

Marianus Hundhammer

Die arabischen Völker und ihre Propheten

Theology and Tradition in Islam: Studies on Prophecy, Transmission, and Spirituality



Herausgegeben von
Francesco Chiabotti, Luca Patrizi und
Ruggero Vimercati Sanseverino

Beirat

Jonathan A. C. Brown, Alessandro Cancian, Amir Dziri, Issam Eido, Denis Gril, Fatma Kizil,
Jean-Jacques Thibon, Erdal Toprakyan, Yaşar Sarıkaya, Nadjat Zouggar

Band 5

Marianus Hundhammer

Die arabischen Völker und ihre Propheten

Transformation, Funktionswandel und Theologisierung
narrativer Strukturen

DE GRUYTER

Die vorliegende Arbeit wurde im Jahr 2024 von der Philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg als Dissertation angenommen.

ISBN 978-3-11-914946-4
e-ISBN (PDF) 978-3-11-165369-3
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-165476-8
ISSN 2942-6499

Library of Congress Control Number: 2025935118

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston, Genthiner Straße 13, 10785 Berlin
Einbandabbildung: Part of a Hadith transmitted on the authority of Abū Dardā', mentioned in the compilations of Ibn Ḥanbal, Tirmidhī, and Ibn Mājah. Calligraphy by Mohammed Serrhini. Translation: "Truly, the scholars are the heirs of the prophets, and truly, the prophets do not leave behind them gold or silver, they only leave knowledge as their heritage; so whosoever seizes it has acquired a bountiful fortune"
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyterbrill.com
Questions about General Product Safety Regulation:
productsafety@degruyterbrill.com

Inhalt

1 Einleitung — 1

- 1.1 Thesen — 1
- 1.2 Methoden — 1
- 1.3 Forschungsstand — 8

2 Ursprünge. Die arabischen Völker und ihre Propheten in vor- und frühislamischen Quellen — 44

- 2.1 Altorientalische und weitere antike Quellen. Eine Spurensuche — 44
 - 2.1.1 Hūd — 47
 - 2.1.2 ʿĀd — 53
 - 2.1.3 Ṣāliḥ — 60
 - 2.1.4 Ṭamūd — 62
 - 2.1.5 Šuʿaib — 84
 - 2.1.6 Madyan — 86
 - 2.1.7 Zusammenfassung und Fazit — 87
- 2.2 Vorbemerkungen zu Religion, Gesellschaft und Dichtung im spätantiken Arabien — 89
 - 2.2.1 Religion im vorislamischen Arabien — 90
 - 2.2.2 Orale Dichtung und ihre soziokulturelle Funktion in der altarabischen Stammesgesellschaft — 112
- 2.3 Vorislamische arabische Dichtung. Die arabischen Völker und ihre literarische Rolle in altarabischen Sagen — 118
 - 2.3.1 Vorkommen, Funktion und Beispiele — 118
 - 2.3.2 Zusammenfassung und Fazit — 136
- 2.4 Muḥaḍramūn-Dichtung. Am Übergang vom anthropozentrischen zum theozentrischen Weltbild — 143
 - 2.4.1 Vorkommen, Funktion und Beispiele — 143
 - 2.4.2 Zusammenfassung und Fazit — 171

3 Transformation und Theologisierung. Die arabischen Völker und ihre Propheten im Koran — 176

- 3.1 Grundsätzliche Bemerkungen — 177
- 3.2 Mekkanische Perioden — 182
 - 3.2.1 Frühmekkanische Periode — 184
 - 3.2.2 Mittelmekkanische Periode — 203
 - 3.2.3 Spätmekkanische Periode — 230
 - 3.2.4 Zusammenfassung, Fazit und historische Kontextualisierung — 245

- 3.3 Medinensische Periode — **247**
- 3.4 Zusammenfassung, Fazit und historische Kontextualisierung — **248**

4 Interpretationen. Die arabischen Völker und ihre Propheten in der sunnitischen Koranexegese — 254

- 4.1 Grundsätzliche Bemerkungen — **254**
- 4.2 Ausgesuchte sunnitische Korankommentare — **255**
 - 4.2.1 Muqātil ibn Sulaimān (gest. 767) — **256**
 - 4.2.2 Abū Ġa'far Muḥammad ibn Ġarīr aṭ-Ṭabarī (gest. 923) — **267**
 - 4.2.3 Aḥmad ibn Muḥammad aṭ-Ṭa'labī (gest. 1035 oder 1036) — **280**
 - 4.2.4 Abū-l-Qāsim az-Zamahšarī (gest. 1144) — **293**
 - 4.2.5 Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī (gest. 1209) — **303**
 - 4.2.6 Ġalāl ad-Dīn as-Suyūṭī (gest. 1505) — **317**
 - 4.2.7 Muḥammad 'Abduh (1849 – 1905) — **322**
- 4.3 Zusammenfassung und Fazit — **331**

5 Schlussbemerkung — 333

Literaturverzeichnis — 340

Register Koranstellen — 373

Register — 378

Formalia — 381

1 Einleitung

Die vorliegende Arbeit versteht sich als Beitrag deskriptiver Grundlagenforschung, um die bestehende Forschungslücke bezüglich der Narrative zu den sogenannten „arabischen Prophetengeschichten“, die dem koranischen Korpus der Strafllegenden angehören, in diachroner Sicht über einen Zeitraum zu schließen, der sich von der Frühantike bis ins Zeitalter der Moderne erstreckt. Forschungsgegenstände sind somit die narrativen Elemente Hūd und ‘Ād, Šālīḥ und Ṭamūd sowie Šu‘aib und Madyan/Aṣḥāb al-Aika,¹ und ihre etwaigen Ursprünge in vorkoranischer Zeit. Die zentrale Forschungsfrage betrifft die Transformation, den Funktionswandel und die Theologisierung dieser narrativen Elemente und der mit ihnen verknüpften literarischen Motive. Folgende drei Thesen liegen der Arbeit zugrunde:

1.1 Thesen

These 1: Gesichert lassen sich von den genannten narrativen Elementen in vorkoranischer Zeit nur ‘Ād und Ṭamūd nachweisen.

These 2: Gleiches gilt für die frühmekkanische Zeit; erst ab der mittelmekkanischen Periode werden die weiteren narrativen Elemente Hūd, Šālīḥ, Šu‘aib und Madyan/Aṣḥāb al-Aika im Koran eingeführt. Dabei kommt es zur Transformation, zum Funktionswandel und zur Theologisierung der narrativen Elemente und der mit ihnen verknüpften Motive. Dieser Prozess setzt sich in der Koranexegese fort.

These 3: Transformation, Funktionswandel und Theologisierung der Narrative und der mit ihnen verknüpften Motive stehen in historischem Kontext mit der Person und dem religiös-gesellschaftlichen Umfeld des Propheten Muḥammad, seiner Gemeinde und der Opposition in Mekka.

1.2 Methoden

Die besagte Forschungslücke über einen Zeitraum zu schließen, der sich von der Frühantike bis ins Zeitalter der Moderne erstreckt, und weiterhin die vollständige Fortentwicklung der Motive zu beschreiben, mit denen diese narrativen Elemente

¹ Zu vorkoranischen Ursprüngen des koranischen Begriffs Aṣḥāb al-Aika, der ebenfalls das Volk beschreibt, zu dem der Prophet Šu‘aib gesandt wird, liegen Forschungsergebnisse vor, denen in dieser Arbeit gefolgt wird. Vgl. hierzu die Analyse zu Q 15:78 in dieser Arbeit. Der Begriff ist daher nicht Forschungsgegenstand dieser Untersuchung.

verknüpft waren und die sie im Wandel der Zeit in den verschiedenen Korpora durchlaufen haben, würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ebenso verhält es sich mit der Verifizierung von gesicherten historischen Kontexten der jeweiligen Narrative. Denn zum einen muss zunächst Grundlagenforschung geleistet werden, die die Voraussetzung für ein solches Vorhaben bildet. Zum anderen aber bestehen in den verschiedenen Disziplinen der Altertumswissenschaften, die hier zum Zug kommen, methodisch gesehen erhebliche Defizite. Zwar liegen für den Forschungsgegenstand griechische und römische Quellen vor, die jeweils in zuverlässigen Editionen herausgegeben wurden. Weiterhin werden Texte aus verschiedenen semitischen Sprachen untersucht, die zumeist in epigraphischen Zeugnissen vorliegen. So sind die Forschungsergebnisse – dank entsprechender Forschungslage – geschichtlich und teilweise auch geographisch verortbar.

Wenn es aber auf den Vorabend des Islam zugeht, verschlechtern sich die Forschungsvoraussetzungen in zunehmendem Maße. Schon die vorislamische arabische Dichtung, eines der wichtigsten Quellkorpora dieser Arbeit, ist aufgrund verschiedener Besonderheiten wie etwa der nachträglichen Verschriftlichung methodisch gesehen ein schwieriges Feld. Ähnlich verhält es sich mit der Muḥaḍḍamūn-Poesie, also Texten von Dichtenden, die zu Lebzeiten Muḥammads entstanden, wobei hier die religiöse Zensur hinzukommt, die bis zum Aufkommen des Islam nicht stattfand. Die diachrone Untersuchung der Transformation und des Funktionswandels der Motive, die mit den hier untersuchten narrativen Strukturen verbunden sind, ist somit gewissermaßen in steigendem Maße methodischen Schwierigkeiten ausgesetzt, je religiöser sich das Gepräge der Texte gestaltet.

Bei der Untersuchung der „arabischen Prophetengeschichten“ im Koran erreicht diese Problematik ihren Zenit. Die im Erkenntnisinteresse dieser Arbeit stehenden Themen der Ursprünge, der Transformation und des Funktionswandels der Motive, mit denen die hier untersuchten Erzählelemente verknüpft sind, sowie der historischen Kontextualisierung mit der Situation von Verkünder, Gemeinde und Opposition in Mekka sind meiner Ansicht nach kaum mit gängigen Methoden der Koranforschung, die die intratextuelle Ebene überschreiten, zu bewältigen.²

Textkritische Ansätze werden zwar in zunehmendem Maße für die Koranforschung nutzbar gemacht, sind aber grundsätzlich politischen sowie gesellschaftlich-religiösen Grenzen unterworfen, da sie die Herausarbeitung einer sicheren ältesten

2 Vgl. hierzu die rezente Studie von Zishan Ghaffar. *Der historische Muḥammad in der islamischen Theologie*. Paderborn: Schöningh, 2018, bes. 21–73 und Michael Marx. „Ein Koran-Forschungsprojekt in der Tradition der Wissenschaft des Judentums: Zur Programmatik des Akademievorhabens Corpus Coranicum.“ In: Dirk Hartwig et al. (Hg.). „Im vollen Licht der Geschichte“. *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*. Würzburg: Ergon Verlag, 2008. 41–53.

Textstufe zum Ziel haben. Zusätzlich ist fraglich, ob im Falle des Koran dieses Desiderat als realistisch anzusehen ist. Bezüglich der hier verfolgten Forschungsfrage erscheint dieser methodische Ansatz aufgrund der Forschungslage als problematisch und muss auf Einzelfälle beschränkt bleiben.³ Dasselbe gilt für überlieferungskritische Ansätze: Vorliterarische, orale Textstufen sind nicht gesichert verifizierbar.⁴

Anders verhält es sich mit der Literarkritik. Hier kann auf grundlegende Forschungsarbeiten wie Angelika Neuwirths Untersuchungen zu den mekkanischen Suren zurückgegriffen werden, auf deren Systematik der hier verfolgte erzählerisch-kompositorische Aufbau der „arabischen Prophetengeschichten“ beruht.⁵ Die Narrative zu Hūd und ‘Ād, Šāliḥ und Ṭamūd sowie Šu‘aib und Madyan sind dadurch aufgrund erzählerischer Einheitlichkeit gegenüber angrenzenden Textabschnitten, in diesem Fall weiteren koranischen Prophetengeschichten, abgrenzbar. Innerhalb dieser erzählerischen Einheitlichkeit kann eine thematisch-logische, syntaktisch-stilistische und semantische Kohärenz zwischen den drei beschriebenen Narrativen festgestellt werden. Dabei ist auf inhaltlicher Ebene die monotheistische Botschaft, und auf struktureller Ebene die Konstruktion identischer oder sehr ähnlicher, se-

3 Zur Textkritik vgl. Wilhelm Egger et al. *Methodenlehre zum Neuen Testament*. 6. völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage. Freiburg im Breisgau: Herder, 2011, 68–79, Helmut Utzschneider et al. *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung. Eine Methodenlehre zur Exegese des Alten Testaments*. 4. vollständig überarbeitete und ergänzte Auflage. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2001, 36–61, und Martin Ebner et al. *Exegese des Neuen Testaments*, 2. verbesserte und erweiterte Auflage. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2005, 25–56. Für die islambezogene Forschung vgl. Ghaffar. Muḥammad. 2018. 49–51.

4 Zwar lassen sich verschiedene koranische Narrative und Topoi, beispielsweise im Fall der Psalmen konkret den heute vorliegenden Bibeltexten zuordnen. Insgesamt ist aber die Frage der Referenzkorpora, aus denen jüdische und christliche Stoffe in den Koran eingeflossen sind nicht hinreichend geklärt, und muss für den Fall der „arabischen Prophetengeschichten“ als bislang weitgehend unbeantwortet gelten. Anders verhält es sich mit Quellen vorislamischer Poesie, bei denen vor allem die Problematik der späten Verschriftlichung für die überlieferungskritische Forschung im Vordergrund steht. Vgl. zur Authentizitätsfrage Rachid Benzine. *Islam und Moderne. Die neuen Denker*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2012. 158–160 und James Monroe. „Oral Composition in Pre-Islamic Poetry.“ In: *Journal of Arabic Literature* 3 (1972), 1–72, hier: 1–7. Zur Überlieferungskritik vgl. Klaus Berger. *Exegese des Neuen Testaments: Neue Wege vom Text zur Auslegung*. 3. erneut durchgesehene und ergänzte Auflage. Heidelberg: Quelle & Meyer, 1991, 160 ff., Thomas Söding. *Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1998, 190–207, sowie Rudolf Pesch. „In dubio pro traditione. Zur Überlieferungskritik von Erzählungen über Jesus.“ In: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, Serie A, 34 (2009), 5–39. Vgl. kritisch zur Anwendung in der Koranwissenschaft Ghaffar. Muḥammad. 2018. 56–57.

5 Angelika Neuwirth. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran – ein Zeugnis seiner Historizität?* 2. Auflage. Berlin: De Gruyter, 2007.

mantisch gleicher Sätze festzustellen. Eine hypothetische Klassifizierung als einfache, erweiterte, ergänzte oder erweiterte und ergänzte Texteinheit über die chronologische Entwicklung der Narrative im Koran ist so möglich.⁶

Die Anwendung weiterer koranwissenschaftlicher Methoden, die ja zumeist der historisch-kritischen Bibelforschung entlehnt sind, erscheint weitestgehend nicht praktikabel. Kompositionskritisch gesehen gleichen die „arabischen Prophetengeschichten“ anderen Strafllegenden im Koran zu sehr, als dass sich klare Distinktionsmerkmale feststellen ließen. Nahezu nichts können redaktionskritische Ansätze zur hier verfolgten Forschungsfrage beitragen: hier sind neben erheblichen Forschungslücken und religiös-politischen Problematiken auch Diskrepanzen zwischen islamisch-theologischer und nicht-religiöser Koranforschung zu verzeichnen.⁷ Für das hier verfolgte Erkenntnisinteresse der historischen Kontextualisierung der „arabischen Prophetengeschichten“ mit der Situation Muḥammads in Mekka formkritische Methoden nutzbar machen zu wollen erscheint auf den ersten Blick stringent, auf den zweiten Blick jedoch nicht umsetzbar. Dies liegt zunächst

⁶ Eine ausführliche Diskussion zur Literarkritik findet sich in Jürgen Werlitz. *Studien zur literarkritischen Methode*. Berlin: De Gruyter, 1992, 7–94. Vgl. ebenso Ebner et al. *Exegese*. 2005. 161–182, Harald Schweizer. „Literarkritik.“ In: *Theologische Quartalschrift* 168 (1988). 23–43 und Ghaffar. *Muḥammad*. 2018. 51–53.

⁷ Nach traditionell islamisch-theologischer Ansicht wurden die Aufzeichnungen der Offenbarungen zeitnah zu den Herabsendungen durch mehrere Prophetengenossen durchgeführt. Nach dem Tod des Propheten Muḥammad (632) habe der erste Kalif Abū Bakr (reg. 632–634) den Auftrag zur Sammlung und Erstellung eines Kodex (Muṣḥaf) gegeben, der schließlich unter dem dritten Kalifen 'Uṭmān ibn 'Affān (reg. 644–656) in der Erstellung einer kanonischen Ausgabe und der Vernichtung aller anderen Korantexte mündete. Demgegenüber kamen beispielsweise John Wansbrough oder auch Patricia Crone und Michael Cook zu dem Ergebnis, dass dieser kanonische Text frühestens ab dem achten Jahrhundert vorgelegen hätte. Auch die Entstehungsregion wird in Frage gestellt und laut Wansbrough im Irak verortet, beziehungsweise laut Crone und Cook nach Palästina verlegt. Genau gegenteilig argumentierten Günter Lüling und Christoph Luxenberg, die dem Koran beide einen christlichen Subtext zugrunde legen, der schon vor der Genese des Islam existiert habe. Vgl. Patricia Crone/Michael Cook. *Hagarism. The Making of the Islamic World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. 3f., John Wansbrough. *Qur'anic Studies*. Oxford: Oxford University Press, 1977. 33–52, Christoph Luxenberg. *Die syro-aramäische Lesart des Koran*. Berlin: Schiler Verlag, 2000, 335–343 und Günter Lüling. *Über den Ur-Qur'an*. Erlangen: Verlagsbuchhandlung Hannelore Lüling, 1974, 401–412. Eine Zusammenfassung zur Redaktionsgeschichte des Koran aus islamisch-theologischer Perspektive bietet Dorothea Krawulsky. *Eine Einführung in die Koranwissenschaften (Welten des Islams 1)*. Bern: Peter Lang, 2006, 145–172. Zur Redaktionskritik vgl. einführend Norman Perrin. *What is redaction Criticism?* London: SPCK, 1970, sowie Berger. *Exegese*. 1991. 202–217, Willi Marxsen. *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 67)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956, und Egger et al. *Methodenlehre*. 2011. 255–269, sowie für die islambezogene Forschung vgl. Ghaffar. *Muḥammad*. 2018. 58–59.

schlicht und einfach am Fehlen eines gut erforschten Korpus von ähnlich strukturierten Referenztexten zu den hier untersuchten Narrativen. Funktion und Intention des zu untersuchenden Textes zu erschließen und damit die Frage nach der Autor_innenschaft zu stellen ist auf dieser Grundlage nicht möglich. Gattungskritik hingegen kann, wenn auch in sehr begrenztem Ausmaß, hilfreich sein, formelhafte Textstrukturen kontrastiv zu untersuchen und damit Rückschlüsse auf den historischen Entstehungskontext zuzulassen, ist aber für den hier untersuchten Forschungsgegenstand nicht angezeigt.⁸

Motivkritik und Traditionsgeschichte kamen und kommen in Bezug auf die hier untersuchten Narrative zur Anwendung, allerdings zumeist unter der Grundannahme, deren Ursprünge wären in Motiven und Topoi zu finden, die jüdisch-christlichem Text- und Gedankengut entstammten. Demgegenüber werden im Sinne der zweiten These dieser Arbeit mögliche Ursprünge der einzelnen Narrative in unterschiedlichen Sprachen, epigraphischen Zeugnissen und Literaturen des Vorderen Orients untersucht, die sich von der frühen Antike bis in medinensische Zeit erstrecken. Grundsätzlich ist die motivkritische bzw. traditionskritische Methode dabei das Mittel der Wahl, um die Wanderung und den Wandel der Motive, mit denen einige der hier untersuchten narrativen Elemente verknüpft sind, zu beschreiben. Die Forschung zum Alten Testament versucht hierbei beispielsweise

auf inhaltlicher Ebene den zeitgeschichtlichen Kontext biblischer Schriften zu beleuchten. Sie wird dabei von den Fragestellungen geleitet: Welche Ideen, Begriffe und Motive werden in der Bibel genannt, die eine Vorgeschichte aufweisen und in ihrer Umwelt wirksam waren? Wie werden diese übernommen, adaptiert, umgewandelt und integriert?⁹

Damit ist im Prinzip das Erkenntnisinteresse abgedeckt, das der dritten These dieser Arbeit zugrunde liegt. Da es sich hier aber um Grundlagenforschung handelt, fehlen die entsprechend notwendigen religionswissenschaftlichen und vor allem religionshistorischen Forschungen, die für die Verifikation traditionsgeschichtlicher Annahmen notwendig wären.¹⁰ Der wissenschaftliche Maßstab, der für die Motivkritik bzw. Traditionsgeschichte in der Bibelforschung gesetzt ist, kann hier

⁸ Zur Form- und Gattungskritik vgl. Utzschneider et al. *Bibelauslegung*. 2001. 116–177, Ebner et al. *Exegese*. 2005, 183–208, Hans-Peter Müller. „Formgeschichte/Formenkritik I. Altes Testament“. In: Gerhard Müller et al. (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*. 36 Bde., Berlin: De Gruyter, 1977–2004, Bd. 11, 271–285, Helmut Köster. „Formgeschichte/Formenkritik II. Neues Testament“. In: Gerhard Müller et al. (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*. 36 Bde. Berlin: De Gruyter, 1977–2004. Bd. 11, 286–299, sowie ausführlich Klaus Berger. *Formen und Gattungen im Neuen Testament*. Tübingen: Francke, 2005. Vgl. auch zur historischen Koranforschung Ghaffar. *Muḥammad*. 2018. 54–56.

⁹ Vgl. Uwe Becker. *Exegese des Alten Testaments*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. 117 ff.

¹⁰ Vgl. Becker. *Exegese*. 2005. 57.

aufgrund des Forschungsstandes ausdrücklich nicht gelten. Denn im Gegensatz zur einschlägigen Forschung zum Alten und Neuen Testament, die bereits mehrere Forschendengenerationen umfasst, bewegt sich die motivkritische bzw. traditionsgeschichtliche Forschung zu den hier untersuchten Narrativen noch weitgehend auf *Terra incognita*. Daher wird auf die Verwendung der Begriffe motivkritisch/traditionsgeschichtlich verzichtet, da ihre Verwendung Prämissen voraussetzt, die im vorliegenden Fall bislang nicht erfüllt werden können. Stattdessen wird auf eine vereinfachte, auf dem literarischen Motivbegriff beruhende Systematik zurückgegriffen; der Fokus der Untersuchung liegt dabei auf der Analyse und Beschreibung der diachronen Transformation und des Funktionswandels der Motive, die mit den hier untersuchten Narrativen verknüpft sind.¹¹

Zusammenfassend kann also festgestellt werden, dass der Methodenkanon, der in der rezenten Koranforschung zur Anwendung kommt, abgesehen von literar- und vereinzelt textkritischen Ansätzen hier gar nicht oder nur punktuell von Nutzen sein kann. Was ergibt sich hieraus für die Fragen der Transformation, des Funktionswandels der Motive und der historischen Kontextualisierung? Der Schlüssel liegt in der Chronologisierung der Suren des Koran, und diese ist, dank der Erfolge an der Forschungsstelle *Corpus Coranicum* in Berlin, im Falle des Teilkorpus der „arabischen Prophetengeschichten“ im Koran gesichert möglich. Gleiches gilt, in etwas eingeschränkterem Maß, für alle anderen Quellen, auch für die vor- und frühislamische Dichtung. Somit ist in der diachronen Untersuchung der narrativen Elemente und der mit ihnen verknüpften Motive die erste methodische Prämisse zu sehen. Transformation und Funktionswandel werden dann im Fall aller vorislamischen Quellen anhand der vorliegenden Forschungsliteratur untersucht.

Im Koran selbst ermöglicht schließlich die Chronologisierung der Genese der „arabischen Prophetengeschichten“ die intratextuelle Analyse der Transformation und des Funktionswandels der Narrative und der mit ihnen verbundenen Motive. Dabei kommen dem Forschenden die binnengeschichtliche Entwicklung der Erzählungen, vor allem ihre sukzessive Integration in die koranischen Strafllegenden, und ihre Theologisierung zugute: Ihre Entwicklung liefert den Zeitstrang, anhand dessen sich auch die Transformation und der Funktionswandel der Motive untersuchen lassen. Ebenso wird mit Fragen der historischen Kontextualisierung verfahren. Die Kontinuität der chronologischen Entwicklung der „arabischen Prophetengeschichten“ bietet die Möglichkeit der Kontextualisierung mit der Situation

11 Vgl. zu Motivkritik und Traditionsgeschichte in der Biblistik Ebner et al. *Exegese*. 2005, 241–280, Egger et al. *Methodenlehre*. 2011. 238–254 und Utzschneider et al. *Bibelauslegung*. 2001. 237–265. Zum hier verwendeten Motivbegriff vgl. Christine Lubkoll. „Motiv, literarisches.“ In: Ansgar Nünning (Hg.). *Grundbegriffe der Literaturtheorie*. Metzler: Stuttgart, 2004. 184–185 sowie Elisabeth Frenzel. *Stoff- Motiv- und Symbolforschung*. 3. Auflage. Stuttgart: Metzler, 1970. 28–34.

Muḥammads, seiner Gemeinde und der Opposition in Mekka. Die Forschungstätigkeit spielt sich dabei aus besagten Gründen vollständig auf intratextueller Ebene ab.

Auf Ergebnisse historischer, namentlich der Leben-Muḥammad-Forschung wird in dieser Arbeit aufgrund des Forschungsstandes nicht zurückgegriffen, da die Quellenlage zur hier verfolgten Forschungsfrage, also einer gesicherten Kontextualisierung und Verifizierung bestimmter historischer Ereignisse in mekkanischer Zeit dies nicht zulässt.¹² Denn muslimische literarische Quellen unterliegen dabei grundsätzlich den Problematiken der nachträglichen Verschriftlichung, des hagiographischen, theologischen, juristischen und politischen Einflusses, und nicht zuletzt der inneren Widersprüchlichkeit.¹³ Dies gilt auch für nichtmuslimische Quellen, die sich zudem nicht konkret auf Muḥammad beziehen.¹⁴ Zeitgenössische archäologische, epigraphische oder numismatische Zeugnisse existieren nicht.¹⁵

In der muslimischen Koranexegese setzt sich schließlich die Theologisierung der hier untersuchten Narrative fort. Dabei kommt es im Rahmen der Ausbildung religiöser Dogmen, allen voran der bereits im Koran omnipräsenten Leugnung der Propheten und ihrer Botschaft (Takdīb), zu Rückschlüssen und Interpretationen bezüglich der Offenbarungssituation. Diese in der islamischen Theologie Herabsendungsgründe (Asbāb an-Nuzūl) genannten Anmerkungen beinhalten Informationen, die die Inhalte der Koranabschnitte mit bestimmten Situationen Muḥammads, seiner Gemeinde und der Opposition in Mekka in Verbindung bringen. Aufgrund des spezifisch theologischen Erkenntnisinteresses möchte ich hierfür den Begriff „historisierende Kontextualisierung“ wählen. Denn auch wenn die genannten Informationen für die Beantwortung der hier verfolgten Forschungsfragen wertvoll sein können, muss hier eine methodische Abgrenzung zum im Rahmen der intratextuellen Untersuchung des Korantexts verwendeten Begriff der „historischen Kontextualisierung“ erfolgen. Schließlich sei noch die aus den sogenannten Isrāʾīlīyāt stammende Methode der Genealogik erwähnt, die in fast allen untersuchten Tafāsīr zur Erklärung der Ursprünge der hier untersuchten Narrative verwendet

12 Diesem Forschungszweig sind aus islamwissenschaftlicher ebenso wie aus islamisch-theologischer Perspektive enge Grenzen gesetzt. Vgl. hierzu die ausführliche Diskussion in Ghaffar Muḥammad. 2018. 135–380 und Andreas Görke. „Prospects and Limits in the Study of the historical Muḥammad.“ In: Nicolet Boekhoff-van der Voort et al. (Hg.). *The Transmission and Dynamics of the textual Sources of Islam. Essays in Honour of Harald Motzki*. Leiden: Brill, 2011. 581–602.

13 Vgl. Görke. „Prospects.“ 2011. 139–140.

14 Görke. „Prospects.“ 2011. 138.

15 Görke. „Prospects.“ 2011. 137.

wird.¹⁶ Entsprechende Namen und Begriffe werden dabei methodisch gesehen kontrastiv mit jüdisch-christlichen und weiteren einschlägigen semitischen Texten untersucht.

Gegenüber diesen verschiedenen praktischen methodischen Ansätzen stellt zuletzt die von Jan Assmann entwickelte Theorie des kulturellen Gedächtnisses eine Ausnahme dar. Sie ist meines Erachtens am besten geeignet, die schwer erforschbaren mentalitätsgeschichtlichen Prozesse zu erklären, die zur Wanderung narrativer Elemente wie der hier untersuchten durch verschiedene Geschichts- und Kulturstadien führen. Die These vom Zusammentreffen einer erinnerten, mythischen Ursprungszeit mit der rezenten Vergangenheit im kulturellen Gedächtnis gesellschaftlich-religiöser Gruppen steht dabei im Zentrum des Erkenntnisinteresses der hier verfolgten Forschungsfragen.¹⁷

1.3 Forschungsstand

Im ersten Kapitel dieser Arbeit soll, neben der allgemeinen Beschreibung des Forschungsstandes, der Ansicht nachgegangen werden, dass die Erzählelemente Hūd, Šālīh, Šu‘aib, ‘Ād, Tāmūd und Madyan aus Quellen jüdischen und christlichen Schrift- und Gedankenguts übernommen worden seien. Die frühesten Aussagen hierzu finden sich in der muslimischen exegetischen Literatur. Da die Methoden der muslimischen Koraninterpreten (Mufasssirūn) die Theologisierung der hier untersuchten narrativen Elemente fortführt, deren Ursprung bereits im Koran wurzelt, sollen ihnen ein eigenes Kapitel gewidmet werden.

Die europäische Koranrezeption wiederum nahm bereits um die erste Jahrtausendwende im Zuge der spanischen Reconquista mit ersten Übersetzungen ihren Anfang. Die im Mittelalter entstandenen einschlägigen Werke erschöpften sich allerdings zumeist in Apologetik und Polemik, und können daher nicht zur objektiven Analyse des Forschungsgegenstandes beitragen.¹⁸ Wenn auch wissenschaftsge-

¹⁶ Zum Begriff und Methode, insbesondere der Verwendung biblischen Materials zur Koraninterpretation vgl. Georges Vajda. „Isrā’īliyyāt.“ In: Kate Fleet et al. (Hg.). *The Encyclopaedia of Islam*. 3. Auflage. Leiden: Brill Online, 2022.

¹⁷ Jan Assmann. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. 7. Auflage. München: Beck, 2013. 49, und Jan Vansina. *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985. 23.

¹⁸ Sicherlich sind nicht alle Früchte mittelalterlicher Gelehrsamkeit in diesem Licht zu sehen. Eine Brückenstellung nimmt in diesem Zusammenhang beispielsweise das Werk „*Cribratio alcorani*“ des deutschen Theologen und Bischofs Nikolaus von Kues (1401–1464) ein. In der 1461 erschienenen Schrift stößt der Gelehrte auf wichtige Textzusammenhänge zwischen Koran und Bibel, die aber in den Augen des Geistlichen Irrungen Muḥammads darstellen, so etwa im Fall der Geschichte Moses’

schichtlich völlig anders zu bewerten, lässt sich selbiges ebenso über die Renaissance und Neuzeit feststellen.¹⁹

1.3.1 Abraham Geiger: Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Bonn 1833

Erst die Wissenschaft des Judentums erbrachte 1833 mit Abraham Geigers bahnbrechender Studie „Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?“²⁰ eine methodische Wende in der Koranwissenschaft. Geiger konzentrierte sich bei seiner Analyse in Anlehnung an die Biblistik vor allem auf den Korantext und nahm von der teils apologetischen, teils polemischen Herangehensweise an den Text Abstand. Dennoch musste auch Geiger auf Analogieschlüsse, die sich teilweise auf spekulativem Terrain bewegten, zurückgreifen. Selbstverständlich muss dies im Spiegel der Tatsache gesehen werden, dass Geiger in einigen Bereichen Pionierleistungen vollbrachte, die ohne die Stütze vorangegangener Forschung auskommen mussten.

Im Fall der hier behandelten Erzählfragmente ist es genau dieser Zusammenhang, der Geigers Untersuchungsmethode illustriert. Um die Schlussfolgerungen Geigers nachvollziehen zu können, ist es an dieser Stelle von Interesse, den Blick auf die entscheidende Stelle in seinem Werk zu richten:

Nach Noah findet sich zuerst wieder des Hud (هود) Erwähnung, der offenbar der biblische עֶבֶר ist. Es scheint dies ein treffendes Beispiel von der Unwissenheit, in der Mohammed oder, wie mir hier wahrscheinlicher ist, die ihn umgebenden Juden gefangen waren. Nach der unter den Rabbinen gewöhnlichen Ansicht ist der Name Hebräer עֶבֶר von עֶבֶר abzuleiten; nun aber gerieth dieser Name in der spätern Zeit fast ganz in Vergessenheit, und der Name Jude (יהודי bei den Arabern يهود, öfter هود) ward gebräuchlich. Die Juden, denen bekannt war, dass ihr Name von einem Stammvater abzuleiten sei, glaubten, dass es der nun gebräuchliche sei und nannten daher auch diesen Alten – Hud.²¹

Einmal abgesehen von der angenommenen „Unwissenheit“ Muḥammads oder der „ihn umgebenden Juden“, bewegt sich Geiger zunächst auf einer textlichen Analyseebene. Er geht von der naheliegenden Ansicht aus, die arabische Wurzel hā'-wāw-

in Midian. Vgl. Jasper Hopkins. Nicholas of Cusa's de pace fidei and cribratio alkorani. Translation and Analysis, Minneapolis: Banning Press, 1990.

¹⁹ Eine umfassende Studie zum hier behandelten Forschungsfeld bietet Hartmut Bobzin. Der Koran im Zeitalter der Reformation. Stuttgart: Steiner, 1995.

²⁰ Abraham Geiger. Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen? Bonn: Eigenverlag, 1833.

²¹ Geiger. Mohammed. 1833. 113f.

dāl beschreibe als Kollektivum – neben dem ebenso gebräuchlichen yahūd – das semantische Feld „jüdisch, dem Judentume zugehörig“.²² Diese Vorgehensweise ist grundsätzlich nachvollziehbar, ist doch das Kollektivum Hūd im Koran selbst an drei Stellen in Q 2 als Homonym zum Prophetennamen Hūd auffindbar.²³

Dass nun die arabische Wurzel hā'-wāw-dāl, wie Geiger in seiner Analyse nahelegt, ausschließlich die Denotation „Juden, dem Judentume zugehörig“ trägt, ist, betrachtet auf der textlichen Grundlage des Koran, eine Vereinfachung. Bei näherer Betrachtung, die im Folgenden noch Gegenstand dieser Arbeit sein wird, ist im Gegenteil von einer polysemen Wurzel hā'-wāw-dāl, also eines etymologisch zu untersuchenden Namens Hūd, neben der Kollektivbezeichnung für Juden und Jüdinnen auszugehen. Dies legen der historische und textliche Kontext ebenso wie die Periodisierung der Suren nahe: Alle Nennungen des Namens Hūd verteilen sich über mekkanische Suren, während das Vorkommen von Hūd als Bezeichnung der Juden und Jüdinnen an den benannten drei Stellen in medinensische Zeit fällt.²⁴

Geiger legt sich somit auf einen namensätiologischen Ansatz fest, der ihm einen gewissen Vorteil bietet. Denn es ist wohl davon auszugehen, dass der Rabbiner die ihm zugänglichen hebräischen Quellen gewissenhaft in Hinblick auf den Terminus Hūd untersuchte, aber nicht fündig wurde. So muss Geiger die textliche Ebene verlassen und nach anderen Erklärungsmöglichkeiten suchen. Dass „nach der unter den Rabbinen gewöhnlichen Ansicht“ „der Name Hebräer עברי von עבר abzuleiten sei“ spiegelt eine Ansicht wider, die Geiger nicht belegt. Sicherlich muss man nach dem heutigen Stand der Hebraistik diese Schlussfolgerung nicht in Zweifel ziehen. Auch die Auffassung, der biblische עבר sei als Heros Eponymos der Hebräer anzusehen, soll hier nicht Gegenstand von Diskussionen sein.

Das Problem liegt vielmehr in der Applizierung dieser methodischen Vorgehensweise auf den Terminus Hūd. Geiger nimmt an, dass diese hebräische Bezeichnung „in der spätern Zeit ganz in Vergessenheit“ geriet „und der Name Jude (יהודי bei den Arabern يهود, öfter هود)“ gebräuchlich wurde. „Die Juden, denen bekannt war, dass ihr Name von einem Stammvater abzuleiten sei, glaubten, dass es der nun gebräuchliche sei und nannten daher auch diesen Alten – Hud.“ Diese kulturwissenschaftlich nicht uninteressante Hypothese führt Geiger leider nicht weiter aus. Weder ist aus historischer Perspektive klar, welcher Zeitrahmen analysiert wird, noch wird auf Texte Bezug genommen, die den von Geiger angenommenen Bedeutungsübergang von der hebräischen Wurzel 'b-r zu der arabi-

22 Vgl. Hans Wehr. Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart. 4. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz, 1977. 921.

23 Muḥammad 'Abd al-Bāqī. Al-Mu'ḡam al-mufahras li-Alfāz al-Qur'an al-karīm. Kairo: Dār al-Ḥadīṭ, 1987. 739.

24 Theodor Nöldeke. Geschichte des Qorāns. 3 Bde. Hildesheim: Olms, 1981. 173–185.

schen Wurzel hā'wāw-dāl nahelegen. Die alleine mit dem Tertium Comparationis operierende Hypothese Geigers, das so entstehende Kollektivum Hūd gewissermaßen zu „re-personifizieren“, erscheint daher vage. Die einzige Textreferenz, eine midraschische Quelle, die Geiger in diesem Zusammenhang heranzieht, ändert daran nichts.²⁵

Wenn auch die Vorgehensweise Geigers in diesem Fall eher hypothetischen Charakter hat, so soll doch an dieser Stelle gesagt sein, dass in vielen anderen Fällen seine für damalige Zeiten innovative philologische Herangehensweise die moderne Koranforschung entscheidend geprägt hat. Geiger griff dabei auch immer wieder auf nachkoranische muslimische Quellen zurück. Die hierbei benutzte exegetische Literatur wurde aber ihrerseits oft nicht kritisch hinterfragt, wie sich eindrücklich am Beispiel des nächsten zu behandelnden Erzählfragments, der 'Ād, darstellt:

Noch ein Punkt bleibt zu erledigen, warum im Korane das Geschlecht, von dem es sich handelt, عاد heisse. Die Ausleger berichten, es sei dieser ein Sohn Uz', Sohnes Aram's, Sohnes Sem's, Sohnes Noah's gewesen, und diese Ansicht scheint auch Mohammed gehabt zu haben, woher denn auch die Begebenheit nach Aram (ارم), LXXXIX, 6) versetzt wird. Jedoch scheint es hauptsächlich daran zu liegen, dass alle diese Begebenheiten arabisirt und so auch arab. Stämmen beigelegt wurden, unter denen ein alter untergegangener – 'Ād hiess (Poc. spec. p. 3); vielleicht auch knüpfte sich die etymologische Beziehung der „Rückkehr zum schlechten Wandel des Fluthgeschlechts daran. [Anführungszeichen fehlen bei Geiger, M. H.]²⁶

Der Rekurs auf die Methode der Genealogik der muslimischen Mufasssirin scheint wohl derselben Ursache wie im Fall des Begriffs Hūd geschuldet zu sein: Der Suche nach Referenzen im religiösen hebräischen Schrifttum. Gegenstand des Interesses ist die Gleichsetzung des Begriffs 'Ād mit einem Sohn Uz' Sohnes Aram's, Sohnes Sem's, Sohnes Noah's aus Quellen der „Ausleger“, deren Identität hier leider erneut im Dunkeln bleibt. Deren Identität und Werke näher zu betrachten soll an dieser Stelle vorerst unterbleiben, denn die muslimische Exegese und die ihr eigene Genealogik wird im letzten Kapitel dieser Arbeit eigens behandelt werden. Eine derartige Analyse des Stammesnamens der 'Ād ist zwar nicht ganz ausgeschlossen, aber – und das legen Quellen der vorislamischen Dichtung nahe, die noch besprochen werden – unwahrscheinlich. Geigers eigene Erklärung, „dass alle diese Begebenheiten arabisirt und so auch arab. Stämmen beigelegt wurden, unter denen ein alter untergegangener – 'Ād hiess“ ist hypothetischer Natur und mangels an Belegen nicht weiter zu verfolgen.

Auch die Hypothese, Muḥammads Kenntnis vom Narrativ zu den 'Ād entstamme dem Alten Testament ist nicht verifizierbar. Zunächst bleibt unklar, welche

25 Vgl. Geiger. Mohammed. 1833. 116 f.

26 Geiger. Mohammed. 1833. 117.

„Begebenheit“ der Gelehrte meinte; allerdings gibt er die genaue Koranstelle an. Dennoch irrt Geiger, wenn er das Graphem ارم mit Aram vokalisiert. Es ist anzunehmen, dass hier eine Verlesung Geigers vorliegt, denn der Begriff kann als Hapax Legomenon des Koran schwerlich mit anderen, homonymen Begriffen verwechselt worden sein. Dass Geiger Aram als Stadt oder Land wahrgenommen hat, wird im Folgenden klar; insgesamt scheint Geiger somit das koranische Iram mit einem der biblischen aramäischen Königreiche (hebr.: Aram) in Verbindung gebracht zu haben.²⁷ Auch die Schlussbemerkung Geigers, die sich auf „die etymologische Beziehung der „Rückkehr zum schlechten Wandel des Fluthgeschlechts“ bezieht, ist interpretativ. Zwar weist die arabische Wurzel ‘ain-wāw-dāl auf das semantische Feld der Rückkehr, auch der Rückfälligkeit und Wiederholung hin. Morphologisch gesehen müsste man jedoch eine Sonderform voraussetzen, da das hier erforderliche substantivische Graphem mit ‘Aud von unserem Erzählelement abweicht.²⁸

Diese schwierige Ausgangslage hat sich Geiger auch bei dem koranischen Terminus Ṣāliḥ geboten, der sich nicht morphologisch, sondern nur aus dem Textzusammenhang in die Bezeichnung des Propheten der Ṭamūd und das Partizip aktiv des verbalen Grundstammes der Wurzel ṣād-lām-ḥā’ scheiden lässt. Die entscheidende Frage, ob es sich bei ersterem um einen Eigennamen oder nur das substantivierte Partizip handelt, harrt in der Koranwissenschaft bis heute ihrer Beantwortung. Schon Geiger stellte in Bezug auf den Begriff Ṣāliḥ fest: „Ich finde hier durchaus keine ähnliche Begebenheit in den jüd. Schriften, nur die Namensähnlichkeit führt auf שלח, der aber als Vater Eber’s auch Erwähnung vor diesem verdient hätte, und überhaupt ist das Wort in seiner Bedeutung „ein Frommer“ so allgemein, dass man es nicht mit Gewissheit hier ursprünglich als Eigennamen betrachten kann.“²⁹

Wie Geiger selbst bemerkt, ist der Vergleich des koranischen Ṣāliḥ mit der Figur des biblischen Šelaḥ weit hergeholt. Abgesehen von den bereits von Geiger selbst angesprochenen chronologischen Zusammenhängen spricht gegen eine solche Hypothese, dass die biblischen Erzählungen, in denen Šelaḥ auftritt, nichts mit dem

27 Vgl. Geiger: Mohammed. 1833. 114. Selbstverständlich soll hier nicht unerwähnt bleiben, dass die ältesten derzeit bekannten Koranfragmente keine Vokalisation und auch keine Punktation aufweisen, und somit Iram, aber auch Uram oder Aram als Varianten des Wortes ارم theoretisch im Bereich des Möglichen liegen, ebenso aber auch Izam, Uzam und Azam und andere mehr. Bedenkt man noch die mutmaßliche Sonderfunktion des alifs als Worttrenner, so würde sich eine andere Wurzel ergeben. Vgl. Nöldeke. Geschichte. 1981. Bd. 1. 41 f. Zu Aram in der Bibel vgl. Herbert Niehr. „Aram/Aramäer.“ In: Michael Bauks et al. (Hg.). Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft Online, 2022.

28 Vgl. Wehr. Handwörterbuch. 1977. 586 f.

29 Vgl. Geiger: Mohammed. 1833. 119 f.

koranischen Narrativ zu Šāliḥ gemein haben.³⁰ Zuletzt lassen sich hiergegen auch sprachwissenschaftliche Argumente anführen. So ist ein Lautwandel des ersten hebräischen Radikals der Wurzel, die dem Namen Šelaḥ zugrunde liegt, šīn, zum ersten Radikal der arabischen Wurzel, die dem Namen Šāliḥ zugrunde liegt, šād, möglich, aber aufgrund fehlender Textreferenzen nicht nachweisbar. Es bleibt bei Geiger also in Bezug auf diesen Terminus bei Ergebnissen, die nicht über diese Mutmaßungen hinausgehen.³¹ Man muss an dieser Stelle festhalten, dass Geiger zwar nicht von seiner grundsätzlichen Hypothese vom Ursprung der koranischen Propheten im hebräischen religiösen Schrifttum abwich, sich jedoch nicht scheute, Schwierigkeiten bei der Suche zu konstatieren. So schreibt er, ausgehend von der Geschichte der ‘Ād:

Wenn schon diese Begebenheit eine sehr von der biblischen abweichende Farbe an sich trug, aber doch durch die Hülfe einzelner Zusammenstellungen und durch die Erklärung, wieso einzelne Abweichungen entstanden, die Einerleiheit nachgewiesen werden konnte: so ist es bei einer fast in allen Stellen des Koranes folgenden (...) andern Erzählung des Stammes Themud (ثمود), der gleich ‘Ad, ein alter untergegangener ist (poc. spec. p. 3), zu denen, als sie sündigten, ihr Bruder Zalech (صالح) geschickt wurde, sehr schwer aufzufinden, worauf sie sich bezieht und von welchen biblischen Personen sie handelt. (...) Zalech soll nun die Themudäer zur Frömmigkeit angeregt, ihnen eine gewisse Kameelin, als vorzüglich unter göttlicher Fürsorge stehend, anempfohlen haben, mit der sie sich auch das Wasser theilen sollten (LVI, 28 u. XCI, 12); die Ungläubigen seiner Zeit, nach einer Stelle (XXVII, 49) bloss neun, rissen ihr die Klauen ab, und so traf sie göttliche Strafe.³²

In dieser Passage wird auch bereits auf den nächsten wichtigen Begriff abgehoben: Auf die Ṭamūd, das Volk, zu dessen Bekehrung der Prophet Šāliḥ im Koran ausgesandt wird. Geiger erkennt die Stellung eines weiteren, wie sich zeigen wird, aus der arabischen Mythologie stammenden Motivs, der Kamelin Gottes, Nāqat Allāh. Leider geht er in einem Fall von einer inkorrekten Übersetzung aus: Dem weiblichen Kamel werden nicht, wie bei Geiger, „die Klauen abgerissen“, eine Handlung, die nur eine von vielen Misshandlungsmöglichkeiten darstellt, und in der Folge von

³⁰ Die Informationen, die die Bibel zu Šelaḥ bietet, sind hauptsächlich genealogischer Natur und inhaltlich nicht mit der koranischen Geschichte von Šāliḥ in Verbindung zu bringen. Vgl. hierzu Ge. 10,24; 11,12–11,15; 38,5; 38,11; 38,14; 38,26; 46,12; Nu. 26,20; 1 Chr. 1,18; 1,24; 2,3; 4,21; Ne. 11,5 sowie Lu. 3,35.

³¹ „Spätere Araber nennen auch den Schelach صالح, wie in der oben (S. 114) angeführten Stelle aus Elpherar; zu Zalech giebt derselbe VII, 71 auch eine ganz andere Abstammung, jedoch wird in einem anderen Exemplare der samar. Arab. Übersetzung des Pentateuchs שלח mit صالح übersetzt (vgl. De Sacy in Eichhorn’s Bibliothek der bibl. Liter. X, S. 47. 110. 111.).“ Vgl. Geiger: Mohammed. 1833. 120. Mit **) gekennzeichnete Fußnote.

³² Vgl. Geiger: Mohammed. 1833. 118 f.

Allāh bestraft wird. Vielmehr beschreibt die arabische Wurzel 'ain-qāf-rā' einen Begriff, der im Koran mit „die Flechsen durchschneiden“ übersetzt wird.

Geiger folgt seiner Interpretation und verknüpft diese mit einer Erklärung des Namens: „Vielleicht liegt der Erzählung von dem Klauenabreißen der Kameelin eine auf die Worte I M. 49, 6 עקרו שור מרובצות gegründete Sage zu Grunde, dem Wasservertheilen die etymologische Ableitung von *šmd* „Wasser fordern“.“³³ Der hier von Geiger vorgeschlagene Vergleich der koranischen Erzählung über die Kamelin mit der o.g. Sage soll an dieser Stelle nicht weiter verfolgt werden, da Geiger wie beschrieben, von falschen Prämissen bei seiner Suche ausging. Interessant erscheint jedoch die etymologische Erklärung des Begriffs *Ṭamūd* aus der Wurzel *šmd*, deren Bedeutung Geiger mit „Wasser fordern“ angibt. Zwar liegen gerade für dem Begriff *Ṭamūd*, wie noch gezeigt werden wird, eine Vielzahl von altorientalischen und altarabischen Quellen vor, die sich über einen Zeitraum von 1300 Jahren erstrecken; dennoch könnte eine etwaige homonyme Wurzel Aufschluss über Bedeutungsverschiebungen in diesem Zeitraum geben, und soll daher noch Gegenstand von Untersuchungen werden.

Ähnlich entwickelt Geiger seine Analyse in Bezug auf das Erzählelement *Šu'aib*. Wie schon zuvor, scheint der Gelehrte hier auf die ihm bekannten Tafāṣīr zurückzugreifen, besonders auf die aus dort auffindbaren Genealogien ableitbare Gleichsetzung *Šu'aib*s mit der biblischen Figur des Jitrō, dem Schwiegervater Moses'. Diese Identifikation bejaht Geiger grundsätzlich, wobei er aber umso mehr über die Entstehung des Namens spekuliert:

Zur Erklärung aber, wieso Schoaib mit Jethro dieselbe Person sei, lässt sich wohl sehr Weniges beibringen. Mohammed mag den Namen מרובב, der demselben auch sehr häufig beigelegt wird und der wohl C h o b a b ausgesprochen wurde, mit S c h o e i b verwechselt haben. Vielleicht lässt sich auch eine etymologische Deutung dabei denken; die Rabbinen nämlich behaupten, in Jethro's Garten sei der Stab gewachsen, dessen sich Moses unter dem Namen המט האלהים des göttlichen, später bediente, nun heisst شعبة Stab, und شعیب kann als Besitzer des Stabes gefasst werden.³⁴

Hier werden viele Möglichkeiten von Herleitung skizziert, doch mag keine Recht Sinn ergeben. Denn auch wenn die Möglichkeit besteht, dass Muḥammad in einer bestimmten Konstellation die Namen *Šu'aib* und *Hōbab* (gesetzt dem Fall, dass der Name so ausgesprochen wurde) in Verbindung bringen konnte, besteht für die Annahme einer Verwechslung mit dem morphologisch und phonetisch stark abweichenden *Šu'aib* kein ernst zu nehmender Anlass. Auch wenn sich Geiger im

³³ Geiger. Mohammed. 1833. 120.

³⁴ Geiger. Mohammed. 1833. 177. Vgl. auch Anm. 204.

Anschluss an einer Etymologie des Begriffs versucht, scheint seine Schlussfolgerung an mehreren Stellen nicht plausibel. Die Tatsache, dass in einer nicht weiter belegten rabbinischen Quelle in Jitrös Garten der mysteriöse המט האלהים „der Stab Gottes“ wächst, ist für sich allein durch den Mangel an historischem Kontext wenig relevant. In anderen Worten ist nach heutigem Forschungsstand nach wie vor unklar, wann und vor allem mit welchen Überlieferungen oder niedergeschriebenen religiösen Texten jüdischer oder christlicher Provenienz Muḥammad in Berührung kam. Darüber hinaus kann keine Aussage gemacht werden, ob es sich dabei nicht um (beispielsweise judenchristliche) Sekten, oder um rabbinische Gelehrsamkeit gehandelt hat.

Weiterhin ist zwar Geigers Übersetzung von شعبة als (Holz-)Stab korrekt.³⁵ Doch selbst wenn man eine Konstellation als gegeben voraussetzt, in der es zu einem Bericht über Jitrös Stab (genauer: zu einer Übersetzung des Begriffs) kommt, liegt die entscheidende Schlussfolgerung Geigers bezüglich des Namens Šu'aib im Dunkeln. Dass شعیب als Besitzer des Stabes gefasst werden kann erklärt sich nicht schlüssig aus wissenschaftlichen Kriterien. Hierbei müsste man vom Wechsel von einer Femininform in einen maskulinen Diminutiv ausgehen, darüber hinaus eine Nebenbedeutung der morphologischen Diminutivform fu'ail voraussetzen, oder aber eine andere Vokalisation, etwa nach der Form fa'il annehmen.

Wie auch im vorangegangenen Fall kollidieren bei der Analyse des Volkes, zu dem der Prophet Šu'aib im Koran gesandt wird Geigers Grundhypothese und seine textorientierte Methode. Allerdings lässt die Untersuchung ahnen, dass sich der Autor hier etwas eingehender mit der muslimischen Offenbarungsschrift befasst hat, denn er kennt die beiden abweichenden Bezeichnungen für das Volk Šu'aibs: „Ist nun Schoaib derselbe wie Jethro, so sind auch die Stellen, in denen Jener erwähnt wird, ohne dass die, zu denen er gesandt wird, مدین genannt werden, auch hierher zu ziehen, wie dies der Fall XXVI, 176 ff ist, u. wir bekommen so nun auch einen neuen Namen für die Midianiter, nämlich اصحاب الايكة, Männer des Gebüsches, die noch vorkommen XXXVIII, 12 und L, 13, welcher Namen offenbar von סנה, Dornstrauche, der in ihrer Gegend wuchs, herrührt.“³⁶

Grundsätzlich setzt Geiger hier مدین mit den biblischen Midianiter_innen gleich. Auch dass der weitere Name für das Volk des Propheten Aṣḥāb al-Aika lautet, weiß der Gelehrte. Hier scheint auch die im Vorfeld meist zu fragwürdigen Ergebnissen führende Methode des Vergleichs mit Hilfe eines Tertium Comparationis einer Betrachtung wert. Dass nämlich der biblische Topos des brennenden Busches, oder allgemeiner gesagt, des Naturwunders als Kommunikationsmedium Gottes im Be-

35 Vgl. Wehr. Handwörterbuch. 1977. 430.

36 Vgl. Geiger. Mohammed. 1833. 177 f.

wusstsein Muḥammads in der frühmekkanischen Periode präsent ist, davon gibt der Koran selbst beredtes Zeugnis. So erscheint die Schlussfolgerung nicht im Bereich des Unmöglichen, der Religionsstifter habe nach den ersten Anlässen, in denen er die Geschichten um Moses gehört hat, den Namen des Volkes nicht erinnern können, wohl aber das zentrale Ereignis der Erzählung, und schließlich dieses Volk aus diesem Grund so bezeichnet. Ebenso ist möglich, dass der unbekannte Erzähler den Namen des Volkes nicht kannte und selbst die Bezeichnung Aṣḥāb al-Aika einführte.

Auch diese Hypothese würde sich in bloßer Spekulation erschöpfen, wenn sie nicht durch das Alter und das textliche Umfeld in diesem Abschnitt des Koran bekräftigt werden könnte. So ist entgegengesetzt der Meinung Geigers Aṣḥāb al-Aika kein neuer, sondern der in der Periodisierung der Koransuren älteste Name für das Volk Šu'aibs. Erst in späterer Zeit, so könnte man annehmen, wurde Muḥammad durch Wiederholung und Vervollständigung seines Wissens über dieses Narrativ der Eigenname Madyan bewusst.³⁷

Auch wenn der Autor die Hintergründe dieser Auffassung nicht erläutert, ist es relativ wahrscheinlich, dass er diese Bezeichnung von dem Brunnen ableitet, der in Exodus 2,15 erwähnt wird. An ihm ließ sich Moses nieder und lernte dort die Töchter Jitrōs kennen. Anders aber als im Fall der Aṣḥāb al-Aika kommt das Erzählelement Aṣḥāb ar-Rass, konventionell übersetzt mit „Leuten des Brunnens“, nicht unmittelbar mit dem Erzählelement des Propheten Šu'aib vor. Letztlich ist dies aber von entscheidender Bedeutung, auch wenn im Laufe dieser Arbeit aus textkritischen Gründen in beiden Fällen ein abweichender Ursprung argumentiert werden wird.

Abraham Geiger leistete in seiner auf profunder Kenntnis des jüdischen Schrifttums basierenden Analyse eine Pionierarbeit, deren Wirkung bis heute nicht unterschätzt werden kann. Auch wenn er oft davon ausging, koranische Prophetenfiguren und Elemente aus deren Geschichten seien aus jüdisch-christlichen Quellen übernommen, was nicht unmittelbar bestätigt werden kann, so muss man doch anerkennen, dass diese Ansicht nicht mehr wie bis dato üblich auf einer religiösen Agenda, sondern auf wissenschaftlichen Kriterien basierte. Dass diese sich nun gerade im Fall des hier behandelten Forschungsgegenstandes nicht oder nur teilweise anwenden ließen, spricht für die hier vertretene These. Hinzu kommt erschwerend, dass Geigers großem Wissen um Sprache und Inhalt des hebräischen Schrifttums keine entsprechende Kenntnis des Koran und der Tafsīr-Literatur gegenüberstanden. Es sollten fast drei Jahrzehnte vergehen, bis sich mit Theodor

37 Nicht zuletzt sprechen analoge Fälle wie Yūnus, der chronologisch gesehen im Koran zuerst Ṣāhib al-Ḥūt genannt wird und einige andere mehr für diese These. Vgl. Geiger: Mohammed. 1833. 179.

Nöldeke ein Gelehrter sich mit dem Koran beschäftigte, der diese Kompetenz in vollem Umfang einbringen konnte.

1.3.2 Theodor Nöldeke: Geschichte des Qorâns. Göttingen 1860

Nöldekes 1860 erschienene „Geschichte des Qorâns“³⁸ sollte das erste und bis heute eines der wichtigsten in deutscher Sprache erschienenen koranwissenschaftlichen Standardwerke darstellen. In dieser Arbeit wurden elementare wissenschaftliche Fundamente für die nachfolgende Forschung gelegt. Was der Gelehrte nicht in den Blick nahm oder nehmen konnte, wurde über einen Zeitraum von fast 80 Jahren von den Bearbeitern der „Geschichte des Qorâns“, allen voran Friedrich Schwally, beitrugen.

Gerade diese forschungsgeschichtlichen Zusammenhänge sind für die hier behandelten Erzählelemente von großer Bedeutung. Beim Studium der Ausgabe von 1860 und deren Vergleich mit der Gesamtausgabe von 1938 hat sich ein erstaunliches Bild ergeben. Zwar hat Nöldeke in seiner Arbeit erstmalig die wissenschaftlichen Prämissen für eine objektive Untersuchung der „arabischen Prophetengeschichten“ aufgestellt. Aber aus Gründen, die nicht bekannt sind, wurde der hier relevante Forschungsbereich stark vernachlässigt. Erst Friedrich Schwally hat in der überarbeiteten Auflage 1909, also fast 50 Jahre später, diese Forschungslücken teilweise gefüllt.³⁹ So lässt sich meiner Ansicht nach auch zum Teil erklären, warum die Erforschung der „arabischen Propheten“ und ihrer Geschichten in der deutschsprachigen Koranwissenschaft über lange Zeit nur schwach entwickelt war.

Nöldeke brach mit einem Tabu, das viele „westliche“ Forscher, aber auch muslimische Koranexegeten dazu veranlasste, die Geschichten zu den drei „arabischen Propheten“ Hūd, Šālih und Šu‘aib und deren Völkern ‘Ād, Tamūd und Madyan in jüdisch-christlichen Ursprungserzählungen zu verorten. Die Schriften der Ahl al-Kitāb waren ein legitimatorisch sicherer Ausgangspunkt für die Exegese und vor allem ein ebenso sicherer Schutz vor berechtigten Mutmaßungen über einen Ursprung in arabischen Sagen und Mythen der vorislamischen Zeit. Das religiöse Dogma der Ġāhiliya hatte auch dazu geführt, dass das Fortwirken dieser Erzählungen im Koran nie Gegenstand kritischer Analyse geworden war.⁴⁰ Nöldeke dagegen stellte fest:

³⁸ Theodor Nöldeke. Geschichte des Qorâns. Göttingen: Dieterich, 1860.

³⁹ Vgl. hierzu Theodor Nöldeke/Friedrich Schwally et al. Geschichte des Qorâns. 2. Auflage. 3 Bde. Leipzig: Dieterich, 1909–1938. Bd. 1. Über den Ursprung des Korans.

⁴⁰ Nach traditionell muslimischer Ansicht ist die vorislamische Zeit im übertragenen Sinn als „Zeitalter der Ġāhiliya“ anzusehen. Der Begriff ist mehrdeutig, dogmengeschichtlich aber in etwa

Eine nicht unbedeutende Quelle für die Lehre Muhammeds war der alte Glaube seines Volkes. Kein Reformator kann sich von den Anschauungen, mit denen er aufgewachsen ist, völlig lostrennen; so blieb auch bei dem Stifter des Islām mancher alter Aberglaube (z. B. über die Jinn) manch religiöse Anschauung aus der Zeit der جاهلية haften. Anderes behielt er mehr oder weniger bewusst bei; die Gebräuche bei der Ka'ba und dem Ḥajj hatte er durch die – beiläufig bemerkt, den Arabern völlig unbekannte – Annahme von dem Abrahamitischen Ursprung derselben seiner Lehre angepaßt. Manche alte arabische Sagen, wie die uns geographischen Namen und alten Gedichten noch vielfach in kurzen oder verkürzten Andeutungen bezeugten 'Ād und Ṭamūd, vom سبيل العرم usw. nahm er auf, änderte sie aber nach seinen jüdischen Prophetengeschichten gänzlich um, so daß wenig Ursprüngliches übrig blieb.⁴¹

Nöldeke lieferte für das hier verfolgte Vorhaben somit wichtige Angaben, ohne sie jedoch in Forschungstätigkeit umgesetzt zu haben. Der Hinweis auf das Vorkommen der Erzählfragmente 'Ād und Ṭamūd in der Dichtung aus vorislamischer Zeit und auf geographische Namen, ebenso wie der Hinweis auf die Mechanismen der Genese der koranischen Strafllegenden sind für diese Arbeit von größter Bedeutung. Leider lässt sich von der Forschung, die diese Darstellung andeutet, fast nichts in Nöldekes Werk finden. Im Gegenteil: Weder werden die Erzählfragmente, wie angedeutet, auf ihre Herkunft untersucht, noch deren narrative Weiterentwicklung in koranischen Strafllegenden analysiert. Hūd und die 'Ād, ebenso wie das Volk der Ṭamūd finden keine weitere wissenschaftliche Beachtung bei Nöldeke. Das Erzählelement Ṣāliḥ wird in einer einzigen Fußnote als „Schöpfung Muhammeds“ dargestellt, von der „wir sonst keine Spur antreffen“.⁴²

Die Periodisierung, inhaltliche Beschreibung und Untersuchung der Suren, das Kernstück von Nöldekes Werk, gibt leider ebenso wenig Aufschluss über Ursprünge und Entwicklungen der „arabischen Prophetengeschichten“. Auf Seite 76, im Kapitel über die mekkanischen Suren der ersten Periode fehlt die im Inhaltsverzeichnis angeführte Sure 91, in der die chronologisch erste Erwähnung der Ṭamūd zu finden ist. Sollte Nöldeke gerade diese in unserem Zusammenhang so wichtige Sure vergessen haben? Aufschluss bringt die letzte Seite des Buches, wo unter der Überschrift „Verbesserungen und Zusätze“ der folgende Eintrag zu lesen ist: „S. 76 lin. 1 v. o. Setze nach s e i 1) ein – Sur. 91 – .“, aber kein weiterer Text. Auch hier mussten also fast 50 Jahre vergehen, bis Friedrich Schwally diese für den Forschungsgegenstand sehr wichtige Sure analysieren würde.

zwischen „Unwissenheit“ und „Ignoranz“ einzuordnen. Quellen aus dieser Zeit zur Koraninterpretation zu verwenden unterlag jedenfalls weitestgehend religiöser Tabuisierung. Vgl. William Shepard, „Age of Ignorance.“ In: Jane Dammen McAuliffe (Hg.). *Encyclopaedia of the Qur'ān*. Leiden: Brill Online, 2022.

⁴¹ Nöldeke. *Geschichte*. 1860. 14 f.

⁴² Vgl. Nöldeke. *Geschichte*. 1860. 15. Anm. 1.

Selbst in der Darstellung von Sure 7, einem der wichtigsten Textabschnitte der koranischen Narrative zu allen drei Propheten und ihren Völkern, findet sich keine Erwähnung von einem der sechs Fragmente.⁴³ Lediglich in einer weiteren Fußnote, in diesem Fall zu Sure 11, liest man Anmerkungen zu den Erzählelementen Šu'aib und Madyan:

In dieser Sūra heißt zuerst das Volk des (seinem Namen nach auch noch nicht genügend erklärten) Šu'aib, das früher immer mit einem gewiß echt arabischen Namen Al aika genannt worden ist, Madyan, welcher Name sicher nur durch jüdische Vermittlung zu Muḥammad gelangte. Beide Namen bezeichnen nach seiner Anschauung dasselbe Volk, denn sie haben, wie sonst nie zwei Völker; e i n e n Propheten; 2. nachdem der Name Madyan einmal eingeführt ist, kommt der alte nie wieder vor; 3. beiden Völkern wird das sonst in den Prophetengeschichten nie erwähnte Verbrechen vorgeworfen, falsches Maß und Gewicht zu führen (Sur. 26,128;⁴⁴ 7,83; 11,86). Aus dem ersten und dritten Grunde haben übrigens schon einige Muslime die Gleichheit beider Völker angenommen. Eine andere Frage ist freilich, ob die Identität des Šu'aib mit dem Schwiegervater Mose's und die damit zusammenhängende seines Volkes mit Madyan ursprünglich ist.⁴⁵

Obwohl Nöldeke also auch den Propheten der Madyan vernachlässigt, bietet er doch zumindest zu dem Erzählelement der Madyan eine kurze Analyse. Dass er hier Kenntnis über die beiden Bezeichnungen des Volkes Šu'aibs beweist, verwundert nicht, umso mehr aber die Aussage, Madyan sei sicher nur durch jüdische Vermittlung zu Muḥammad gelangt. Dies ist – man denke an Geiger – anhand der vorliegenden Quellenlage nicht verifizierbar. Interessant wäre es, ob der Autor seine Ansicht belegen hätte können.

Zur Etymologie des arabischen Namens, den Nöldeke nur mit al-Aika angibt, erfährt man nichts. Ebenso wenig werden die hier interessanten Zusammenhänge zwischen den biblischen Midianiter_innen und den koranischen Madyan einerseits wie zwischen den Figuren Šu'aib und Jitrō andererseits untersucht. Dagegen leistet Nöldeke einen wichtigen Beitrag zu der Frage der Identität der Begriffe Aṣḥāb al-Aika und Madyan. Nöldeke kann aufgrund seiner eigenen Forschung zur Periodisierung der Koransuren auf Wissen zurückgreifen, das Geiger verwehrt blieb. Neben der Tatsache, dass die Geschichten zu beiden Völkern mit demselben Propheten verknüpft sind, weiß Nöldeke auch von dem Vorwurf der Maß- und Gewichtsfälschung, die ebenfalls beiden Völkern zugeschrieben wird. Die letztlich zu beweisende Chronologie der Bezeichnungen klärt Nöldeke ebenfalls.

43 Vgl. Nöldeke. Geschichte. 1860. 118.

44 Diese Angabe Nöldekes ist falsch. Die entsprechend richtige Stelle ist Q 26: 181f., wie in der Bearbeitung von Schwally auch richtig angegeben wird. Vgl. Nöldeke/Schwally et al. Geschichte. 1909–1938. Bd. 1. 151. Anm. 9.

45 Vgl. Nöldeke. Geschichte. 1860. 113f.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass zu dem hier behandelten Thema in der „Geschichte des Qorâns“, keine relevanten Forschungsergebnisse mit Ausnahme der Erzählelemente Aṣḥāb al-Aika und Madyan zu verzeichnen sind. Wie bereits festgestellt, sollte es Friedrich Schwally 1909 sein, der diese Mängel teilweise beheben würde.

Auch wenn die ab der Mitte des 19. Jahrhunderts erblühende Leben-Muḥammad-Forschung die Orientalistik in vielen Aspekten bereichert hat, so lassen sich doch in Bezug auf die vorrangige Frage nach dem textlichen Ursprung der hier behandelten Narrative in vorkoranischen Quellen kaum relevante Ergebnisse verzeichnen. Der damals vorherrschende wissenschaftliche Trend stand gewissermaßen in Konkurrenz zur textorientierten Koranforschung, die augenscheinlich eine ganze Zeit lang im Hintergrund des Geschehens stand. Hierbei ist nicht zu vergessen, dass diese doch meist biographischen Werke noch in einer Zeit entstanden, in der nachkoranische Literatur, insbesondere die Sīra- und Ḥadīṭ-Werke sowie Korankommentare verschiedenster Provenienz oftmals relativ unkritisch als authentische Quellen behandelt wurden. Erst Ignaz Goldziher leitete in den 1880er Jahren die kritische Wende in der arabistischen Quellenforschung ein. Aus den in Kapitel 1.2 dargelegten Gründen wird dieser Forschungszweig hier nicht herangezogen werden.

1.3.3 Hartwig Hirschfeld: Beiträge zur Erklärung des Koran. Berlin 1886

Bis zur vorletzten Jahrhundertwende wurden nur wenige Beiträge zu unserem Thema veröffentlicht. Hierbei sind zunächst die Arbeiten von Hartwig Hirschfeld zu nennen. Wenn auch seine 1878 erschienene Monographie zu den jüdischen Elementen im Koran keine Forschungsergebnisse zu unserem Thema aufweist,⁴⁶ finden sich in der Folgepublikation, den 1886 veröffentlichten „Beiträgen zur Erklärung des Koran“ wichtige Hinweise zur Erklärung der Herkunft einiger Erzählelemente.⁴⁷

Hirschfeld steht dabei in der Tradition des wissenschaftlichen Judentums, die einen objektiven Zugang zu den hier behandelten Themen anstrebt. Zwar setzt er Šuʿaib a priori mit dem biblischen Jitrō gleich und ordnet dessen koranisches Narrativ der bereits besprochenen biblischen Geschichte Moses’ in Midian zu.⁴⁸

⁴⁶ Vgl. Hartwig Hirschfeld. Jüdische Elemente im Koran. Ein Beitrag zur Koranforschung. Berlin: Selbstverlag, 1878.

⁴⁷ Vgl. Hartwig Hirschfeld. Beiträge zur Erklärung des Koran. Leipzig: Schulze, 1886.

⁴⁸ Vgl. Hirschfeld. Beiträge. 1886. 11f. 18.

Allerdings beschäftigt sich Hirschfeld eingehend mit einer hypothetischen aramäischen Etymologie des Begriffs Hūd:

Zuvörderst ist hervorzuheben, dass der im Hidjaz gebräuchliche Name Al-Jahūd – allem Anschein nach von der aramäischen Form dieses Namens hergenommen (Dan. 5, 13) – in mekkanischen Suren gar nicht vorkommt. In diesen werden vielmehr hauptsächlich die Banū Isrāʾil erwähnt, wenn von ihnen Geschichte erzählt wird. Sie gelten dabei Muhammed ebenso als Beispiel für seine Vorträge, wie – allerdings in anderem Sinn – die polytheistischen Völkerschaften ʿĀd, Ṭamūd u. s. w. Er hat demnach ihnen gegenüber zwei Standpunkte – die besonders in der ersten Zeit in Medīna sich schärfer von einander abheben – indem er als Monotheist gegen die heidnischen Araber ihren Monotheismus rühmt, und sie als Moslim auf der anderen Seite als Feinde behandelt, die seinem Rufe zum Islām nicht Folge leisten wollen. Aber bei geschichtlichen Erinnerungen sind es immer die B. Isrāʾil, und auch in der citierten Stelle 26, 197 ist der Name in demselben Sinne aufzufassen.⁴⁹

Hierzu lässt sich zunächst feststellen, dass Hirschfeld die Methode, die Nöldeke für die Bezeichnungen Aṣḥāb al-Aika und Madyan benutzte, am Begriff yahūd anwandte. Auch wenn Hirschfeld eine eigene Periodisierung der Suren entwickelte, hielt diese dennoch die grundsätzliche Unterscheidung zwischen mekkanischen und medinensischen Phasen bei Nöldeke ein, die hier von Bedeutung ist.⁵⁰ Hirschfeld stellt analog zu Geiger fest, dass das arabische yahūd sich aus dem biblischen Begriff entwickelt habe, gibt aber mit Dan. 5, 13 eine Referenz zu einem aramäischen Ursprung an.

Hirschfeld glaubte, dass diese ursprünglich aramäische Form von Muḥammad als arabische Wurzel aufgefasst wurde. Diese These bestärkt er durch eine weiter in mekkanischer Zeit vorkommende Bezeichnung für die Juden, die relativische Konstruktion „al-llaḏīna hādū“, die sich koranisch aus dem Textzusammenhang deutlich als Bezeichnung für die Juden identifizieren lässt. Die beiden einzigen Stellen, in denen der Begriff vorkommt, Q 6:147 und Q 16:119, befassen sich mit jüdischen Speise- und damit Ritualgesetzen.⁵¹ Diese verbale Auffassung der arabischen Wurzel hāda/yahūd wird von Hirschfeld nachgewiesen, wenn auch ohne den sprachgeschichtlichen Hintergrund näher zu beleuchten. Interessant ist hierbei Hirschfelds Fokus auf die Konnotation von hāda, „sich zu Gott zurückwenden“, die er auch bei Buḥārī findet; leider führt er seine Argumentation nicht weiter aus.⁵²

Als wichtiger ist in diesem Zusammenhang die Feststellung anzusehen, dass der Gattungsbegriff yahūd (im Übrigen auch das Kollektivum Hūd) in den mekkanischen Suren nicht zur Bezeichnung der Juden und Jüdinnen vorkommt. Hirschfeld

⁴⁹ Vgl. Hirschfeld. Beiträge. 1886. 15.

⁵⁰ Vgl. Nöldeke/Schwally et al. Geschichte. 1909–1938. Bd. 1. 73 f.

⁵¹ Vgl. Hirschfeld. Beiträge. 1886. 16.

⁵² Vgl. Hirschfeld. Beiträge. 1886. Anm. 1.

nimmt an, dass die stattdessen vorkommende Bezeichnung Banū Isrāʾīl als historisch anzusehen ist und bringt sie mit den ʿĀd und ʿĀmūd in Verbindung. Wenn auch die Zuordnung der Narrative der Banū Isrāʾīl zu den Strafliegenden der ʿĀd und ʿĀmūd als spekulativ gelten muss, ist es Hirschfeld zu verdanken, dass die Trennung zwischen den Homonymen Hūd als Prophetenname in mekkanischer Zeit und Hūd als Kollektivum zur Bezeichnung der Juden und Jüdinnen in medinensischer Zeit vollzogen wurde: „In Medina tritt eine Aenderung ein; das Spiel mit der Wurzel hāda wird noch erweitert durch die allerdings nur eine kurze Zeit auftretende Form h ū d, welche von den Auslegern als Plural von hāid erklärt wird. Zu gleicher Zeit wird zum ersten Mal Al-J a h ū d – wie auch das vorher niemals vorkommende An-Našāra für Christen – und etwas später die Beziehungsform j a h ū d i j.“⁵³ Die rein statistische Aussage Nöldekes, dass Hūd als Prophetenbezeichnung auch in der mekkanischen Periode vorkommt, vervollständigt den damaligen Forschungsstand.

Wenn nun die semantische Klärung der Prophetenbezeichnung Hūd bei Hirschfeld nur in einer Fußnote abgehandelt wird, ist sie doch der Erwähnung wert, da sie durchaus eine Weiterentwicklung der Hypothese Geigers von Hūd als Heros Eponymos darstellt.⁵⁴ In Bezug auf das Vorkommen des Begriffs in Q 7:52 ff. erklärt Hirschfeld, dass Hūd im Vergleich mit Q 2:105 „ursprünglich kein Eigenname, sondern vielleicht nur eine allegorische Figur zu sein“ scheint.⁵⁵

Meint Hirschfeld dies im Sinne seiner kurz zuvor festgestellten Nebenbedeutung der arabischen Wurzel hāda, „sich zu Gott zurückwenden“? Leider kann diese Frage nicht aus dem Studium der „Beiträge zur Erklärung des Koran“ erschlossen werden. Dennoch ist der Gedanke, dass die Namen der „arabischen Propheten“ Allegorien auf die erzählerischen Rollen, die sie einnehmen sind, durchaus nachvollziehbar. In diesem Fall müsste man etwa davon ausgehen, dass Hūd nicht ursprünglich pluralische, sondern verbalsubstantivische Bedeutung in Sinne von „Einem, der sich zu Gott zurückwendet“ gehabt habe.

Wenn sich hier auch nur spekulieren lässt, wie Hirschfeld seine diesbezügliche Aussage verstanden hat, lässt sich dieser Gedanke in seinen Ausführungen zu den restlichen Erzählelementen (unter Ausschluss von Šuʿaib und Madyan) zu einer neuen, terminologischen Einordnung der hier untersuchten narrativen Elemente

⁵³ Hirschfeld. Beiträge. 1886. 16 f.

⁵⁴ Zum Begriff vgl. Johann Oehler. „Ἐπώνυμος.“ In: Wilhelm Kroll et al. (Hg.). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Erste Reihe, 47 Bde. Band 6,1. Stuttgart: 1907, 244 f. Der Terminus stammt von altgriechisch Ἐπώνυμος („Namensgeber“) und beschreibt eine Figur aus Sage und Vorgeschichte, von deren Eigennamen die Bezeichnung eines Volkes, Stammes, aber auch einer Stadt, eines Ortes oder einer Landschaft hergeleitet wurde.

⁵⁵ Vgl. Hirschfeld. Beiträge. 1886. 17 f. Anm. 4.

weiterentwickeln, die ebenfalls auf eine aramäische Etymologie, basierend auf rabbinischen Quellen, zurückgreift:

Auffallender tritt dies bei Šālih (Frommer), dem Propheten der Ṭamūd hervor, deren Namen man durch ‚Abtrünnige‘ übersetzen kann, wenn man an das aram. שִׁמְדִּי denkt, das in rabbinischen Schriften gebraucht wird, um den Abfall vom Glauben zu bezeichnen. (...) Bei Hūd und Šālih sind vielleicht auch die indeterminierten Formen beachtenswerth. Die Erzählungen von ‘Ad- bei denen ein historischer Hintergrund nicht ausgeschlossen zu sein braucht (89, 5–7; 46, 20) und Ṭamūd können dann einfache Parabeln sein.⁵⁶

Hirschfeld geht also von der Ansicht aus, dass sich die Begriffe Hūd, Šālih und Ṭamūd etymologisch in der übergreifenden Motivik der koranischen Strafllegenden, genauer in den Topoi „gläubiger Sendbote“ und „abtrünniges Volk“ zusammenfassen lassen. Sicherlich ist die Deutung von Šālih als substantiviertes Partizip „ein Frommer“ möglich. Die These steht und fällt jedoch mit der Semantik des Begriffs Ṭamūd als „Abtrünnige“. Zunächst lässt sich allgemein feststellen, dass Hirschfeld im Gegensatz zu seinen Vorgängern konkrete Quellen für seine Ableitung angibt, die jeder Überprüfung standhalten. Geht man also von einer Interpretation der aramäische Wurzeln *smad* als „abtrünnig sein“ aus, ergeben sich zwei Probleme, und zwar auf geschichts- und auf sprachwissenschaftlicher Ebene. Beide kreisen um die Frage, wie es zu der Entwicklung vom ersten Radikal der aramäischen Wurzel, *śn*, zum ersten Konsonanten des Begriffs Ṭamūd, *ṭā* gekommen sein könnte. Wie bereits an anderer Stelle angeschnitten, erlaubt die Quellenlage keine fundierten Schlussfolgerungen über die Genese des Koran in mekkanischer oder medinensischer Zeit, und an dieser Stelle über die Entwicklung vom aramäischen zum arabischen Konsonanten. Die Fragen, ob und zu welchen Texten Muḥammad Zugang hatte, ob diese lesend oder hörend rezipiert wurden und durch Vermittlung welcher Personen das geschah, können nicht hinreichend beantwortet werden.

Genauso schwierig gestaltet sich die Lage bezüglich der Phase der Verschriftlichung des Koran nach Muḥammads Tod, in der unpunktierte Koranhandschriften und so für den Fall des Begriffs Ṭamūd eine Vielzahl möglicher Varianten in Erwägung gezogen werden könnten. Auf sprachwissenschaftlicher Ebene klärt sich das so diffuse Bild der Frühgeschichte des Koran etwas, kann man doch zumindest phonetisch gesehen einen Lautwandel von dem stimmlosen alveolaren Frikativ *śn* zu dem stimmlosen dentalen Frikativ *ṭā* nicht ausschließen. Zieht man die (auch historischen) arabischen Dialekte heran, so lässt sich durchaus eine solche Lautverschiebung feststellen. Nicht zuletzt liegt mit dem Ansatz von Karl Vollers ein

56 Hirschfeld. Beiträge. 1886. 18.

Versuch vor, der die eigentümliche Sprache des Koran aus dialektalen Phänomenen des Ḥiǧāz erklärt.⁵⁷

Dennoch geben uns hier Forschungsergebnisse im Analogieschluss Hinweise, die gegen einen derartigen Lautwandel sprechen. Das Vorliegen einer großen Zahl von Quellen, verteilt über einen Zeitraum von über 1300 Jahren, in denen die Ṭamūd in verschiedenen Sprachen beschrieben werden, wird in dieser Arbeit noch in einem eigenen Abschnitt analysiert werden. Dennoch kann an dieser Stelle gesagt werden, dass der Begriff bis hin zu akkadischen Quellen aus dem 6. Jahrhundert v. Chr. mit einem stimmlosen alveolaren Plosiv, seltener mit dem stimmlosen dentalen Frikativ, in keinem Fall aber mit einem stimmlosen alveolaren Frikativ beginnt.

Über diese Zusammenhänge war sich auch Georg Jacob bewusst, als er 1895 „Das Leben der vorislāmischen Beduinen“ beschrieb.⁵⁸ Die Abhandlung, die sich vor allem mit dem Alltagsleben der nomadisierenden Araber_innen vor dem Aufkommen des Islam beschäftigt, erwähnt die Ṭamūd in kulturgeschichtlicher Perspektive: So kenne das Alte Testament und das klassische Altertum „keine Pferde in Arabien; wenn Araber auf Kamelen in die Schlacht zogen, so ist das ein Beweis, dass sie keine Rosse besaßen. In der 2ten Hälfte des 4ten Jahrhunderts christlicher Aera wird zuerst saracenische Reiterei erwähnt; der nordarabische Stamm Thamūd ist der erste, welcher zu Pferde erscheint.“⁵⁹ In seiner kurz darauf erschienenen Monographie zu den altarabischen Parallelen zum Alten Testament (1897) finden sich leider keine Hinweise auf die hier untersuchten Erzählfragmente.⁶⁰

Abgesehen von immer neuen biographischen Werken zum Leben und Wirken Muḥammads lässt sich um die Zeit der vorletzten Jahrhundertwende keine bahnbrechende Neuerung in der Forschung zu dem hier behandelten Thema feststellen. Auch Hartwig Hirschfelds 1902 erschienene Anschlusspublikation „New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran“⁶¹ bringt keine neuen Erkenntnisse: Der Autor bekräftigt hier noch einmal seine These vom allegorischen Charakter der Prophetennamen.⁶² Interessant ist ein in späterer Literatur zentraler historischer

57 Vgl. Karl Vollers. Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien. Straßburg: Trübner, 1906.

58 Vgl. Georg Jacob. Das Leben der vorislāmischen Beduinen. Berlin: Mayer und Müller, 1895.

59 Vgl. Jacob. Leben. 1895. 73.

60 Vgl. Georg Jacob. Altarabische Parallelen zum Alten Testament. Berlin: Mayer und Müller, 1897.

61 Vgl. Hartwig Hirschfeld. New Researches into the Composition and Exegesis of the Qoran. London: The Royal Asiatic Society, 1902.

62 „Subsequently the speaker mentions the people of Noah, Ād and Thamūd, without, however, stating the names of the apostles belonging to the two last, a proof that Hūd and Salih have allegorical meanings, viz. Penitent and Pious. Sin and punishment of Thamūd are more minutely described than of the others, including Lot and Pharaoh.“ Hirschfeld. Researches. 1902. 62.

Bezug, und zwar die Verbindung des Volkes des Propheten Šāliḥ mit den Ruinen der Stadt al-Ḥiġr, die den mutmaßlich historischen Tamūd zugeschrieben wird: „It is not accidental that those who appear next in frequency to Moses and Abraham are Hūd and Salih, the two legendary Prophets of Ād and Thamūd, because they are taken from the history of Muhammed’s own country; nor is it even by chance that the latter is mentioned out only alone, but earlier and more in detail than the former, probably because the ruins of their dwellings in Al Hijr were known to all travelers.“⁶³

Hirschfelds Assoziation, vermutlich angeregt durch verschiedene Erwähnungen der Stadt in Koran, Koranexegeese und Sira-Literatur, bleibt hier freilich ohne wissenschaftliche Bearbeitung solcher Zusammenhänge. Dennoch ist es gerade dieses Bindeglied zwischen Mythos und Geschichte, welches in dieser Arbeit im Fall der Tamūd entscheidende Hinweise zur „Entmythisierung“ des Begriffs geben wird.

1.3.4 Friedrich Schwally, Bearbeitung von Theodor Nöldeke: Geschichte des Qorāns. Leipzig 1909

In den folgenden Jahren bis zu Beginn des Ersten Weltkrieges lassen sich keine Fortschritte in der Erforschung der „arabischen Prophetengeschichten“ im Koran feststellen,⁶⁴ einzig die Bearbeitung von Nöldekes „Geschichte des Qorāns“ durch Friedrich Schwally 1909 sticht heraus. Gerade für unser Thema ergeben sich, wie wir bereits gesehen haben, erst jetzt grundsätzliche Aussagen, die bei Nöldeke noch fehlten. Dies beginnt schon bei der allgemeinen Beschreibung der Quellen, aus denen Muḥammad nach Schwallys Meinung geschöpft hat: Sind dies bei Nöldeke noch „die Juden“, bildete in den Augen Schwallys „ohne Frage das jüdische Schrifttum“⁶⁵ die Hauptquelle der Offenbarungen, hierbei weniger die Bibel als das außerkanonische liturgische und dogmatische Schrifttum, im Falle des Alten Testaments mehr die haggädischen Ausschmückungen als ihre Urbilder; im Falle des Neuen Testaments teilweise die apokryphen Evangelien.⁶⁶ Selbstverständlich wird Nöldekes Ansicht vom altarabischen Glauben als weitere Quelle fast unverändert

⁶³ Hirschfeld. Researches. 1902. 63.

⁶⁴ Vgl. Samuel Sycz. Ursprung und Wiedergabe der biblischen Eigennamen im Koran. Frankfurt am Main: J. Kauffmann, 1903.

⁶⁵ Nöldeke/Swally et al. Geschichte. 1909–38. Bd. 1. 5.

⁶⁶ „z. B. Sura 3, 41. 43, 19, 17, mit Evang. Infant. cp. I, Evang Thom. cp. 2, Nativ. Mar. cp. 9. Die einzige, ganz kurze Stelle, welche im Qoran wörtlich aus dem Alten Testament zitiert wird, steht Sur. 21, 105: ‚und wir haben in den Psalmen geschrieben, daß die Gerechten die Erde ererben sollen‘, vgl. Psalm 37, 29.“ Vgl. Nöldeke/Swally et al. Geschichte. 1909–38. Bd. 1. 9.

beibehalten.⁶⁷ Gänzlich neu zur Ausgabe von 1860 ist nun die Analyse von Sure 91: „In Sura 91, die mit einer unverhältnismäßig großen Zahl feierlicher Schwüre (V. 1–8) anhebt, rückt der Prophet seinen Zeitgenossen die Sünde der alten Thamudäer vor Augen, welche einen Gesandten Allah's des Betruges beschuldigt und ermordet hatten, dafür aber mit völliger Ausrottung bestraft worden waren. Auf diese Legende wird später von Muhammad noch oft angespielt (26mal im Qoran).“⁶⁸

Wie sich zeigt, erschöpft sich aber auch Schwallys wissenschaftliches Interesse in einer bloßen Inhaltsangabe, eine Tatsache, die auch in den weiteren Kapiteln der zweiten Ausgabe der „Geschichte der Qorans“ bestehen bleibt. Zu den Stellen, an denen sich bei Nöldeke über die „arabischen Prophetengeschichten“ keine Informationen fanden, verlor auch Schwally nicht viele Worte. Die Ausführungen zur Figur Šu'aibs anhand von Sure 11 sind, bis auf eine kurze Angabe der Verse zu Nūḥ, Hūd, Šāliḥ und Šu'aib, sowie eine nicht weiterführende Literaturangabe mit der Ausgabe von 1860 identisch.⁶⁹ Sure 7 wird von Schwally kaum behandelt. Auch hier gilt wieder, dass das Schweigen Nöldekes nur durch eine knappe Inhaltsangabe Schwallys gebrochen wird: „Sure 7 läßt sich in fünf Abschnitte zerlegen: V. 1–56 (Verführung Adams und Mahnreden an die Kinder Adams), V. 57–100 (Sendung der alten Propheten Nūḥ, Šāliḥ, Šu'aib), V. 101–173 (Mose und die späteren Schicksale der Juden), V. 174–185 (über einen anonymen Gottesfeind) und schließlich V. 186–205 (über die letzte Stunde).“⁷⁰

Mit Ausnahme der Beschreibung der schiitischen sog. Zweilichtersure, die der Legende nach einmal Teil des Koran gewesen sein soll, aber auch keine neuen Erkenntnisse zu den hier bearbeiteten Fragen beinhaltet, ist dies alles, was sich in der „Geschichte des Qorāns“ in der Bearbeitung von Friedrich Schwally zur hier verfolgten Forschungsfrage finden lässt.⁷¹ So mag es kaum Wunder nehmen, dass es weitere Jahrzehnte dauern sollte, bis schließlich mit Josef Horowitz die ersten Versuche unternommen wurden, die Erzählelemente zu den Geschichten der drei „arabischen Propheten“ in altarabischen, vorislamischen Quellen zu suchen. Da der Ansatz Nöldekes, der die Arbeiten Josef Horowitz' vorzeichnete, lange nicht in die

67 Vgl. Nöldeke/Schwally et al. Geschichte. 1909–38. Bd. 1. 19.

68 Nöldeke/Schwally et al. Geschichte. 1909–38. Bd. 1. 95.

69 „V. 72–84 fallen aus dem in den Erzählungen von Nūḥ (V. 27 ff.), 'Ād (V. 52 ff.) [eig.: Hūd, M. H.], Šāliḥ (V. 64 ff.) und Šu'aib (V. 8 ff.) befolgten Einleitungsschema heraus.“ Nöldeke/Schwally et al. Geschichte. 1909–38. Bd. 1. 151f.

70 Nöldeke/Schwally et al. Geschichte. 1909–38. Bd. 1. 158f.

71 „(...) 8. schon die früheren Völker begingen Treulosigkeit gegen ihre Gesandten, da griff ich sie für ihre Treulosigkeit, wahrlich mein Zugreifen ist heftig und schmerzvoll. 9. Gott hat die Aditen und Thamudäer vernichtet für das, was sie (wie sie es) verdienten, und sie euch zur Warnung hingestellt; wollt ihr denn nicht gottesfürchtig werden?“ Vgl. Nöldeke/Schwally et al. Geschichte. 1909–38. Bd. 1. 104.

Tat umgesetzt wurde, kam es auch in der Folgezeit weiterhin zu Abhandlungen, die hauptsächlich die Ursprünge dieser Geschichten in jüdischen, vermehrt aber auch in christlichen Quellen zu finden suchten.

Neben der für unser Thema ergebnislos bleibenden Untersuchung Hermann Kroner-Oberdorfs „Zur Eschatologie und Dämonologie des Judentums und des Islams“ (1917)⁷² erschöpfen sich die diesbezüglichen Ansätze dieser Zeit in Redundanz. Hierbei mag auch die Untersuchung „Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum“ des Theologieprofessors Wilhelm Rudolph, erschienen 1922 in Stuttgart, nicht abweichen, soll aber dennoch Beachtung finden.⁷³ Denn in dem Traktat finden sich einige interessante Anmerkungen, die für die hier verfolgte Fragestellung von Belang sind.⁷⁴ Diese Anmerkungen entsprangen wohl Auseinandersetzungen des christlichen Gelehrten mit dem Werk des Rabbiners Abraham Geiger, die sich an vielen Stellen des Bandes abzeichnen.

Die vier Propheten Hūd, Šo'eib, Šāliḥ und Idris sucht Geiger auch als alttestamentliche Personen zu erklären. Hūd identifiziert er mit dem biblischen Eber, muss aber selbst zugeben, dass das, was der Qoran von ihm erzählt, eine sehr von der biblischen abweichende Farbe an sich trägt. Kein Wunder, denn Hūd ist eine arabische Gestalt, der Prophet des südarabischen Volkes 'Ād, von dem Muhammed schon in den ältesten Suren erzählt (53: 51, 89: 5–7, 69: 7f), während der Name des Propheten Hūd erst von S. 26: 123 ff. an vorkommt. Mit dem Volk 'Ād nennt Muhammed häufig zusammen das mittelarabische Volk Ṭamūd, in dem der Prophet Šāliḥ auftritt; auch hier handelt es sich also um einen arabischen Namen, nicht um den biblischen Šelah, den Geiger – allerdings mit Bedenken – heranzieht. Die gleiche Bewandnis hat es mit Šo'eib, dem Propheten des Volkes al-Aika, das später Madjan heisst: auch was von ihm erzählt wird, ist altarabischer Stoff und nicht mit Jethro oder Chobab, dem Schwiegervater Moses, zusammenzubringen.⁷⁵

Hier treffen wir auf mehrere Informationen, die in dieser Deutlichkeit bislang noch nicht formuliert wurden. Zunächst finden wir hier die klare Aussage, dass Hūd eine arabische Gestalt sei. Ebenso verhält es sich mit den geographischen Einordnungen der 'Ād und Ṭamūd. Die ersteren Südarabien zuzuordnen, könnte seine Grundlage in Kenntnissen des Autors der muslimischen Exegese haben. Rätselhaft bleibt das Attribut „mittelarabisch“ für die Ṭamūd (vielleicht nahm Rudolph hier al-Ḥiğr als geographische Vorlage). Dass nun Šāliḥ als arabischer Name bezeichnet wird ist, wie bereits gezeigt werden konnte, nur als eine unter mehreren Thesen und als

72 Vgl. Herrmann Kroner-Oberdorf. Zur Eschatologie und Dämonologie des Judentums und des Islams. Breslau: Fleischmann, 1917.

73 Vgl. Wilhelm Rudolph. Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum. Stuttgart: Kohlhammer, 1922.

74 Vgl. Rudolph. Abhängigkeit. 1922. 91.

75 Vgl. Rudolph. Abhängigkeit. 1922. 49–50.

Vereinfachung anzusehen. Besonders erstaunt schließlich die Angabe des Theologieprofessors, dass die Geschichte Šu'aibs „altarabischer Erzählstoff“ sei, da nun gerade das Erzählelement Madyan einigen Argumenten zu Folge biblischen Ursprungs sein könnte. Leider geht Rudolph nicht weiter auf die Hintergründe seiner Vermutungen ein.

Ein Jahr später war es 1923 Tor Andraes Verdienst, in seinem Werk „Der Ursprung des Islams und das Christentum“⁷⁶ erstmalig konkrete Angaben zu Belegstellen in der vor- und frühislamischen Dichtung zu machen, die die hier behandelten Erzählelemente betreffen. Im Rahmen seines generellen Themas, der Rekonstruktion eines christlichen Milieus für Zeit und Ort der Genese des Islam, widmet er der Poesie vor und zu Lebzeiten Muḥammads ein eigenes Kapitel. Zwar sind dem hier behandelten Forschungsgegenstand kaum mehr als zwei Seiten des Buches gewidmet. Hierbei werden aber neben anderen Gedichten Werke der beiden vorislamischen Dichter Imru' al-Qais und 'Adī ibn Zaid behandelt, in denen die Völker 'Ād und Tamūd erwähnt werden. Sie sollen daher auch in dieser Arbeit Gegenstand von Untersuchungen sein.

1.3.5 Richard Bell: The Origin of Islam in its Christian environment. London 1926

Ein Ansatz, der von den rein philologischen Traditionslinien der Koranwissenschaft abweichen und auch benachbarte Disziplinen wie Geschichte und Geographie mit einbeziehen sollte, wurde von Richard Bell in „The Origin of Islam in its Christian environment“ 1926 angewandt.⁷⁷ Selbstverständlich war und ist der große Hemmschuh solch interdisziplinärer Forschung die schwierige Quellenlage zu Arabien in der Spätantike, was auch bei Bell nicht verschwiegen wird. Dennoch ist sein Buch für die hier verfolgte Fragestellung von Interesse gewesen, da Bell hier zwei Kompetenzen vereinigte: Die Leben-Muḥammad-Forschung und die Koranforschung. Gerade die philologische Expertise war nicht nur in Einzelfällen der große Mangel von orientalistischen Muḥammad-Biographien: man denke nur an Friedrich Schwallys diesbezüglich sehr kritische Bestandsaufnahme.⁷⁸ Bell als Autor einer für unsere Belange wichtigen Koranübersetzung und eines Korankommentars soll deshalb – trotz der oben dargelegten methodischen Kritik an der Leben-Mu-

⁷⁶ Vgl. Tor Andrae. *Der Ursprung des Islams und das Christentum*. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1923.

⁷⁷ Vgl. Richard Bell. *The Origin of Islam in its Christian environment* (Islam and the Muslim World 10). London: Cass, 1968.

⁷⁸ Vgl. Nöldeke et al. *Geschichte*. 1981. Bd. 2. 198–208.

hammad-Forschung – hier Gehör geschenkt werden. Muḥammad in der mekkanischen Phase

begins to hint at former examples of God's punishment. It is natural to suppose that on some caravan journey to Syria the vestiges of a vanished civilisation which still remain at Meda'in Salih, and perhaps even those at Petra, had been seen by Muhammad, and that he had brooded over the meaning of them. At any rate he makes frequent reference in the Qur'an to the vanished peoples 'Ad and Thamud whom God had destroyed for their unbelief and disobedience. In later passages he tells these stories at some length, but at first his references to them are quite short as to something well known. It is Arab material which he is using.⁷⁹

Diese Verbindung (vermutlicher) historischer Zusammenhänge mit der Periodisierung des Koran ist eine Methode, die für die hier verfolgte Forschungsfrage von großer Wichtigkeit ist. Die Ruinenstädte des Ḥiğāz und seiner näheren Umgebung, aber auch der Regionen südlich und nördlich davon waren den Einwohner_innen bekannt und mit Sagen und Mythen verbunden, wie später anhand mehrerer Quellen der vorislamischen Dichtung gezeigt werden wird. Folgt man Bell, sehen wir am Beispiel der 'Ād und Ṭamūd arabische Erzählstoffe, die in den Koran eingeflossen sind. Auf welche Weise ist das geschehen? Wieder ist die Periodisierung der Suren ein wichtiger Anhaltspunkt hierfür. Die Geschichten zu den beiden Völkern bestehen Bell zufolge chronologisch zunächst in kurzen Referenzen, die erst in späteren Passagen in einiger Länge erzählt werden. Bell ging also davon aus, dass der Charakter dieser Geschichten narratologisch eine Referenz zu Erzählungen ist, die Muḥammad und damit vermutlich auch anderen reisenden Kaufleuten aus Mekka bekannt waren, also in deren kollektiven Gedächtnis vorhanden waren, und so (insbesondere im mündlichen Vortrag) abgerufen werden konnten.⁸⁰

Mit dieser Anschauung betreten wir bereits eine neue Forschungsebene. Zwar war seit Rudolph klar, dass es sich bei den Narrativen zu den 'Ād und Ṭamūd um arabische Erzählstoffe handeln kann. Neu ist an Bells Ansatz, dass er im Gegensatz zu allen seinen Vorgängern bereits die Methode zur Untersuchung seiner These liefert. Wenn Rudolph den wichtigen Hinweis gibt, Hūd sei „eine arabische Gestalt, der Prophet des südarabischen Volkes 'Ād, von dem Muhammed schon in den ältesten Suren erzählt (53: 51, 89: 5–7, 69: 7f), während der Name des Propheten Hūd erst von S. 26: 123 ff. an vorkommt“, bleibt diese Information ohne Auswirkung. Geht man allerdings von Bells „Referenz-These“ aus, kommt man zur Schlussfolgerung,

⁷⁹ Bell. Origin. 1926. 103.

⁸⁰ Ich beziehe mich im Folgenden auf die Definition des kollektiven Gedächtnisses, wie sie Jan Assmann im Rekurs auf Maurice Halbwachs beschreibt. Vgl. hierzu Jan Assmann. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. 7. Auflage. München: Beck, 2013. 34–48.

dass dieses Fehlen der Prophetenfigur kein Zufall sein kann. Auch der größere Rahmen der koranischen Eschatologie und der so genannten Straflegenden folgt einem Prozess, der in Zusammenhang mit der Entwicklung der koranischen Geschichten zu den 'Ād und den Ṭamūd steht.

Before the end of the meccan period the Qur'ān comes to be associated with other things, but its association with warning is at first exclusive and a warning it continues to be right through. It is an indication that this apocalyptic material imposed itself upon Muhammad from the outside as it were, that it mingles in his mind with another idea, which, while not necessarily inconsistent with it, derives from a different sphere of thought, viz. that of special judgement on unbelievers. This latter was implied in his references to 'Ād and Ṭamūd, and to Pharaoh and his hosts. But it was not immediately developed. For a time it is overlaid and thrust into the background by the other idea of the general Resurrection and Judgement, with the torments of Hell and the Joys of heaven to follow.⁸¹

Bell beschreibt also eine chronologische Entwicklung der religiösen Inhalte des frühen Islam, der sich im Koran abbildet, und zwar anhand der Entwicklung der Person Muḥammads. In der Tat lässt sich eine Entwicklung von bereits in den frühesten mekkanischen Suren nachweisbaren eschatologischen Inhalten im Allgemeinen zu den späteren koranischen Straferichten im Besonderen feststellen. Er untersucht nun die Entwicklung dieser narrativen Elemente anhand der oben beschriebenen zwei Analyseebenen. Wenn nun der Koranwissenschaftler Bell eine deutliche narrative Entwicklung von eschatologischen Grundmustern zu konkreten Straferichten feststellt, kann der Leben-Muḥammad-Forscher Bell – auch bei der bekannten Quellenlage – plausible Schlussfolgerungen diesbezüglich ziehen, denn der vermutlich historische Grund für diese Entwicklung im Koran sind in seinen Augen die – ebenfalls historischen – Ungläubigen in Mekka:

Though thus for a time in the early period of the composition of the Qur'ān overshadowed, the idea of a special Calamity to fall upon the unbelievers of Mecca by no means disappeared. It asserted itself again alongside the other, and it soon began to find confirmation in the stories of former prophets. His own position in Mecca would stimulate his interest in accounts of others who had brought God's messages to their peoples, and we may conceive of him requiring such stories. 'Ād and Ṭamūd perished, he discovers, for their disobedience to the prophets Hūd and Ṣāliḥ. Whence these stories, which come to be related with considerable detail, were derived is impossible to say. Muhammad is not likely to have invented them entirely. He probably found some Arab legends connected with the vanished peoples, and may have given them a prophetic turn. He refers to other peoples who perished for their unbelief, for whom it is difficult to find any biblical prototypes. He may have heard some vague arab stories about them. But they never acquire any detail. (...) What interests him is the prophetic stories, those of Moses, Noah, Abraham, Lot and others. The general outline of these stories, biblical and

81 Bell. Origin. 1926. 106.

non-biblical alike, becomes in his hands much the same for all. To each people God sends a Messenger, one of themselves. Even Moses and Lot are at first assumed to have been sent to their own people.⁸²

Leider bleiben diese Hypothesen, die Bell hier präsentiert, unverifiziert. Vermutlich wollte sich Bell in Hinblick auf seinen damals im Entstehen begriffenen Koran-kommentar nicht die Mühe machen, viele Seiten mit Referenzen zu Koranstellen zu füllen. Im Zentrum steht die Auffassung, dass sich Muḥammads Situation in Mekka und deren Zuspitzung bis zur Hiğra in den Strafliegenden widerspiegelt. Hierbei habe Muḥammad vermutlich auf Sagen zurückgegriffen, deren Ursprung jedoch im Dunkeln liegt. Die Erzählstruktur sei ein dynamisches, sich fortwährend weiter entwickelndes Amalgam aus diesem historischen Kontext und biblischen sowie nicht-biblischen Prophetengeschichten, die Muḥammad kannte.

1.3.6 Josef Horovitz: Koranische Untersuchungen. Berlin 1926

Noch immer von Bedeutung für die heutige Forschung ist das 1926 veröffentlichte Buch von Josef Horovitz, „Koranische Untersuchungen“, welches gewissermaßen den Gegenpol zu Andraes Mikroperspektive darstellt.⁸³ Denn hier finden sich die theoretischen und methodischen Grundlagen, die für die hier vorliegende Arbeit von Geltung sind. Neben wichtigen Ausführungen zu Aufbau und Entstehung der koranischen Strafliegenden im ersten Teil des Buches, die von theoretischem Interesse sind, spielt vor allen der zweite Teil des Werkes die entscheidende Rolle. Hier werden die koranischen Eigennamen behandelt, und auf ihre Ursprünge in jüdisch-christlichen, vorislamischen arabischen und altorientalischen Quellen untersucht. Allerdings ist dieser zweite Teil, der auch die Erzählfragmente zu den „arabischen Prophetengeschichten“ behandelt, enzyklopädisch aufgebaut. Daher finden sich in den knappen Lemmata zwar wichtige Hinweise auf die genannten Quellen, aber nur bedingt weitere Analysen in Bezug auf Entwicklung der Erzählungen in frühislamischer Zeit und im Koran. All ihnen soll in dieser Arbeit nachgegangen werden.

Umso mehr erstaunt es, dass diese junge Forschungsrichtung in der Folgezeit keine weiteren Untersuchungen zur Folge hatte. Allgemein führte die Untersuchung vorislamischer Dichtung trotz ihrer Relevanz in der Koranforschung ein unerklärliches Schattendasein. So findet man in der Folgezeit nur vereinzelt Analysen zum hier untersuchten Thema.

⁸² Bell. Origin. 1926. 107f.

⁸³ Vgl. Josef Horovitz. Koranische Untersuchungen. Berlin: De Gruyter, 1926.

Die 1930 erschienene Studie „Christliches im Koran“ von Karl Ahrens widmete sich der akribischen Synopse beider Offenbarungstexte.⁸⁴ Der Aufsatz brachte jedoch für die Fragestellung dieser Arbeit nur einen einzigen Hinweis, und zwar nicht konkret zu den gesuchten Erzählelementen, sondern zu einem wiederkehrenden Motiv innerhalb der koranischen Prophetengeschichten: Dem Ablehnen von Lohn. Ahrens vergleicht die in Q 34:46 und an einigen anderen Stellen identisch vorkommende Aussage: „Sprich: Ich verlange keinen Lohn von euch; ...mein Lohn ist allein bei Gott“ mit Matthäus 10, 8, was bei näherer Betrachtung aufgrund textlicher Differenzen an Relevanz einbüßt.⁸⁵ Auch die Möglichkeit der Verfremdung oder aber Verwechslung biblischer Figuren, die im Koran in einigen Fällen offensichtlich ist, brachte bei ihrer Untersuchung durch Ahrens für unsere Forschungsgegenstände keine Ergebnisse.⁸⁶

1.3.7 Charles Torrey: *The Jewish Foundation of Islam*. New York 1933

1933 kam es zur Wiederaufnahme der These vom hauptsächlich jüdischen Ursprung des Islam und des Koran durch Charles Torrey in seiner Abhandlung „The Jewish Foundation of Islam“. In der Arbeit griff der Historiker und Archäologe die klassischen Konfliktlinien der beiden konkurrierenden Strömungen in der westlichen Islam- und Koranwissenschaft auf und erweiterte sie um die schon bei Bell integrierten Bezugswissenschaften.⁸⁷ Vor allem aber entwarf Torrey ein genuines, bis heute umstrittenes Bild der Geschichte des Judentums in Arabien, auf dem letztlich auch seine Erkenntnisse zu den Erzählelementen der „arabischen Prophetengeschichten“ beruhen. Dieser Theorie zufolge existierte eine starke jüdische Präsenz in Mekka zur Zeit Muḥammads, deren Ursprung Torrey zeitlich in einer jüdischen

⁸⁴ Vgl. Karl Ahrens. „Christliches im Quran. Eine Nachlese.“ *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 84 (1930). 15–68.

⁸⁵ „Heilt Kranke, weckt Tote auf, macht Aussätzige rein, treibt Dämonen aus! Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben.“ Ahrens. „Christliches.“ 1930. 161.

⁸⁶ „Eine derartige Verwechslung wäre bei Muhammed nicht unerhört, der 2, 248, 250 Saul mit Gideon zusammenwirft und ihn, nicht David, den Goliath erlegen lässt; der Mirjam, die Schwester Moses und Ahrons, und Maria, die Mutter Jesu, 19,29; 3,31; 66, 12 für eine und dieselbe Person hält, der 28, 38; 40, 25, 38 Haman zum Minister Pharaos macht und beide mit dem Turmbau von Babel in Verbindung bringt; der 18, 59–81 von Moses erzählt, was im Alexanderroman von Alexander dem Großen berichtet wird; der 20, 118 f. die beiden Paradiesbäume verwechselt und 5, 112–115 den ‚Tisch des Herrn‘, das Abendmahl, mit der Vision des Petrus Apostelg. 10, 11 ff. verbindet; s. hierzu Rudolph 81. Ahrens. „Christliches.“ 1930. 167.

⁸⁷ Charles Torrey. *The Jewish Foundation of Islam*. New York: Jewish Institute of Religion Press, 1933.

Auswanderung im Gefolge des spätbabylonischen Regenten Nabû-Nā'id (lat. Nabonidus, reg. 555–538 v. Chr.) in den Ḥiğāz ansiedelt.⁸⁸

Nicht der Kontakt mit Christ_innen und deren Gedankengut sei es gewesen, der Muḥammad als ursprüngliche Quelle für sein eigenes religiöses Konzept Material geliefert habe,⁸⁹ sondern die umfangreichen Literaturbestände der jüdischen Gemeinschaften im Ḥiğāz, die neben biblischen und rabbinischen Schriften auch Werke der Weltliteratur in verschiedenen Übersetzungen besessen hätten.⁹⁰ Die allgemeine Einschätzung der Narrative zu den „arabischen Propheten“ beeinträchtigte dieses Geschichtsbild zunächst nicht, im Gegenteil:

There were also lessons from Arabian history. Mohammed and his fellow-countrymen had seen the ruins of vanished cities, and had heard of many others. (...) Far more striking were the signs of vanished splendor, of a high civilisation now utterly obliterated, in the regions north of the Hijaz. The tribes of 'Ad and Thamūd and the cities of Midian had perished, leaving behind only a few impressive traces. (...) When the merchants of Qoreish traveled into Egypt, Syria, Mesopotamia, and Abyssinia, they would meet no one who had ever heard of Hūd, or Šāliḥ, or Shu'aib; but in every city where they halted they would find multitudes to whom the names of Noah, Abraham, Joseph, David, Elijah, and Jesus the son of Mary were perfectly familiar.⁹¹

Diese Passage gibt weitgehend den damaligen Forschungsstand seit Bell wieder, eröffnet aber das Feld für eine weitere regionale Komponente: Die Identifikation des historischen Gebiets von Midian; dem Siedlungsgebiet der biblischen Midianiter_innen, denen, ebenso wie den 'Ād und den Ṭamūd, ein hoher Grad an zivilisatorischer Entwicklung zugeschrieben wird. Dabei geht Torrey von einem vorisla-

88 „Some three hundred miles south of Yathrib (that is, Medina), lay the cities of Mekka and Ṭā'if. There is no evidence that the latter city ever contained an important Jewish settlement. Mekka, on the contrary, contained in the time of Mohammed a strong Jewish element, to whose existence the Koran gives abundant and unimpeachable witness.“ Torrey. Foundation. 1933. 10–13.

89 „I shall endeavour to show, in subsequent lectures, that in the Koran itself there is no clear evidence that Mohammed had ever received instruction from a christian teacher, while the facts testify emphatically the contrary; and that, on the other hand, the evidence that he gained his Christian material either from Jews in Mekka, or from what was well known in and handed about in the Arabian cities, is clear, consistent, and convincing.“ Torrey. Foundation. 1933. 7.

90 „The sacred books were there, in Mekka, and Mohammed had seen some of them – though he takes care not to say so. It is altogether probable, moreover, that each of the principal jewish communities in the Hijaz possessed considerable collections of volumes – scrolls and codices; not only the Torah, the Prophets, and other books of the Bible, not merely also the authoritative rabbinical writings, as they successively appeared, but also the most important and most widely diffused works of the world literature, including translations from languages as the Syriac and Ethiopic.“ Torrey. Foundation. 1933. 34f.

91 Vgl. Torrey. Foundation. 1933. 65.