

Said Karoui

Die arabische Bibel und ihre Rezeption in der arabischen Literatur † Eine bibliographische Skizze

Das Thema *Bibel und Islam* gehört zu den ältesten Gesprächsinhalten der islamischen Berührung mit Juden und Christen. Es ist seit jeher Teil der theologischen Beschäftigung mit dem Islam. Denn da, wo die Ahl al-Kitāb unter der islamischen Dimma standen, gehörten die Aussagen über Christen und Juden in Koran und Sunna quasi zum apologetischen Handwerkszeug der Gelehrten. Wo immer es notwendig wurde, wie etwa in der Verfolgung, konnten sie sich auf diese Verknüpfung von biblischen mit koranischen und arabisch-islamischen Texten berufen. Wir haben jedoch keinen literarischen Hinweis dafür, daß Christen oder Juden vorhandene Bibelzitate in der arabischen Literatur erwähnt oder gar kommentiert haben. Al-Ġāḥiz (gest. 255/868) berichtet, daß die Christen ihre Polemik durch genaue Beobachtung der Schwachstellen im Islam aufbauen, aber nirgendwo bezieht sich dies auf Zitationen biblischer Texte. In seinem *Radd ʿalā n-Naṣārā* (S. 65 f.) bezeugt er: *بليهدر على أن هذه الأمة لم تبطل ولا المجوس، وذلك أنهم يتبعون المتناقض من والضعيف بالإسناد أحاديثنا، ولا الصابئين كم ابتليت بالنصارى، ومن روايتنا، والمتشابه من كتابنا* («In der Tat, diese Nation [der Muslime] wurde weder von den Juden noch von den Mazdäern noch von den Sabiern so sehr wie von den Christen heimgesucht. Denn sie verfolgen die Widersprüche unserer Aussagen, die Schwachstellen der Überlieferungskette unserer Erzählungen und das Zweifelhafte an unserer [heiligen] Schrift»). Daher setze ich voraus, daß diese Kenntnisse keineswegs methodisch-kritischer oder historisch-kritischer Natur waren. Vielmehr kann es ihnen dabei vorwiegend um das Zusammenleben mit der muslimischen Mehrheit, bisweilen auch um das eigene Überleben gegangen sein. Erst der christliche Missionsgedanke (ab dem 15./16. Jh.) war es, der die christlichen Theologen in bewußterer Art und Weise zur Beschäftigung mit dem Koran und der arabischen Literatur zwang.

1. Kirchlich-theologische Überlegungen

Unter kirchlichem Interesse konnten sich auf katholischer wie auf protestantischer Seite zwei für unsere Fragestellung wichtige Forschungsbereiche etablieren, nämlich die arabische Bibelübersetzung und die Bibeltextkritik. Als Folge

der katholischen und später auch der protestantischen Mission gewannen die apologetischen und polemischen Schriften sehr an Bedeutung, wo immer man mit dem Islam zusammenstieß. Ein Markstein aus der Anfangszeit der Beschäftigung mit der arabischen Bibel ist die *Biblia Sacra Polyglotta*, die von B. Walton 1657 in London herausgegeben wurde. Diese *Waltonsche Polyglotta* enthielt alle Texte von Complutensis mit mehreren Targumen, den samaritanischen Pentateuch mit einem Targum, die Pšittā, fragmentarisch die *vetus latina*, Ausschnitte einer äthiopischen und einer persischen Übersetzung, dann eine arabische Übersetzung. 1669 wurde aus der *Waltonschen Polyglotta* von E. Castellus ein Lexikon heptaglottum für Hebräisch, Aramäisch, Syrisch, Samaritanisch, Äthiopisch, Arabisch und Persisch angefertigt.¹ Da sie einen arabischen Text² enthielt, war es allzu verständlich, daß

1671 eine neuere arabische Bibelübersetzung angefertigt wurde. Dadurch entstand die Notwendigkeit des sprachlichen Vergleichs mit dem islamischen Stil. Außerdem wurde die Aufmerksamkeit für Parallelen geweckt.³

1719 erschien in Rom die bedeutende Sammlung *Bibliotheca orientalis* in 4 Bänden von Joseph Simonius Assemanus, die erst nach 9 Jahren (1728) vollendet wurde. Sie verstärkte das Interesse an arabischen Bibelübersetzungen.⁴

1725 erschienen erneut Teile einer arabischen Bibelübersetzung⁵ und wurden Überlegungen zu einer ganzen Bibel oder zu bestimmten ihrer Teile intensiviert:

1779 Johann Bernhard Köhler, *Von arabischen Psaltern*,⁶

1790 Friedrich Theodor Rinck, *Über eine ungedruckte arabische Übersetzung des ersten Buchs Mose zu Mannheim* (Eichhorn's Allgemeine Bibliothek der biblischen Litteratur (Leipzig) 3 (1790/91) 665-669),

1790 Christian Friedrich Schnurrer, *Probe einer ungedruckten arabischen Übersetzung der Psalmen aus der Bodleyanischen Bibliothek*,⁷

1794 S. G. Wald, *Über die arabische Übersetzung des Daniel in den Polyglotten* (Repertorium f. biblische u. morgenländische Litteratur (Leipzig) 14 (1794) 204-211).

Die alt- und neutestamentliche Textkritik gehörte zu der Wissenschaft, die in steigendem Maß nach mehr Handschriften verlangte. So wurden in relativ kur-

1 O. Eißfeld, Einleitung, 1956, 847 ff.

2 »Auch aus der Septuaginta, Peschitta und anderen Übersetzungen wurde in das Arabische übersetzt. Die Handschriften und Ausgaben (besonders der Polyglotten) vereinigen zumeist Übersetzungen ganz verschiedener Herkunft.«, E. Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, 4. Aufl., Stuttgart 1973, 101.

3 N. Kowalsky, *Zur Vorgeschichte der arabischen Bibelübersetzung der Propaganda von 1671*, in: NZW 16 (1960) 268-274.

4 R. Graffin/F. Nau (Hg.), *Patrologia orientalis*, Paris 1903 ff.

5 J. F. Schelling, *Über die arabische Bibelausgabe von 1725*, in: *Repertorium für biblische u. morgenländische Litteratur* (Leipzig) 10 (1782) 154-164.

6 Ebd., 4 (1779) 57-96.

7 Ebd., 325-438.

zer Zeit zahlreiche arabische Handschriften im Orient erworben. Dieser Punkt ist für uns besonders erwähnenswert, nicht weil diese arabischen Manuskripte oder Bibelfragmente von großer Bedeutung für die Textkritik wären,⁸ vielmehr wurde dadurch der Blick der christlichen Gelehrten für biblische Texte im Koran und bei Muslimen geschärft. Nun wurden diese Bibelzitate nicht mehr übergangen, sie mußten nur im arabischen »Literaturdschungel« erkannt werden.

2. Anfänge kritischer Auseinandersetzung

1833 Mit Abraham Geigers Schrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?*,⁹ die zuerst in Latein verfaßt und ein Jahr später ins Deutsche übersetzt wurde, beginnt eine neue Forschungsphase. Der Unterschied zu den vorher erwähnten Abhandlungen liegt einmal darin, daß Geiger nicht auf die Restitution einer arabischen Bibel zielte. Zum anderen handelt es sich bei ihm um den ersten Versuch, die biblischen Texte im Koran zu sichten und mit dem Alten Testament zu vergleichen. Und noch mehr: Er suchte einen »Vergleich zwischen koranischen und jüdischen Aussprüchen mit der Hoffnung«, so Geiger, »diese als Quelle jener hinzustellen.«¹⁰ Thematisch setzte Geigers Arbeit den jüdischen Einfluß auf Muhammad voraus. Der Autor bejaht darin, daß der Prophet das Judentum kannte und schätzte und daß er für den Koran daraus Gedanken aufnehmen wollte, daß er dies konnte und durfte. Muhammad sei dann von seinen Zeitgenossen zu einer solchen Übernahme angeregt worden. Ferner beinhaltet die Arbeit eine Auflistung der vom Judentum in den Koran übernommenen gedanklichen, religiösen, sittlichen und gesetzlichen Elemente. Ebenso wurde die parallele Geschichte in Koran und Bibel skizziert, auch die Unterschiede zwischen den beiden Schriften wurden nicht vergessen. Diese Schrift mag heute stilistisch wie inhaltlich ungenügend erscheinen, doch methodisch bildet sie den eigentlichen Beginn einer kritischen Auseinandersetzung mit dem islamischen Gebrauch biblischer Texte. Somit stellt sie gerade wegen der Besonderheit der vielseitigen Bildungsvoraussetzungen Geigers¹¹ eine unverzichtbare

8 »Der textkritische Wert der arabischen Übersetzungen ist gering. Doch liefern sie einen Beitrag zur Geschichte der Exegese und vermögen Licht auf das Werden älterer Übersetzungen zu werfen und damit Anregungen zur Lösung ihrer Probleme zu geben.«, E. Würthwein, a. a. O.

9 Eingereicht wurde die Arbeit am 6. Mai 1832, wofür ihm dann ein Preis verliehen wurde. Erst 1834 konnte A. Geiger mit dieser Arbeit in Marburg ein sog. Doktorexamen in absentia ablegen. Zu mehr Details vgl. dazu Ludwig Geiger u. a., Abraham Geiger, Leben und Lebenswerk, Berlin 1910. Vgl. auch ZAW 83 (1971) 196.

10 A. Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?*, 1. Aufl. 1933; 2. überarb. Aufl., Leipzig 1902.

11 Abraham Geiger (1810-1874) war nicht nur ein Rabbiner und jüdischer Gelehrter par excellence. Er war ein hervorragender Orientalist, vor allem Hebraist, Judaist und Arabist, mit weitgefächerter semitistischer Bildung.

Quelle für den an diesem Thema interessierten Forscher dar. A. Geiger hat in der Tat ein »ideengeschichtlich und methodisch bahnbrechendes Werk vorgelegt..., das der Islamkunde und der vergleichenden Religionswissenschaft einen neuen Weg gewiesen hat. Hier wurde erstmalig mit nüchterner Sachlichkeit die Frage der geistigen Abhängigkeit Mohammeds von einem Teil seiner Umwelt (dem Judentum) gestellt und weithin so beantwortet, daß ihr auch heute nur wenig hinzuzufügen ist.«¹² Ähnliche Arbeiten wurden Mitte des 19. Jh. von islamischer Seite vorgelegt wie

1841 von Abderrahman Bestami *Die Prophetenlegende des Islam*, die jedoch bei weitem nicht die Auswirkung von Geigers Schrift erreichen konnte.¹³ Während Geiger den Koran untersuchte, fand er Beweise für inhaltliche Parallelen sowohl zur Bibel als auch zu den außerkanonischen jüdischen Schriften. Diese Erkenntnis wurde unterstrichen,

1845 gerade durch das Werk *Biblische Legenden der Musulmänner* von Gustav Weil. Wegen des historischen Werts und weil es Geigers Dissertation *Was hat Mohammed ...* ergänzt, kann es zu Recht als eine grundlegende Arbeit angesehen werden. Die Besonderheit liegt darin, daß er jüdische Parallelen zum Vergleich heranzog und anstrebte, die Kontinuität und die Divergenz bestimmter religiöser Typologien zu definieren.¹⁴

So wichtig die Frage nach der islamischen Rezeption biblischer Personen war, so wenig wurde sie jedoch zentralisiert. Sie blieb unter der Betrachtung des arabischen Bibeltextes zuerst ein exegetisches Instrument, das sich später mehr oder weniger verselbständigte. Ein dynamischer Prozeß bei der Beschäftigung mit alt- und neutestamentlichen Zitaten löste die Suche nach arabischen Handschriften zur Bibel aus.

1847 schrieb Heinrich Leberecht Fleischer *Über einen griechisch-arabischen Codex rescriptus der Leipziger Universitäts-Bibliothek* (ZDMG 1 (1847) 148-160). Einen textlichen Vergleich dazu bot

1855 Constantin von Tischendorfs *Anecdota sacra et profana ex Oriente et Occidente allata sive notitia codicum graecorum, arabicorum* (Leipzig). Das Interesse der christlichen Theologen in ihren Restitutionsversuchen des Bibeltextes war die Folge der historisch-kritischen Wissenschaft im Zeitalter der Aufklärung. Wie lebendig der biblische Einfluß, sei es als Herausforderung oder als Bestätigung, auf islamisches Denken war, skizzierte das in London und Ghazipore **1862-1865** gedruckte zweibändige Werk *The Mahomedan Commentary on the*

12 B. Spuler, in: Islam 48 (1972) 126-127. Andere Urteile darüber, vgl.: ZAW 83 (1971) 196; TLZ 96 (1971) 812; OLZ 71 (1976) 51.

13 Vgl. dazu J. Gottfried Wetzstein, in: Der Orient, Literaturblatt (Leipzig) 2 (1841) 54-47, 88-92, 120-124, 139-143.

14 Vgl. Gustav Weil, *Biblische Legenden der Muselmänner. Aus arabischen Quellen zusammengetragen und mit jüdischen Sagen verglichen*, Frankfurt/M. 1845.

Holy Bible/Tabyīn al-Kalām von Sayyid Ahmad Khan (1817-1898).¹⁵ Es bestätigt christlichen Theologen und auch Textkritikern die Wichtigkeit der arabischen Bibel.

1864 gab Paul Anton de Lagarde¹⁶ in Leipzig *Die vier Evangelien arabisch* aus der Wiener Handschrift heraus (Repr. Osnabrück 1972). Lagarde hat gewiß viel für die arabische Bibel getan. Seine besondere Leistung lag jedoch in der Forschung am griechischen Text, vor allem in seinen Septuagintastudien von 1891. Das war ja auch sein Ziel gewesen.¹⁷ Von seinen vielen Studien sind zu nennen: *Rudimenta Mythologiae Semiticae* (Supplementa Lexici Aramaici 1848); *Psalmi 1-49 in usum scholarum – arabice* (1875); *Psalterium Job – Proverbia arabice* (1876); *Semitica* (1878/79) und *Übersicht über die im Aramäischen, Arabischen und Hebräischen übliche Bildung der Nomina* (1889). Gerade mit seinen Forschungsergebnissen zur arabischen Bibel gab de Lagarde vielen anderen Gelehrten den Anstoß, den arabischen Bibeltext zu erforschen. Darunter sind u. a. zu nennen:

1870 W. W. Baudissin, *Translationis antiquae arabicae libri Jobi quae supersunt*.¹⁸

Das Bemühen der Theologen, alttestamentliche Texte durch arabistische Forschung besser zu verstehen, wirkte noch bis ins 20. Jh. hinein. Arabisch besaß schon seit langer Zeit eine »Leitfunktion« beim Studium der orientalischen Sprachen, was wir heute Semitistik nennen. Arabische Texte und arabisches Leben erschienen gar als grundlegend für die Betrachtung alttestamentlicher Texte. Man muß hier nur an Wilhelm Postells *Grammaticae arabicae rudimenta* (Paris 1527) oder an Albert Schultens' (1686-1750) *Clavis mutationis elementorum, qua dialecti linguae hebraeae ac praesertim arabica dialectus aliquando ab hebraeae deflectunt* (1733) denken. In dieser letztgenannten Schrift wird die hebräische Sprache der Bibel zum erstenmal als semitischer Dialekt definiert. Und innerhalb dieser semitischen Dialekte wird das Arabische zur reinsten und klarsten der semitischen Sprachgruppe überhaupt deklariert. Dieser Trend wurde im

15 Sayyid Ahmad Khan war ein muslimischer Reformier im Britisch-Indien des 19. Jh. Seine Verfahren stammten aus Arabien, die unter der Regierung Aḥbar Šāhs nach Indien reisten. 1837 trat er als Registrar in den Dienst der Engländer in Delhi. 1841 wurde er als Muṣṣif (Unterrichter) eingesetzt. Seine wichtigsten Werke sind: *Āṭār aṣ-Ṣanādīd*, Delhi 1847; *The Mabomedan Commentary on the Holy Bible/Tabyīn al-Kalām*. Zu ihm vgl. G. Graham, *Life and Work of Syed Ahmed Khan*, London 1885.

16 Paul Anton de Lagarde wurde am 2. 11. 1827 geboren. 1844 folgte die Immatrikulation für das Fach Evangelische Theologie in Berlin. In den ersten zwei Studiensemestern wurde er von F. Rückert geprägt, besonders hinsichtlich der orientalischen Sprachen. 1849 promovierte er in Berlin mit einer Arbeit über die arabische Farbenlehre *Initia chromatologiae arabicae*.

17 Vgl. P. de Lagarde, *Septuagintastudien*, Göttingen 1891, 3.

18 Vgl. dazu Th. Nöldeke in: LZ (1870) 1153-55. Vgl. ferner *Die arabische Bibelübersetzung*, hg. von den Vätern der Gesellschaft Jesu in Beirut (Syrien) I. und III. Band; vgl. dazu Hermann Zschokke in: Theolog.-Prakt. Quartalschrift (Linz) 32 (1879) 155-159.

18. Jh. u. a. von Johann David Michaelis fortgesetzt. Von der arabischen Grammatik ging er aus, um das Hebräische in seiner Struktur neu zu verstehen, wobei seiner Absicht nach das Arabische die alttestamentliche *Lingua sacra* an Klarheit und Systematik überragte.¹⁹ Bei J. G. Eichhorn wird die Bedeutung des Arabischen für das Verstehen der hebräischen Sprache und der alttestamentlichen Texte stark betont.²⁰ Diese Tatsache wird durch keinen anderen Gelehrten so deutlich dargestellt wie durch J. Wellhausen, welcher zwar philologisch meisterhaft das Hebräische und Syrische beherrschte, dann aber das Arabische zur ausschlaggebenden philologischen und geistigen »Mustervorlage« seiner Forschung erhob. Damit wird dieser Trend deutlich belegt.²¹ In seinem Werk *Reste arabischen Heidentums* von 1887 werden manche grundlegenden Thesen der altarabischen Religion entnommen und auf das Alte Testament und somit auf die Religion Israels angewandt. Genau diese Tendenz hat auch den Fortgang der von mir in Betracht gezogenen Wissenschaftsgeschichte bis ins 20. Jh. beeinflusst. Repräsentativ für das reichhaltige Material dieser Forschungsrichtung erwähne ich einige:

1902 Georg Jacob, *Das Hohe Lied auf Grund arabischer und anderer Parallelen von neuem untersucht* (Berlin);

1904 August Freiherr von Gall, *Parallelen zum Alten Testament* (ZAW 24 (1904) 42-44);

1915 Jean-Jacques Hess, *Beduinisches zum Alten und Neuen Testament* (ZAW 35 (1915) 120-131). Vgl. ebenso: R. Dagron, *Une transposition bédouine de la parabole évangélique du semeur*, in: REI 45 (1977) 19-39;

1936 Oscar Löfgren, *Studien zu den arabischen Danielübersetzungen mit besonderer Berücksichtigung der christlichen Texte. Nebst einem Beitrag zur Kritik des peschitta-Textes* (Uppsala).²²

Dasselbe historisch-kritische wissenschaftliche Verständnis hat in Arabistik und Islamwissenschaft Eingang gefunden. Bis zu dieser Zeit haben in diesen beiden Fachrichtungen die bahnbrechenden Arbeiten de Sacys und Quatremères, Hammer-Purgstalls und von Kremers eine gewisse Ordnung in das Chaos des weitgefächerten Materials der arabisch-islamischen Literatur, Kultur und Religion zu bringen begonnen. Den Leistungen von Dozy, de Goeje, Fleischer und anderer verdanken wir die Erschließung vieler literarischer Quellen. Das Verständnis von der Geschichte des Islam und des Korans und deren Beziehungen zu vor- und nebenislamischen Kulturen haben Nöldeke, Sprenger, Wellhausen und Wüstenfeld besonders geprägt, um nur einige der alten Forschergeneratio-

19 H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, (2. Aufl.) Neukirchen-Vluyn, 1969, § 28.

20 Johann Gottfried Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament II*, (2. Aufl.) 1787, 345.

21 H.-J. Kraus, a. a. O., § 62.

22 Vgl. H. Gotthard in: OLZ 41 (1938) 107-109.

nen zu nennen. In der Mitte des 19. Jh. befinden wir uns in einer Zeit, in der die westliche, insbesondere die deutsche Theologie, Arabistik und Islamwissenschaft sehr fruchtbar wirkte. Zu ihren grundlegenden Fragen gehörten die Klärung der Abhängigkeit des Islam vom Christentum, des Korans von der Bibel sowie Muhammads von seinen biblischen Vorbildern. Zu dieser Zeit wurden die meisten Handschriften in den westlichen Bibliotheken katalogisiert, und so ist man durch Titel oder kursorische Einsichten, sowie durch gründliche Lektüre der arabischen Werke auf den Gebrauch biblischer Texte gestoßen.

3. Die historische Fragestellung in der Arabistik

Ein sachlich und methodisch neuer Anfang für die Erforschung dieses Themas setzt mit Arbeiten von Ignaz Goldziher ein. Er hob den ideengeschichtlichen Gesichtspunkt in der Erforschung der Bibeltexte im Islam und insbesondere bei Ibn Qutayba hervor. Seine vorbereitende Arbeit *Ibn Ḥazm, Kitāb al-Fiṣal* von 1872 ist dafür kennzeichnend.²³ Wie in keinem anderen arabischen und islamischen Werk werden hier bei Ibn Ḥazm Bibeltexte verwendet. Allerdings bewertet er (= Ibn Ḥazm) sie kritisch bis spöttisch, um in seiner Polemik mit Christentum und Judentum abzurechnen. Diese Tatsache wird durch andere Arbeiten unterstrichen, worin Goldziher das Thema »die Beziehung des islamischen Denkens« inklusiv Literatur zur Bibel immer wieder aufgreift:

1872 *Proben muhammedanischer Polemik gegen den Talmud I*, Ibn Ḥazm (Jeschurun 8 (1872) 76-104);

1875 behandelt Goldziher über den islamischen Rahmen hinaus *Die Polemik der Drusen gegen den Pentateuch* (JZ 11 (1885) 68-79). Es folgen dann:

1877 *Matth. VII, 5 in der muhammedanischen Literatur* (ZDMG 31 (1877) 765-767);

1878 *Ueber muhammedanische Polemik gegen Abl al-Kitāb* (ZDMG 32 (1878) 341-387; ZAW 13 (1893) 315-321);

1888 *Influences chrétiennes dans la littérature religieuse de l'Islam*,

1893 *Ueber Bibelcitate in muhammedanischen Schriften* (ZAW 13 (1893) 315-321);

1902 *Neutestamentliche Elemente in der Traditionsliteratur des Islam* (OrChr 2 (1902) 390-397);

23 Goldziher, Jeschurun, Zeitschrift für Wissenschaft des Judentums 8 (1872) 76ff.; auch in: ZDMG 32 (1878) 363ff. Zu den frühen ähnlichen Arbeiten gehört die von M. Schreiner, *al-Ja'kubi, Über den Glauben und die Sitten der Juden. Aus: Ibn Ḥazm's Kitāb al-milal wa-l-nihal*, in: MGWJ 34 (1885) 135-141. Auf Grund der Ausgabe von Kairo 1317 H. wurde es von J. Friedländer in Auszügen übersetzt: *The Herodoxies of the Shiites*, in: JAOS 28 (1907) 1-80; 29 (1908) 1-183. Vgl. auch Asin Palacios, *Abenbazam de Croloba y su historia critica de las ideas religiosas*,

1902 *Mélanges judéo-arabes* (REJ 44 (1902) 63-72; 45 (1903) 1-12).

Zusätzlich gilt es noch, alle Anmerkungen, die Goldziher zu diesem Thema in seinen beiden bedeutenden Werken gemacht hat, zu berücksichtigen:

1888 *Muhammedanische Studien* und

1920 *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*.

Insgesamt gesehen wurde der alte Forschungsstand durch neues Material und genauere Untersuchungen bereichert. Das etwa 50 Jahre zuvor von G. Weil (1845) verfaßte Werk *Biblische Legenden der Musulmänner* wurde nun

1893 durch Mark Lidzbarskis *De prophetis, quae dicuntur legendis arabis. Prolegomena* (Leipzig) ergänzt.²⁴ Carl Brockelmann greift

1895 *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament* (ZAW 15 (1895) 138-142, 312) auf. Es folgt in derselben Nummer der ZAW Wilhelm Bacher, der seinerseits

1895 mit *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament* geantwortet hat (ZAW 15 (1895) 309-311).

Diese beiden kurzen Abhandlungen waren richtunggebend für die darauf folgenden von

1896 V. M. Maas, *Bibel und Koran, verglichen nach ihrem historisch-ethischen Gehalt*²⁵;

1897 G. Jacob, *Altarabische Parallelen zum Alten Testament*²⁶;

1897 H. Smith, *The Bible and Islam, or The Influence of the Old and New Testament on the Religion of Mohammed* (New York).²⁷ Ich erwähne ferner

1897 M. de Goeje, *Quotations from the Bible in the Quran and Tradition* (Berlin) und

1897 Martin Schreiner, *Beiträge zur Geschichte der Bibel in der arabischen Literatur*.²⁸

Indem C. Brockelmann in den von ihm gesichteten Bibelstellen die *Muhammedanische Weissagungen im Alten Testament* untersuchte und dazu fünf bis dahin unbekannte biblische Perikopen hinzufügte, strebte er an, Ibn Qutayba »von dem Verdacht zu reinigen, daß er sich durch Scheinzitate habe irreführen lassen.«²⁹ Brockelmann fand in dem Werk des Polyhistor Ibn al-Ġawzī (gest.

5 Bde., Madrid 1927-1935; R. Arnaldez, *Controverse d'Ibn Hazm contre Ibn Nagrila le juif*, in: ROMM 13-14 (1973) 41-48.

24 Vgl. dazu M. Steinschneider in: DLZ 14 (1893) 1505 f.

25 Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 39 (1896) 161-219.

26 Berlin 1897, vgl. dazu E. König, in: Theolog. Literaturblatt 21 (1900) 514-515; J. Wellhausen in: TLZ 2 (1897) 505.

27 Vgl. auch I. Goldziher in: DLZ 19 (1898) 1257-1260.

28 *Semitic Studies in Memory of Alexander Kohut*, Berlin 1897, 495-513. Auch in: *Gesammelte Schriften. Islamische und jüdisch-islamische Studien*, 347-365.

29 Vgl. Nachtrag in: ZAW 15 (1895) 312.

597 H.) über das Leben Muhammads, *Kitāb al-Wafā*³⁰ einen ausführlichen Auszug aus einem undefinierten Werk von Ibn Qutayba. Darin lieferte Ibn Qutayba weitere Belege für seine Bibelkenntnisse, so daß C. Brockelmann begründet resümierte: »Ibn Ḳutaiba [ist] in ganz gleicher Weise vorgegangen . . ., ja z. T. sogar bereits dieselben Stellen wie jene späteren für Muhammed in Anspruch genommen hat. Da er seinerseits keinen Vorgänger nennt, so dürfen wir wohl annehmen, daß er als der Urheber dieser Bestrebungen anzusehen ist und daß die Späteren direct oder indirect ihre Kenntnisse aus seiner Arbeit schöpften« (ZAW 15 (1895) 139).

Trotz seiner umfangreichen Kenntnisse – auch in biblischen Fragen – blieben für Brockelmann einige von Ibn Qutayba zitierte Texte unauffindbar, so etwa ein Zitat aus den Psalmen »Gott sandte den Gesetzgeber, damit die Leute wüßten, daß er ein Mensch ist.«³¹ Zu seiner Identifizierung kam ihm ein Nachtrag von W. Bacher in derselben Nummer der ZAW (15 (1895) 310) zu Hilfe. Es handelt sich hier um eine »leichte Umdeutung von Ps 9,21 auf Grund der übereinstimmenden Uebersetzung der LXX, P. und Vulg.«.³²

4. Auf der Suche nach der Abhängigkeit des Islam

Die Frage nach den Quellen Muhammads wurde schon von Gelehrten wie Springer, Weil, Wellhausen und anderen im 19. Jh. gestellt. Aber je detaillierter das Wissen über die islamische Literatur wurde, umso überraschter war man über deren Inhalte und Methoden.³³ Die Forschung konzentrierte sich im Rahmen des hier behandelten Themas auf folgende Fragen: Was waren die Quellen Muhammads? Welcher Einfluß ging von der Bibel auf Koran, Ḥadīṭ und Sīra³⁴ aus? Wie abhängig ist der Islam von Judentum und Christentum?

Dieses Vorhaben schlug sich in konkreten Themenbereichen nieder, so in den polemischen Schriften zwischen Muslimen, Christen und Juden, den biblischen Weissagungen auf Muhammad, den Vergleichen zwischen Jesus und Muhammad, auf die biblischen Propheten im Koran und in der islamischen Tradition³⁵ und die Quellen und die Entwicklung der Qiṣaṣ-Gattung. Diese speziellen Forschungsrichtungen wurden parallel zu den Forschungsfragen und -methoden

30 Hg. von Haupt und Delitzsch, *Beiträge zur Assyriologie* III, 46-55.

31 Ungeklärt blieben für Brockelmann ferner zwei Jesajastellen, S. 141, 142.

32 Ebd., 310.

33 Arbeiten, die für meine Fragestellung weniger bedeutend waren, sollen hier unberücksichtigt bleiben, wie Paul Arno, *Muhammeds Offenbarungsquellen*, in: Neues Sächsisches Kirchenblatt (Dresden) 35 (1928) 483-494.

34 J. Schacht, *Une citation de l'évangile de St. Jean dans la Sīra d'Ibn Ishaq*, [Anm. über Guillaumes Artikel in *al-Andalus* 15 (1950) 289-296], in: *al-Andalus* 16 (1951) 489-490.

35 Peter Jensen, *Das Leben Muhammads und die David-Sage*, in: *Der Islam* 12 (1922) 84-97.

der Theologie weiterentwickelt. Die Abhängigkeit des Islam von Judentum und Christentum versuchte man nicht ausschließlich aus der Bibel zu rekonstruieren. Denn spätestens die 1833 von A. Geiger verfaßte Festschrift *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* machte klar, daß es haggadische und midraschische³⁶ Traditionen heranzuziehen galt. Diesem Ruf scheinen deutlicher als bei G. Weil (s. oben) einige Gelehrte gefolgt zu sein, wie Jakob Barth mit seiner

1903 erschienenen Arbeit *Midraschische Elemente in der muslimischen Tradition* (Festschrift zum 70. Geburtstag A. Berliners, Frankfurt/M 1903, 33-40), mit der er vor allem Israel Schapiro nachkam.³⁷ Schapiro promovierte

1907 über *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teil des Korans* in Straßburg. Die Schrift ist in demselben Jahr in Leipzig erschienen und wurde 1907 von I. Goldziher in der DLZ 28 (1907) 3098-3100 rezensiert.

1907 promovierte in Berlin Simon Gerson Bernstein über *König Nebucadnezar von Babel in der jüdischen Tradition. Ein Beitrag zur Untersuchung der haggadischen Elemente unter Vergleichung arabischer, syrischer und patristischer Quellen*, und

1907 erschien ebenfalls in Berlin G. Salzberg, *Die Salomosage in der semitischen Literatur*. Dieser Forschungszweig wurde grundlegend auch durch die großen Sammlungen und Editionen des ausgehenden 19. Jh. vorbereitet wie die von M. Steinschneider

1877 in Leipzig erschienene *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*³⁸ und die in Paris von J. Derenbourg

1893-1900 herausgegebenen *Œuvres complètes* des jüdischen Gelehrten Saadya ibn Yūsif (gest. 942) in 9 Bänden.³⁹ Erst Derenbourgs Text hat solche Untersuchungen wie die von

1901 Süssie Zwick, *Die Pentateuchübersetzung des Saadia und das Targum Onkelos* (Diss., Wien, 1901) und

1974 G. D. Newby, *Abraham and Sennacherib: A Talmudic Parallel to the tafsir*

36 Andere Einflüsse im Koran wurden in neuerer Zeit von P. Roncaglia und M. Philonenko aufgespürt und dargestellt: P. Roncaglia, *Éléments ébionites et elkésaites dans le Coran – Notes et hypothèses*, in: *Proche-Orient chrétien* 21 (1971) 101-126; M. Philonenko, *Une règle essénienne dans le Coran*, in: *Semita* 22 (1972) 49-52.

37 Von den kleineren Abhandlungen zu demselben Zusammenhang sind zu erwähnen: Heinrich Speyer, *Mohammed und die Aggada*, in: *Der Jude* (Berlin) 7 (1923) 202-206; Bernhard Heller, *The Relation of the Aggada to Islamic Legends*, in *MW* 24 (1934) 281 ff.; W.R. Taylor, *al-Bukhari and the Aggada*, in: *WM* 33 (1943) 191-202.

38 Dies steht in engem Zusammenhang zu seiner Schrift *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt/M. 1902. Das Buch enthält das Ergebnis 30jährigen Sammelns und Forschens.

39 E. van Zijl, *The British Library MS Or. 2211 of Saadia Gaon's Arabic Translation of Isaiah*, in: *JSS* 37/1 (1992) 57 ff.

on surat al-fil (JAOS 94 (1974) 431-47) zur Folge. Erwähnenswert für die Klärung der Abhängigkeitsfrage sind auch Louis Cheikhos Werke 1912-1921 an-Naṣrāniyya wa-Ādabuhā bayna ‘Arab al-ġāhiliyya⁴⁰ und 1924-1927 Ṣu‘arā’ an-Naṣrāniyya ba‘da l-Islām.⁴¹ Cheikhos Thesen fanden nicht allgemeine Beachtung, da sie hastig und teilweise oberflächlich erstellt worden sind.⁴² Aber sie bleiben insofern bemerkenswert, als sie einen Anschluß zwischen christlicher Literatur unter der Ġāhiliyya und dem Koran vermitteln wollten. Um etwas anderes handelt es sich bei den Nachweisen des alttestamentlichen und jüdischen Einflusses von J. Horovitz, etwa in seinem 1922 erschienenen Artikel *Josef: Biblische Nachwirkungen in der Sira* (Der Islam 12 (1922) 184-189). Er bezieht sich auf einen Aufsatz von P. Jensen, »Das Leben Muhammads und die David-Sage« und fügt einige Hinweise hinzu, »daß ‘Ali sich auf des Propheten Lager legt, um dessen Anwesenheit vorzutäuschen, [weist] auf den Einfluß von 1. Sam. 19,11-16 zurück.« Weniger sicher, aber nicht unmöglich ist, »daß 1. Sam 2,10 ff. auf die Rolle des ‘Abdallāh b. Abī Bakr abgefärbt habe.« Andere Nachahmungen sind u. a. aus 1Sa 16,2-13; 24,4; 26,12; Ri 3 entnommen. Dazu gehört auch der 1965 von C. Sirats verfaßte Artikel *Un midrach juif en habit musulman: la vision de Moïse sur le mont sinai* (RHR 168 (1965) 15-28).

Die Berücksichtigung dieser unterschiedlichen Einflüsse ist insofern wichtig, als ein beachtlicher Teil der alttestamentlichen Rezeption bei den muslimischen Zitatoren einschließlich Ibn Qutayba anhand älterer sprachlicher Formen und Parallelen besser erhellt werden kann. So lassen sich die meisten der qutaybanischen Genesiszitate im Kontrast zu der saadyanischen arabischen Übersetzung philologisch sowohl nach ihren besonderen stilistischen Merkmalen als auch nach ihren Schwächen untersuchen. Auch die Frage der Einführungsformel, der Zitationstechnik und des -kontextes bei den muslimischen Zitatoren wird dadurch zugänglicher.

5. Zu den ältesten arabischen Bibelübersetzungen

Die erfolgreichsten Forscher zum Thema Bibeltext in der arabischen Literatur waren und sind bis heute die christlichen Theologen. Schon 1888 wies I. Guidi

40 Vgl. dazu J. Horovitz, in: Der Islam 13 (1923) 335 f.

41 Vgl. dazu Rudolf Strothmann, in: Der Islam 17 (1928) 368.

42 Dazu die Stellungnahme von Camille Hechaimé, in: *Louis Cheikho et son livre »Le Christianisme et la littérature chrétienne en Arabie avant l’Islam«*, Beirut 1967; vgl. dazu auch die Rezension von R. G. Khoury, in: ZDMG 119 (1970) 355-357. Angefangen hat Cheikho mit – *Mağānī l-Adab* (1882-1888) – *Ṣu‘arā’ an-Naṣrāniyya* (1890) – *an-Naṣrāniyya wa ‘Ādabuhā bayna ‘Arab l-Ġāhiliyya* 3 Bde. (1913, 1919, 1923).

auf eine alte arabische Bibelübersetzung des spanischen Christen Iṣḥāq ibn Bališak (= Isaak Velasquez) aus Cordova hin. Diese soll im Jahr 946 n. Chr. angefertigt worden sein.⁴³ Von besonderer Bedeutung war am Anfang des 20. Jh. das Problem des frühesten arabischen Bibeltextes.⁴⁴

1901 Bruno Violet entdeckte *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus*. Es handelt sich dabei um ein griechisch-arabisches Psalm-Fragment aus dem 8. Jh. Gerade wegen seines Fundortes, der Umayyaden-Moschee in Damaskus, ist es von besonderer Bedeutung, obwohl der arabische Text in griechischen Initialen geschrieben ist.⁴⁵ Mehr im islamischen Westen haben K. Vollers und E. von Dobschütz

1902 unter dem Titel *Ein spanisch-arabisches Evangelienfragment* die alten Handschriften gesucht (ZDMG 56 (1902) 633-648). Hinzu kommen

1904 F. Mader, *L'apocalypse arabe de Daniel publiée, traduite et annotée* (Revue de l'histoire des religions 49 (1904) 265-305, Byzantinische Zeitschrift 14 (1905) 690);

1904 P. Kahle (Hg.), *Die arabischen Bibelübersetzungen. Texte mit Glossar und Literaturübersicht*;⁴⁶

1905 F. Schulthess, *Christlich-palästinische Fragmente aus der Omajjaden-Moschee zu Damaskus*.⁴⁷,

1934 A. Baumstark, *Arabische Übersetzung eines altsyrischen Evangelientextes und die in Sure 21, 105 zitierte Psalmenübersetzung* (OrChr 3. Ser. 9 (1934) 165-188, 278f.) und die ebenso von ihm

1934 erschienene Arbeit *Der älteste erhaltene griechisch-arabische Text von Ps. 110 (109)*.⁴⁸

1935 veröffentlichte Hermann Stieglecker *Die muhammedanische Pentateuchkritik zu Beginn des 2. Jahrtausends* (Theologisch-praktische Quartalschrift (Linz) 88 (1935) 72-87, 282-302, 472-486), eine beachtenswerte Arbeit. Sie bezieht sich auf das, was Ibn Ḥazm und andere muslimische Gelehrte in der

43 I. Guidi, *Le Traduzioni degli Evangelii in Arabo e in Etiopico*, Rom 1888, 28f. Vgl. auch A. Baumstark, Markus Kap. 2 in der arabischen Übersetzung des Isaak Velasquez, in: OrChr 8 (3. ser. 1933), 226-339.

44 Ich behandle diese Arbeitsrichtung wegen ihres größeren Umfangs hier als eine Einheit. Ferner lasse ich die Diskussion um das arabische Diatessaron außer Acht und verweise auf die Fachliteratur: Sebastian Euringer, *Die Überlieferung der arabischen Übersetzung des Diatessarons mit einer Textbeilage, Die Beuruter Fragmente*, Freiburg 1912; vgl. dazu A. Baumstark in: OrChr N. S. 2 (1912) 350f.

45 B. Violet, *Ein zweisprachiges Psalmfragment aus Damaskus*, Berichtiger Sonderabzug aus der Orientalistischen Litteratur-Zeitung 4 (1901) Berlin; vgl. auch Kahle, *Bibelübersetzung*, 3iv-xv; G. Graf, GCAL I, 114f. Vgl. ferner S. Fraenkel, *Zu dem spanisch-arabischen Evangelienfragment*, in: ZDMG 57 (1903) 201.

46 Vgl. dazu W. Bacher in: TLZ 30 (1905) 227-229.

47 Vgl. C. Brockelmann in: LZ 57 (1905) 469.

48 Ebd., 55-66.

Bibel an historischen, sprachlichen und chronologischen Mängeln festgestellt haben.

1941 A. Baumstark, *Das Problem eines vorislamischen christlichkirchlichen Schrifttums in arabischer Sprache* (Islamica 4 (1941) 562-575);

1942 Curt Peters, *Grundsätzliche Bemerkungen zur Frage der arabischen Bibeltexte* (RSO 20 (1942/1943) 129-143);

1943 wieder A. Baumstark, *Minbar = Thron, und älteste arabische Psaltertexte* (OLZ 46 (1943) 337-341);

1944 setzt sich G. Graf mit der Frage der ältesten arabischen Bibelübersetzung auseinander, indem er in seiner *GCAL* (I, 142-170, 489, 516, 520)⁴⁹ die Hs. *MS British Museum or. 5091*, die auch von Ḥabīb Zayyāt erwähnt wurde, sehr früh datiert. Die Kennnummer der Handschrift wurde von Zayyāt mit 5091 falsch angegeben. So hat es auch Graf (Gesch I, 489, 516, 520.) falsch übernommen. Es sollte eigentlich MS. British Museum or. 5019 heißen. Zayyāt gibt den 16. Šafar 568 H. mit dem 12 Dez. 1166 falsch wieder. Dies entspricht eher dem 7. Okt. 1172. Vgl. A. G. Ellis/E. Edwards, *A Descriptive List of the Arabic Manuscripts*, London 1912, 70. Graf nimmt an, daß es sich bei diesen arabischen Bibelfragmenten um eine Abschrift aus dem 8. Jh. handelte.⁵⁰ Neben Grafs vielschichtigen Arbeiten sind folgende zu beachten:

1945 R. Bell, *Muhammad's Knowledge of the Old Testament* (SSO II, Pres. vol. to W. B. Stevenson, 1945, 1-20);

1950 A. Guillaume, *The Version of the Gospels used in Medina circa A. D. 700* (al-Andalus 15 (1950) 289-296);

1958 Mohammad al-Sadeq Hussein, *Les psaumes 1 à 25 traduits en arabe* (MI-DEO 5 (1958) 1-46);

1980 J. Nasrallah, *Deux versions Melchites partielles de la Bible du IXe et du Xe siècles* (OrChr 64 (1980) 202-215);

1981 S. Khalil, *Trois versions arabes du Livre des Juges – Réflexions critiques sur un livre récent* (OrChr 65 (1981) 87-101);

49 Vgl. auch F. Bilabel und A. Grohmann, *Griechische, koptische und arabische Texte zur Religion und religiösen Literatur in Ägyptens Spätzeit*. Veröffentlichungen aus den badischen Papyrus-Sammlungen, Heft 5, Heidelberg 1934, 1-25.

50 شهدوا هاوولي القديسين في زمان دقليطانوس الملك الرومي قليطانوس [الكافر ولد وسبعين سنة] مذ مات الى فسر هذا الكتاب بالعربية اربع مائة واربع فسر هذا الكتاب بالعربية من الرومية في شهر ربيع سنة خمسة وخمسين ومائة من سني العرب (Diese Heiligen [40 Mönche von Sinai] starben als Märtyrer zur Zeit des Diokletian, des ungläubigen byzantinischen Königs. Und es gingen vom Tod Diokletians bis zur Übersetzung dieses Buches ins Arabische 474 Jahre. Dieses Buch wurde aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt im Monat Rabī des Jahres 155 nach der [Zeit-]Rechnung der Araber). Zwei Anmerkungen müssen noch dazu ergänzt werden: Nach der ersten Angabe (474) heißt es, daß das Buch 787-790 n. Chr. übersetzt worden ist. Der zweiten Angabe entspricht das Jahr 772 n. Chr. Wir haben also eine abweichende Datierung von 15-18 Jahren. Wenn das Jahr 305, das Datum von Diokletians Abdankung von der Macht, als Anfang der Zählung für die erste Datierung gilt, so erhalten wir das Jahr 779. Anders, wenn مات zu ملك konjiziert

1985 S. H. Griffith, *The Gospel in Arabic: An Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century* (OrChr 69 (1985) 126-167).

Die ältesten arabischen Bibeltex-te können bis jetzt nicht genau datiert werden, vgl. dazu

1970 G. Troupeau, *Une ancienne version arabe de l'épître à Philémon*, in: MUSJ 40 (1970-1971), 343-351. Troupeau behandelt hier »Le manuscrit arabe 6725 de la Bibliothèque Nationale de Paris« aus dem Jahr 902 n. Chr. Sie ist geschrieben »sur parchemin en caractères koufiques ou en écriture naskhi de transition«.

Vergleiche ferner:

1979 M. Sokolow, *The Book of Judges in Medieval Muslim Historiography* (JANES 11 (1979) 113-130) und den

1985 erschienenen ausführlichen Artikel von S. H. Griffith, *The Gospel in Arabic: an Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century* (OrChr 69 (1985) 126-167) und

1973 J. Blau, *Sind uns Reste arabischer Bibelübersetzungen aus vorislamischer Zeit erhalten geblieben?* (Le Muséon 86 (1973) 67-72).

6. Die Erforschung der Bibelzitate

Wörtlichere Bibelperikopen sind uns schon bei Goldziher, Brockelmann und anderen begegnet und wurden weiterhin gesichtet und teilweise kommentiert:

1901 W. Bacher, *Zu der von al-Gabiz citierten Übersetzung aus Jesaja* (JQR 13 (1901) 542-544);

1905 A. Baumstark, *Der Bibelkanon bei Ibn Chaldun* (OrChr 4 (1905) 393-398);

1909 F. Buhl, *Eine arabische Parallele zu II Chr. 35,25* (ZAW 29 (1909) 314).

Etwas individuell und für Missionszwecke zugeschnitten erarbeitete S. M. Zwemer

1917 das Bild von *Jesus Christ in the Ihya of Al-Ghazali* (MW 7 (1917) 144-158). Ähnliche Arbeiten entstanden später, also

1932 von L. Massignon, *Le Christ dans les évangiles, selon Ghazali* (REI 6 (1932) 523-536).

Die Frage über Jesu Worte in der islamischen Literatur wurde jedoch nicht weiter behandelt, obwohl eigentlich viel Material dazu vorhanden war, wie wir bei Ibn Qutayba selbst feststellen können, denn Jesus gehört in der Tat gerade bei den biblischen Zitationen zu den wichtigsten Personen.

wird, dann beginnt die Zählung bei dem Herrschaftsbeginn Diokletians 284 und wir erreichen nach der ersten Datierung das Jahr 758 n. Chr.

Zu den grundlegenden Werken zum Thema »Biblische Erzählungen im Islam« gehören insbesondere die Arbeiten von Speyer und Ahrens. Heinrich Speyer hat 1929 *Jüdische Einflüsse in der Frühzeit des Islam* (Die Lehren des Judentum T. r. Judentum und Umwelt, Leipzig 1929, 366-377) veröffentlicht, die er dann 1932 zu seiner Dissertation *Die biblischen Erzählungen im Qoran* ausgeweitet hat (Frankfurt 1932, 2. unveränd. Aufl. 1961; 3. unveränd. Aufl. Hildesheim 1971). Hinzu kommt 1930 K. Ahrens, *Christliches im Qoran* mit einer *Nachlese* (ZDMG N. F. 9, 84 (1930) 15-68, 148-190).

Die Untersuchung der Bibeltexte beschränkte sich allerdings keineswegs auf den offiziellen Islam. Vielmehr wurde auch die Literatur islamischer »Sekten« gesichtet und behandelt:

1931 P. Kraus, *Hebräische und syrische Zitate in isma'ilitischen Schriften* (Islam 19 (1931) 243-263).

Oben habe ich auf die Untersuchung der Bibeltexte bei Ibn Qutayba durch C. Brockelmann und I. Goldziher hingewiesen, wobei es sich mehr oder weniger um flüchtige Betrachtungen handelt. Dagegen erhalten wir

1935 mit G. Vajdas *Observations sur quelques citations bibliques chez Ibn Qutayba* (REJ 94 (1935) 68-80) eine ausführlichere Untersuchung der Bibelzitate bei Ibn Qutayba als die von Goldziher und Brockelmann. Es folgen

1958 mit G. Lecomtes *Les citations de l'Ancien et du Nouveau Testament dans l'œuvre d'Ibn Qutayba* (Arabica 5 (1958) 34-46) und

1964 R. Köbert, *Die Genesiszitate in Ibn Qutaiba's kitāb al-mā'arif* (Biblica 45 (1964) 75-79) ernsthafte analytische Ansätze. Letzterer stellt die Frage nach der Abhängigkeit von Ibn Qutaybas biblischen Perikopen von einer möglichen arabischen Bibelübersetzung. Wie aus seinem Artikel zu ersehen ist, beschäftigt sich Köbert hauptsächlich mit Ibn Qutaybas Geschichtswerk, *Kitāb al-Mā'arif*, herausgegeben von Tarwat 'Ukāša (Kairo 1960). Er stützt sich auf den Index und die Stellennachweise dieser Ausgabe. Die Qualität dieser Untersuchung besteht in dem Ansatz, der Beschäftigung mit dem eigentlichen Text. Die grobe Auflistung der Stellen mit entsprechenden Parallelen im MT tut dieser Arbeit keinen Abbruch. Trotz seiner wegweisenden textkritischen Arbeit resümiert Köbert, daß »... zuständige Gelehrte in allerlei Punkten weiterkommen [sollen] als der Verfasser dieser Textuntersuchung, der nicht denken darf, er habe seinen Gegenstand erschöpft.«

Andere erwähnenswerte Arbeiten sind:

1940 Curt Peters, *Psalm 149 in Zitaten islamischer Autoren* (Biblica 21 (1940) 138-151);

1958 Walter J. Fichel, *Ibn Khaldûn: On the Bible, Judaism and the Jews* (Samuel Löwinger u. a. (Hg.), Ignace Goldziher Memorial Volume II, Jerusalem 1958, 147-171);

- 1958 A. S. Tritton, *The Old Testament in Muslim Spain* (BSOAS 21 (1958) 392-395);
- 1959 I. A. Khalife et W. Kutsch, *Ar-Radd 'ala-n-Naṣārā de 'Ali at-Tabari* (MUSJ 36 (1959) 113-148);
- 1966 D. Sourdel, *Un pamphlet musulman anonyme d'époque 'abbaside contre les chrétiens* (REI 34 (1966) 1-34);
- 1975 R. Köbert, *Ein koranisches Agraphon* (Orientalia 44 (1975) 198-199);
- 1975 O. Spies, *Die Arbeiter im Weinberg (Mt. 20,1-15) in islamischer Überlieferung* (ZNW 66 (1975) 278-283);
- 1976 Hans-Georg von Mutius, *Die Übereinstimmung zwischen der arabischen Pentateuchübersetzung des Saadja b. Josef Al-Fajjumi und dem Targum des Onkelos* ((Diss.) Bochum 1976);
- 1976 E. Gräf, *Zu den christlichen Einflüssen im Koran* (Al-Bahit, Festschrift für J. Henninger, St. Augustin bei Bonn, 1976, 111-144);
- 1980 Abdelmajid Charfi, *Christianity in the Qur'an Commentary of Tabari* (Islamochristiana 6 (1980) 105-148);
- 1985 R. Arnaldez, *Les éléments bibliques du Coran comme sources de la théologie et de la mystique musulmane*;⁵¹
- 1987 Abdu l-Ahad Dawud, *Muhammad in the Bible* (Presidency of Shariyah Courts & Religious Affairs, Doha 1987, hat 263 S.);
- 1992 C. Adang, *Some Hitherto Neglected Biblical Material in the Work of Ibn Hazm* (Al-Masaq 5 (1992) 17-28). Adang ließ daraufhin
- 1993 die Dissertation *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible from Ibn Rabban to Ibn Hazm* folgen. Trotz umfangreichen Materials und des geordneten Überblicks mit guter Gliederung läßt diese Arbeit m. E. einiges zu wünschen übrig. So werden alle arabischen Texte nur in Englisch geführt, das, obwohl es sich hier um die Bibel handelt. Auch ein philologisches Eingehen auf die arabischen Zitate ist leider nicht festzustellen, wovon ja alle übrigen Thesen eigentlich abhängen.

Umfassender als diese Abhandlungen sind die folgenden zwei Dissertationen. Gerade auf Grund des von ihnen behandelten Stoffes liefern sie umfangreiche Details zum Thema Bibel und Islam:

1933 E. Algermissen, *Die Pentateuchzitate Ibn Hazms. Ein Beitrag zur Geschichte der arabischen Bibelübersetzungen*,

1962 R. Ecker, *Die arabische Job-Übersetzung des Gaon Saadja ben Josef al-Fajjümi*.

E. Algermissen hat für seine Zeit eine hervorragende Arbeit geleistet. Zwar beschränkte er sich auf Ibn Ḥazms Zitate aus dem Pentateuch und vorwiegend

51 J. Berque (Hg.), *Aspects de la foi de l'Islam*, in: Publications des Facultés Univ. Saint-Louis 36 (1985) 29-55.

auf seinen *Kitāb al-Milal*, doch umso erstaunlicher ist seine Untersuchungsmethode, die uns an die von A. Geiger in *Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?* erinnert. Auf nur 91 Seiten geht Algermissen in seiner Dissertation auf das Verhältnis der Pentateuchzitate Ibn Ḥazms zur Bibelübersetzung des Gaon Saadya ein. Dann untersucht er den Bezug zwischen Ibn Ḥazm zu den verschiedenen Texttraditionen der Bibel im MT, aber auch die der Targume, der Vulgata, der Pšīṭta und der LXX. Schließlich grenzt er das »Eigentum der Pentateuchzitate Ibn Ḥazms« ab. Leider mußte der arabische Text in hebräischen Lettern gesetzt werden, so daß die visuelle Übersicht darunter leidet.

R. Eckers Dissertation ist vorbildlich vor allem wegen ihrer philologisch-vergleichenden Ansätze zwischen dem Arabischen in Saadys Bibelübersetzung und dem Hebräischen des MT. Es geht um eine textkritische Arbeit, die beinahe alle wichtigen Begriffe, aber auch manche Konjunktionen und ihre Modifikationen behandelt. Hier werden Arabisch und Hebräisch in der jeweiligen Schrift aufgeführt.

7. Zusammenfassung

Die skizzenhafte Darstellung der Forschungsgeschichte zur Rezeption der Bibel in der arabischen Literatur zeigt, wie zusehends komplexe Zusammenhänge erkannt wurden. Die Arbeiten wurden daher immer wieder unter neue Gesichtspunkte gestellt. Nun ergeben sich folgende Tatsachen:

1. Bibeltexte in der islamischen Literatur wurden schon vor über 150 Jahren erkannt;
2. sie wurden zuerst im Rahmen der Textkritik zur Bibel betrachtet;
3. dann wurde gerade durch die Arabistik die Fragestellung von den theologischen Ambitionen losgelöst;⁵²
4. wiederum, differenziert betrachtet, wurde zwischen echt- und pseudobibli-schem Material unterschieden;

Diese Forschungsgeschichte zeigt trotz Lücken, wie verzweigt und weit-räumig angelegt das Material über biblische Texte in der arabisch-christlichen und -islamischen Literatur ist. Zugleich läßt sie aber auch erkennen, daß das Rohmaterial schon von vielen vorausgegangenen Forschergenerationen erarbeitet wurde. Nun sind detaillierte textbezogene Analysen und wissenschaftliche Auswertungen zu erwarten.

52 D. Bourel, *Die deutsche Orientalistik im 18. Jh., von der Mission zur Wissenschaft. Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, hg. von H. Reventlow u.a., Wiesbaden 1988, 113-126.