Muhammad in S. 18, 59—63 Mūsā an Stelle von Dū-l-Qarnain; denn die dort von ihm berichtete Fahrt nach dem maġma' al-bahrain (= babyl. pī nārāti s. J e n s e n , Gilgameschepos I 33; R. H a r t m a n n ZDMG LXVII 749; W e n s i n c k , Tree and Bird 18 f.) ist nach der Darstellung der verschiedenen Versionen des Alexanderromans vielmehr von Alexander unternommen worden. In der Schilderung der Fahrt stimmt der Koran am meisten mit der Homilie des Jacob von Sarug überein,

wobei Muhammad nach seiner Art einzelnes eingefügt hat (s. Fraenkel ZDMG XLV 325; Friedländer, Chadirlegende 66). Daß ihm der Irrtum begegnen konnte, Mūsā an Stelle von Dū-l-Qarnain zum Helden der Fahrt zu machen, ist um so auffallender, als eine Erzählung, in der Dū-l-Qarnain ausdrücklich genannt wird, in der gleichen Sure unmittelbar folgt. Man hat verschiedene Erklärungen dafür gegeben, wie die Verwechslung entstanden sein könne: auch das Antlitz Moses wurde nach Exodus 34, 29 f. mit Rücksicht auf das qāran des hebr. Textes als »gehört« vorgestellt (s. Nöldcke-Schwally I 141 f. Anm.); der Masius mons, den schon das Gilgameschepos als Gebirge Māšu kennt, heißt im syrischen Text bei Budge 260, 16 Mūsās rabbā und dieser Mūsās wurde mit Mūsā verwechselt (s. R. Hartmann ZDMG LXVII 750); die Geschichte war vielleicht in einer älteren Version an Josua angeknüpft worden, den Muhammad als Nachfolger Mūsās gekannt habe und dessen Vatername Nūn, die Hineinbeziehung der Episode vom Fisch hervorgerufen haben könne (s. Jensen bei Hartmann a. a. O. 742); weiterhin könne dann der palästinische Amoräer R. Josua b. Levi, auf den sich die Erzählung S. 18, 64—81 beziehe (s. u.), mit dem biblischen Josua b. Nūn verwechselt worden sein. In der auf die Erzählung von dem Zug nach dem maḡma' al-baḡrain folgenden (und jetzt durch einen Übergang V. 64 äußerlich mit ihr verbundenen, ursprünglich aber mit ihr in keinem Zusammenhang stehenden, s. oben 43) Begegnung des Mūsā und seines Jüngers mit dem 'abd min 'ibādīnā S. 18, 64—81, hat Gaston Paris, La poésie du moyen âge I 151 ff. eine Version der weitverbreiteten Erzählung vom Engel und dem Einsiedler erkannt, wie auch S. Fraenkel ZDMG XLV 326 zwar schon christliche Herkunft der Erzählung angenommen, einen Nachweis der Quelle aber nicht gegeben hatte. Auf die Verwandtschaft dieser Erzählung mit der in dem Ḥibbūr jāfē des R. Nissim überlieferten, deren Held R. Josua b. Levi ist, hatte bereits Zunz hingewiesen (s. Gottesdienstliche Vorträge 130 Anm. d; Bacher, Agada der palästinischen Amoräer I 194). I. Lévi freilich hat diese Version des R. Nissim als Bearbeitung der koranischen Erzählung ansehen wollen (s. REJ VIII 71), wogegen sich I. Friedländer, Chadirlegende 257 für die Ursprünglichkeit der jüdischen Sage einsetzt. Sicher ist, daß das Motiv von den scheinbar nicht zu rechtfertigenden Handlungen, die von einer mit überirdischem Wissen ausgestatteten Persönlichkeit ausgeführt schließlich ihre Rechtfertigung finden, in jüdischen Kreisen schon in älterer Zeit verwendet worden war, wie die auch von I. Lévi

selbst angeführte Erzählung von Ašmadai (s. Giṭṭin 68 a b) beweist. Aber weder an dieser Stelle noch auch in der Erzählung von Abbā Ḥilqijā (s. Ta'anit 23 a, dazu RĒJ XLVIII 275) oder in Ēkā rabbāti I 4 (der Jerusalemer in Athen) findet sich der Zug, daß es dem Begleiter verboten ist, nach dem Grund der auffälligen Handlung zu fragen. Dieser taucht zum erstenmal in der koranischen Version auf, und von dort ist er offenbar in die erst in nachkoranischer Zeit bezeugte Erzählung gedrunken, deren Held R. Josua b. Levi ist. Es ist wahrscheinlich, daß dieser Zug in älteren, uns nicht erhaltenen Versionen der jüdischen Erzählung ebenfalls bereits verwendet und aus einer solchen Muḥammad bekannt geworden war. Ob zu Muhammads Zeiten bereits R. Josua b. Levi der Held der Erzählung war, bleibt zweifelhaft; vielleicht hat die Übertragung auf seine Person erst in islamischer Zeit stattgefunden. Möglicherweise kannte bereits eine der uns verloren gegangenen jüdischen Versionen Moses als Zuschauer der zunächst unerklärlichen Handlungsweise des Gottesmannes, denn nach Berākōt 7 a hatte gerade auch Moses das Problem des Unglücks der Frommen beschäftigt (s. auch I. Lévi RĒJ XLVIII 277). Wenn Muḥammad die Erzählung S. 18, 64—81 aus einer jüdischen Version geschöpft hätte, in welcher sie an die Person Moses geknüpft war, so wäre eine einleuchtende Erklärung dafür gewonnen, wie ihm die Verwechslung des Dū-l-Qarnain mit Mūsā zustoßen konnte.

Anspielungen auf die Geschichte des Mūsā bei den vorislamischen Dichtern scheint es nicht zu geben: Umaiĵa XXXII 13 ff. ist koranisch beeinflußt, die Anspielung bei Umaiĵa F. 5, 2 unverständlich und Samau'al II 17 unecht. Von den bei Ch e i k h o, Christianisme 233 f. angeführten Trägern des Namens scheint ihn keiner in vorislamischer Zeit geführt zu haben. Mūsā b. al-Ḥāriṭ ist nach I. Hiš. 211 pu in Abessinien als Sohn eines muslimischen Vaters geboren, vgl. auch ib. 787, 17; Mūsā b. Ġābir al-Ḥanafī (s. Ḥizāna I 146) muß nach Aġānī X 113, 25 jedenfalls noch in islamischer Zeit gelebt haben, wie denn auch Abu-l-'Alā bei Tibrīzī zu Ḥamāsa 177 erklärt, einen Mūsā aus heidnischer Zeit nicht zu kennen. 'Abdallāh b. Qais, bekannt als Abū Mūsā al-Aš'arī (s. über ihn EI s. v. Aš'ari) hat die Kunja jedenfalls erst nach seiner Bekehrung zum Islam angenommen.

MĪKĀL S. 2, 92 in medinischer Zeit neben Ġibrīl genannt. Die arabische Wiedergabe des Namens, die Rhodokanakis WZKM XVII 282 auf Vokalverschlingung zurückführen will, stellt sich als Angleichung von Mikāēl (so auch syrisch und äthiopisch) an die arabische

Bildung *mif'al*, von *wakala* aus gebildet, dar. *Ka'b b. Mālik* bei *I. Hiš.* 328, 13 nennt *Mikāl* neben dem *rūḥ al-quḍus*, und von dem Treffen bei *Badr* sagt derselbe (s. *I. Hiš.* 624, 2; *LA XX* 159 schreibt den Vers dem *Ḥassān* zu, in dessen *Diwan* er sich nicht findet):

wajauma Badrin laqīnākum lanā madadun
fihī ma'a-n-naṣri Mikālun waĠibrīlu

Auch *Umaiya LV 8* nennt ihn neben *Ġibrīl*, der Vers ist aber unecht.

NASR S. 71, 23 unter den Göttern der Zeitgenossen *Nūḥs* genannt. Über seinen Kultus s. *Wellhausen*, *Reste* 23. Auch die *liḥjanischen* Inschriften kennen *Nasr*, s. *Müller*, *Epigraphische Denkmäler* 71. Zu den *talmudischen* Stellen, an denen *Našrā* vorkommt, s. *Krauß ZDMG LXX* 350, der für *našrā* lesen will *dašrā* = *Dusares*. Diese Änderung ist aber unnötig, da *Nasr* auch im Norden bekannt war, wie außer den bei *Wellhausen* angeführten *syrischen* Zeugnissen auch die *liḥjanischen* Inschriften zeigen.

AN-NAŠĀRĀ zur Bezeichnung der Christen erst in *medinischer* Zeit verwendet, aber längst vor dem *Islam* üblich, wie der Sprachgebrauch der Dichter beweist, die auch bereits das *Verbum tanaṣṣara* kennen, s. die Belege bei *Cherikhō*, *Christianisme* 224 f., weiter den Vers des *al-A'sā* im Kommentar zu *Mufaḍḍal*. ed. *Lya'll LXVIII* 10, *CXXVI* 59; ferner *'Adī b. Zaid VII* 1:

dumjatun šāfahā riḡālun Našārā
jauma fiṣḥin bimā'i kanzin muḍābi

«ein Standbild, welches christliche Männer poliert haben
am Tage des Passah mit dem Wasser geschmolzenen Goldes».

Als Singular von *Našārā* könnte man *Našrān* erwarten (vgl. *nadāmā* von *nadmān*, *sakārā* von *sakrān* u. ä.), eine Form, die auch wirklich in einem Verse des *Abu-l-Aḥraz al-Ḥimmāni* vorkommt s. *LA VII* 68. Aber einen anderen Beleg scheint es dafür nicht zu geben, und die übliche Form des Singulars ist *Našrānī*, die auch *Muhammad* in *S.* 3, 60 verwendet. Entweder ist *Našrān* tatsächlich die ältere Form und dieser erst später das *ī* der *Nisbe* angefügt worden; in *Našrān* wäre dann der nach rein arabischen Gesetzen gebildete Singular eines aus der Fremde entlehnten *Našārā* zu sehen. Oder aber *Našrānī* ist nicht erst ein aus *Našārā* im Arabischen erschlossener Singular, sondern eine unabhängig von *Našārā* einem fremden Vorbild ent-

lehnte Form. Wenn nun aber auch Naṣrānī mehr an *Ναζαρηνός*, Naṣārā mehr an *Ναζωραῖος* anklingt, von denen Markus das erste, Matthäus, Johannes und Apostelgeschichte das zweite verwenden, so hatte doch der für Muhammad oder die Araber vor ihm als Quelle in Betracht kommende Sprachgebrauch der orientalischen Christen den Unterschied bereits ganz oder fast vollständig verwischt: Peṣiṭtā hat für beides Naṣrājē, die äthiopische Übersetzung für beides Nāzrāwī, die christlich-palästinische Nazrājā bzw. Nāzōrājā. Der Ursprung der beiden Formen ist neuerdings mehrfach behandelt worden, insbesondere im Zusammenhang mit ihrer Verwendung seitens bestimmter judenchristlicher Sekten und der Selbstbezeichnung der Mandäer als Naṣrājē, s. Lidzbarski, Mandäische Liturgien XVIIff., derselbe, ZS I 230 ff.; Nöldeke ZA XXXIII 73; Zimmer ZDMG LXXIV 429 ff.; Eduard Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums II 423 ff. Für uns ist im Zusammenhang mit der arabischen Form nur die Frage von Wichtigkeit, von welcher Seite her Muhammad bzw. den Arabern vor ihm die Bezeichnung Naṣārā zugekommen sein könnte. Wie wir gesehen, war Naṣārā als Name der Christen in Arabien bereits in vorislamischer Zeit üblich, wobei es aber fraglich bleibt, ob ein ursprünglich nur für eine christliche Sekte gebräuchlicher Name erst in Arabien die erweiterte Bedeutung angenommen hatte, oder ob das schon vor seinem Übertritt auf arabischen Boden geschehen war. Schon Nöldeke hat in seinen Nachträgen zu Wellhausen, Reste² 250 darauf hingewiesen, daß auch im Munde der Perser in den alten syrischen Martyrien die Christen (nicht etwa eine judenchristliche Sekte) Naṣrājē hießen (so statt Naṣorājē bei Nöldeke zu lesen, vgl. Hoffmann, Syrische Akten 34); der betreffende Bericht bezieht sich auf das 22. Jahr des Jezdegerd I = 420 n. Chr. Ebenso heißt der 447 hingerichtete Mār Pethjōn (Anal. Boll. Bd. VII 8, 10 = Hoffmann 61) rešā de-Naṣrājē. Auch in diesen syrischen Beispielen ist die Bezeichnung Naṣrājē also ebensowenig wie im arabischen Naṣārā mehr Name einer christlichen Sekte, sondern der Christen überhaupt, oder vielleicht richtiger der Christen des persischen Reiches im Gegensatz zu denen, welche der oströmischen Herrschaft unterstanden. Denn nach Pseudo-Zacharias bei Land, Anecdota III 258 sendet der Führer der Perser den Byzantinern im Jahre 536 eine Botschaft des Inhalts, sie möchten die Feier eines Festes gestatten »wegen der Nazarener und Juden, die in meinem Heere sind und um euretwillen, die ihr Christen seid« (meṭṭul naṣrājē wihudājē diṭ b^eḥailā d^eam^l we meṭṭulāt^khōn diṭ attōn krestjānē). Auch die heidnischen Bewohner von Ḥarrān befürchten — nach dem

Julianosroman 146, 4 —, da Julian ihre Stadt verläßt, es könne über sie »die dunkle Nacht des Nazarenertums« (leljēh 'āmōṭā de-naṣ-rājūṭā) hereinbrechen. Falls, wie zu vermuten, auf dieses syrische Naṣrājā die arabische Form in letzter Linie zurückgeht, so bliebe noch die lautliche Umgestaltung zu erklären, die der syrische Name im Arabischen erfuhr. Sollte etwa Naṣrāj(ā) als der Bildung fa'lā entsprechend mit dem Plural fa'ālā versehen worden sein (nach fatwā plur. fatāwā; 'adrā plur. 'aḍārā)?

NŪḤ schon in der ersten mekkan. Per. angehörenden Stellen wie S. 51, 46; 53, 53 genannt, wobei die hebräische bzw. syrische oder abessinische Form beibehalten wurde. Der Name des Nūḥ erscheint in einem dem 'Adī zugeschriebenen Verse (XIX 1):

aina ahlu-d-dijāri min qaumi Nūḥin
tumma 'Ādin min ba'dihim wa-Tamūdi

Seine Geschichte erwähnt kurz al-A'sā (Šu'arā 389), und wenn an-Nābiḡa LVI 9 von ihm sagt, er habe die Treue gehalten, so könnte das aus Sure 26, 107 stammen. Außerdem spricht Umaiya mehrfach von Nūḥ XXVIII 11 f.; XXIX 4 (wohl unecht); XXX 6; XXXI 8—11 (unecht), XXXII 5 N, 24—36 (unecht) und erzählt die Geschichte der Sintflut. Die bei Umaiya erwähnte Episode von dem Raben, der die Rebe fand und darüber den Auftrag Noahs vergaß, findet sich auch bei den Mandäern, s. B r a n d t, Mandäische Religion 226. Usd V 45 nennt einen Nūḥ b. Maḥlad, einen Angehörigen des Stammes der Banū Ḍubai'a unter denen, welche Muhammad in Medina aufgesucht hatten; die älteren Autoritäten scheinen ihn aber nicht zu kennen. Ein Ibn Nūḥ, welchen C h e i k h o 234 nach Agānī XXI 90 erwähnt und der nach ihm in den awā'il al-islām gelebt hätte, erscheint dort vielmehr als Zeitgenosse des Ru'ba. Träger des Namens aus vorislamischer Zeit lassen sich also nicht nachweisen.

HĀRŪT und MĀRŪT S. 2, 96 als »die beiden Engel in Bābil« genannt, »die niemanden etwas (von ihrer Zauberei) lehren, ohne zu sagen: wir sind eine Prüfung, so sei denn nicht ungläubig«. L a g a r d e, Gesammelte Abhandlungen 15, 169 war der erste, der sie mit den Haurvatat und Ameretat des Avesta identifizierte, und unabhängig von ihm kam A n d r e a s zu derselben Gleichsetzung, der die avestischen Namen Harvotat und Amurtat spricht (s. L i t t m a n n, Festschrift F. C. Andreas 84). Freilich stellen diese beiden weiblichen Erzengel, deren Namen »Vollkommenheit« und »Todes-

losigkeit« bedeuten, die den Seligen nach dem Tode versprochene Belohnung dar, üben also eine Funktion aus, die von der Hārūt und Mārūt im Koran zugeschriebenen sehr verschieden ist. Daß Muhammad solche Namen in ihrer avestischen, nicht ihrer mittelpersischen Form bekannt geworden seien (zu der mittelpersischen Form der Namen vgl. *Marquart*, Untersuchungen zur Geschichte von Eran II 214 Anm. 6), wäre auffallend und es bliebe unerklärt, wie er dazu kam, ihre Namen auf Engel zu übertragen, denen er eine ganz verschiedene Rolle zuerteilt; freilich brauchen die Dinge, die man sich etwa in Babylonien von ihnen erzählte, mit der ursprünglichen Bedeutung der avestischen Gestalten nicht mehr viel zu tun gehabt haben. Nun hat bereits *Boussset* (*Die Religion des Judentums*² 560) auf eine Stelle in dem slawischen Henochbuch hingewiesen (*Recension 3 XXXIV* der Übersetzung von *Bonwetsch*), in welcher die Engel Orioch und Marioch den Befehl erhalten, »das Blatt«, auf welchem die Offenbarungen an Henoch stehen, »auf die Zeiten zu bewahren«. Andererseits haben nach Henoch 7, 1 die Engel — besondere Namen werden nicht genannt — die Menschen in der Zauberei unterrichtet, eine Stelle, auf die *Littmann* a. a. O. 83 mit Nachdruck hinweist. Der Inhalt dieser letzteren Stelle könnte sehr wohl Muhammad bekannt geworden sein, und er könnte auf diese Engel die Namen der im slawischen Henochbuch genannten Engel übertragen haben. Freilich stehen ja die Namensformen des slawischen Henoch und die des Koran einander ziemlich fern, allein es steht keineswegs fest, ist sogar sehr unwahrscheinlich, daß sich in der slawischen Übersetzung ihre ursprüngliche Form unverseht erhalten hätte. Dazu kommt, daß, worauf bereits *Wensinck* *EI* s. v. Hārūt aufmerksam gemacht hat, auch in anderen koranischen Namenspaaren die Form je eines Namens auf vorislamischer Überlieferung, die des anderen aber auf Angleichung an den ersten beruht. *Wensinck* meint dann, in Mārūt, dem gewöhnlichen syrischen Wort für Herrschaft könne eine Erinnerung an 'Azā'el zugrunde liegen, wie der dem Mārūt in der jüdischen Überlieferung entsprechende Engel dort genannt wird. Allein so sicher es ist, daß die zuerst von *Geiger* herangezogene Erzählung von Šamḡazai und 'Azā'el die Quelle der späteren islamischen Deutungen der koranischen Anspielungen ist (vgl. über diese Deutungen den mehrfach zitierten Aufsatz von *Littmann*, ferner *B. Heller* in *REJ* Bd. LX 203 ff.), so wenig bietet der Koran einen Anhaltspunkt dafür, daß Muhammad selbst bereits diese Erzählung im Auge gehabt hätte (vgl. auch *Littmann* a. a. O. 87). Wohl aber kann Mārūt sowohl in der Bedeutung

»Herrschaft«, wie auch als aramäischer Eigenname Muhammad bekannt gewesen sein; mehrere Träger dieses Namens spielen in der Geschichte des aramäischen Christentums eine Rolle. Es ist also denkbar, daß Muhammad einen ihm bekannt gewordenen Engelnamen in Angleichung an das aramäische Wort oder den aramäischen Personennamen in Mārūt umgewandelt hätte. Man könnte sich den Vorgang so denken, daß Muhammad die im slawischen Henochbuch genannten Engel, aber vermutlich in einer anderen als der dort erhaltenen Namensform, kennen gelernt, sie mit den Engeln gleichgesetzt habe, welche nach Henoch 7, 1 Zauberei lehrten, und den Namen des zweiten Engels dann an die ihm aus dem Aramäischen bekannte Form Mārūt angeglichen habe, während er den ersten vielleicht unverändert übernahm. Halévy JA IX serie, tome XIX 148 ff., der sich ebenfalls gegen Lagardes Herleitung wendet, vermutet, was sehr unwahrscheinlich ist, daß Ἀρμαρος Henoch 6, 7 im Urtext har marot gelautet habe und daraus Mārūt geworden wäre¹⁾.

HĀRŪN, S. 37, 114, 120 und sonst mehrfach bereits in der zweiten mekkanischen Periode genannt, wobei die hebräische bzw. syrische Form (das Äthiopische hat Aron) Aharōn der arabischen Bildung fā'ūl angeglichen wurde. Die beiden Stämme der Naḍīr und Quraiḏa bezeichnet 'Abbās b. Mirdās, I. Hiš. 660, 18 als kāhinān = kōhanīm (ebenso Ka'b b. Mālik ib. 661, 8) und fährt dann 661, 2 fort:

fabakki banī Hārūna waḍkur fa'ālahum
waqatlahumu lil-ḡū'i id kunta muḡdibā

»So beweine denn die Söhne des Harun und gedenke ihrer Taten und wie sie den Hunger töteten, da du an Mangel littest«. Man wußte also, daß die kōhanīm Söhne des Hārūn waren, und der Gebrauch dieser Namensform durch den damals noch heidnischen Dichter macht es wahrscheinlich, daß ihre Anpassung an eine arabische Bildung schon vor Muhammad vorgenommen worden war. Der Vers Umaiya XXXII 14, in welchem von Hārūn die Rede ist, ist

¹⁾ Gänzlich unhaltbar ist die von E. Nestle ZDMG LV 692 befürwortete Gleichsetzung von Ḥillit und Millit bzw. Ḡiblit und Timlit (wie die nachkoranische Überlieferung die ersten Bewohner der Hölle nennt) mit Hārūt und Mārūt; da diese koranischen Namen dem Erfinder jener Namen wohlbekannt waren, so hätte er sie in ihrer koranischen Form angeführt, wenn er sie gemeint hätte. Ḥillit ist wie Ḥirrit gebildet (I. Duraid 68), Ḡiblit wohl durch ḡibilla S. 26, 184 eingegeben. Vgl. ferner Bergmann in MGWJ XLVI 531, der auf die talmudischen Namen Hilleq und Billeq verweist.

lediglich eine Umschreibung der entsprechenden Koranstellen und kommt also für uns nicht in Betracht. Ein dem heidnischen Dichter Dū-l-Iṣba' al-'Adwānī zugeschriebenes Gedicht beginnt in der längeren, nicht auf al-Mufaḍḍal zurückgehenden Version mit dem Verse (Mufaḍḍal, ed. L y a 11 387):

jā man liqalbin ṣadīdi-l-hammi maḥzūni
amsā taḍakkara Raija umma Hārūni

»Wer hilft einem Herzen, das schwere Sorgen hat, einem betrübten, welches Raijās gedenkt, der Mutter des Hārūn«.

Doch hat bereits L y a 11 mit Recht diesen Vers für unecht erklärt. Ein Ausit, Hārūn b. an-Nu'mān b. al-Aslat wird Aġānī XV 161 (vgl. auch L a m m e n s , Taif 198) als Bluträcher des Qais b. Abī Qais genannt; wir hätten hier also einen Araber als Träger dieses Namens noch in der vorislamischen Zeit. Da die Beziehungen der Aus zu den Juden besonders enge waren, so ist die Wahl des Namens offenbar auf den Einfluß der jüdischen Umgebung zurückzuführen. Dagegen ist die Angabe, Musailimas eigentlicher Name sei Hārūn b. Ḥābib gewesen, unzuverlässig und findet sich nur vereinzelt bei späteren Autoren (Dijārbakrī, Ḥamīs II 174).

HĀMĀN, in der zweiten mekkan. Per. S. 28, 5, 7, 38; 40, 38 als Ratgeber Fir'auns und S. 29, 38; 25 40, neben Fir'aun und Qārūn genannt. Muhammad hat also den Feind der Juden aus der Zeit des Ahasveros in die der pharaonischen Verfolgung versetzt; daß er ihn neben Hārūn nennt, hängt vielleicht auch mit der jüdischen Legende zusammen, die ihn neben Korah den reichsten Mann sein läßt (Numeri Rabbā XXII 6), s. auch EI s. v. Hāmān.

HÜD erscheint zuerst S. 26, 124 in der zweiten mekkan. Per. als »Bruder der 'Ād«, während dieses Volk selbst bereits vorher öfters genannt war. Die herkömmliche Deutung, welche Hūd mit 'Eber, dem Stammvater der Hebräer gleichsetzt, beruht auf Herleitung von arabischem hāda in der Bedeutung, die es im Koran hat »das Judentum bekennen«. Aber für Muhammad ist Hūd selbst ebenfalls ein Angehöriger des Stammes der 'Ād S. 7, 63, und der Name, den er ihm gibt, ist auch sonst im Arabischen nicht gänzlich unbekannt. Bereits die Ṣafā-Inschriften kennen einen Hūd (Ṣafā L. II 811), und andere Namen wie Huwaid (ib. 225) oder Ahwad (I. Duraid 321)

zeigen, daß auch sonst arab. h w d zur Namenbildung verwendet wurde. Ḥassān XCI 5 ist von Hūd die Rede, der aber dort nur aḥu-l-aḥqāfi genannt wird, nach S. 46, 20. Zu Hūd im Sinne von Jahūd s. weiter unten s. v. Jahūd.

WADD S. 71, 22 unter den Göttern der Zeit des Nūḥ genannt; vgl. über ihn Wellhausen, Reste² 14 ff.; Nielsen, Der sabäische Gott Ilmukah 55, wonach er auch šhrn »Mond« genannt wird.

JĀĠŪĠ und MĀĠŪĠ werden nach S. 21, 96 in der Endzeit aus ihren Banden befreit und wider die Völker der Erde losgelassen, nachdem Dū-l-Qarnain sie in einen Wall eingeschlossen hatte S. 18, 93. Māġūġ ist unverändert der hebräischen oder syrischen Form Māgōg entnommen, Jāġūġ stellt eine Angleichung von Gog an Māġūġ dar. Da aber das Syrische neben Gōg auch die Form Agōg kennt, und gerade diese sich z. B. auch in dem syrischen Alexanderlied findet (s. B u d g e in ZA VI 359; H u n n i u s ZDMG LX 170), so könnte Muhammad, der den Namen ebenfalls in Verbindung mit Dū-l-Qarnain nennt, ihn in dieser der syrischen Alexanderüberlieferung bekannten Form gehört haben; die Angleichung an Māġūġ hätte er dann nicht ganz selbständig vorgenommen, sondern in Anlehnung an das syrische Vorbild. Die Einschließung der Völker Gog und Magog durch Alexander, auf welche schon Spuren der älteren Überlieferung hindeuten (vgl. K a m p e r s, Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums 74f.; F r i e d l a e n d e r, Die Chadirlegende 51; M a r q u a r t, Ēranšahr 315f.), ist Muhammad jedenfalls aus der syrischen Legende oder einer dieser nahestehenden Darstellung bekannt geworden. Das Hervorbrechen dieser Völker in der Endzeit ist sowohl jüdischer wie christlicher Glaube und wird auch in der syrischen Legende erwähnt (s. N ö l d e k e, Beiträge zur Geschichte des Alexanderromans 29). In einem dem Imra'alqais (s. bereits N ö l d e k e - S c h w a l l y I 43 Anm. 1) zugeschriebenen Verse XXV 4 (S. 204 Ahlw.) heißt es:

wasadda biḥaiṭu tarqa-š-šamsu saddan
liJāġūġin waMāġūġi-l-ġibālā

»Und er errichtete dort wo die Sonne emporsteigt
wider Jāġūġ und Māġūġ die Berge als Wall auf«.

Dort wird zwar der Name des Dū-l-Qarnain nicht genannt, sondern in Vers 2 nur von einem dū riġāš gesprochen, »einem Mann von Fülle«;

daß jedoch Dū-l-Qarnain gemeint ist, kann nicht bezweifelt werden, wohl aber, daß der Vers wirklich dem Imra'alqais angehört.

JATRIB, S. 33, 13 (medinisch) genannt, die alte einheimische Bezeichnung, die später durch al-Madīna ersetzt wurde. Das älteste Zeugnis für den Namen ist Ptolemaeus VI 7, 31, wo Ιαθριππα für Λαθριππα zu lesen ist.

JAḤJĀ, die koranische Namensform für Johannes den Täufer, erscheint seit der zweiten mekkan. Periode. Lidzbarski, Johannesbuch II 73 hält Jaḥjā für einen echt arabischen Namen, worin ihm Nöldcke ZA XXX 158 f. beistimmt. In der in el-'Ūla gefundenen nabatäischen Inschrift des Jahres 306 n. Chr. ist freilich Jaḥjā nicht ganz sicher (s. Ephemeris III 296), aber auf einem Graffito derselben Gegend findet sich der Name ebenfalls. Diesen Namen verwendet dann Muhammad für das auch im Syrischen beibehaltene Jōḥānān, für welches auch bei den Mandäern Jaḥjā üblich ist. Muhammad folgt in der Verwendung von Jaḥjā für Johannes vielleicht dem Vorbild der christlichen Araber. In der Inschrift von Ḥarrān vom Jahre 568 wird Ιωαννης im arabischen Text mit Jḥw wiedergegeben und man könnte sich den Übergang so denken, daß arabischen Christen der Name Jōḥānān in einer hypokoristischen Form, wie Jōḥāi, die bei den Juden verbreitet war, bekannt geworden wäre und daß sie dieses Jōḥāi der echt arabischen Bildung Jaḥjā angeglichen hätten. Wenn Jaḥjā wirklich ein echtarabischer Name ist, so läßt sich jedenfalls aus der arabischen Literatur ein heidnischer Träger dieses Namens in vorislamischer Zeit mit Sicherheit nicht nachweisen; denn der Rāwī al-A'sās, der nach Aḡānī VIII 76 Jaḥjā b. Mattā hieß, wird dort ausdrücklich als Christ bezeichnet und trägt wie sein Vater einen christlichen Namen. In der Genealogie der Sa'd b. 'Auf zählt Ibn Sa'd III a 32 einen Jaḥjā b. Ja'sur auf, aber Ibn Duraid 164 sowie Ibn Qutaiba 39 haben dafür Ġanī b. A'sur. Usd V 99ff. erwähnt eine Reihe von »Genossen« des Namens Jaḥjā, aber sie sind entweder, wie die Angaben des Usd selbst zeigen, unsicher, oder aber bereits in islamischer Zeit geboren. Die islamische Überlieferung kannte jedenfalls Beispiele für den Gebrauch des Namens aus vorislamischer Zeit nicht; denn in bezug auf Jaḥjā b. Ḥallād (dessen Vater I. Iṣḥāq und Wāqidi unter den Teilnehmern von Badr nennen), schreibt sie dem Propheten die Worte zu: la-usammijannahu bismin lam jusamma bihi ba'da Jaḥjā bni Zakarijā, vgl. Ibn Sa'd V 52, ein Ausspruch, der freilich als Gegenstück zu S. 19, 8 formuliert ist. Aus islamischer Zeit wird auch der LA s. v. 'h m

angeführte Vers einer Araberin stammen, die von ihrem Stamm einer Liebesangelegenheit wegen gezüchtigt worden war:

alā laita Jahjā jauma 'Aihama zāranā
wa'in nahilat minna-s-sijātu wa'allati

»O daß doch Jahja uns am Tage von 'Aiham besucht hätte
wenn auch die Peitsche an uns ihren ersten und ihren zweiten
Durst gelöscht hätte«.

Denn die Strafe der Züchtigung in solchen Fällen ist ja erst eine islamische Einrichtung, s. S. 24, 1 ff. Auch Jahjā b. Šaddād, dessen Tod Mufaḍḍalijāt XCII 1 beklagt wird, kann, wie bereits Ly a 11 hervorgehoben hat, erst um 72 H. gestorben sein. Samau'al spricht (ed. Cheikh o. II 15) einmal von dem ḥawārī Jahjā, also dem im Koran nicht genannten Apostel Johannes; das Gedicht ist jedoch, wie Nöldeke ZA XXVII 178 bemerkt hat, erst in islamischer Zeit entstanden. Beachtenswert ist die hervorragende Stellung, welche Ḥassān XCI 2 in seinem Glaubensbekenntnis »dem Vater des Jahjā und dem Jahjā« zuweist. Schon in vorislamischer Zeit war bei den arabischen Christen aber auch die der syrischen näher stehende und vollere Namensform Juḥanna verbreitet. So hieß der christliche König von Aila, über welchen man Caetani Annali 9 § 38; Sperber MSOS XIX 41; Moritz, Sinaikult 44 vergleiche. Unter den Abnā des Jemen wird als Zeitgenosse des Propheten Wabr b. Juḥannis genannt, der nach anderen den Azd oder den Ḥuzā'a angehört haben soll, s. Caetani Annali 11 § 189; Ibn Sa'd V 388; Ṭabarī 1763, 1798, 1856. Einen Juḥannis an-nabbāl, einen offenbar aus der Fremde stammenden Sklaven der Familie des Jasār b. Mālik in aṭ-Ṭā'if, nennt Usd V 99, und einen anderen Juḥannis, einen Sklaven des Šuhaib, führt Lammen s BIFAO XIV 206 ebenfalls nach Usd an.

AL-JASA' S. 6, 86 und 38, 48 (zweite mekkan. Per.) neben anderen Gottesboten genannt, wobei im Gegensatz zu Iļjās das anlautende el von Elišā' als Artikel aufgefaßt wurde. Das Syrische behält die hebräische Form unverändert bei, das Äthiopische hat Ēlsā (oder ist nach LXX Ελισαιος Ēl'sā zu sprechen?).

JA'QÜB seit der zweiten mekkan. Per. genannt S. 19, 6, 50; 38, 45; 21, 72, aber von Muhammad anfänglich für einen Sohn Ibrāhīms gehalten S. 11, 74, vgl. auch 19, 50; 21, 72; 29, 26 und noch 6, 84, andererseits 12, 38; weiteres bei Snouck Hurgronje, Verspreide Ge-

schriften I 24. Der Name ist in der hebräischen bzw. syrischen Form beibehalten, wie auch das Arabische ja'qūb als Appellativum in der Bedeutung »Rebhuhn« kennt (z. B. Salāma b. Ġandal I 2), an welches also der biblische Name anklang. Cheikhō, Christianisme 234 führt unter den Trägern des Namens einen Ja'qūb b. Habbār auf, der aber als Komponist von Versen des Ibn Qais ar-Ruqaijāt (s. Agānī IV 71) erst der islamischen Zeit angehört. Von den weiteren bei Cheikhō nach Usd angeführten »Genossen« ist durch ältere Autoritäten lediglich Ja'qūb b. Zam'a bezeugt, der nach Wāqidī (Wellhausen 369) nach der Belagerung von aṭ-Ṭā'if den Taqafiten Huḍail hinrichtete. Da sein Vater bei Badr auf seiten der quraišitischen Gegner des Propheten fiel (s. Caetani, Annali 2 § 88 No. 15), so wäre anzunehmen, daß sein Sohn den Namen Ja'qūb von einem noch heidnischen Vater erhalten habe. In diesem Fall dürfte der Name nicht als biblische Entlehnung aufgefaßt werden, sondern würde den zahlreichen Tierbezeichnungen zuzuzählen sein, welche die Araber als Personennamen verwenden, vgl. Nöldke, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 73 ff. und 85 f. In Ja'qūb b. az-Zam'a hätten wir dann einen Träger dieses seltenen heidnischen Namens zu sehen, wenn er nicht etwa erst nach seinem Übertritt zum Islam einen heidnischen Namen in den durch Muhammad sanktionierten biblischen Namen Ja'qūb umgewandelt hätte.

JA'ŪQ S. 71, 23 unter den Göttern der Zeitgenossen Nūḥs genannt, ist von Wellhausen, Rest 22 als südarabisch nachgewiesen.

JAGŪṬ S. 71, 23 unter den Göttern der Zeitgenossen des Nūḥ genannt, findet sich auch in den ṭamudenischen Inschriften, s. Littmann, Zur Erklärung der thamudenischen Inschriften 27, 32; vgl. ferner Wellhausen, Reste 19 ff. und Fischer ZDMG LVIII 869.

AL-JAHŪD; eine in medinischer Zeit vorkommende Bezeichnung der zeitgenössischen Juden, während für ihre alttestamentlichen Vorfahren der Name Banū Isrā'īl gebraucht wird. Al-Jahūd war in diesem Sinn längst vor Muhammad üblich, und auch die Dichter nennen sie häufig, z. B. Abū Miḥġan (Landberg) 72; 'Urwa XIII 1 (weitere Belege bei Margoliouth, Relations 73). Mehrfach verwendet Muhammad auch in medinischer Zeit das von Jahūd denominierte ḥāda »sich zum Judentum bekennen«, welches in der

zweiten Form (hauwada) auch Abū Qais bei I. Hiš. 349, 13 gebraucht. Jahūdī findet sich im Koran nur einmal S. 3, 60, ist aber ebenfalls schon vorkoranisch, vgl. z. B. Imra'alqais XL 7, Abū Miḡān a. a. O. Zweifellos ist von dieser dem hebräischen Jehūdī bzw. aramäischen Ihūdāj entlehnten Nisbaform Jahūd erst nach Analogie der im Arabischen häufigen Namen der Form Jaf'ul zurückgebildet. Zweimal S. 2, 105, 129 verwendet Muhammad auch die Pluralform Hūd für die Juden, die einen Singular Ahwad voraussetzen würde, der aber im Sinne von Jude nicht vorkommt. Von den Juhdān al-Ḥiḡāz spricht Ḥassān LXXXIV 2.

JŪSUF, außer in der ihm gewidmeten Sure 12 nur zweimal erwähnt S. 6, 84 und 40, 36, alles der dritten mekkanischen Periode angehörige Stellen. Auffallend ist, daß in Jūsuf — woneben aber auch Jūsaf und Jūsif als Aussprachen überliefert sind — die herkömmliche Vokalisation die naheliegende, aus dem Hebräischen, Aramäischen und Äthiopischen zu erschließende Form Jūsif (juf'il) in die unarabische Bildung Jūsuf umwandelt. Von Jūsuf handeln auch die unechten Verse Umaiġa XXXV 15 ff., sowie Samau'al 38, 2 ff., welch letzteres Gedicht ebenfalls erst aus islamischer Zeit stammt. In einem anderen unechten Gedicht bei Samau'al II 15 wird auch »Mattā des Jūsuf« genannt, worunter möglicherweise der Evangelist Matthäus gemeint ist (s. Nöldeke ZA XXVII 178; vgl. aber unten S. 164) Ch e i k h o , Christianisme 234 führt als Träger des Namens »im Beginn des Hervortretens des Islam« Jūsuf b. al-Ḥakam an, der aber als Zeitgenosse des 'Abdalmalik (Aḡānī VI 25) nichts für die Verbreitung des Namens in vorislamischer Zeit beweist. Von den Usd V 132 angeführten Trägern des Namens ist der eine ein Sohn des bekannten jüdischen Konvertiten 'Abdallāh b. Salām, der andere Jūsuf al-Fihri unsicher. Araber, die den Namen in vorislamischer Zeit geführt hätten, lassen sich nicht nachweisen. Jasāf, worin Nöldeke früher (s. Beiträge zur Kenntnis der altarabischen Poesie 56) eine Entlehnung aus Josef sehen wollte, ist eine Variante des Namens Isāf, der nicht nur als Göttername (s. W e l l h a u s e n , Reste 77), sondern auch als Personennamen und als solcher auch gerade in Medina vorkommt, vgl. z. B. Ḥubaib b. Isāf (s. I. Hiš. 321), der zu den Ḥazraġ gehörte. Wāqidī nennt ihn stets Jasāf, wozu man den Wechsel von Usair mit Jusair vergleiche und die Ausführungen bei Nöldeke, Neue Beiträge 202 ff.

JŪNUS. Seine Geschichte wird bereits in der zweiten mekkan. Per. S. 37, 139 ff. erzählt, während später nur noch kurz auf sie an-

gespielt wird. Der hebräische Jona erscheint im Syrischen als Jaunān, während das Äthiopische und ebenso das Christlich-Palästinische ihn nach griechischem Ἰωνᾶς mit Jōnās bzw. Jūnis wiedergibt. Da eine direkte Entlehnung der griechischen Form nicht in Frage kommt, so wird man an eine Entlehnung aus dem Äthiopischen oder aber aus dem Christlich-Palästinischen denken. Die syrische Form hat sich im Namen des auch den Arabern bekannten Klosters des Mār Jaunān erhalten, wogegen ein anderes Kloster bei Mosul Dair Jūnus heißt (s. Jāqūt II 701 und weiter C h e i k h o, Christianisme 79). In der ältesten Zeit wird der Name des Jūnus im Koran nicht genannt, sondern nur mit ṣāhib al-ḥūt umschrieben; zu ḥūt im Arabischen vgl. N ö l d e k e, Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 87. Später heißt er auch Dū-n-nūn, welch letzteres, im Arabischen wohl Lehnwort aus dem Aramäischen, den alten Dichtern bereits bekannt ist (s. N ö l d e k e a. a. O. 133 Anm. 3), Muhammad aber in der Verbindung Dū-n-nūn auch unmittelbar den aramäischen Übersetzungen des Buches Jona entnommen haben könnte. Nach C h e i k h o, Christianisme 276 käme Jūnus auch in dem Vers vor, den er nach Pseudo-Balḥī I 76 anführt:

walahu-r-rāhibu-l-ḥabīsu tarāhu
rahna Jūnusa wakāna nā'ima-l-bāli.

Daß Jūnus nicht ins Metrum paßt, hat auch C h e i k h o bemerkt und will dafür die nichtbelegte Form Jūna einsetzen. Allein die richtige und einzig einen Sinn gebende Lesart findet sich bereits bei I. Hiš. 349:

rahna bu'sin wakāna nā'ima-l-bāli

Die Stellen, an denen bei Umaiya von Jūnus die Rede ist, XXXII 21 und Fragment 7, 2, sind beide unecht und die Träger des Namens, die C h e i k h o, Christianisme nach Usd V 132 anführt, sind den ältesten Autoritäten unbekannt oder schlecht bezeugt; daß ein Araber in vorislamischer Zeit den Namen getragen hätte, ist nicht nachweisbar.

Anhang.

Außerkoranische Namen jüdischer oder christlicher Herkunft aus vorislamischer Zeit.

Die Dichtung der vorislamischen und der Zeit Muhammads sowie die geschichtliche Überlieferung über diese Perioden kennt eine Reihe von biblischen oder anderen im wesentlichen bei Juden und Christen verbreiteten Namen, die im Koran nicht vorkommen. Eine Zusammenstellung solcher Namen ist nicht ohne Nutzen; auch sie dient in Verbindung mit den im vorangehenden behandelten Namen dazu, unsere Vorstellungen über den Einfluß zu klären, welche die fremden Religionen auf arabischem Boden bis zum Anfang des siebenten Jahrhunderts gewonnen hatten. Cheikh o hat denn in seinem „Christianisme et la littérature chrétienne en Arabie“ S. 227—53 (dazu die Nachträge 471—77) auch diesen Namen seine Aufmerksamkeit zugewandt. Die hier folgende Liste ist aber ganz erheblich kürzer als die Cheikh o s; abgesehen davon, daß ich nur Namen aufnehme, deren fremde Herkunft sicher, wahrscheinlich oder zum mindesten erwägenswert ist, beschränke ich mich auf solche, welche die arabisch geschriebenen Quellen verzeichnen, und schließe auch von diesen alle aus, deren Träger erst der Zeit nach dem Propheten angehören. Unter den angeblichen oder wirklichen Zeitgenossen des Propheten berücksichtige ich ferner nur diejenigen, welche die ältesten uns erhaltenen Werke der Sira-Literatur nennen; finden sich auch unter diesen bereits nicht wenige, deren Geschichtlichkeit mehr als zweifelhaft ist — wie fremde Wörter, so fügen die Erzähler auch fremde Namen manchmal dort ein, wo sie ihren Berichten mehr Farbe verleihen wollen — so tragen viele der nur den späteren Quellen bekannten Namen den Stempel der Erfindung ganz offenkundig an der Stirn. Neben Angehörigen arabischer oder arabisierten Stämme, unter welchen das Christentum oder das Judentum verbreitet war, umfaßt die folgende Liste auch einige Nichtaraber, die in Arabien heimisch geworden oder in engere Beziehungen zu arabischen Stämmen getreten waren. Es versteht sich von selbst, daß nicht alle

Namen von Nichtarabern Aufnahme gefunden haben, welche die arabischen Quellen kennen; Namen wie Hiraql-Heraclius oder Dağātir (s. Fraenk el WZKM IV 338) gehören nicht in unseren Zusammenhang. Dagegen sind neben Personennamen auch einige biblische Ortsnamen berücksichtigt, welche die Dichter nennen.

Ašja', ein jüdischer Gelehrter aus Medina, der zu den Banū Qainuqā' gehörte und unter Muhammads Gegnern genannt wird, I. Hiš. 352, 388, 399. Der wohl erfundene Name ist aus hebr. J^oša'-jāhu gebildet.

Ūrišalam nennt al-A'sā in einem häufig angeführten Vers (Bakrī 812; Jāqūt I 402 III 86; LA V 96 XV 218) unter den von ihm besuchten Städten; die Namensform steht der syrischen Ūrišlem am nächsten.

Bāṭā hieß der Vater eines Angehörigen des jüdischen Stammes der Quraiza, az-Zabīr b. Bāṭā, I. Hiš. 352, welcher dem später zum Islam übergetretenen Tābit b. Qais nach dem Kampfe bei Bu'āt das Leben gerettet hatte, dessen Angebot aber, ihn vor der Hinrichtung durch Muhammad zu bewahren, nicht annahm, I. Hiš. 691f., Wāqidī-Wellhausen 218ff. Fraenkela. a. O. stellt zu Bāṭā den 'Abödā zārā 76 b, vorkommenden Namen Bāṭē.

Bāqūm = Παχώμιος (s. Fraenkela. a. O.), ein griechischer Zimmermann, dessen Schiff gestrandet war und der den Mekkanern beim Aufbau der Ka'ba half, Azraqī 107.

Baḥīrā, ein Mönch der in dem Knaben Muhammad den künftigen Propheten erkannt haben soll, I. Hiš. 115 usw. Sein Name ist syrisch b^ohīrā „ausgewählt“. Zur Entwicklung der Baḥīrālegende vgl. Wensinck in EI s. v.

At-Tābūt. Einer der jüdischen Gegner Muhammads, der zu den Banū Qainuqā' gehörte, hieß nach I. Hiš. 352, 389 Rifā'a b. Zaid b. at-Tābūt. Der Name des Großvaters bedeutet „Lade“ und müßte, wenn echt, als ehrender Beiname aufgefaßt werden im Sinne von hebr. tēbā = arōn ha-qōdeš, s. Fraenkela. a. O. Für die Lade, welche die Torarollen enthält, findet sich neben hebr. tēbā in jüdischen Schriften auch aram. tēbūtā, während tābūt, das Muhammad auch im Koran verwendet (s. Nöldeke, Neue Beiträge 37) äthiop. tābōt näher steht. Der Name wird kaum geschichtlich, sondern nach dem koranischen Wort zurechtgemacht sein.

Ḥanna heißt eine Tochter des 'Abdmanāf, I. Sa'd I a 43, und ein Medinenser Abū Ḥanna (I. Sa'd III b 45 f., zur Schreibung des Namens Muštābih 145) nahm an der Schlacht bei Badr teil. In diesem Namen wollte außer Cheikh o auch Lamme n s BIFAO XIV 205 hebr. Ḥannā wiedererkennen, doch kann es sich sehr wohl um einen echt arabischen Namen handeln; die Lexikographen kennen ḥanna im Sinne von „Gattin“. Andererseits findet sich Ḥanna als Männername im Buch der Himjariten ed. Moberg 25 b 11, und auch TA IX 185 verzeichnet mehrere Männer dieses Namens.

Ḥaijā nennt I. Duraid 259 den Vater des Samau'al, der also den gleichen Namen trägt wie mehrere Amoräer (gewöhnlich Ḥijā gesprochen). Dagegen braucht Ḥujaij, wie ein Angehöriger der Banū an-Naḍīr heißt, nicht jüdisch zu sein: Ḥaj sowohl (s. I. Duraid 197) wie auch, Ḥujaij (z. B. Mufaḍḍal. XIII 1) sind auch echt arabische Namen und Ḥaj kommt auch in den ṣafaitischen Inschriften vor Ṣafā L. I Nr. 48, 63).

Al-Ḥaiqār, der Ahikar des Buches Tobit und des Ahikarromans, wird in einem Verse des 'Adī b. Zaid XXII 3 erwähnt, welchen auch Mu'arrab 54; LA V 338 (fälschlich Ḥaftār) und Buḥturīs Ḥamāsa CCCXCIII anführen, vgl. Nöldcke, Untersuchungen zum Achiqarroman 25.

Rūmān. Die Mutter von Muhammads Gattin 'Ā'īša hieß nach I. Sa'd VIII 39, Ṭabarī I 1263 Umm Rūmān, und die Banū Rūmān kennt I. Duraid 228 als Unterstamm der Ṭai. Der Name Rūmān könnte an sich echt arabisch sein, aber auch im Syrischen kommt Rūmānā = Ρωμανος als Eigenname vor und vielleicht ist Rūmān als ein durch das Aramäische vermittelter griechischer Name anzusehen.

Rūmānis = Ρωμανος. Ein Stiefbruder des Nu'mān von Ḥīra soll nach I. Aṭīr I 479 ff. Wabara b. Rūmānis al-Kalbī geheißen haben (s. Rothstein, Die Dynastie der Lachmiden 108 Anm. 3; vgl. auch Jāqūt I 553, 12ff. II 379, 6) und einen Rūmānis b. Wabara nennt Saif bei Ṭabarī I 2203 als Häuptling der Quḍā'a.

Za'ūrā, ein Unterstamm der 'Abd al-Ašhal in Medina (I. Duraid 263), der Aḡānī XIX 95 als jüdisch bezeichnet wird. Nöldcke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie 55 hat den aramäischen Namen Z^{es}ōrā verglichen, der sowohl bei Juden wie bei Syrern vorkommt.

S a r g í s war der Name des Rāfi' b. Abī Rāfi' aṭ-Ṭā'ī vor seiner Bekehrung zum Islam gewesen, wie er selbst bei I. Hiš. 985 berichtet. Einen Sargís, der im Lande der Himjar lebte, kennt das Buch der Himjariten ed. M o b e r g 14 b, 24 b, und die christlichen Versionen der Bahíralegende nennen diesen Sargís. In Sargūn ist eine aramäische Verkleinerungsform von Sargís zu sehen, und für Sarḥūn b. Naufal Aġānī XVI 22 — wofür daselbst XIV 94 Zargūn steht — ist Sargūn zu lesen; dieser Sargūn b. Naufal war ein Zechgenosse des Nu'mān von Ḥíra. Zu syr. Sargūn s. W r i g h t, Catalogue 712.

S a ' j a als Name von Juden in Medina mehrfach erwähnt: I. Hiš. 713 Sa'ja; 661 Ibn Sa'ja; 687 Usaid b. Sa'ja und Ṭa'laba b. Sa'ja. Einen Sa'ja b. 'Amr in Ḥaibar nennt Balāḡurī 24, und Verse von Samau'als Bruder Sa'ja werden Aġānī XIX 100 angeführt; vgl. N ö l d e k e, Beiträge zur Kenntnis der Poesie 64 und L e v i d e l l a V i d a RSO VIII 627 (zu Ġumāḥī ed. H e l l 72). Auch dieser Name stellt eine Verkürzung von J'sa'jāhu dar.

S a l ā m hieß der Vater des jüdischen Konvertiten 'Abdallāh (ursprünglich al-Ḥuṣain) b. Salām, s. E I s, v. und G. F. P i j p e r, Het boek der duizend vragen (Leiden 1924) 11—34. Es wird ausdrücklich angegeben, daß im Gegensatz zu anderen Trägern des Namens in seinem Fall Salām (nicht Sallām) = hebr. šālōm zu sprechen sei (Muštābih 282, Ṭuḥfa ed. M a n n 69).

S a l l ā m heißen I. Hiš. 351 mehrere der jüdischen Gegner Muhammads in Medīna: Sallām b. Miškam, Sallām b. ar-Rabī' und Sallām b. Abil-Ḥuqaiq (dieser heißt nach anderen vielmehr Salām, s. Muštābih 282). Da bei den Dichtern von dem „Gewebe des Sallām“ die Rede ist, worunter Sulaimān der Sohn des Dā'ūd gemeint ist (s. oben 118), so könnte auch hier Sallām immer als Kurzform von Sulaimān zu erklären sein. Vielleicht aber ist die Scheidung zwischen Salām und Sallām in den Namen der Juden von Medīna künstlich: den Überlieferern war Salām als einer der Namen Allāhs anstößig, in den Versen bei I. Hiš. 660, 6; 661, 9 und 713, 12 aber ist jedenfalls metrisch nur Salām möglich, obwohl dort einer des angeblichen Sallāms gemeint sein muß.

S i m ' ā n b. 'Amr b. Qurait gehörte zu denen, welche von Muhammad durch ein Schreiben aufgefordert wurden, den Islam anzunehmen, I. Sa'd I b 31. Im Usd werden außer diesem, dessen Großvater er aber Ḥaġar nennt, auch noch Sim'ān b. Ḥālid (II 356) und Aus b. Sim'ān

(I 146) unter den Zeitgenossen Muhammads genannt. Sim'an entspricht in seiner Bildung genau hebr. Šim'on (s. Wellhausen, Skizzen IV 123 Anm. 3), ist aber kaum diesem entlehnt, sondern wahrscheinlich ein echt arabischer Name. Zu sim' als Tiername vgl. Hommel, Säugetiere 304, Jacob, Schanfarā-Studien 197, II 33 und Hess ZDMG 69, 388 f., zu anderen Personennamen, welche „Wolf“ u. Ä. bedeuten, Nöldeke, Beiträge zur sem. Sprachwissenschaft 79.

Samau'al. Der berühmteste Träger des Namens in vorislamischer Zeit ist der Dichter Samau'al b. 'Ādijā, zu dessen von Cheikh o herausgegebenem Diwan man die Aufsätze von Geyer, ZA XXVI 305 und Nöldeke, ZA XXVII 173-vergleiche. Unter den Banū Quraiza war der Name verbreitet, wenn den Angaben der Sira in diesem Punkt zu trauen ist; es werden Rifā'a b. Samau'al (I. Hiš. 692, Wāqidī-Wellhausen 217) und Ġazzāl b. Samau'al (Wāqidī 217) genannt. Den letzteren nennt I. Hiš. 352 'Azzāl b. Šamwīl, wie er auch 398 einen Šamwīl b. Zaid kennt, eine Aussprache des Namens, welche der hebräischen und der syrischen nahesteht. Einer legendären Sāmūl als gelehrtesten Juden von Medina in der Zeit des Tubba' nennt Ibn 'Abbās bei I. Sa'd I a 103. Zu šamūden. Sm'l s. Littmann, Zur Entzifferung 35.

Suwaitim, Name eines Juden in Medina, den I. Hiš. 895 erwähnt. Die Diminutivform kann von Sālim abgeleitet werden (vgl. 'uwaitim von 'ālim, zuwaitid von zāhid) und braucht also nicht zu einem spezifisch jüdischen Namen zu gehören.

Saiḥān. Unter den jüdischen Gegnern Muhammads nennt I. Hiš. 351 einen Maḥmūd b. Saiḥān, der zu den Banū Qainuqā' zählte. Fraenkela. a. O. hat darin hebr. Siḥōn sehen wollen. Daß, die Geschichtlichkeit dieses Saiḥān vorausgesetzt, ein Jude dessen Namen getragen haben sollte, ist höchst unwahrscheinlich, aber Fraenkels Annahme ist unnötig, denn Saiḥān ist ein gut arabischer Name (vgl. I. Duraid 199, 242), dem G. Levi della Vida, wie er mir mitzuteilen die Güte hatte, siebenmal in Ibn al-Kalbīs Ġamhara begegnet ist.

Sīmūna, ein Christ aus der Balqā soll nach Usd II 383 ein Zeitgenosse des Propheten gewesen sein. Die arabische Form gibt griech. Σίμων oder aram. Sīmōn wieder. Muštabih 276 nennt ihn Sīmawāh d. i. pers. Sīmōje, ein Name der schlecht zur Balqā paßt.

Šammās. I. Hiš. 212, 489 (vgl. auch I. Sa'd III a 174) wird

erzählt, der Maḥzūmif 'Uṭmān b. 'Uṭmān b. aš-Šarīd habe, weil er schön wie ein christlicher Šammās gewesen sei, diesen Beinamen erhalten. Hier ist also Šammās = syr. šammāšā „diaconus“, und das Verbum šammaša verwendet für den Gottesdienst der Christen auch der Dichter Abū Qais (I. Hiš. 349) wenn er sagt:

walahu šammaša-n-Našārā waqāmū
kulla 'idin lirabbihim waḥṭifāli

Wir kennen aber auch andere Träger des Namens: der Großvater des Tābit b. Qais führte ihn nach I. Sa'd II a 116 u. ö.; I. Duraid 64 kennt einen Šammās b. 'Uṭmān sowie einen Šammās b. La'j (ib. 156), und einen Abū Šammās b. 'Amr erwähnt I. Hiš. 978. Wenn man bedenkt, daß von arab. šamasa eine ganze Anzahl von Namen gebildet werden (Šams, Šumais, Šamūs u. a.), so liegt es nahe, anzunehmen, daß auch Šammās eine echt arabische Bildung sein kann und nicht in allen angeführten Fällen als christlicher Name angesehen werden muß.

Š a m ' a l a b. al-Aḥḍar heißt ein Dichter, von dem die Ḥamāsa zwei Stücke aufbewahrt hat, 282, 640; vgl. weiter Mufaḍḍal. 231, 363; Naqā'id, 236. Davon daß, wie C h e i k h o will, der Name eine Arabisierung von Jišmā'el darstelle, kann keine Rede sein, aber auch S c h w a l l y ZDMG LII 142 f. geht wohl zu weit, wenn er das arabische Verbum šam'ala schlechthin aus hebr. š'ma' Jisrā'el herleitet. Ich glaube vielmehr, daß es ein ursprüngliches šam'ala gibt, das erst später, als das š'ma' Jisrā'el bekannt geworden war, auch für das Aussprechen dieser jüdischen Formel verwendet wurde. Zu arab. šam'ala gehört auch syr. sam'el, das S c h u l t h e s s ZA XIX 134 ebenfalls aus der jüdischen Formel herleiten wollte.

Š a m ' ū n aus hebr. Šim'on, syr. Šam'un (ohne den sonst üblichen — s. o. S. 81 — Wandel des š zu s), soll nach Usd III 4 (vgl. daselbst III 260 apu) der Vater der Raiḥāna geheißen haben, einer der Gattinnen des Propheten, während nach I. Sa'd VIII 92 Šam'un der Name ihres Urgroßvaters gewesen wäre. Er soll nach einigen zu den Azd oder zu den Quraiza gehört haben, wäre also vielleicht als Jude anzusehen. Auch ein Bischof von Ḥīra, der den echt arabischen Namen Ġābir führte, war der Sohn eines Šam'un, s. Aġānī II 24 f.

Š a m w i l s. Samau'al.

Š a l ū b ā. Unter den jüdischen Gegnern Muhammads I. Hiš. 351 wird auch Ibn Salūbā genannt, der zwar einen unarabischen, nicht

aber einen jüdischen Namen trägt, denn hebr. šālūb „gekreuzigt“ kann zur Erklärung nicht herangezogen werden (s. Fraenkel a. a. O.). Man könnte geneigt sein, mit Fraenkel an eine Verschreibung aus šalūtā oder ähnlichem zu denken, wenn nicht I. Iṣḥāq bei Ṭabarī I 2017 noch einen zweiten Ibn Šalūbā kannte, der im Sawād als Vertreter der einheimischen Bevölkerung mit den Arabern verhandelt; bei Jāqūt I 484 (vgl. auch Ṭabarī I 2420; Balāḍurī 457) heißt derselbe mit vollem Namen Buṣbuhrā b. Šalūbā. Im Syrischen kommt šālōbā „Kreuziger“ als Bezeichnung der Juden überhaupt vor und mochte dann an einzelnen von ihnen als Beinamen haften geblieben sein. So mag dann ein Erzähler, der typisch jüdische Namen suchte, auch auf diesen verfallen sein.

Šihjāun findet sich bei al-A‘šā in einem mehrfach angeführten Vers (Bakrī 6r2, Jāqūt III 438, LA XIX 205); der Dichter verwendet also die syrische Form (Šehjōn) des Namens Zion.

Šūrā, der Name des Vaters eines jüdischen Gelehrten, der in Medina zu Muhammads Gegnern gehörte, des ‘Abdallāh b. Sūrā I. Hiš. 351. Gemeint ist offenbar hebr. Šūrī („mein Fels“ vgl. Šurī‘el) eine Lesung, die um so weniger Bedenken hat, als in der überlieferten Schreibung der Träger des ā nicht Alif, sondern Jā. ist.

Šūrijā heißt I. Hiš. 352 der Name des Vaters eines anderen jüdischen Gegners Muhammads in Medina, des Kināna b. Šūrijā. Schon Fraenkel a. a. O. hat ihn als hebr. Šūrijāh gedeutet.

‘Ādijā, der Name des Vaters oder Großvaters des Dichters Samau‘al Aġānī XIX 98 u. ö. entspricht hebr. ‘Adājāh.

‘Abdarrāḥmān heißen mehrere Gefährten des Propheten, wobei es sich aber immer — wie bei ‘Abdalḥamīd und ähnlichen Namen — um eine vom Propheten vorgenommene Umnennung neubekehrter Gläubiger handeln könnte. Notwendig ist freilich diese Annahme keineswegs in allen Fällen, denn Raḥmān als Gottesname war nicht nur bei den Juden Babyloniens gebräuchlich und den Syrern nicht unbekannt, sondern auch in Arabien selbst längst vor Muhammad bei den Christen und sonst verbreitet; vgl. meine Ausführungen in Hebrew Union College Annual II (Cincinnati 1925) 201 ff.

‘A b d a l m a l i k soll der Vater Ukaidirs, des christlichen Königs von Dūma heißen haben, I. Hiš. 903, dessen Geschichtlichkeit freilich C a e t a n i, Annali 9 § 47 bezweifelt. Ein anderer ‘Abdalmalik, auf den bereits W e l l h a u s e n, Reste² 3 hingewiesen hat, erscheint Aġānī XVIII 137 pu in vorislamischer Zeit, und zwei angebliche Zeitgenossen Muhammads gleichen Namens nennt Usd III 332. Daß heidnische Araber sich so genannt hätten, wäre allerdings auffallend, während „König“ sowohl im biblischen wie im koranischen Sprachgebrauch eine häufige Bezeichnung Gottes ist.

‘A b d J ā s ū ‘ s. o. 129.

A l - ‘A i z ā r s. o. 85.

A l - F i r ā s i j a soll nach Mas‘ūdī III 200 die Mutter des al-Mundir I von Ḥirā heißen haben, welche andere Quellen Hind nennen, s. R o t h s t e i n, Die Dynastie der Lachmiden 68. J. D é r e n b o u r g (Mas‘ūdī III 450) wollte darin Εὐφορία sehen. Aber nach I. Hiš. 873 trug auch eine Quraisitin den gleichen Namen, der in diesem Fall jedenfalls als echt arabisch anzusehen ist.

A l - F i t j a u n, der jüdische, zu den Banū Ta‘laba gehörige König von Jaṭrib, der von Mālik b. al-‘Aġlān getötet wurde (I. Aṭīr I 492 f.; W e l l h a u s e n, Skizzen IV 7) und dessen Nachkommen bei I. Hiš. 351, 379; I. Duraid 259 genannt werden. Neben al-Fitjaun wird auch al-Fiṭūn überliefert (I. Aṭīr a. a. O., Jāqūt IV 463 auch al-Fiṭwān) und J. D é r e n b o u r g wollte den Namen als jüd. paiṭān = ποιήτης deuten. Aber schon F r a e n k e l a. a. O. hat Bedenken gegen diese Deutung ausgesprochen und möchte auf Grund der Endung eher auf eine Diminutivbildung schließen, deren Grundform freilich unbekannt bleibt. Auch mit Petjōn, dem Namen eines syrischen Heiligen (vgl. N ö l d e k e ZDMG XXVIII 99) hat al-Fitjaun kaum etwas zu tun.

F i n ḥ ā ṣ = hebr. Pinḥās, einer der jüdischen Gegner des Propheten, der zu den Banu Qainuqā‘ gehörte I. Hiš. 352, 388, 399.

F a i m i j ū n, nach Wahb b. Munabbih der Begründer des Christentums in Naġrān, I. Hiš. 20 u. ö., dessen Namen man früher auf Εὐφήμιος zurückführen wollte, s. N ö l d e k e, Geschichte der Araber 178 ff., den aber A. M o b e r g in „Studier tilegnede Frants Buhl“ 148 f. mit der syrischen Pethionlegende in Zusammenhang bringt.

Al-Kāhinān, eine bei Qais b. al-Ḥatīm (s. ed. Kowalski Index s. v.) und anderen medinensischen Dichtern (s. I. Hiš. 660, 713; Agānī XIX 95, 18, 20; vgl. auch Lammens, Les Juifs de la Mecque 26 f.) häufige Bezeichnung der beiden Stämme an-Naḍīr und Quraiza, welche hebr. kōhēn wiedergibt; s. o. S. 148.

Lubnān in einem unechten Verse des Umaiya XXXI 8 genannt, der Libanon, in einer der syrischen (Lebnān) nahestehenden Namensform.

Mārija s. o. 138.

Mattā heißt der Vater von al-A'sās Rāwī, Jaḥjā b. Mattā, der ein Christ aus Ḥira war, Agānī VIII 76. Mattā ist das aramäische Original von Ματθαῖος und wie gewöhnlich angenommen wird (s. Dalman, Grammatik² 178), eine Kurzform von hebr. Mattiṭjāhu. Wie sich zu diesem Mattā das in den ṣafaitischen (Littmann, Zur Entzifferung 62, Ṣafā L. II No. 61, 140, 266) und tamūdenischen Inschriften (s. Littmann, Zur Entzifferung 71 f.) vorkommende Mtj verhält, ist nicht sicher; es einfach mit der bei den aramäisch sprechenden Juden und Christen üblichen Kurzform gleichzusetzen, hat seine Bedenken. Wenn der frühislamische Dichter an-Nu'mān b. Bašīr (ed. Dehlī II 11) unter den Boten Allahs auch Ibn Mattā nennt, so ist dort Mattā nicht mit Ματθαῖος, sondern mit hebr. Amittai zusammenzustellen; denn wie der Zusammenhang des Verses ausweist:

wabnu Mattā-llaḍī tadārahahu-llā-
hu min al-ḡammi wahwa fihi 'amidu

ist Jūnus d. i. Jōnā ben Amittai gemeint, vgl. auch I. Hiš. 281. Sollte danach etwa auch in dem unechten Gedicht Samau'als II 15 ed. Cheikho für das rätselhafte Mattā Jūsufa (s. dazu Geyer ZA XXVI 307 f.; Nöldke ibid. XXVII 175; Levi della Vida RSO VI 815 und oben S. 154) Mattā Jūnusa zu lesen sein, was dann als Jūnusu Mattā aufzufassen wäre?

Marīnā. Die Banū Marīnā werden Agānī II 22, VIII 64 als ein Geschlecht in Ḥira erwähnt (vgl. Rothstein a. a. O. 20, 110) und tragen den aramaisierten — vgl. auch syr. Marīnā — griechischen bzw. lateinischen Namen Μαρῖνος, Marinus.

Nabtal findet sich außer als Personen- auch als Ortsname, s. Naqā'id al-Aḥṭal XXXIV 1; Bakrī 570; Jāqūt IV 738. Es ist deshalb nicht wahrscheinlich, daß der zu den Banū Lauḍān gerechnete

Medinenser 'Abdallāh b. Nābtal (Wāqidī-Wellhausen 410 vgl. auch Wāqidī-Kremer 115, 8 und zu seinem Vater Nābtal I. Hiš. 356) einen aus hebr. Naftali arabisierten Namen getragen hätte, wie Nöldke, Beiträge zur Kenntnis der Poesie 56 früher annahm.

An-Naḥḥām b. Zaid wird I. Hiš. 352 unter den jüdischen Gegnern des Propheten genannt, und vielleicht ist sein Name aus hebr. Menahem zu erklären, wie die arabischen Genealogen auch in der Stammtafel der an-Naḍīr einen an-Naḥḥām b. Janhūm (gemeint war wohl ursprünglich der jüdische Name Tanhūm) nennen, s. I. Sa'd VIII 85. Freilich findet sich an-Naḥḥām auch als Beiname eines Angehörigen der Banū 'Adī b. Ka'b bei I. Hiš. 164 und wird dort von arabisch naḥama hergeleitet; vielleicht handelt es sich also auch bei an-Naḥḥām b. Zaid um einen echt arabischen oder einen einem solchen angepaßten Namen.

Niṣṭās hieß nach I. Hiš. 515, 640; Wāqidī 158, 160 ein Maulā des Umaiya b. Ḥalaf in Mekka, der auch Agānī IV 42 erwähnt wird und also einen aus 'Αναστάσιος arabisierten Namen trug.

Al-Haiḡumāna vielleicht = 'Ηγουμένη hatte einen Laḥmiden geheiratet, und ihre Nachkommen nannten sich Banū Haiḡumāna. Die Nachrichten über sie hat Rothstein a. O. 65, 72 zusammengestellt. Einen al-Haiḡumān b. Mālik erwähnt I. Duraid 240.

Jāsafs. o. 154.

Jāmīn b. 'Umair, ein Jude von den an-Naḍīr, der zum Islam übertrat, I. Hiš. 654, Wāqidī, Wellhausen 98, 164. Die jüdische Sängerin Hind bint Jāmīn erwähnt Balāḍurī 102. Jāmīn ist eine Verkürzung aus hebr. Benjāmīn.

Juḥannis. o. 152.

Juḥanna. o. 152.

Jahūdā (= J'hūdā) heißt der Vater des Wahb, eines der jüdischen Gegner Muhammads in Medina, I. Hiš. 352, 393 f.

Jūša' = J'hōsūa' nennt Wāqidī-Wellhausen 273 unter den jüdischen Teilnehmern der Kämpfe bei Ḥaibar, und einen Jūša' b. Nūn erwähnt Balāḍurī 29 als Haupt der Juden von Fadak.

Nachträge und Berichtigungen.

- S. 11 unten: Zu S. 68 Z. 17 ff. vgl. jetzt Andrae, Ursprung 133.
- S. 28 Z. 3. Zur Siebenzahl der manichäischen Propheten s. jetzt Schaefer, ZDMG LXXIX 217.
- S. 30 unten. Auch Casanova, Mohammed et la fin du monde 182 ff. spricht über die Androhung einer zeitlichen Strafe.
- S. 31 unten. Vgl. auch Andrae, Ursprung 134 f., 154 f.
- S. 40 Z. 9 ff. Vgl. Andrae *ibid.* 162.
- S. 45 Anm. 2. Nur bei den Samaritanern heißt nach Gaster, EI IV 135 Moses ha-šūliāh.
- S. 47 Z. 1. Zu nadīr vgl. Lammens, La Mecque 176 f.
- S. 47 unten. Schon Sprenger II 254 hat erkannt, daß „das Prophetentum ein in der Familie Noah-Abraham erblicher Adel ist“.
- S. 49 Z. 29. Bei den Manichäern ist zaddiqā die Bezeichnung der „Auserwählten“, s. Burkitt, Manicheans 46, hat also mit koranischem šiddiq nichts zu tun.
- S. 52 Z. 25 f. Sprenger II 401 war auf der richtigen Fährte, aber der *ibid.* Anm. 1 genannte Gewährsmann hat ihn falsch berichtet.
- S. 53 f. 'Zur Lesung ḥātīm vgl. Nöldeke-Bergsträsser III 71.
- S. 54 Z. 12 f. Die literarische Überlieferung scheint Muslim als Eigennamen der vorislamischen Zeit nicht zu kennen, wohl aber findet sich *Μοσλεμος* mehrfach in den griechischen Inschriften aus Syrien, z. B. Publ. Princeton Univ. Archaeol. Exped. to Syria (weiterhin als PPUAES zitiert), Div. III Section A No. 119, 440.
- S. 61 Z. 26. Auch im Ginza r. 2, 5 (s. Lidzbarski, Ginza 5, 24) heißt der „Teilhaber an der Herrschaft“ šutāīā.
- S. 65 unten. Zu lauḥ vgl. jetzt Grohmann, Allgem. Einführung 60.
- S. 66 Anm. 1 und 2. Vgl. Grohmann 54 f., 26 ff.
- S. 70 Anm. 1. Der Vers findet sich, worauf mich Fück aufmerksam macht, auch bei Ġumāḥī ed. Hell 58.
- S. 71 Z. 8. Die Schreibung mit i erinnert an aram. ʾiraitā, s. Nöldeke-Bergsträsser 40.
- S. 71 Z. 24. Zum Übergang von wangel in ingūl vgl. jetzt Fischer, Islamica I 372 Anm. 5.
- S. 86 Z. 10. Zu Āsiya vgl. Aptowitzer, Hebrew Union College Annual I 239 ff.
- S. 88 Z. 14. Cheikho, Christianisme 476 verweist auf den heidnischen Ururgroßvater des Dichters Waḡḡāb, der nach Tibrizī zur Ḥamāsa 655 Abū Aḥmad geheißēn habe. Allein die richtige Lesung ist Ḥamd (Ḥamāsa 316, 5) oder Ġamad (Aḡānī VI 32 f.); zu Ġamad vgl. I. Duraid 220.
- S. 88 unten. Casanova, JA Tome CCIV 358, der offenbar Nöldekes Herleitung nicht kennt, will Idris oder Iḡris aus *Ἰδρις* herleiten. Was die Gleichung Idris = Henoch anlangt, so ist es bemerkenswert, daß noch I. Ishāq sie mit einem fimā jazʾumūna wallāhu ʾālamu einschränkt (I Hiš 3, 12).
- S. 93 Anm. 4. Zu uḥḍūd vgl. auch I. Hiš. 25; ferner, worauf mich Fück verweist, Abū Dabbal, Aḡānī VI 162; zu ḥandaq s. auch Balādūri 298, Jaqūt II 476.

- S. 93 unten. Neben al-aika auch laika s. Nöldeke-Bergsträsser 44.
- S. 97 Z. 21. Auch Labid XV 6 nennt Abū Jaksūm.
- S. 99 Z. 26ff. Zu *Ἡλιας* als Name des Propheten sowohl wie als christlichen Personennamen vgl. jetzt PPUAES Division III, Section A, No. 728, 783, 791, 801.
- S. 101 Z. 6. Bābil auch bei Labid XLI 14.
- S. 105 Z. 5. Nach Ibn as-Sikkīt 217 gehört der Vers, worauf mich Fück verweist, dem Ḥidās b. Zuhair an.
- S. 115 Z. 29. Vgl. jetzt auch B. Hellers Artikel Samiri in EL.
- S. 117 Z. 9ff. Zu *Σαλαμανης, Σαλαμανος, Σελαμανος* vgl. Publ. American Archaeol. Exped. to Syria III 124; PPUAES Division III Section A No. 73, 412, 819, 904 u. ö.; Pauly-Wissowa II A 1132.
- S. 118 Z. 34. Sulaimān b. al-Muhāgīr gehört, worauf mich Fück aufmerksam macht, nach Fihrist 162 der abbasidischen Zeit an.
- S. 127 unten. Casanova JA CCIV 360 will 'Uzair aus 'Uzail entstanden sein lassen und dieses mit 'Azā'el gleichsetzen, welchen die Agada als obersten der benē elōhim von Genesis 6, 2. 4 kennt; ich sehe keinen Grund, an der Gleichung 'Uzair = Esra zu zweifeln.
- S. 128 Z. 28. Zu *Ἐμρανης* s. PPUAES Division III Section A p. 64, 73.
- Ibid. unten. Über das Verhältnis von *Ἐισεος, Ἐση* zu 'Isā s. die Bemerkungen in PPUAES Div. III Section A p. 308, 409.
- S. 130 Anm. 1. Nöldeke bei Lammens, Jazid 507 möchte 'āqib für sabäisch oder südarabisch halten, da die Bildung fa'il im Äthiopischen so nicht vorkomme.
- S. 134 Anm. 1. Eine andere Erklärung von al-mulaffaf fi-l-biḡād gibt, worauf mich Fück hinweist, Ibn Qutaiba s. Ḥizāna III 142f.
- S. 137 unten. Zu dem Femininum Muḥammada s. Nöldeke GGA 1925, S. 157.
- S. 139 unten. *Μορεαθη* auch in PPUAES Div. III Section A No. 405; *Μορεαθη* ibid. No. 294, 328.
- S. 141 Z. 20. Zu Manāt vgl. jetzt Caskel, Das Schicksal in der altarab. Poesie 24f.
- S. 141 Z. 29. Zu Mē'ašā vgl. S. Krauss, Hebrew Union College Annual I 206ff.
- S. 143. Mikāl, zur Schreibung s. Nöldeke-Bergsträsser 17.
- S. 145 Z. 13. Vgl. jetzt auch Liǰzbarski, Ginza IX.
- S. 149 unten. Falls Hūd echt arabisch ist, so könnte man in *Ουδος* PPUAES, Div. III Section A No. 463 seine Wiedergabe sehen.
- S. 151 Z. 7. Barth, Islam VI 126f. wollte für Jahjā einfach Juḥannā lesen, ein Vorschlag, den jetzt Casanova, JA CCIV 357 erneuert.

Index der erklärten Wörter.

	Seite		Seite
āja	4, 25	salwā	17 Anm. 1
ağr	18 Anm. 1	sauṭ	13
id	4	šarik	60f.
asāṭir	69f.	šālih	50
islām	54f.	šahi fa	68f.
umm al-qurā	31	šiddiq	49
umm al-kitāb	65	šaiha	31 f.
ummi	52f.	ṭūr	124f.
ingil	71f.	ṭūfāu	23
ahl ad-dikr	7	zulla	32
ahl al-kitāb	66f., 75f.	'abd	50
aijām Allāh	22	fath	18 Anm. 2
baṭša	32	furqān	76f.
baijina	39	fašala	75
taurāt	71	qur'an	74f.
tin	124	qitās	66 Anm. 2
gāhiliĵja	61f.	qurā	31
gund	12	qissis	64
ḥabr	63	qaṣša	7
ḥadiṭ	7	kāfir	59f.
ḥizb	19	kitāb	65 ff.
ḥukm	72f.	lauḥ	65f.
ḥikma	72f.	mu'tafika	13f.
ḥakim	72	mu'min	55f.
ḥanif	56 ff.	mutašābih	65
ḥātam	53f.	maṭāni	26f.
ḥasf	30 Anm. 1	maṭal	7, 25
ḥandaq	93 Anm. 1	muḥkam	65, 75
din	62	mursal	45 Anm. 1
dikr	6f.	muslim	54f.
rūhib	64	masih	129
rabbāni	63f.	mušrik	60f.
ragfa	32	milla	62f.
rasul	44 ff.	munāfiq	64f.
raqq	66 Anm. 1	muḥaimin	56 Anm. 1
zubur	69	miṭāq	41, 51
zabūr	70f.	naba'	47
zaitūn	124	nubuwwa	73f.
sāfir	68 Anm. 1	nabi	47 ff.
sa'ala	6	naḍir	47
siggūl	11	nazala	67
saṭara	70	wahj	67f.

Index der Koranstellen.

(Nur die S. 10—44 behandelten Stellen sind aufgenommen, die übrigen mit Hilfe des ersten Index aufzufinden.)

	Seite		Seite
2, 28—92	38	6, 65	31
44 ff.	41	74	35
58	40	74—83	37
59	43	83 ff.	41
60	41	92	31
87	41	130 f.	25
119—134	38 f.	147	38
247	39	7, 9—33	36 f.
250 ff.	40	57—165	24 f.
254	39	80	23
260 ff.	40	95 f.	31
3, 5	27	154	28
9	25	99	30
29	40	156 f.	38, 40
30	37	163 ff.	40
30—48	40	168	41
49	31	170—175	37
58 ff.	40	8, 54	25
75	41	9, 1	42
87	40	30	42
90 f.	40	71	13, 19, 26, 38
177	40	115	35, 42
184	41	10, 20	35 f.
4, 50	25, 40	48	23, 36
62	40	72—95	23 f.
67	40	75	30, 39
82	41	88	30
152—160	41	98	36
154	40	11, 27—110	21 f.
161 ff.	41	84	11
162	39	100	32
5, 16	41	112	35
23—35	42	12	35 f.
48—53	42 f.	103	36
73	43	13, 34	31
74	41	14, 4	23
93	40	5—17	22
109—120	42	38—42	38
6, 42—45	25	15, 28—42	19, 33

	Seite		Seite
15, 51—84	19, 26	29, 13—39	23
74	11	38f.	30 Anm. 1, 31
16, 47	31	39	28
113f.	25	30, 8	31 Anm. 1
119	38	11—18	44
17, 2—5	35	41	21
60	31	31, 11—18	44
70	31	32, 28f.	18 Anm. 1
94	30 Anm. 1	33, 7	41
103	20 Anm. 1	69	41
103—105	21	34, 9	30 Anm. 1, 31
18, 8—26	43f.	14—18	24
24	20 Anm. 1	43	34
31—41	21	35, 23	39
59—63	43f.	43	31
64	43	36, 5	34
65—81	43f.	12—28	19f.
67	44	37, 70—148	15, 32
82—97	43f.	83	35
19, 1—61	33f.	101	35
43	35	38, 11f.	19
57	38	12	22
20, 1—99	17, 33	16—49	34
114—127	33	22	20 Anm. 1
21, 49—91	34f.	71—85	33
53	35	39, 24	27
70	19	40, 5	19, 22
22, 17	43	5f.	31
27f.	41	22	31
43	19, 26, 38	24—48	22
23, 23—53	20	25	28
52	34	31	19
25, 37—42	21	82	31
40	16	41, 12	31
26	17f.	12—17	21
70	35	45	35
86	42	42, 5	31
108	40	13	35
110	40	50	39
126	40	43, 21—56	20
187	30 Anm. 1	22f.	30
27, 7—59	20	25	35, 42
15—45	35	25—27	34
57	23	30	31
71	21	57—65	34
28, 2	44	44, 9—57	16
2—46	36	46, 20—25	25
76—82	28, 36	47, 14	25, 31
78	31	50, 12f.	16
81f.	30 Anm. 1, 31	13	24

	Seite		Seite
51, 20—49	14	68, 48 ff.	32
33	11	69, 4—12	14
53, 37 f.	13	9	13
51—57	13	71	16
54	15	73, 11	11
34	31	15 f.	13
57, 25	39	74, 3	20
25 ff.	40	19 f.	12
59, 16 f.	26	79	13
60, 4	42	80, 16	12
61, 5 f.	40	81, 22	14
14	40	85, 1—3	12
64, 5 f.	25	4—8	12
66, 10	41	17—20	12
67, 16 f.	31	89, 5—13	13
68, 2	14	91, 11—15	11
8	11	105	10 f.
17—32	11	110, 1	18 Anm. 2
44	11		