

Biblische Nachwirkungen in der Sira.

Von

Josef Horovitz.

In seinem Aufsatz *Das Leben Muhammeds und die David-Sage* hat P. JENSEN nicht nur eine große Anzahl von biblischen Erzählungen zusammengestellt, zu denen er in der Sira Parallelen entdeckt, sondern er hat auch aus den so gewonnenen Ergebnissen weitreichende Folgerungen gezogen. Zu beiden, den Parallelen sowohl wie den Folgerungen, sei er einige Bemerkungen gestattet.

Die erste von ihm behandelte Gruppe von Parallelen zu biblischen Ereignissen entstammt den Berichten über die Hiġra und manche von diesen Parallelen sind auch zweifellos als Nachahmungen biblischer Vorbilder zu deuten. So führt m. E. mit Recht JENSEN den Zug, daß 'Ali sich auf des Propheten Lager legt, um dessen Anwesenheit vorzutäuschen, auf den Einfluß von I. Sam. 19, 11—16 zurück. Weniger sicher bin ich, halte es aber nicht für unmöglich, daß I. Sam. 20, 10ff. auf die Rolle des 'Abdallāh b. Abi Bakr abgefärbt habe. Zustimmung verdient JENSEN auch darin, daß er in der Erzählung des Ibn Unais (Wāqidi WELH. 225) zwei Züge als aus I. Sam. 24, 4 und 26, 12 entlehnt ansieht. Er hätte hinzufügen können, daß auch die im Bericht des Ibn Unais wiederkehrende Erzählung von der Spinne, die ihr Netz vor die Höhle spannte, Ibn Sa'd I 154, 19 (und zu der das von JENSEN S. 85 allein angeführte Wildtaubenpaar nur eine Variante bildet), ebenfalls der David-Sage entstammt. Freilich — und das steht schon im Widerspruch zu einer von JENSEN's Thesen (s. u.) — nicht der biblischen, sondern erst der im Targum zu Psalm 57, 3 angedeuteten und späterhin breiter ausgeführten agadischen Weiterbildung, die übrigens auch als Bestandteil der Davidssage selbst in die *Qiṣaṣ al-anbiyā* übernommen worden ist (Tabari I 556, Ta'labi, *Arāis* 208 pu. usw.). Weiterhin stehen auch die Angaben von dem Hirtenamt des jungen Muḥammad unter der Einwirkung von I. Sam. 16, 11, wie denn auch bei Ibn Sa'd I 79 der Prophet selbst Mūsā und Daūd als seine Vorgänger in diesem Amt nennt.

Wenn aber JENSEN Abu Bakr als »Vater zweier Schwestern« bezeichnet, um ihn als Gegenstück zu Saul »einem Vater zweier Töchter« hinstellen, so kann ich dergleichen Gegenüberstellungen keinerlei Wert beimessen. Was hat der »Vater zweier Schwestern«, der treue Anhänger und Weggenosse des Propheten, mit dem »Vater zweier Töchter«, dem Verfolger Davids, gemein?, von den Töchtern selbst ganz zu schweigen. Ebenso wenig kann ich in der Schlacht bei Bedr eine Parallele zum Kampf bei Gibeon erblicken, noch vermag ich, so wenig wie vorher in 'Aiša, so hier in Zainab (JENSEN S. 89) die Züge der Michal wiederzuerkennen. Und wenn J. meint, Ka'b sei »eben eigentlich ein Esba'al« (S. 90), so glaube ich zeigen zu können, daß der einzige bemerkenswerte Zug, der beiden Erzählungen gemeinsam ist, in die Sira nicht aus dem biblischen Bericht gelangt sein kann. Die Ähnlichkeit besteht darin, daß die Heerführer unter dem Vorgeben, Weizen zu holen — nach dem freilich nicht ganz deutlichen Wortlaut des Textes II. Sam. 4, 6 *lōq'he' hišim* —, in das Haus des Esba'al eindringen, ebenso wie Silkān (bei I. Hiš. 551) an Ka'b mit der Bitte herantritt, ihm und seinen Genossen Nahrung zu verkaufen. Aber schon die Fortsetzung »wir wollen dir als Pfand für die Bezahlung Rüstungen lassen«, zeigt, daß hier der Kauf nur als Vorwand dient, um den so unauffällig mit Waffen ausgestatteten Mördern Eintritt in das Haus zu verschaffen. Eine Erzählung, deren Pointe in einer so wohlgedachten Verknüpfung von Motiven besteht, kann nicht wohl einer anderen entlehnt sein, mit der sie nur eines unter diesen Motiven und ein nicht gerade außergewöhnliches gemein hat.

Der Bericht über die Ermordung des Salām (so richtig nach LA XV 191) weist gewisse Ähnlichkeiten mit dem von Eglon (Richter 3) auf (JENSEN S. 91), und es wäre nicht unmöglich, daß der letztere auf die Gestaltung des ersteren von Einfluß gewesen ist. Was dagegen die weiteren S. 91 angeführten Parallelen anlangt, so kann ich in ihnen Ähnlichkeiten teils überhaupt nicht wahrnehmen, teils nur so äußerliche, daß sie nichts besagen. Auch kann ich weder in Musailima einen Absalom, noch in Ġuwairija eine Abigail wiedererkennen, von 'Aiša ganz zu schweigen, hinter der sich diesmal die jugendliche Suaamitin verbergen soll (S. 92). Ferner erscheinen mir die Ähnlichkeiten zwischen I. Sam. 26 und der Erzählung des Hudaifa (JENSEN 92) keineswegs ausreichend, um eine Abhängigkeit wahrscheinlich zu machen. Dagegen ist es bei der Begegnung des jungen Muḥammad mit Baḥīra ganz unverkennbar, daß der Knabe, den seine Reise-genossen beim Gepäck zurückgelassen haben und den sie dem Baḥīra erst auf dessen ausdrückliche Frage hin vorführen, ob sie nicht noch

jemand bei sich hätten, dem jungen David entspricht (I. Sam. 16, 2—13), der erst auf die Frage des Schers, ob das alle Söhne Isärs seien, von der Weide hergeholt wird. Aber natürlich ist das betreffende Kapitel der Bücher Samuelis nicht die Quelle der Bahīralegende, dem sie eben nur einzelne Züge entlehnt, während im übrigen andere Vorbilder und Tendenzen bei ihrer Ausgestaltung wirksam gewesen sind, über die man WENSINCK's Bemerkungen (EI, Artikel *Bahīra*, vergleiche. Mit Recht sieht endlich JENSEN (S. 93) in einem Zug der Erzählung vom Traum des Rabi'a eine Einwirkung von Daniel 2, wie in ähnlicher Weise auch das Vorbild von Daniel 5 die Erzählung vom Traum des Chosrau (Tab. I 1013) beeinflusst hat (so bereits NÖLDEKE, *Gesch. der Araber und Perser* 308).

Für JENSEN handelt es sich vor allem um eine erstmalige einfache Festlegung der Tatsache dieser Parallelitäten und eine Vorlegung einzelner von ihnen* (S. 94). Daß biblische Episoden in der Sira ihren Reflex gefunden haben, war auch früheren Forschern nicht entgangen; so hat bereits HIRSCHFELD den Einfluß von I. Sam. 16 auf die Bahīralegende beobachtet¹⁾, haben SARASIN²⁾ und H. v. MŽIK³⁾ die biblischen Vorbilder einzelner Züge in den *Mağāzi* aufgezeigt und ich selbst⁴⁾, die in den Schilderungen von Muḥammads Himmelfahrt nachwirkenden hervorgehoben. Aber das schmälert nicht JENSEN's Verdienst, auf eine Reihe von weiteren Vorbildern dieser Art aufmerksam gemacht zu haben, wenn er auch auf der Suche nach ihnen immer wieder über das Ziel schießt und sowohl ihre Häufigkeit als auch ihre Bedeutung für die Entstehung der Sira sehr stark überschätzt. Daß die Parallelen, soweit als solche anzuerkennen, durch Entlehnung zu erklären sind, ist natürlich JENSEN zuzugeben (S. 94ff.). Auch in der Folgerung wird er allgemeine Zustimmung finden, daß der Nachweis eines biblischen Vorbildes für einen Zug diesen als ungeschichtlich kennzeichnet. Dagegen trifft es nicht zu, daß die hebräische Bibel allein auf die unter Einwirkung biblischer Erzählungen stehenden Bestandteile der Sira gewirkt, ihre nachbiblische, agadische Ausmalung aber spurlos an ihr vorübergegangen sei; ich habe bereits oben ein Beispiel angeführt, in welchem eben diese spätere Ausgestaltung in die Sira übernommen worden ist. JENSEN legt auf das angebliche Fehlen solcher Spuren deshalb so großen Wert, weil er darin ein unter-

¹⁾ *New Researches* 22; die weiteren Bemerkungen HIRSCHFELD's über die Entstehung der Bahīralegende sind alles eher als überzeugend.

²⁾ *Das Bild Alis* 19.

³⁾ WZKM XXIX 330ff. (Traum der 'Ātika).

⁴⁾ *Islam* IX 173.

scheidendes Merkmal zwischen Quran und Sira zu erkennen glaubt. Dieser Unterschied besteht aber, wie wir gesehen, gar nicht, jedenfalls nicht absolut, und zur Erklärung der Tatsache, daß in die Sira biblische Erzählungen in ihrer alttestamentlichen Gestalt eingedrungen sind, bedarf es keiner Unterscheidungen dieser Art. Denn, daß zur Zeit ihres Eindringens den Erzählern, die sie in Umlauf setzten, der Text der Bibel zugänglich war, unterliegt keinem Zweifel. Soweit diese Erzähler Konvertiten christlicher oder jüdischer Herkunft waren, versteht es sich von selbst; im übrigen aber enthält schon das Werk des Ibn Ishāq längere, wörtliche Zitate aus dem Neuen Testament sowohl (I. Hiš. 972, 10ff. = Ev. Johannis XV, 23—27, vgl. zuletzt *Islam* V 49) wie aus dem Alten (z. B. I. Hiš. 4, 66ff. = Genesis XXV, 12—15). Für Erzähler, die mit Inhalt und Wortlaut der Bibel bekannt waren, lag es nahe, biblische Motive auch auf die Helden ihrer Erzählungen zu übertragen, genau so gut wie sie das mit Motiven taten, die ihnen aus den Sagen der arabischen Vorzeit, der christlichen Legende, der jüdischen Agada, den zarathustrischen Apokalypsen und anderen Quellen zugeflossen waren. Die uns erhaltenen einzelnen Berichte, aus denen sich die Sira zusammensetzt — abgesehen von solchen, die ungetrübte geschichtliche Überlieferung bewahren — dienen den allerverschiedensten Tendenzen: ein großer Bruchteil von ihnen geht darauf aus, den Propheten zu glorifizieren und über menschliches Maß hinauszuhoben, sehr zahlreich sind die, welche die Dunkelheiten des koranischen Textes aufhellen wollen und seine Andeutungen weiterspinnen, wieder andere wollen die Verdienste bestimmter Individuen und Gemeinschaften ins rechte Licht setzen, und kaum geringer ist die Zahl derer, welche gewisse Anschauungen und Gebräuche legitimieren wollen. Sie alle aber wollen außerdem unterhalten und manche haben keine andere Absicht als diese, und sie zu erreichen, schmücken sie den überlieferten Stoff mit neuen spannenden und überraschenden Zügen aus. Daß die Erzähler der *Mağāzi* in dieser Absicht auch die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments ausbeuteten, in denen kriegerische Ereignisse einen breiten Raum einnehmen, ist nicht weiter erstaunlich.

Der von JENSEN (S. 86) herangezogene Bericht des Ibn Unais bietet ein Beispiel dafür, wie eine ursprünglich nüchterne Erzählung durch Einfügung von fremden Mustern entlehnten, die Aufmerksamkeit fesselnden, Zügen den Hörern anziehender gestaltet wurde. Er ist uns nämlich nicht nur bei Wāqidi erhalten, den JENSEN allein anführt, sondern auch bei Ibn Ishāq (I. Hiš. 981f.). Während es aber dort über den Vorgang der Ermordung nur heißt: »Dann ging

ich mit ihm, bis ich mich, sobald ich eine Gelegenheit dazu hatte, auf ihn stürzte und ihn tötete, läßt Wāqidi den Ibn Unais sagen: „Er nahm mich mit in sein Zelt und ließ dort melken. Ich nippte ein wenig vom Eimer, er aber steckte die ganze Nase in den Milchschaum und soff wie ein Kamel. Als es nun rings ruhig geworden war und er auch selber schlief, überfiel ich ihn und schlug ihn tot.“ In dieser Ausschmückung verrät sich der Einfluß eines anderen, von JENSEN nicht beachteten biblischen Vorbilds, der Tötung Baraks (Richter 4. 19—21). Der Erzähler, der diese Version gestaltet, hat also nicht weniger als vier biblische Episoden (außer den beiden von JENSEN S. 86 nachgewiesenen, noch die oben S. 184 von mir und die im Vorstehenden angeführte) in sie hineingeflochten.

Davon, daß diese biblischen Erzählungen in der altarabischen Überlieferung vorislamisch sind (JENSEN S. 96), kann keine Rede sein; sie sind von den Erzählern des Lebens Muḥammads nach dessen Tod, vielleicht schon sechs oder sieben Jahrzehnte nach diesem Ereignis, auf ihn bzw. seine Gefährten übertragen worden. Richtig ist nur, daß sie vom Quran unabhängig sind, aber daraus zu folgern, daß sie »doch wohl« älter seien, geht natürlich nicht an. Im übrigen wäre auch damit nichts gewonnen, denn es käme das darauf hinaus, daß gewisse biblische Episoden bereits in vorislamischer Zeit in Arabien bekannt, zunächst auf Gestalten der altarabischen Sage und dann von diesen, ohne nochmaliges Zurückgehen auf die biblische Urquelle, auf Muḥammad weiter übertragen worden wären. Um das wahrscheinlich zu machen, wäre es aber notwendig, aus unzweifelhaft vorislamischen Gedichten deren Bekanntschaft mit Zügen dieser Art nachzuweisen, was JENSEN nicht versucht hat, ihm auch kaum gelingen dürfte. Denn was die vorislamische Poesie an Anspielungen auf biblische Gestalten und Ereignisse enthält, hat mit den hier in Betracht kommenden Episoden keine Berührung.

Übrigens sollen sich nach JENSEN auch im Quran Verse finden, in denen »auf solche Stücke als auf geschichtliche Bezug genommen wird«, d. h. auf Stücke, die als Nachahmungen biblischer Vorbilder erwiesen und daher ungeschichtlich sind. Ich nehme an, daß JENSEN dabei an Verse wie Sure 9 Vers 40 denkt. Aber wenn es auch feststeht, daß man den Aufenthalt in der Höhle späterhin nach dem Vorbild biblischer Erzählungen weiter ausgeschmückt hat, so ist damit dieser Aufenthalt selbst noch nicht als ungeschichtlich erwiesen.

Merkwürdigerweise hält es JENSEN für möglich, daß Theophanes' kurzer Abriss des Lebens Muḥammads für die historische Kritik von größter Bedeutung werden könnte, da er »keine sicheren

Spuren biblischer Beeinflussung zeigt«. Theophanes stellt Muhammad als einen Epileptiker hin, der, um sein Gebrechen vor seiner Frau zu verheimlichen, dieser den Glauben beizubringen versuchte, seine Anfälle seien eine Folge der Erregung, in welche ihn das Auftreten Gabriels in seinen Visionen versetze, ein Täuschungsversuch, der dadurch gelungen sei, daß ihr »Freund«, der christliche Pseudoabt (d. i. Waraqa), der seines Unglaubens wegen verbannt war, ihn unterstützte (ed. DE BOOR I 333 f.). Es ist bezeichnend für JENSEN's Überschätzung der Bedeutung der biblischen Motive in der Sira, daß er einen Bericht schon deshalb für beachtenswert hält, weil ihm diese Motive fehlen. Wäre er sich klar darüber gewesen, welche verschiedenen Einflüsse und Tendenzen auf die Gestaltung dieser Berichte gewirkt haben (unter denen die biblischen Vorbilder eben nur einen von vielen und keineswegs den bedeutendsten darstellen), so hätte ihm die Absicht des Theophanes nicht verborgen bleiben können. Die gehässige Umdeutung, welche Theophanes und seinesgleichen an der islamischen Darstellung vornehmen, wird uns nicht helfen, das Geheimnis der Persönlichkeit des Propheten zu lüften.