Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 57 (2003)

Heft: 4

Artikel: Die Quellen zur vorislamischen Religionsgeschichte

Autor: Seidensticker, Tilman

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147620

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

DIE QUELLEN ZUR VORISLAMISCHEN RELIGIONSGESCHICHTE

Tilman Seidensticker, Universität Jena

Abstract

Most of our information about the religion of the "idolatrous" Arabs in the Hijaz immediately before the rise of Islam derives from Islamic sources. Accordingly, it has been difficult to determine the reliability of those sources, especially given their potential bias based on Islamic conceptions of the *jāhiliyya*. In the article, this problem is approached through an analysis of *talbiya* literature, i.e., sources reporting invocations alledgedly uttered by pilgrims visiting the Meccan sanctuary in pre-Islamic times. My analysis shows that it is likely that many of these texts are spurious. However, it would be erroneous to conclude that all Islamic accounts of the *jāhiliyya* are unreliable.

I. Fragestellung*

Unter dem Begriff der "vorislamischen Religionsgeschichte" wird man sinnvollerweise die Religionsgeschichte der Arabischen Halbinsel und ihrer Randgebiete verstehen, und zwar bis etwa zum Jahr 610, also bis zum Beginn von Muḥammads Wirken. Sie beginnt spätestens um 800 v. Chr. mit den ersten Zeugnissen der südarabischen Hochkultur, dauert also schon vor dem Islam so lange wie dessen Geschichte bislang gedauert hat, nämlich 14 Jahrhunderte. Im folgenden Aufsatz soll es aber nur um die letzten Jahrzehnte vor Muḥammad gehen, und dies auch in erster Linie dort, wo er gewirkt hat, d.h. im Ḥiǧāz. Diese Zeit und Region sind für die Islamwissenschaft von besonderer Bedeutung, weil Teile der koranischen Botschaft nur auf ihrem Hintergrund zu verstehen sind. Bedauerlicherweise steht es nun aber um unsere Kenntnis dieser Zeit auch in

* Auf dem 7. Kolloquium "Die Arabische Halbinsel zur Zeit Muhammads" am 29. Juni 2002 in Bamberg habe ich zum Thema dieses Aufsatzes einen Vortrag gehalten. Jan Retsö (Göteborg) danke ich für ein abendfüllendes Gespräch in Bamberg zum Thema der *ǧāhilīya* ebenso herzlich wie meinem Jenaer Kollegen Norbert Nebes für zahlreiche Auskünfte zur altsüdarabischen Religionsgeschichte.

religionsgeschichtlicher Hinsicht wesentlich schlechter, als dies noch vor einer Generation scheinen mochte, weil die Informationen darüber fast ausschließlich islamischen Quellen entstammen. Dies ist an sich keine Neuigkeit, aber unser Blick hat sich, nicht zuletzt befördert durch Gerald Hawtings Monographie zum Thema (Hawting 1999)[1], für drei Dinge geschärft: Erstens können Informationen aus anderen Regionen und Jahrhunderten nicht ohne weiteres auf die uns interessierende Zeit übertragen werden, zweitens ist es fraglich, ob die koranische Darstellung der *ǧāhilīya* im Wortsinne verstanden werden muß oder darf, und drittens sind die bei islamischen Autoren zu findenden Angaben oft offenkundig von der islamischen Sichtweise gefärbt und widersprechen sich auch.

Im folgenden soll vor allem eine umfangreiche und in der m. E. nach wie vor wichtigsten Publikation zum Thema, Julius Wellhausens *Resten arabischen Heidentums* (Berlin [1]1887, [2]1897), noch nicht berücksichtigte Quellengruppe behandelt werden, die sogenannten *talbiya*s. Daneben werden aber auch die anderen Quellen – Koran, vorislamische Dichtung und Referate islamischer Autoren – diskutiert.

Gegenüber dem Kenntnisstand von Wellhausen mußte es als großer Zugewinn erscheinen, als M. J. Kister im Jahr 1980 auf eine Gruppe von Texten aufmerksam machte, die neues und unerwartetes Licht auf die *ǧāhilīya* warfen. Zwar war ein Teil davon schon im 1. Band von al-Yaʿqūbīs Geschichtswerk im Druck zugänglich (Houtsmas Ausgabe war 1883 erschienen), doch sind sie anscheinend zunächst übersehen worden.

Was Kister ausgewertet hat, sind die sogenannten *talbiya*s der verschiedenen Stämme in vorislamischer Zeit, ihre Anrufungen Allāhs beim *ḥaǧǧ* in oder bei Mekka. Diese *talbiya*s lassen, so scheint es wenigstens, Rückschlüsse auf die theologischen Vorstellungen aus dieser Zeit zu. Auf der Grundlage des 1942 edierten *K. al-Muḥabbar* von Muḥammad Ibn Ḥabīb hatte A. S. Tritton 1959 in einem kurzen Aufsatz unter anderem auf die dort wiedergegebenen *talbiya*s aufmerksam gemacht und sie ins Englische übersetzt, doch scheint dieser Beitrag wenig Beachtung gefunden zu haben. Im Orient hatte sich bereits Sayyid Muʿaẓẓam Ḥusain in einem 1937 in Trivandrum gehaltenen und 1940 publizierten Vortrag mit den *talbiya*s befaßt, der aber im Westen so gut wie gar nicht rezipiert worden ist; nach Kister und unter Hinweis auf diesen hat sich 1987 Ḫalīl Abū Raḥma auf breiterer Quellenbasis noch einmal des Themas angenommen. (Er verweist auch auf zwei Aufsätze von ʿĀdil Ǧāsim al-Bayātī aus den

1 Zum Buch vgl. die Rezensionen von Francis Robinson in BSOAS 64/2 (2001) 270 und Peter Heine in OLZ 96/4-5 (2001) 585-587.

Jahren 1981 und 1982 zum Gegenstand, die ich nicht eingesehen habe.) Ein eigenes Lemma 'talbiya' findet sich im 10. Band der 2. Auflage der *Encyclopaedia of Islam*; der Artikel ist von Toufic Fahd verfaßt und im Jahr 1998 erschienen.

All diesen Publikationen ist gemeinsam, daß sie an der Authentizität der *talbiya*s keinerlei Zweifel äußern. Solche finden sich nur in zwei in Deutschland publizierten Arbeiten, die sich mit den *talbiya*s eher am Rande befassen, nämlich Arne A. Ambros' Aufsatz zu Sure 112 von 1986 sowie Susanne Krones Arbeit über die altarabische Göttin al-Lāt von 1992; in beiden Fällen sind die Zweifel von jeweils einer einzigen *talbiya* ausgelöst und weitgehend auf diese beschränkt geblieben.[2] Sodann hat Hawting neben den sonstigen Berichten über die *ǧāhilīya* aus islamischer Zeit auch summarisch die *talbiya*s als Rückprojektionen des Abrahamismus bezeichnet, ohne auf deren Wortlaut im einzelnen einzugehen (Hawting 1999, 37 und 43); auf seinen Ansatz komme ich zum Ende dieses Aufsatzes noch zu sprechen. Die Echtheit der *talbiya*s wird ein wesentliches Thema der folgenden Ausführungen sein. Begonnen werden soll aber mit einem so knapp wie möglich gehaltenen Abschnitt zur Etymologie von *talbiya* bzw. *labbaika* und einem weiteren zur Überlieferung der *talbiya*s.

II. Die Etymologie von *labbaika*

Bei *talbiya* handelt es sich um das regelmäßig gebildete Verbalnomen zu *labbā/ yulabbī*, das seinerseits von *labbaika* "zu deinen Diensten!" denominiert ist. Die arabischen Lexikographen und Grammatiker bringen es

1. in Verbindung mit *labba* oder *alabba* c. *bi-* loci "an einem Ort verweilen"; also ungefähr "(in Gehorsam dir gegenüber) beständig".[3] Daneben gibt es auch noch andere Erklärungen:
2. *labbaika* sei von *labba* wie in *dārī talubbu dārahū* "mein Haus liegt dem seinen gegenüber" abgeleitet (*Tāǧ* 1, 465, 3f.); diese Bedeutung ist in WKAS II 75 a-b nicht aufgeführt und scheint demzufolge erfunden zu sein.

2 Zu Ambros' Bemerkungen zur *talbiya* der Banū Asad s. unten unter IV. 1; zu der von Frau Krone zu der der Ṯaqīf unter IV. 7.

3 So die meisten der WKAS II 182 a 7–12 angeführten Stellen. Zu *labba* c. *bi-* loci s. ebd 75 a 30-35, zu *alabba* c. *bi-* loci ebd. 76 a 31-42.

3. Es sei von *labbatun* wie in *imra'atun labbatun* "liebende Frau" abgeleitet (*Tāǧ* 1, 465, 6-8). In WKAS II 77 a 16–21 ist dieses *labbatun* nur in einem den Lexika entnommenen Vers belegt; als Bedeutung drängt sich der Gedanke an "(in Liebe) verharrend" auf, und damit läuft diese Erklärung auf das in Erklärung Nr. 1 Gegebene hinaus.
4. Es sei von *(ḥasabun) lubābun* "vorzüglichste (Abkunft)" abgeleitet (*Tāǧ* 1, 465, 10), wozu WKAS II 89 b 38–90 a 1 zu vergleichen ist. Dieses *lubāb* wird als *ḫāliṣ* paraphrasiert, und daraus wird dann die Erklärung *iḫlāṣī laka* für *labbaika* konstruiert, was recht gezwungen wirkt.
5. Es sei von *labbun* im Sinne von *ṭā'a* "Gehorsam" abgeleitet (*Tāǧ* 1, 465, 15). Eine solche Bedeutung für *labbun* ist in WKAS II 77 a nicht verzeichnet, und damit dürfte die Ableitung wie die unter 2. weitgehend frei erfunden sein.

Die Endung *–ai* wird meistens als Akkusativ des Duals aufgefaßt, der hier nicht zur Bezeichnung der Zweizahl, sondern zum Ausdruck der Iteration oder der Verstärkung (*li-t-taukīd, li-t-takrīr, li-t-takṯīr*, s. Wright II 74 AB, *Lis.* 1, 731 a 13f.) stehe. Nur der Grammatiker Yūnus Ibn Ḥabīb aḍ-Ḍabbī hat bestritten, daß es sich um einen Dual handelt; es sei vielmehr eine den Formen *'alaika* und *ilaika* analoge Endung (*Lis.* 15, 238 b, -5ff.). Dieser Auffassung wird von anderer Seite entgegengehalten, daß es doch dann *labbā yadaika* (wie etwa in *'alā yadaika*) heißen müsse und nicht *labbai yadaika* (Lane 2642 c 22ff. nach *Ṣiḥāḥ* 6, 2479 a 12ff.).

Auch in Europa hat die Frage nach der Etymologie von *labbaika* die Fachleute beschäftigt. Hubert Grimme entdeckte "die thamudische Präposition לב (לבב)" (so der Titel seines Aufsatzes in ZDMG 95 [1941] 359-366). Er meinte, daß *labbaika* "ein Überrest der altsemitischen Religion sei, wie sie bis kurz vor dem Aufkommen des Islams im Ḥiǧāz und in den von ihm beeinflußten nordarabischen Grenzgebieten vertreten war, und als deren literarischen Zeugnisse vor allem die thamudischen Inschriften anzusehen sind". Grimme führt 21 *šawāhid* für seine Präposition an. In Albert van den Brandens *Les inscriptions thamoudéennes* (erschien 1950 in Louvain), in der fast alle diese Inschriften neu publiziert worden sind, ist in sämtlichen Fällen anders gelesen; die neuere Forschung kennt Grimmes לב also nicht.

Hans Bauer wollte *labbaika* von **lā ābaika* ableiten; **ābai* sei ein Jussiv zu *abā*. Es wäre eine Verkürzung von ā und Assimilation des *hamza* an das b anzunehmen. Bauer fragt sich dabei, ob *abā* im klassischen Arabisch mit dem Akkusativ der Person belegt sei (*Was bedeutet labbaika?* In: MO 7 [1913] 240).

Dies scheint nicht der Fall zu sein, und schon dieser Umstand spricht gegen seine Theorie.

Die Endung *–ai* ist von Wellhausen mit Formen wie *sa'daika, dawālai* und *ḥawālai* zusammengestellt und als nur "scheinbarer Dual" bezeichnet worden (Wellhausen 1897, 111 Anm. 1), während H. L. Fleischer – in der Tradition der arabischen Grammatiker – von einem elliptischen Vokativ im Dual ausging, welch letzterer zum Ausdruck einer Begriffsverstärkung stände (Fleischer 1885-88 I 302). J. Barth, der das Phänomen im Vergleich mit ähnlichen Erscheinungen in anderen semitischen Sprachen behandelt hat, vermutet, daß es sich bei den Wörtern, denen scheinbar ein *–ai* angehängt ist, um Analogiebildungen nach denjenigen Präpositionen handelt, deren wurzelhafter Schlußlaut *aj* oder *ê* war (*Vergleichende Studien II.* In: ZDMG 42 [1888] 341-358, hier Abschnitt 2 ab S. 348).

Ein m. E. bestechender Vorschlag ist bereits 1908 an einer allerdings versteckten Stelle gemacht worden. Theodor Nöldeke weist, von A. A. Bevan angeregt, im ERE-Artikel *Arabs (Ancient)* auf das syrische *lappai* (ܠܦܝ) hin; *lappaik* hieße dann "towards thee (O God)" (Nöldeke 1908, 668 b). Die Tatsache, daß im Arabischen b statt des dem syrischen p entsprechenden f steht, paßt bestens zur Annahme einer Entlehnung, bei der das Element *appē* „Gesicht" (stammverwandt mit arabisch *anf*) gar nicht erkannt worden ist. Das syrische *lappai* „zu … hin" ist breit bezeugt (Payne Smith I 279); dort nicht belegt ist allerdings die Kombination mit dem Suffix der 2. Person sg. masc. in der Anrede an Gott, die den Ausgangspunkt einer Entlehnung gebildet haben muß.[4] Nichtsdestoweniger scheint mir dieser Vorschlag unter allen Ableitungen noch am meisten für sich zu haben. Er läßt auf religiöse Einflüsse aus dem Norden, nicht aus dem Süden schließen.

III. Die Überlieferung der *talbiya*s

Die Quellen, in denen mehr als nur eine oder zwei *talbiya*s überliefert sind, sind die folgenden fünf:

4 Die in WKAS II 183 a 26 – b 11 als anomale Bildungen angeführten Formen wie *labbaihi, labbai yadaika* etc. sind nach der Entlehnung gebildet und im übrigen in erster Linie aus Lexika belegt.

1. Muḥammad Ibn al-Mustanīr Quṭrub (st. 206/821): *K. al-Azmina*. Hrsg. von Ḥannā Ǧamīl Ḥaddād, az-Zarqā' 1985/hrsg. von Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin, in: al-Maurid 13/3 (1984) 109–172.
   Quṭrub überliefert die *talbiya*s von 24 verschiedenen Stämmen; seine Nr. 7 ist eine Variante zur in Nr. 6 gegebenen *talbiya* der Tamīm. Im folgenden wird mit den Nrr. 1–25 nach S. 116–126 der Ed. Ḥaddād durchgezählt.
2. Muḥammad Ibn Ḥabīb (st. 245/860): *K. al-Muḥabbar*. Hrsg. von Ilse Lichtenstädter, Hayderabad (Dekkan) 1942.
   Ibn Ḥabīb gibt in seinen Nrr. 1-10 und 12-21 nach verschiedenen "Götzen"[5] angeordnete *talbiya*s, bei Nr. 11 ist kein Götze, sondern nur der Stamm der ʿAkk genannt, bei Nr. 1 nennt er zusätzlich noch den verehrenden Stamm. Im folgenden wird mit den Nrr. 1–21 nach S. 311–315 durchgezählt.
3. Aḥmad Ibn Abī Yaʿqūb al-Yaʿqūbī (st. nach 292/905): *K. at-Tārīḫ*. Hrsg. von M. Th. Houtsma, Bd. 1–2, Leiden 1883.
   Al-Yaʿqūbī zählt die *talbiya*s von 17 Stämmen auf; bei seiner Nr. 9 handelt es sich um eine Variante zur in Nr. 8 gegebenen *talbiya* der Rabīʿa. Im folgenden wird mit den Nrr. 1–18 nach Bd. I S. 296f. durchgezählt.
4. "Muqātil Ibn Sulaimān al-Balḫī" (st. 150/767) ad Koran 22/30.
   In Kister 1980 sind die *talbiya*s diversen Handschriften eines Textes entnommen, den Kister mit dem *Tafsīr Muqātil* identifiziert. Er verweist darauf, daß zwei davon nur die ersten zehn *talbiya*s enthalten (S. 35f.), und nimmt an, daß einige *talbiya*s von al-Huḏail Ibn Ḥabīb ad-Dandānī eingefügt wurden. Abū Raḥma 1987 nimmt dagegen an, daß der ganze die *talbiya*s bietende Abschnitt eine Einfügung ist, und zwar entweder von al-Huḏail oder späteren Muqātil-Überlieferern. Er begründet dies damit, daß in den Muqātil zugeschriebenen Werken (*al-Ašbāh wa-n-naẓā'ir fī l-Q. al-karīm, Tafsīr Muqātil, Tafsīr al-Ḫamsmi'at āya min al-Q. al-karīm*) keine Neigung zu solch ausführlichen Digressionen erkennbar sei wie in der, die nach Kister hier zu Koran 22/30 gemacht wird.[6] Damit hätten wir es hier

5 Dieser sicher nicht unproblematische Ausdruck wird im folgenden nicht mehr in Anführungszeichen gesetzt.

6 Er nimmt ferner an, daß Kister in Wirklichkeit Handschriften desjenigen Werkes benutzt hat, das I. Goldfeld u. d. T. *Tafsīr al-Ḫamsmi'at āya min al-Qur'ān al-karīm* 1980 in Shfaram publiziert hat. Dafür spricht in der Tat, daß in dieser Ausgabe (S. 85 Fußnote 254) bei der Behandlung von Koran 22/30 der Herausgeber auf einen Zusatz des Muqātil-Überlieferers ʿAbdalḫāliq Ibn al-Ḥasan mit *talbiya*s nach verschiedenen Quellen hinweist. Ein weiteres und eindeutiges Indiz sind die übereinstimmenden folio-Angaben bei Kister

mit Texten aus dem späten 3./9. oder eher dem 4./10. Jahrhundert zu tun.[7] Im folgenden wird aber auf sie unter dem Namen Muqātils ohne Anführungszeichen Bezug genommen.

Bei Nr. 1–8 sind die *talbiyas* nach den Stämmen gegeben, bei Nr. 9 und 10 sind mit den nackten Frauen und Adam eine Personengruppe bzw. eine Einzelperson gegeben, bei Nr. 11–20 und 22–31 ist nach Götzen geordnet, unterbrochen von Nr. 21 mit der Stammesangabe ʿAkk; bei 32–56 ist wieder nach Stämmen geordnet, wobei siebenmal (34. 36. 37. 41. 42. 43. 46) zusätzlich die verehrten Götzen genannt sind. Im folgenden ist wie bei Kister 1980 von 1–56 durchgezählt.

5. Abū l-ʿAlā' al-Maʿarrī (st. 449/1058): *Risālat al-Ġufrān*. Hrsg. von ʿĀ'iša ʿAbdarraḥmān, Kairo [9]1993.

   Al-Maʿarrī bringt neun *talbiyas*, die er nach metrischen Gesichtspunkten behandelt; bei Nr. 3–9 sind die Stämme entweder von ihm oder in den *talbiyas* genannt (oder es ist beides der Fall). Im folgenden sind die von ihm auf S. 535–537 aufgeführten *talbiyas* als Nr. 1–9 gezählt.

Das Material läßt sich demnach in drei Gruppen aufteilen:

A. die nach metrischen Gesichtspunkten geordnete Liste bei al-Maʿarrī,
B. die nach Götzen angeordnete Liste Muqātil 11–31 = Ibn Ḥabīb 1–21,
C. vier nach Stämmen/Stammesverbänden/Personen angeordnete Blöcke, die hier nach ihrem Umfang gereiht sind:
   a. Muqātil I (1–8)
   b. al-Yaʿqūbī (1–18)
   c. Quṭrub (1–25)
   d. Muqātil II (32–56).

Die beiden unter B gleichgesetzten Listen sind weitestgehend identisch, worauf bereits Kister 1980, 35 aufmerksam gemacht hat. Die verbleibenden fünf Listen unter A und C weichen in ihrer Reihung allesamt voneinander ab, sogar die

---

und Goldfeld. Andererseits finden sich in der Ausgabe des *Tafsīr Muqātil* durch ʿAbdallāh Maḥmūd Šiḥāta (Bd. 3, Kairo 1984, S. 124, 1 bis 125 ult.) genau die ersten zehn *talbiyas* des von Kister herausgegebenen Textes. Da der *Tafsīr al-Ḫamsmi'at āya* vollständig dem *Tafsīr Muqātil* entnommen ist (Goldfeld S. 7 der engl. Einleitung), wird sich das Rätsel teilweise dadurch erklären lassen.

7 ʿAbdalḫāliq starb 962 oder 968 n. Chr., vgl. Goldfeld in seiner engl. Einleitung S. 5 Fußnote 13.

beiden jeweils 25 *talbiya*s umfassenden Aufzählungen Quṭrubs und Muqātil II; dies wird aus der Synopse in Tafel 1 (S. 889) ersichtlich. Al-Maʿarrīs Liste ist, wie gesagt, ohnehin von metrischen Gesichtspunkten (*masǧū' lā wazna lahū, manhūk, mašṭūr*) bestimmt. Die Gemeinsamkeiten zwischen al-Yaʿqūbī, Quṭrub und Muqātil II erschöpfen sich darin, daß grosso modo zunächst die nordarabischen Stämme aufgeführt sind (1–9 bzw. 1–11 bzw. 32–38) und dann die südarabischen, was nur bei Muqātil II mit den Nrr. 48 und 50 durchbrochen ist. Bei Muqātil I gehen Nord- und Südaraber durcheinander.

Es weicht aber nicht nur die Reihenfolge der Stämme voneinander ab, sondern es werden ein und demselben Stamm verschiedene *talbiya*s zugeschrieben bzw. eine *talbiya* mehreren Stämmen. Dies soll kurz anhand der *talbiya* der Rabīʿa demonstriert werden. Da es in diesem Abschnitt nur um überlieferungsgeschichtliche und nicht um inhaltliche Aspekte geht, verzichte ich auf vollständige Umschrift und Übersetzung. Die stattdessen gewählte rudimentäre Transkription soll nur den stark divergierenden Charakter der Zuschreibungen und Wortlaute zeigen.

a. Die älteste Quelle gibt die *talbiya* des Stammes Rabīʿa folgendermaßen an: *lbyk 'llhm lbyk / lbyk mn rby'a / s'm'a mṭy'a / lrb m' y'bd fy knysa wby'a / wrb kl w'ṣl 'w mẓhr qṭy'a*: Quṭrub Nr. 10.
b. In Muqātils zweiter nach Stämmen geordneter Liste wird eine leicht divergierende Fassung den Bakr Ibn Wā'il zugeschrieben, einem Unterstamm der Rabīʿa: *lbyk 'llhm lbyk / lbyk 'n rby'a / s'm'a mṭy'a / lrb m' y'bd fy knysa wby'a / qd ḫlft 'wṯ'nh' fy 'ṣma mny'a*: Muqātil Nr. 50.
c. Mit der zweiten und dritten Zeile dieser beiden Formen stimmt die – wie üblich – kurze Fassung bei al-Yaʿqūbī noch recht weitgehend überein, die hier den Rabīʿa zuschrieben ist: *lbyk 'n rby'a / s'm'a lrbh' mṭy'a*: al-Yaʿqūbī Nr. 9.
d. Unmittelbar vorher gibt aber diese Quelle für die Rabīʿa vielmehr folgende *talbiya* mit ganz anderem Reim: *lbyk rbn' lbyk / lbyk 'n qṣdn' 'lyk*: al-Yaʿqūbī Nr. 8.
e. In Muqātils erster nach Stämmen geordneter Liste wird für die Rabīʿa dagegen folgende *talbiya* mit zwei Reimen angegeben: *lbyk 'llhm ḥǧ' ḥq' / t'bd' wrq' / lm n'tk llmn'ḥa / wl' ḥb' llrb'ḥa*: Muqātil Nr. 4.
f. Eine weitgehend identische Fassung wird bei Quṭrub wieder den Bakr Ibn Wā'il zugeschrieben: *lbyk ḥq' ḥq' / t'bd' wrq' / 'tyn'k llmy'ḥa / lm n't llrq'ḥa*: Quṭrub Nr. 11.

	Quṭrub		al-Yaʿqūbī		Muqātil I		Muqātil II		al-Maʿarrī
1.	Muḥammad	1.	Quraiš	1.	Ḥums = Quraiš, Ḫuzāʿa, Kināna, ʿĀmir	32.	Kināna, Quraiš	1.	–
2.	Quraiš	2.	Kināna	2.	Ahl al-Yaman	33.	Tamīm, Asad, Ḍabba, Muzaina[1]	2.	–
3.	Qais	3.	B. Asad	3.	Tamīm	34.	Ḫindif = Tamīm, Asad, Ḍabba, Muzaina	3.	Banū n-Namir
4.	Ṯaqīf	4.	B. Tamīm	4.	Rabīʿa	35.	B. Asad	4.	Hamdān
5.	Kināna	5.	Qais ʿAilān	5.	Qais ʿAilān	36.	Huḏail	5.	Bağīla
6.	Tamīm	6.	Ṯaqīf	6.	Ğurhum	37.	Qais ʿAilān	6.	*Bakr ibn Wāʾil*
7.	*dito*	7.	Huḏail	7.	Quḍāʿa	38.	Rabīʿa b. Nizār	7.	*Tamīm*
8.	B. Asad	8.	Rabīʿa	8.	Asad, Ġaṭafān	39.	ʿAkk	8.	*Hamdān*
9.	Huḏail	9.	*dito*	9.	an-nisāʾʿurāt	40.	ʿAkk, al-Ašʿarīyūn	9.	Saʿd
10.	Rabīʿa	10.	Ḥimyar, Hamdān	10.	Ādam	41.	Maḏḥiğ		
11.	Bakr b. Wāʾil	11.	al-Azd			42.	Hamdān, Ḫaulān		unterstrichen: Stamm steht in *talbiya*, *kursiv*: ist von al-M. genannt
12.	al-Yaman	12.	Maḏḥiğ			43.	Ḥimyar		
13.	Ğurhum	13.	Kinda, Ḥaḍramaut			44.	*dito*		
14.	Ḥimyar	14.	Ġassān			45.	Ḥums		
15.	al-Azd	15.	Bağīla			46.	Kaʿb b. Wabara, Quḍāʿa		
16.	Quḍāʿa	16.	Quḍāʿa			47.	Quḍāʿa		
17.	Hamdān	17.	Ğuḏām			48.	Ṯaqīf		
18.	Maḏḥiğ	18.	ʿAkk, al-Ašʿarīyūn			49.	ʿAmr b. Maʿdīkaribs Stamm = Zubaid		
19.	ʿAkk, Maḏḥiğ					50.	Bakr b. Wāʾil		
20.	Kinda					51.	a. Burda b.a. Mūsās Leute		
21.	Bağīla					52.	Ğuḏām		
22.	Ḫuzāʿa		[1] bzw. nur die Tamīm			53.	Kinda, Ḥaḍramaut, as-Sakūn		
23.	Naḫaʿ					54.	Ġassān		
24.	al-Ašʿarīyūn					55.	Bağīla		
25.	al-Anṣār					56.	Daus		

Tabelle 1: Synopse der Listen unter A und C (s. S. 888)

g. Ebenfalls den Bakr Ibn Wā'il schreibt al-Maʿarrī eine wiederum verwandte Fassung zu, die allerdings bei Quṭrub der Gruppe der Anṣār zugeschrieben ist: *lbyk ḥq'* (Quṭrub: *ḥǧ'*) *ḥq' / t'bd' wrq' / ǧyn'k llnṣ'ḥa / lm n't llrq'ḥa*: al-Maʿarrī Nr. 6 = Quṭrub Nr. 25.

h. In Muqātils zweiter nach Stämmen geordneter Liste wird als *talbiya* der Rabīʿa eine Fassung angegegeben, die mit den drei vorhergehenden die ersten beiden Zeilen gemeinsam hat, dann aber drei weitere mit gleichem Reim anhängt: *lbyk ḥǧ' ḥq' / t'bd' wrq' / nrkb 'lyk ṭrq' / mstbqyn sbq' / lḥlq r'ws ḥlq'*: Muqātil Nr. 38.

i. Mit den beiden ersten Zeilen der drei vorstehenden Fassungen stimmt eine *talbiya* weitgehend überein, die ohne Nennung eines Stammes den Verehrern des Götzen Muḥarriq zugeschrieben wird (nach Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar* S. 317, -4 wurde al-Muḥarriq von den Bakr Ibn Wā'il und den restlichen Tamīm verehrt): *lbyk 'llhm lbyk / lbyk ḥǧ' ḥq' / t'bd' wrq'* : Ibn Ḥabīb Nr. 7 = Muqātil Nr. 17.

Ähnliche Resultate würden sich bei den anderen Stämmen zugeschriebenen *talbiya*s ergeben. Die Rabīʿa-Stichprobe zeigt, daß hinsichtlich der Zuschreibung und des Wortlautes ein ausgesprochener Wildwuchs herrscht.[8]

Als Fazit des gesamten Abschnitts III kann festgehalten werden, daß uns in Quellen aus dem 3./9. bis zum 5./11. Jahrhundert sechs unterschiedliche und verschieden lange Listen überliefert sind, die so stark divergieren, daß eine eindeutige Korrelation von *talbiya*, Stamm und ggf. Götze kaum zu ermitteln ist. Es handelt sich offensichtlich um Überlieferungen, die nicht auf eine einzelne islamische Quelle zurückzuführen sind; eher muß man mehrere voneinander weitgehend unabhängige Traditionen annehmen. Damit ist für die Frage ihres möglichen vorislamischen Ursprungs noch nichts gesagt. Im folgenden Teil dieses Aufsatzes soll versucht werden, anhand inhaltlicher Kriterien weiterzukommen.

IV. Der Inhalt als Echtheitskriterium

Gemessen werden müssen die *talbiya*s an unserem anderweitig gewonnenen Bild der religiösen Verhältnisse unmittelbar vor dem Islam. Dazu muß auf die

8 Die Hypothese Krones, die für jeden Stamm zwei *talbiya*s annimmt, eine für den verehrten Götzen, eine für Allāh, dem die Pilgerfahrt nach Mekka galt (Krone 1992, 398f.), läßt sich nach meinem Eindruck nicht erhärten.

explizit oder implizit vom Koran gegebenen Hinweise zurückgegriffen werden, weil bei den Informationen, die uns islamische Historiker wie Hišām Ibn al-Kalbī (starb um 206/821) geben, das Risiko späterer Umdeutung oder gar Erfindung ebenso wie bei zahlreichen angeblich vorislamischen Versen deutlich höher zu veranschlagen ist. Das dem Koran zu entnehmende Bild der *ǧāhilīya*, soweit es uns interessiert, wird im folgenden anhand Alford T. Welchs Aufsatz *Allah and other supernatural beings* dargeboten (Welch 1980). Dabei ist die Entwicklung, die Welch von der koranischen Theologie und damit auch von der koranischen Darstellung der *ǧāhilīya* zeichnet, stark von Richard Bells Chronologie der einzelnen Surenbestandteile beeinflußt. Diese kann und soll hier nicht erörtert werden; es sei nur bemerkt, daß sie für die von Welch behandelte Thematik ein ausgesprochen stimmiges Bild ergibt. Aber auch wenn man sich die chronologische Reihung von Bell nicht zu eigen machen will, ändert dies nichts Grundsätzliches am Inhalt einzelner koranischer Aussagen zur vorislamischen Religion, sondern allenfalls an ihrer zeitlichen Einordnung, die für unsere Zwecke von zweitrangiger Bedeutung ist. Welchs Skizze der *ǧāhilīya* im Koran – soweit für unser Problem von Relevanz – sieht folgendermaßen aus:

In den frühesten Offenbarungen wird Gott als *rabb* bezeichnet, wenig später dann als ar-Raḥmān, wobei die angesprochenen Mekkaner ihn entweder nicht zu kennen oder nicht an ihn zu glauben scheinen. Fast gleichzeitig wird Gott dann als Allāh bezeichnet; die Duplizität der Benennungen scheint Verwirrung hervorgerufen zu haben, und wenig später wird ar-Raḥmān als Eigenname Gottes aufgegeben. Allāh als der Schöpfer, Ernährer und Nothelfer wurde von den Mekkanern schon vor Muḥammads Auftreten verehrt, aber nicht ausschließlich. Neben Allāh kannten sie nämlich noch andere göttliche Wesen, deren Existenz der Koran zunächst gar nicht bestreitet, deren Fähigkeit zur Beeinflussung des menschlichen Schicksals er aber von Allāhs Erlaubnis abhängig sieht. Insbesondere handelt es sich dabei um die drei in Mekka und seiner weiteren Umgebung verehrten weiblichen Numina al-Lāt, al-ʿUzzā und Manāt, die von Muḥammads Zeitgenossen als "Töchter" verehrt wurden. Sie werden im Koran in der mittleren mekkanischen Periode dann als Engel apostrophiert, was aber nicht die Auffassung der Mekkaner gewesen sein muß. In einer nächste Phase werden sie auf die Ebene von Geistern (*ǧinn*) herabgestuft. Erst in einer weiteren Phase, in den letzten mekkanischen Jahren, wird dann die endgültige Position der absoluten Alleinigkeit Gottes bezogen, die die Existenz anderer göttlicher Wesen ausschließt.

Soweit der allgemeine Hintergrund; Details werden im folgenden bei der Behandlung einzelner Punkte noch nachgetragen.

1. al-wāḥid al-qahhār wa-r-rabb aṣ-ṣamad

Bei Quṭrub wird als Nr. 8 den nordarabischen Banū Asad eine *talbiya* zugeschrieben, die bei Muqātil II in etwas kürzerer Fassung mit gleicher Zuschreibung als Nr. 35 figuriert; al-Yaʿqūbī gibt als Nr. 3 (auch Banū Asad) nur den Anfang wieder. Ganz besonders auffällig ist der nur in den beiden erstgenannten Quellen überlieferte, auf Allāh bezogene Passus *al-wāḥid al-qahhār wa-r-rabb aṣ-ṣamad*. Das Epitheton *qahhār* "Allgewaltiger" taucht im Koran sechsmal auf (12/39, 13/16, 14/48, 38/65, 39/4, 40/16) und steht grundsätzlich mit *al-wāḥid* "der Einzige" zusammen. Wenn die Banū Asad nun Allāh wirklich als Alleinigen angerufen haben, wären koranische Ermahnungen des Inhalts, daß al-Lāt, al-ʿUzzā und Manāt "bloße Namen, die ihr und eure Väter aufgebracht habt" seien, überflüssig (53/23: *in hiya illā asmā'un sammaitumūhā antum wa-ābā'ukum*). Ebenso des Koranisierens verdächtig ist die zweite Hälfte mit dem koranischen Hapaxlegomenon *ṣamad* aus Sure 112/2. Es könnte argumentiert werden, daß sich der Koran nur an die Mekkaner richtet, Stämme anderswo auf der Arabischen Halbinsel aber schon einem nichtjüdischen und nichtchristlichen monotheismusähnlichen Glauben gehuldigt haben. Sowenig dies auf allgemeiner Ebene gänzlich auszuschließen ist, so unwahrscheinlich erscheint es hier, daß die Banū Asad einen ansonsten unbekannt gebliebenen puren Monotheismus unter Verwendung koranischer Phraseologie kannten. Ähnlich hat sich bereits 1986 Arne A. Ambros geäußert, der die zweite Hälfte der von Muqātil gegebenen Fassung als "Koran-Pastiche" bezeichnet hat (Ambros 1986, 238f.).

2. mā naʿbudu l-auṯāna maʿ[a] man qad ʿabad[a]

Diese Zeile schließt sich in einer der drei Quellen für den vorhergehenden Punkt, nämlich bei Muqātil Nr. 35, an.[9] Kister 1980 äußert sich nicht zum Inhalt, Rubin 1984 bietet auf S. 205 die sinngemäß einzig denkbare Übersetzung: "we do not worship the idols with those who do". Auch dies kann nur als monotheistisches und damit suspektes Bekenntnis gewertet werden. Allerdings lautet die Passage in der etwas längeren Fassung bei Quṭrub Nr. 8: *lā naʿbudu l-aṣnāma ḥattā taǧtahid[a] * li-rabbihā wa-tuʿtabad* "wir verehren die Idole nicht, solange sie sich nicht für ihren Herrn bemühen und zu seinen Diensten bereit sind".[10] Falls

9 Die eingeklammerten Vokale stören das Metrum (Raǧaz, s. Ambros 1986, 238) bzw. den Reim.

10 Ich danke Herrn Prof. Manfred Ullmann herzlich für seine Hinweise zum Verständnis dieser Passage.

diese (im Text vielleicht korrupte) Einschränkung bei Muqātil einfach ausgefallen sein sollte, erübrigen sich weitere Überlegungen zu diesem Passus.

3. wa-aḫlaṣat li-rabbihā du'ā'ahā

In der *talbiya*, die Muqātil als Nr. 33 den Tamīm (und einigen anderen namentlich genannten Stämmen) zuschreibt und die in kürzerer Form auch bei al-Ya'qūbī als Nr. 4 den Tamīm allein beigelegt wird, heißt es, daß die betreffenden Pilger ihre Gebete oder ihre Verehrung Allāh "in reiner Form entgegenbringen" (*wa-aḫlaṣat li-rabbihā du'ā'ahā* bzw. im Reim statt dessen *du'āhā*). Zwar mag es sich bei den Elementen, die einer Reinigung zum Opfer fallen, theoretisch auch um Widerspenstigkeit oder mangelnde Opferbereitschaft gegenüber einem Gott unter mehreren handeln, doch ist dies angesichts der islamischen Verwendung von *aḫlaṣa* unwahrscheinlich. Sure 112 hat den Beinamen *Sūrat al-iḫlāṣ* wegen ihres expliziten monotheistischen Bekenntnisses erhalten, und im Korantext selbst werden Verbindungen mit *aḫlaṣa* mehrfach als Antonym zu Bezeichnungen des Polytheismus gebraucht. Über die arabischen Zeitgenossen Muḥammads heißt es, daß sie auf hoher See "zu Gott beten, indem sie sich in ihrem Glauben ganz auf ihn einstellen. Aber nachdem er sie an Land gerettet hat, haben sie nichts Eiligeres zu tun, als (ihm andere Götter) beizugesellen" (Koran 29/65: *fa-iḏā rakibū fī l-fulki da'awu llāha muḫliṣīna lahu d-dīna fa-lammā naǧǧāhum ilā l-barri iḏā hum yušrikūna*).[11]

4. rabb as-sā'a/ad-dayyān

In der *talbiya*, die Muqātil unter der Nr. 47 den Quḍā'a zuschreibt, wird Allāh als *rabb as-sā'a* tituliert. Nun sind nach koranischer Darstellung die leibliche Auferstehung und das Jüngste Gericht etwas, das bei den von Muḥammad angesprochenen arabischen Polytheisten auf ungläubige Ablehnung stieß: "Sollen wir denn, nachdem wir einmal gestorben und zu Staub und Knochen zerfallen sind, vor Gericht gestellt werden?" (Koran 37/53: *a-iḏā mitnā wa-kunnā turāban wa-'iẓāman a-innā la-madīnūna*).[12]

Bei Quṭrub Nr. 3 wird den Qais ('Ailān) das Epitheton *ad-dayyān* als Bezeichnung Allāhs in den Mund gelegt. Auch wenn *dayyān* den Lexika des

11 Ähnlich eindeutig sind 39/2f. (*fa-'budi llāha muḫliṣan lahu d-dīna * a-lā li-llāhi d-dīnu l-ḫāliṣu wa-llaḏīna ttaḫaḏū min dūnihī auliyā'a*), 39/14f. (*quli llāha a'budu muḫliṣan lahū dīnī * fa-'budū mā ši'tum min dūnihī*). Vgl. auch Helmer Ringgren: The pure religion. In: *Oriens* 15 (1962) 93-96.

12 Vgl. ferner Koran 23/82, 17/49. 98, 37/16, 56/47 und 79/10f.

klassischen Arabisch zufolge als "Bezwinger" (*qahhār*) oder "(weltlicher) Richter" (so in Anwendung auf ʿAlī Ibn Abī Ṭālib) verwendet wurde (*Lis.* 13, 166 pu.ff.), so wird es doch an erster Stelle als ein Name Gottes erklärt (*Lis.* a. a. O.).[13] Der Sinn des Namens wird sich aus der islamischen Konzeption vom Jüngsten Gericht erklären. In einer vorislamischen *talbiya* ist er so wenig zu erwarten wie das Wort *as-sāʿa*.

In den vorstehenden vier Beispielen waren die Zweifel am vorislamischen Ursprung damit begründet worden, daß hier mit dem Monotheismus und Jüngsten Gericht religiöse Vorstellungen als gegeben erscheinen, die der Koran erst gegen große Widerstände durchzusetzen hatte. Im folgenden nun einige Beispiele für eine Übereinstimmung mit dem koranischen *Wortlaut* in einem Umfang, der ebenfalls Anlaß zur Vorsicht gibt.

5. rabb aṯ-ṯāliṯa al-uḫrā

Unter der Nr. 45 wird Allāh bei Muqātil in der *talbiya* der Kultgemeinschaft der Ḥums unter anderem als *rabb aṯ-ṯāliṯa al-uḫrā* "Herr der dritten, weiteren (Göttin)" bezeichnet. Von einer vorislamischen Götzen-Trinität mit Manāt an dritter Stelle ist uns nichts bekannt. In Koran 53/19f. heißt es: *a-fa-raʾaitumu l-Lāta wa-l-ʿUzzā * wa-Manāta ṯ-ṯāliṯata l-uḫrā* "was meint ihr zu al-Lāt und al-ʿUzzā und zu Manāt, der dritten, weiteren?". *Aṯ-ṯāliṯa al-uḫrā* erscheint hier als Zusatz gut motiviert, zum einen durch den Reimzwang, zum anderen durch das Bedürfnis nach annähernd gleich langen Versen (hier 11 gegenüber 10 Silben). Beides ist in der *talbiya* der Ḥums nicht gegeben.

6. islām

Schließlich sei noch auf die *talbiya* der Ḥimyar hingewiesen, die Muqātil als Nr. 43 anführt und in der die innere Haltung der Mekkapilger als *tanazzuhan wa-islām[an]* beschrieben wird, "in Enthaltsamkeit und in *islām*". Das Wort *tanazzuh* findet sich im Koran nicht. Kister 1980, 39f. möchte für *islām* die Bedeutung "sich ausschließlich Gott ergeben" annehmen und sieht hierin dann ein weiteres Indiz für vorislamischen Monotheismus. Aus dem Kontext der *talbiya* läßt sich dies aber nicht begründen, so daß man hier entweder an *islām* als "Ergebenheit" in einem nicht-monotheistischen Sinne denken könnte – oder aber eher an eine Rückprojektion aus islamischer Zeit.

13 Unter den gängigsten *asmāʾ Allāh al-ḥusnā* findet sich das Wort allerdings nicht.

In sieben *talbiyas* wird vom Zurücklassen der Götzen beim Aufbruch zur Pilgerfahrt gesprochen; dies ist mit dem koranischen Bild von der *ǧāhilīya* durchaus noch verträglich, wo über die Lokalisierung der Unter-Götter nichts ausgesagt ist.[14]

Es handelt sich um die folgenden Stellen: *qad tarakū l-auṯāna ṯumma ntābūka* (al-Maʿarrī: *aṣnāmahum wa-ntābūka*) "sie haben die Götzen zurückgelassen und dich aufgesucht": Quṭrub Nr. 17 = al-Maʿarrī Nr. 8 (Hamdān); *wa-ḫallafū auṯānahum wa-ʿaẓẓamūka* "sie haben ihre Götzen hinter sich zurückgelassen und dich verherrlicht": Quṭrub Nr. 4 (Ṯaqīf); *wa-ḫallafat auṯānahā fī ʿarḍi l-ǧubail * wa-ḫallafū man yaḥfaẓu l-aṣnāma wa-ṭ-ṭufail* "sie haben ihre Götzen an den Hängen der Berge zurückgelassen und haben Leute zurückgelassen, die die Götzen und die Kleinkinder behüten": Quṭrub Nr. 9 (Huḏail); *qad ḫallafat auṯānahā warā[ʾa]hā* "sie haben ihre Götzen hinter sich zurückgelassen": Muqātil Nr. 33 (Tamīm) (vgl. al-Yaʿqūbī Nr. 4, Text verderbt); *qad ḫallafū l-auṯāna ḫilwan ṣifran* "sie haben die Götzen allein an einem leeren Ort zurückgelassen": Muqātil Nr. 45 (Ḥums); *qad ḫallafū l-andāda ḫilwan ṣifran* "sie haben die Götzen allein an einem leeren Ort zurückgelassen": Muqātil Nr. 49 (die Leute des ʿAmr Ibn Maʿdīkarib, also die Zubaid); *qad ḫallafat auṯānahā fī wāsiṭi l-qabīla* "sie haben ihre Götzen inmitten des Stammes zurückgelassen": Muqātil Nr. 55 (Baǧīla).

Es wird aber auch häufig von der inferioren Stellung der Götzen im Verhältnis zu Allāh gesprochen. Das ließe sich zwar mit der koranischen Sicht der *ǧāhilīya* vereinbaren, aber es drückt doch eine dogmatische Reflexion aus, die angesichts der anarchisch-pluralistischen religiösen Situation, wie wir sie aus dem Schweigen des Korans über eine mit Herrschaft verquickte theologische Autorität ableiten müssen, unerklärlich ist.

7. Die inferiore Stellung der Götzen

Als *talbiya* der Quraiš (al-Yaʿqūbī Nr. 1, Ibn Ḥabīb Nr. 1, Götze Isāf = Muqātil Nr. 11, Quṭrub Nr. 2) oder der Kultgemeinschaft der Ḥums (Muqātil Nr. 1) wird eine Invokation überliefert, die – mit kleinen Hinzufügungen oder Auslassungen

14 Dem von Ibn al-Kalbī im *K. al-Aṣnām* gezeichneten Bild zufolge war der Normalfall ein ortsfestes Objekt wie ein Baum oder ein Stein, seltener von anthropomorpher Art. Allerdings gibt es auch Berichte über Idole in Häusern bei den Mekkanern oder Medinensern (Ibn al-Kalbī, *Aṣnām* [K.-R.] S. 20 ult. des arab. Textes/S. 47, 7 des deutschen Textes; Lecker 1993) sowie über Exemplare aller arabischen Götter bei der Kaʿba (Wellhausen 1897, 72).

– folgendermaßen lautet: *labbaika llāhumma labbaika * labbaika lā šarīka laka * illā šarīkun huwa laka * tamlikuhū wa-mā malaka* "zu deinen Diensten, o Allāh, zu deinen Diensten! Zu deinen Diensten, du hast keinen Teilhaber außer einem, den du besitzt. Du beherrschst ihn, und er beherrscht nicht (oder: du beherrschst ihn und das, was er beherrscht)".[15] Diese Formel postuliert zunächst den Monotheismus, um ihn danach wieder zurückzunehmen oder wenigstens einzuschränken – es fragt sich, wie eine solche Form ohne die Existenz eines Monotheismus zustande kommen soll. Möglicherweise ist sie von der *talbiya* Muḥammads *labbaika llāhumma labbaika * labbaika lā šarīka laka * inna l-ḥamda laka wa-l-mulka * lā šarīka laka*[16] abgeleitet.

Islamischer Einfluß ist auch bei den zahlreichen weiteren Passagen anzunehmen, in denen von der Unterordnung der Götzen unter Allāh gesprochen wird:

- In der bei Quṭrub als Nr. 4 überlieferten *talbiya* der Ṯaqīf heißt es: *'Uzzāhumū wa-l-Lātu fī yadaika * dānat laka l-aṣnāmu ta'ẓīman ilaika * qad aḏ'anat bi-silmihā ilaika* "ihre 'Uzzā und al-Lāt sind in deinen (sc. Allāhs) Händen; die Götzen unterwerfen sich dir, indem sie dich verherrlichen; sie nähern sich dir in ihrer Ergebenheit unterwürfig" (= Muqātil Nr. 48 mit der Variante *wa-l-Lātu wa-l-'Uzzā fī yadaika*). Susanne Krone schließt aus der Tatsache, daß in der *talbiya* der Ṯaqīf, die al-Lāt sehr eng verbunden gewesen sein sollen, diese nur in einer so untergeordneten Stellung erwähnt wird, auf islamische Färbung bzw. eine irrtümliche Zuschreibung durch Muqātil (Krone 1992, 400f.).
- In der bei Muqātil als Nr. 37 überlieferten *talbiya* der Qais 'Ailān sagen diese: *atatka Qaisu 'Ailān[a] * [...] * ḏalīlatan li-r-Raḥmān[i] * ǧamī'uhā wa-l-auṯān[u]* "die Qais 'Ailān sind zu dir gekommen [...] unterwürfig sie alle und die Götzen vor ar-Raḥmān."[17]
- Die 'Akk und die Aš'arīyūn sagen bei Muqātil Nr. 40 über ar-Raḥmān: *ḏallat lahu l-aṣnām* "die Götzen sind ihm gegenüber unterwürfig".
- Bei Muqātil Nr. 41 = al-Ya'qūbī Nr. 12 in der *talbiya* der Maḏḥiǧ wird Allāh als *rabbu l-Lāti wa-l-'Uzzā* "Herr von al-Lāt und al-'Uzzā" bezeichnet; ebenso bei Muqātil Nr. 45 (Ḥums; es geht voraus: *rabbu ṯ-ṯāliṯati l-uḫrā*).
- Bei Muqātil Nr. 43 (Ḥimyar) heißt es: *dānū lahū* (sc. *Allāh*) *fī a'lām[in] * auṯānuhā wa-l-aṣnām[u]* "es unterwerfen sich ihm in [...](?) ihre Götzen und Idole".
- In der *talbiya* der Ǧuḏām wird bei Muqātil Nr. 52 Allāh als *ilāh al-aṣnām* "Gottheit der Götzen" angesprochen, in der der Daus bei Muqātil Nr. 56 als *rabb al-aṣnām* "Herr der Götzen".

15 Vgl. noch al-Ma'arrī Nr. 2, Muqātil Nr. 32 (Kināna und Quraiš) und Nr. 53 (Kinda, Ḥaḍramaut und as-Sakūn). Weitere Quellen s. bei Kister 1980, 33 Fußnote 3 sowie im Nachdruck des Aufsatzes die Additional notes S. 1.

16 Z. B. Quṭrub Nr. 1; vgl. Kister 1980, 34 Fußnote 4.

17 Zu ar-Raḥmān s. unten unter V.

Allgemein ist hier und an den Stellen, wo vom "Zurücklassen" gesprochen wird, die Verwendung der Wörter *ṣanam* und *waṯan* ausgesprochen auffällig, weil, worauf Hawting aufmerksam gemacht hat, diese beiden Begriffe im Koran meistens nicht im Zusammenhang mit Muḥammads Opponenten gebraucht werden, sondern nur für viel frühere polytheistische Völkerschaften (Hawting 1999, 55).[18]

Wenn man sich die Verteilung der im vorstehenden behandelten, allzu islamisch gefärbt wirkenden *talbiya*s auf die sechs oben in Abschnitt III mit A bis C. d bezeichneten Listen näher ansieht, so stellt sich heraus, daß einige mehr von den nach Rückprojektion aussehenden Formeln enthalten als andere. Für einen Vergleich sollen die kurzen Listen A (al-Maʿarrī) und C. a (Muqātil I) mit ihren nur 9 bzw. 8 *talbiya*s zunächst außer acht gelassen werden. Vom Umfang her gut vergleichbar sind aber die verbleibenden Listen mit 21, 18, 25 und noch einmal 25 *talbiya*s. Hier stellt sich nun heraus, daß in Liste B das suspekte Material sich auf die zu Beginn angeführte *talbiya* mit der Kernaussage *lā šarīka laka illā* [...] beschränkt, die eigentlich nur als Anlaß angeführt ist. Häufiger sind islamisch wirkende Züge in Liste C. b und C. c, und regelrecht durchsetzt davon ist C. d.

Ein gewisser Anteil des Vokabulars aus Liste B stimmt mit dem koranischen Lexikon allerdings überein. So heißt es in der *talbiya* der Verehrer von Šams *ḥaǧǧan li-rabbin mustaqīmin birruhū* (Ibn Ḥabīb Nr. 6) bzw. *ḥaǧǧan mustaqīman birruhū* (Muqātil Nr. 16), "eine Pilgerfahrt zu einem Herrn, mit dessen Verehrung es sich wohl verhält" bzw. "eine Pilgerfahrt, mit deren Frömmigkeit es sich wohl verhält". Im Koran steht *mustaqīm* meistens mit *ṣirāṭ* zusammen, aber auch mit *qisṭās* (17/35 und 26/182), *hudā* (22/67) und *ṭarīq* (46/30), nie aber mit dem achtmal belegten *birr*. In der *talbiya* der Verehrer von Nasr (Ibn Ḥabīb Nr. 16 = Muqātil Nr. 26) wird Allāh mit *anta rabbunā l-ḥamīd* angesprochen, "du bist unser preiswürdiger Herr". *ḥamīd* findet sich im Koran 17 mal in Anwendung auf Gott, keinmal davon zusammen mit *rabb*. In beiden angeführten Fällen ist zwar koranischer Einfluß nicht grundsätzlich auszuschließen, aber es sollte *in dubio pro reo* zunächst davon ausgegangen werden, daß es sich um vom Koran unabhängige Zeugnisse einer vorislamischen religiösen Sprache handelt.

Die somit von Verdachtsmomenten weitgehend freie Liste B enthält nun bedauerlicherweise nicht viel für die Religionsgeschichte Aufschlußreiches. Für

18 Eine Ausnahme ist die Verwendung von *auṯān* in Koran 22/30, wozu auch Hawting 1999, 57–60 zu vergleichen ist.

das Verhältnis zwischen Allāh und den Götzen scheinen zwei *talbiya*s von Interesse zu sein, die jeweils einen Götzennamen enthalten. Die *talbiya* der Verehrer von Ǧihār lautet [...] *labbaika ǧ'al ḏunūbanā ǧubār[an] * wa-hdinā li-auḍaḥi l-manār[i] * wa-matti'nā wa-mallinā bi-Ǧihār[in]* "zu deinen Diensten, laß unsere Fehltritte straflos sein, führe uns zum deutlichsten Wegzeichen, laß uns (das Leben) lange genießen und uns lange leben mit/durch Ǧihār (?)": Ibn Ḥabīb Nr. 4 = Muqātil Nr. 14 (liest *li-aṣlaḥi l-manārā * wa-matti'nā wa-mallinā Ǧihārā* "[...] und lange den Ǧihār erleben (?)". Beide Versionen sind so dunkel, daß sich hierauf keine Schlußfolgerungen aufbauen lassen. Die *talbiya* der Verehrer von Suwāʿ lautet [...] *labbaika anabnā ilaika * inna Suwā'an* [sic] *ṭalīqun ilaika* "zu deinen Diensten, wir sind reuig zu dir zurückgekehrt, Suwāʿ ist zu dir ungebunden (?)": Muqātil Nr. 15 = Ibn Ḥabīb Nr. 5 (liest *ubnā ilaika* * [...] *Suwā'a* [also korrekt diptotisch] *ṭulibna* [so unter Berufung auf den *ḍabṭ* der Handschrift] *ilaika*). Keine der beiden Versionen scheint mir sinnvoll übersetzbar zu sein. Vermutlich liegt bei beiden *talbiya*s Textverderbnis vor.

Den weiteren *talbiya*s der Liste B läßt sich nur entnehmen, daß mit *Allāhumma* vermutlich Allāh, sicher jedenfalls eine männliche Gottheit angesprochen wird, weil dies aus der Form der Imperative hervorgeht. Bemerkenswert ist, daß bei al-Maʿarrī grundsätzlich die Eingangsformel *labbaika llāhumma labbaika* fehlt; die *talbiya*s könnten somit auch an andere Gottheiten als Allāh gerichtet sein. Der wahre Grund wird aber darin liegen, daß diese Formel keinem arabischen Metrum entspricht, und al-Maʿarrīs Interesse gilt den *talbiya*s nur insoweit, als sie sich metrisch lesen lassen. Die Identität des Angeredeten mit Allāh ist nicht ganz selbstverständlich, weil es auch Quellen aus islamischer Zeit zufolge nicht feststeht, daß Allāh der Gott des Heiligtums in Mekka war; auf diese Berichte hat Pavel Pavlovitch aufmerksam gemacht (Pavlovitch 1998).

Was die beiden kurzen Listen A (al-Maʿarrī) und C. a (Muqātil I) betrifft, so enthalten beide die *talbiya* mit *lā šarīka laka illā* [...], die nur bei Muqātil als Nr. 1 den Anlaß darstellt, bei al-Maʿarrī als Nr. 2 aber nicht. Bei al-Maʿarrī Nr. 8 ist auch vom Zurücklassen der Götzen *(qad tarakū aṣnāmahum)* die Rede.

Insgesamt ist der Ertrag der *talbiya*s als religionsgeschichtliche Quelle für die zentrale Frage des "Pantheons" und seiner Struktur damit sehr mager. Fest scheint nur zu stehen, daß der Brauch, mit *labbaika* beginnende Formeln bei der Pilgerfahrt zu einem Heiligtum auszurufen, vorislamisch ist. Der Koran erwähnt ihn nicht, im Ḥadīṯ wird er als gegeben vorausgesetzt. Die Formel *labbaika* war den arabischen Etymologen rätselhaft, was bei einer frühislamischen Innovation höchst unwahrscheinlich ist. An einen kleinen Kern von echten *talbiya*s werden sich weitere angehängt haben, die in islamischer Zeit entstanden sind. Der

genuin vorislamische Kernbestand kann sogar kleiner als die 21 *talbiya*s der Liste B gewesen sein; ebenso mögen sich aber in den "verdächtigen" Listen authentische Zeugnisse des vorislamischen Kultus befinden.

Die Tendenz, die sich aus den erdichteten *talbiya*s erkennen läßt, ist nicht völlig einheitlich; deutlich ist einerseits gelegentlich ein Bestreben, einen alleinigen Gott und das Jüngste Gericht in die *ǧāhilīya* zu verpflanzen, was mit den koranischen "Referaten" zur vorislamischen Religion praktisch unvereinbar ist. Andererseits und sehr viel häufiger wird ein Bild des Verhältnisses von Allāh zu den Götzen gezeichnet, das oberflächlich betrachtet nicht im Widerspruch zu den einschlägigen Koranpassagen steht, aber aus den Arabern ein recht einheitliches Volk von "Hochgott-Musterknaben" macht. Dieses Bild ist einer wörtlichen Interpretation der koranischen Polemik verpflichtet und verrät sich durch die Abwesenheit jedweder nicht dem Koran zu entnehmenden Angaben zu Lokalitäten und kultischen Details sowie durch den anachronistischen Gebrauch der Nomina *ṣanam* und *waṯan* und schließlich durch Übereinstimmung mit koranischem Lexikon und koranischer Phraseologie.

V. Das Raḥmān-Problem und die vorislamische Dichtung als Quelle

Unter den für islamische Herkunft sprechenden Elementen des vorhergehenden Abschnittes wurde die mehrmalige Erwähnung von ar-Raḥmān als Beiname oder Name dessen, der in den *talbiya*s angerufen wird, nicht genannt, weil es nicht feststeht, ob diese Bezeichnung den Arabern Zentral- und Nordarabiens erst durch den Koran bekannt wurde. Der Koran vermittelt den Eindruck, daß ar-Raḥmān als Name Gottes bei den Mekkanern auf Verständnislosigkeit gestoßen ist. Andererseits ist im altsüdarabischen vorislamischen Kulturkreis Raḥmān als Name eines monotheistisch begriffenen Gottes bestens bezeugt, und auch die vorislamische Dichtung bedient sich dieser Bezeichnung einige Male. Sollte sich herausstellen, daß für ar-Raḥmān außerhalb des Jemen doch erst koranische Herkunft angenommen werden muß, würde sich eine Gelegenheit bieten, die oben dargelegte Argumentation über die Echtheit oder Unechtheit der verschiedenen Listen zu überprüfen. Außerdem bietet das Thema Raḥmān Gelegenheit, allgemein auf den Quellenwert der vorislamischen Dichtung für die Religionsgeschichte einzugehen.

Die betreffenden Koranstellen sind u. a. von Jomier in seinem Aufsatz zum Götternamen Raḥmān im Koran (Jomier 1957) und von Welch in seinem oben

zitierten Artikel (Welch 1980) angeführt worden; sie lauten: *wa-iḏā qīla lahumu sǧudū li-r-raḥmāni qālū wa-mā r-raḥmānu a-nasǧudu li-mā ta'murunā wa-zādahum nufūran* "und wenn man zu ihnen (d. h. den Ungläubigen) sagt: Werft euch vor dem Barmherzigen nieder!, sagen sie: Was ist der Barmherzige? Sollen wir uns vor etwas niederwerfen, nur weil du es uns befiehlst?, und es bestärkt sie in ihrer ablehnenden Haltung": Koran 25/60; *ka-ḏālika arsalnāka fī ummatin qad ḫalat min qablihā umamun li-tatluwa 'alaihimu llaḏī auḥainā ilaika wa-hum yakfurūna bi-r-raḥmāni* [...] "So haben wir dich in eine Gemeinschaft gesandt, vor der es schon (andere) Gemeinschaften gegeben hat, damit du ihnen vorliest, was wir dir eingegeben haben, während sie an den Barmherzigen nicht glauben": Koran 13/30. Der Wortlaut dieser beiden Stellen macht es wenigstens recht wahrscheinlich, daß die Gegner des Propheten ar-Raḥmān als Gottheit nicht kannten, obwohl sich zweifellos Interpretationen finden ließen, die zu weniger strikten Schlüssen führen. An der ersten Stelle mag *wa-mā r-Raḥmānu* nur heißen "und was ist uns ar-Raḥmān?", und beim in der zweiten Stelle unterstellten Unglauben kann eine Verallgemeinerung der Bestreitung nur eines einzelnen "Glaubensartikels" wie etwa des Jüngsten Gerichtes oder der leiblichen Auferstehung vorliegen.

Jomier neigt immerhin zu der Einschätzung, daß der Name ar-Raḥmān den Mekkanern fremd war. Seine Auffassung, daß ar-Raḥmān in der zentralarabischen Yamāma im Umfeld des "Lügenpropheten" Musailima als monotheistische Gottheit verehrt wurde, kann sich auf zwei Stellen aus dem Geschichtswerk des Ṭabarī stützen, in der Musailima behauptet, seine Offenbarungen von ar-Raḥmān erhalten zu haben, bzw. das Schicksal der Banū Tamīm in dessen Händen sieht.[19] Solange keine weiteren Belege dafür benannt werden können, sollten diese Berichte mit großer Vorsicht behandelt werden, zumal Musailimas religiöse und politische Aktivitäten erst ab dem Jahr 630 n. Chr. begonnen zu haben scheinen[20] und deshalb islamische Einflüsse bzw. Anleihen bei all seiner Gegnerschaft zu Medina nicht auszuschließen sind. Für den Jemen ist die Verehrung ar-Raḥmāns (Raḥmānān) aber so gut bezeugt, daß man von einem monotheistischen Raḥmānismus im 5. und beginnenden 6. Jahrhundert n. Chr. spricht, der "weder eindeutig jüdische noch eindeutig christliche Züge trug und somit sowohl von Angehörigen der jüdischen und christlichen Religion als auch

19 Jomier 1957, 379f. Fußnote 3; die angegebenen Stellen sind Ṭabarī, *Tārīḫ* I, 4 1937, 3 und 1933, 11f.

20 Vgl. Watt 1992.

von Anhängern eines lokal geprägten arabischen Monotheismus angenommen werden konnte" (Müller 2002, 190).[21]

Bei den Nordarabern im sprachlichen Sinne, also bei den Nomaden und Seßhaften in Zentral- und Nordarabien, ist ar-Raḥmān dann auch durch vier Verse vorislamischer Dichter bezeugt, auf die Brockelmann, Abū Raḥma und Nöldeke hingewiesen haben.[22] Der erste lautet:

> *'ağiltum 'alainā ḥiğğataini 'alaikumū wa-mā yaša'i r-raḥmānu ya'qid wa-yuṯliqī* "in zwei Jahren seid ihr gegen uns geeilt, die gegen euch waren; was ar-Raḥmān will, das setzt er auch durch (wörtl.: das macht er fest oder locker)": Salāma 3/36.

Es handelt sich um den fünftletzten Vers eines 40 Verse umfassenden Gedichtes aus dem alten Dīwān des al-Aḥwal (st. nach 259/873); der Vers ist auch noch in den *Aṣma'īyāt*, dem *Muntahā ṭ-ṭalab* sowie den Korankommentaren des Ṭabarī und Ibn Kaṯīr überliefert. Wortlaut und Inhalt des Verses bieten keinen Anhalt dafür, islamische Herkunft anzunehmen.

Der zweite Vers lautet:

> *ğā'at hadāyā mina r-raḥmāni mursalatun ḥattā unīḫat ladā abyāti Bisṭāmī* "es kamen Geschenke, die der Barmherzige geschickt hat, bis daß sie bei den Zelten von Bisṭām niederknien gemacht wurden": Ibn Rumaiḍ al-'Anazī, in Ibn al-Aṯīr, *Kāmil* I 450, 2f.

Es handelt sich um den ersten eines drei Verse umfassenden Stückes. Nöldeke hält ar-Raḥmān hier für "muslimische Korrektur", ohne dafür allerdings einen Grund anzugeben (GdQ I 112 Fußnote 1 unter III). Inhalt und Wortwahl sind nicht auffällig eng an den Koran angelehnt, so daß man hier *in dubio pro reo* von einem im Prinzip unverdächtigen Vers sprechen sollte.

Der dritte Vers lautet:

21 Iwona Gajda diskutiert die Hypothesen eines altsüdarabischen jüdischen Monotheismus im engeren Sinne einerseits und eines nur jüdisch inspirierten Monotheismus andererseits und neigt dabei letzterer zu (Gajda 1997, 1, 323 – 330). Als eine skeptische Stellungnahme eines dem engeren Kreis der Südarabien-Spezialisten nicht Angehörenden sei noch Andrew Rippins Auffassung angeführt, der der Hypothese eines weder jüdischen noch christlichen Monotheismus im vorislamischen Südarabien ablehnend gegenübersteht (Rippin 1991).

22 Brockelmann 1922, 106; Abū Raḥma 1987, 115. Es seien hier noch kurz die Verse von Dichtern genannt, die den Islam erreicht haben. Brockelmann hat auf den Vers Ḫansā' 65, 3 und den des Buraiq al-Huḏalī in Huḏ. 165/6//(Farrāğ) 742 V. 6 hingewiesen; in GdQ I 112 Fußnote 1 unter III wird die letztgenannte Stelle angeführt sowie der Vers des Suwaid Ibn Abī Kāhil in *Muf.* (Tibrīzī) 729 V. 61. Zu Recht wird der Zeugniswert dieser Stellen als gering eingestuft.

kulū l-yauma min rizqi l-ilāhi wa-aisirū fa-inna 'alā r-raḥmāni rizqakumū ġadā "Eßt heute von dem, das euch die Gottheit beschert hat, und laßt es euch wohl sein, denn auch morgen wird der Barmherzige für euch sorgen": Ḥātim 45/13.

Es handelt sich um den drittletzten Vers eines 15 Verse langen Stückes aus dem alten Dīwān des Abū Ṣāliḥ Yaḥyā Ibn Mudrik aṭ-Ṭā'ī (st. um 250/864) nach Hišām Ibn Muḥammad al-Kalbī (st. um 206/921); der Vers ist außerdem noch in den *-Aḫbār al-muwaffaqīyāt* von az-Zubair Ibn Bakkār, der *Bahǧat al-maǧālis* des Ibn ʿAbdalbarr al-Qurṭubī und anderen Quellen überliefert. Dem umayyadenzeitlichen Dichter Ǧamīl ist er – wohl fälschlich – beigelegt in Ibn Qutaibas *'Uyūn al-aḫbār* (und danach Ǧamīl 78 ult.). Das Gedicht enthält Ḥātims Entgegnungen auf die Vorhaltungen seiner Frau hinsichtlich seiner verschwenderischen Freigebigkeit, für die der Dichter sprichwörtliche Berühmtheit erlangt hat. Der Anklang an den Koran ist deutlich; in Sure 2/60 heißt es *kulū wa-šrabū min rizqi llāhi*, in Sure 34/15 *kulū min rizqi rabbikum*. Auch der Herausgeber ʿĀdil Sulaimān Ǧamāl nimmt für diesen Vers islamische Herkunft an, wie er es auch in einigen anderen Fällen tut (S. 117f. seiner Einleitung).[23]

Der vierte Vers lautet:

šakautu ilā r-raḥmāni bu'da mazārihā wa-mā ḥammalatnī wa-nqiṭā'a raǧā'iyā "ich klage dem Barmherzigen, wie weit ich reisen müßte, um sie zu besuchen, und was sie mir auferlegt hat, und daß meine Hoffnung nun dahin ist": Qais Ibn al-Ḥudādīya 15/13.

Hier ist wieder islamischer Einfluß anzunehmen; in Sure 12 Vers 86 sagt Jakob: *innamā aškū baṯṯī wa-ḥuznī ilā llāh*. Wie im *K. al-Aġānī* (der einzigen Quelle für dieses Gedicht) nach Abū ʿAmr (d. h. wohl aš-Šaibānī) am Ende des Gedichtes festgestellt wird, werden einzelne Verse daraus auch Maǧnūn zugeschrieben, und bei diesem findet sich das Motiv des Gott-etwas-Klagens recht häufig.[24] Man könnte umgekehrt annehmen, daß ein Vers Maǧnūns in das Gedicht von

23 Herr Prof. Ullmann macht mich freundlicherweise noch auf folgendes aufmerksam: 1. Mehrere Verse dieses Gedichtes werden als Maʿn Ibn Aus Nr. 11 (hrsg. von Paul Schwarz. Leipzig 1903) überliefert; 2. in seiner Ausgabe der Gedichte des Ḥātim (Leipzig 1897) schreibt Friedrich Schulthess S. 40 Fußnote 1: Vgl. Matth. 6, 31-34. Die Echtheit der Verse ist danach fraglich.

24 *ilā llāhi aškū mā ulāqī mina l-hawā*: Maǧnūn 209, 7; *ilā llāhi aškū mā ulāqī mina l-ǧawā*: 169, 4 (auch andere Zuschreibungen); *ilā llāhi aškū ḥubba Lailā kamā šakā ilā llāhi faqda l-wālidaini yatīmun*: 244, 7 (auch andere Zuschreibung); *ilā llāhi aškū nīyatan šaqqati l-'aṣā*: 191, 2; *ilā llāhi aškū ṣabwatī ba'da kurbatī*: 137, 8 (auch andere Zuschreibungen); *šakautu li-rabbī iḏ ra'aituki naẓratan*: 301 ult.

Qais Ibn al-Ḥudādīya hineingeraten ist, aber im alten Dīwān Maǧnūns von Abū Bakr al-Wālibī (nach GAS II 392 Zeitgenosse von Abū ʿAmr aš-Šaibānī, also 2./8. und beginnendes 3./9. Jahrhundert) und der Nebenüberlieferung findet sich der Vers nicht. Dennoch ist das Motiv der Klage bei Gott m. W. in der vorislamischen Dichtung nicht belegt, in der islamischen aber recht häufig.[25] Damit bleiben als auf den ersten Blick unverdächtige Belege nur die Verse von Salāma Ibn Ǧandal und Ibn Rumaiḍ al-ʿAnazī übrig.

Wie sieht es nun in den *talbiya*s mit ar-Raḥmān aus? Er ist dort viermal vertreten:

- al-Yaʿqūbī Nr. 18 (Stämme: ʿAkk und al-Ašʿarīyūn): *naḥuǧǧu li-r-raḥmān*
- Muqātil Nr. 40 (Stämme: ʿAkk und al-Ašʿarīyūn): *labbaika llāhumma labbaika* * *naḥuǧǧu* [oder *ḥaǧǧan*? Text: *ḥǧ*] *li-r-raḥmān*
- Muqātil Nr. 52 (Stamm: Ǧuḏām): *wa-atau ilāha l-aṣnām* * [...] * *taʿẓīman li-r-raḥmān*
- Quṭrub Nr. 3 = al-Yaʿqūbī Nr. 5 = Muqātil Nr. 37 (Stamm: Qais ʿAilān): *labbaika llāhumma labbaika* * [al-Yaʿqūbī, Muqātil: *labbaika*] *anta r-raḥmān[u]* * [...] * [nur Muqātil:] *ḏalīlatan li-r-raḥmān[i]* [Quṭrub: *muḏlilatan li-d-dayyān[i]*]

Die vier Belege entstammen nun allesamt Listen, die schon oben als verdächtig bezeichnet wurden, nämlich beim ersten Beleg Liste C. b, beim zweiten und dritten C. d, beim vierten C. b, C. c und C. d. In Liste B, die von islamisch wirkenden Elementen frei ist, ist ar-Raḥmān nicht genannt. Damit reduzieren sich die ernstzunehmenden Hinweise auf eine Verehrung ar-Raḥmāns auf zwei Verse vorislamischer Dichter, und das ist nicht viel.

Dies heißt zum einen, daß der generelle Vorbehalt gegenüber allen *talbiya*-Listen außer B sich hieraus bestätigt. Zum anderen muß man somit den vom Koran vermittelten Eindruck, daß ar-Raḥmān dessen Adressaten als zu verehrende Gottheit bzw. als Bezeichnung dieser fremd war, ernst nehmen.

Zur Frage der Echtheit der vorislamischen Dichtung im allgemeinen hat Ewald Wagner die folgende wohlabgewogene Stellungnahme vorgetragen: "Das, was uns erhalten ist, sind teils echte Gedichte, teils nach Vorlage dieser echten Gedichte gefälschte Gedichte. Unsere Möglichkeiten, beide zu trennen, sind sehr beschränkt." (Wagner 1987-88 I Kapitel II, hier S. 25). Für die Frage nach dem Quellenwert der altarabischen Dichtung für die Religionsgeschichte

25 Zusätzlich zu Šamardal 12/8 und den im Kommentar dazu neben den Maǧnūn-Versen noch genannten vier Versen vgl.: Marrār 2/4; Naq. Ǧ. F. 35/7; ʿAbbās, *Ḫawāriǧ*[4] 10/1; 101/2; 103/3; 156/1; 248/1; 278/3; Huḏ. (Farrāǧ) 495 V. 11; Ǧarīr (Ṭāhā) 3/3.

heißt dies, daß jeder Vers auch unabhängig von seiner vielleicht günstig erscheinenden Überlieferungslage inhaltlich auf zu große Nähe zum Koran überprüft werden muß, wie dies im vorstehenden geschehen ist. Carl Brockelmann hat in seinem Aufsatz *Allah und die Götzen* von 1922 für die vorislamische Zeit von einem "esoterischen" Glauben an Allāh als einer Gottheit vom Typus des auch anderswo belegten "Urhebers" gesprochen, der im Kult keine Rolle spielt, aber als Verursacher des Todes gefürchtet und auf den die "sittliche Ordnung" zurückgeführt wird. Da er aber die vorislamische Dichtung dabei mehr oder weniger summarisch für authentisch hält, sind diese Schlußfolgerungen einer Überprüfung bedürftig.

VI. Schluß

Etliche Druckseiten Text aus der islamischen Überlieferung mit auf den ersten Blick großer Relevanz für die Religionsgeschichte der vorislamischen Zeit – sie geben sich als verschriftlichte Fassungen von Ausrufen vorislamischer Mekkapilger – haben sich bei kritischer Betrachtung in fünf von sechs Fällen als höchstwahrscheinlich in islamischer Zeit entstanden entpuppt. Die eine verbliebene Liste (B) enthält sehr wenig für die zentrale Frage, was denn das Verhältnis zwischen Allāh und den anderen Numina gewesen ist.

In seiner eingangs erwähnten Monographie hat Gerald Hawting die gesamte nachkoranische Tradition zum Thema der *ǧāhilīya* und innerhalb dieser auch pauschal die *talbiyas* als ungeeignet für eine Rekonstruktion der vorislamischen Religion bezeichnet. Er begründet dies damit, daß die betreffenden Berichte einander widersprechen, stereotypen oder formelhaften Charakter haben und sich Parallelen in der Darstellung der idolatrischen Ignoranz aus anderen zeitlichen und räumlichen Kontexten nachweisen lassen, daß die Berichte nicht besonders gut zur koranischen Polemik gegen die *mušrikūn* passen und daß schließlich eine Stützung aus archäologischen und epigraphischen Befunden wesentlich problematischer ist, als dies meistens angenommen wird (Hawting 1999). Seine Argumente sind gewichtig, die Schlußfolgerung allerdings, daß die islamische Tradition überhaupt nichts über die *ǧāhilīya* aussage, weil sie nur die spätere Sicht auf die abrahamitischen Ursprünge des Islams im götzendienerischen Ḥiǧāz widerspiegele, erscheint mir zu radikal. Die Radikalität ergibt sich nicht zwingend aus Hawtings Argumenten, sondern aus seinen Auffassungen über die Entstehung des Korans und des Islams, die

wiederum stark von den Überlegungen John Wansbroughs beeinflußt sind. Der Befund kann aber auch anders erklärt werden, nämlich durch einen Traditionsbruch, den die Durchsetzung einer religiös fundierten Ideologie namens Islam einerseits und der davon hervorgerufenen Migration der Araber aus der Arabischen Halbinsel andererseits bewirkt hat.[26]

Die kleineren oder auch größeren Veränderungen im religiösen Bereich, die die Durchsetzung des Islams zu Lebzeiten Muḥammads und danach bewirkt hat, werden eine Distanzierung von der religiösen Orientierung der *ǧāhilīya* zwangsläufig zur Folge gehabt haben, weil die koranische Botschaft dieser letztlich feindlich gegenüberstand und einen überwältigenden Erfolg auf ihrer Seite hatte: Die alten Verhältnisse hatten sich in jeder Hinsicht als irrig herausgestellt. Will man sich dieser Einschätzung anschließen, kann eine individuelle wie kollektive Amnesie nicht überraschen.

Durch die Umsiedlung von waffenfähigen Männern und halben oder ganzen Stammesverbänden im Rahmen der *futūḥ* sind dann alte soziale Verbände ausgedünnt und fragmentiert worden, und auch bei weitgehend geschlossener Auswanderung von Stämmen haben sich diese nach innen wie nach außen neu aggregieren müssen. In dieser Situation wird eine Überlieferung über einen ohnehin als irrelevant empfundenen Teil der Vergangenheit weiteren Schaden nehmen müssen.

Ab einem bestimmten Zeitpunkt – vielleicht ab etwa 700 n. Chr. – haben sich Araber und später auch nichtarabische Muslime wieder für die *ǧāhilīya* interessiert; die Anlässe und Motive dafür waren so unterschiedlich wie die Mittel, mit denen sie die fragmentarischen Informationen gewannen, deuteten und ausbauten. Auf der einen Seite wird man in vielen Fällen von freier Ausschmückung bis hin zur Erfindung sprechen müssen; auf der anderen Seite stößt man auf Ansätze wissenschaftlicher historischer Methoden, wenn z. B. Ibn al-Kalbī aus dem höheren Alter der theophoren Eigennamen mit al-Lāt und Manāt gegenüber denen mit al-ʿUzzā auf die größere Anciennität der ersteren Gottheiten schließt.[27] Zieht man sich deshalb auf den Koran als die zuverlässigste, ausführlichste und vergleichsweise homogenste Quelle zurück, so stellt die oben referierte Deutung der Entwicklung durch Welch den m. E. gelungensten Ansatz dar. Diesem ging es aber eher um eine Nachzeichnung der koranischen Sicht der vorislamischen Religion, nicht um eine historische Rekonstruktion derselben.

26 Zum Traditionsbruch zwischen Muḥammads Tod und dem Beginn der Gelehrsamkeit vgl. auch Schöller 1998, 113 mit Fußnote 25.

27 Ibn al-Kalbī, *Aṣnām* (K.-R.) 11, 9ff. des arabischen Textes bzw. S. 38 der dt. Übersetzung.

Hawtings nachdrückliche Hinweise darauf, daß Monotheisten ihre Antagonisten, die sich ihrerseits selbst als Monotheisten sahen, allgemein gerne als Götzendiener bezeichnet haben,[28] haben wenigstens die Fixierung auf die wörtliche Interpretation der einschlägigen Koranstellen und damit auf das "Hochgott"-Modell auf intelligente Weise in Frage gestellt. Allerdings ist damit nur gezeigt, daß man den Koran an diesen Stellen nicht im Buchstabensinne verstehen *muß*. Ebensowenig wie Wansbrough legt er sich hinsichtlich der Lokalisierung der Entstehung des Islams irgendwie fest, sondern verweist nur auf dessen Vermutungen betreffs des "sektiererischen Milieus". Als Entstehungszeit des Korans hatte Wansbrough ungefähr das Ende des 2./8. Jahrhunderts vermutet; Hawting weicht hiervon insofern ab, als er für die Entstehung des koranischen Textmaterials eine Zeit deutlich vor der Mitte des 2./8. Jahrhunderts annimmt.[29]

Ich möchte bei allem Respekt vor der Schule Wansbroughs auf ihrer Suche nach Erkenntnis zu bedenken geben, daß eine derart weitreichende Revision bisheriger Annahmen über die Entstehung des Islams in Raum und Zeit erstens mit besser dokumentierten Alternativen aufwarten sollte und daß man sich zweitens vorher die Mühe machen sollte, die traditionelle Sicht zu retten und dazu alles Material zu berücksichtigen. Gänzlich ignoriert wurde z. B. der umfangreiche Dīwān des umayyadenzeitlichen Dichters ʿUmar Ibn Abī Rabīʿa, der spätestens 721 n. Chr., vielleicht aber schon 712 gestorben ist. Seine Dichtung fügt sich so harmonisch in die Entwicklung der arabischen Dichtung ein und ist in sich so homogen, daß die Annahme einer apokryphen Herkunft absurd erscheint. Er erwähnt ubiquitär den *ḥaǧǧ* und die Kultstätten bei Mekka, das Grab des Propheten (*wa-qabri n-nabīyi*: ʿUmar 193/9), die Auferstehung (*munširu l-mautā*: 152/1), den Gesandten Gottes (*niʿamu llāhi bi-r-rasūli llaḏī ursila*: 233/6), Muḥammad als Propheten (*wa-llaḏī baʿaṯa n-nabīya Muḥammadan bi-n-nūri wa-l-islāmī*: 91/11; *wa-llāhi rabbi Muḥammadin*: 328/1, cf. 330/6 und 371/1) und den Islam (74/28; 76/10; 91/16; 297/5; 428/9). Dieses leicht zugängliche Material ist bislang von der Wansbrough-Schule nicht erklärt

28 Seinen Beispielen, unter denen das der protestantischen Polemik gegen die Katholiken und das der Wahhābiten gegen den sunnitischen Volksislam und die Šīʿa besonders hervorgehoben seien, sei ein weiteres, dem Koran zeitlich recht nahestehendes hinzugefügt: ʿUmar Ibn Abī Rabīʿa sagt über eine attraktive Frau, die er einer Gazelle vergleicht (daher das maskuline Genus): *marra bī fī nafarin yaḥfufnahū miṯla mā ḥaffa n-naṣārā bi-l-waṯan* "sie lief inmitten einer Gruppe (von Begleiterinnen) an mir vorbei, die sie umringten, so wie die Christen ein Götzenbild umringen": ʿUmar 120/2.

29 Eine Kritik an einigen zentralen Thesen von Wansbrough hat in jüngerer Zeit Marco Schöller vorgebracht, vgl. Schöller 1998, 120-124.

worden. Yehuda Nevo und Judith Koren, nicht ganz auf der Linie der Wansbrough-Schule, aber zu ähnlichen Umdeutungen bereit, berichten von Inschriften in Sde Boqer im Negev, die von Allāh als *rabb Mūsā wa-ʿĪsā* sprechen; sie folgern: "Such a formula indicates some variety of Judeo-Christian belief: as it stands, it cannot be either Christian, Jewish, or Muslim" (Nevo/Koren 1990, S. 39). ʿUmar Ibn Abī Rabīʿa, den obigen Zitaten zufolge ein guter Muslim des ausgehenden 1. Jahrhunderts der Hiǧra, schwört bei Gott als *rabb Mūsā* (ʿUmar 95/5) bzw. nennt ihn *rabb Mūsā wa-ʿĪsā* (285/1). Die Formel wird also als Ausdruck des islamischen Suprematieanspruchs gebraucht worden sein.

Es mag scheinen, daß im vorstehenden vorwiegend negative Ergebnisse erzielt wurden. Das ist vor allem mit Hinsicht auf die *talbiyas* leider tatsächlich der Fall. Die m. E. notwendige große Distanz zu den Quellen aus islamischer Zeit ebenso wie die zu allzu fundamentalen Umdeutungen aus jüngerer Zeit[30] möge aber nicht als Selbstzweck aufgefaßt werden, sondern als Ausdruck der Auffassung, daß es einen Mittelweg gibt, der mit weniger Problemen behaftet ist als die beiden extremen Sichtweisen.

Abgekürzte Literatur

ʿABBĀS, *Ḫawāriǧ*[4]

Iḥsān ʿAbbās: *Dīwān šiʿr al-ḫawāriǧ*. Beirut/Kairo [4]1982.

ABŪ RAḤMA 1987

Ḫalīl Abū Raḥma: Qirāʾāt fī talbiyāt al-ʿarab fī l-ʿaṣr al-ǧāhilī. In: *al-Maǧalla al-ʿarabīya li-l-ʿulūm al-insānīya* 27/7 (1987) 94–131.

AMBROS 1986

Arne A. Ambros: Die Analyse von Sure 112. Kritiken, Synthesen, neue Ansätze. In: *Der Islam* 63 (1986) 219–247.

BROCKELMANN 1922

Carl Brockelmann: Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus. In: *Archiv für Religionswissenschaft* 21 (1922) 99–121.

FAHD 1998

T[oufic] Fahd: Artikel TALBIYA. In: *EI*[2] X 160–161.

30 Zu einer ausgewogenen Darstellung von Stärken und Schwächen des jüngeren Extrem-Skeptizismus vgl. Schoeler 1996, 13–24.

FLEISCHER 1885-88

Heinrich Leberecht Fleischer: *Kleinere Schriften*. Bd. 1–3. Leipzig 1885-1888.

GAJDA 1997

Iwona Gajda: *Ḥimyar gagné par le monothéisme (IVe - VIe siècle de l'ère chrétienne). Ambitions et ruine d'un royaume de l'Arabie méridionale antique*. Thèse de doctorat nouveau régime, Université de Provence – Aix-Marseille I. Centre d'Aix. Bd. 1–2.

Ǧamīl

Dīwān Ǧamīl. Ed. Ḥusain Naṣṣār. Kairo o. J.

Ǧarīr (ṬĀHĀ)

Dīwān Ǧarīr bi-šarḥ Muḥammad Ibn Ḥabīb. Hrsg. von Nuʿmān Muḥammad Amīn Ṭāhā. Bd. 1–2. Kairo 1969-1971.

GAS II

Fuat Sezgin: *Geschichte des Arabischen Schrifttums*. Bd. 2. Leiden 1975.

GdQ

Theodor Nöldeke: *Geschichte des Qorans*. Bearbeitet von Friedrich Schwally (Bd. 3: Gotthelf Bergsträßer und Otto Pretzl). Bd. 1–3. Hildesheim (repr.) 1961.

Ḫansā' (1896)

Anīs al-ǧulasā' fī šarḥ Dīwān al-Ḫansā'. Ed. Louis Cheikho. Beirut 1896.

Ḥātim

Dīwān ši'r Ḥātim Ibn ʿAbdallāh aṭ-Ṭā'ī wa-aḫbāruhū. Ed. ʿĀdil Sulaimān Ǧamāl. Kairo [2]1990.

HAWTING 1999

G[erald] R. Hawting: *The Idea of Idolatry and the Emergence of Islam*. Cambridge 1999

Huḏ.

Julius Wellhausen: Lieder der Hudhailiten, arabisch und deutsch. In: ders.: *Skizzen und Vorarbeiten*. Erstes Heft, T. 2. Berlin 1884/(Farrāǧ) Abū Saʿīd as-Sukkarī: *K. Šarḥ aš'ār al-Huḏalīyīn*. Hrsg. von ʿAbdassattār Aḥmad Farrāǧ und Maḥmūd Muḥammad Šākir. Bd. 1–3. Kairo 1965.

ḤUSAIN 1940

S[ayyid] M[uʿaẓẓam] Ḥusain: Talbiyāt al-jāhiliyya. In: Proceedings of the 9th All-India Oriental Conference 1937. 1940, 361–369.

Ibn al-Aṯīr, *Kāmil*

ʿIzzaddīn Ibn al-Aṯīr: *K. al-Kāmil fī t-tārīḫ*. Hrsg. von C. J. Tornberg. Bd. 1. Leiden 1867.

Ibn Ḥabīb, *Muḥabbar*

Muḥammad Ibn Ḥabīb: *K. al-Muḥabbar*. Hrsg. von Ilse Lichtenstädter. Hayderabad (Dekkan) 1942.

Ibn al-Kalbī, *Aṣnām* (K.-R.)

Das Götzenbuch Kitâb al-Aṣnâm des Ibn al-Kalbî. Übers. mit Einleitung und Kommentar von Rosa Klinke-Rosenberger. Leipzig 1941

JOMIER 1957

Jacques Jomier: Le nom divin «al-Raḥmān» dans le Coran. In : *Mélanges Louis Massignon*. Damaskus 1957, 361–381, abgedruckt in engl. Übers. als: The divine name "al-Raḥmān" in the Qur'ān. In: *The Qur'an: Style and Contents*. Hrsg. von Andrew Rippin. Aldershot etc., 2001, 197–212.

KISTER 1980

M[eir] J. Kister: Labbayka, Allāhumma, Labbayka ... On a monotheistic aspect of a Jāhiliyya practice. In: *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980) 33–57; mit 9 Seiten Additional notes abgedruckt in: ders.: *Society and religion from Jāhiliyya to Islam*. Aldershot etc. 1990, Nr. I.

KRONE 1992

Susanne Krone: *Die altarabische Gottheit al-Lāt*. Frankfurt etc. 1992

LANE

Edward William Lane: *Arabic-English Lexicon*. Bd. 1,1–8. London 1863-1893.

LECKER 1993

Michael Lecker: Idol worship in pre-Islamic Medina (Yathrib). In: *Le Muséon* 106 (1993) 331–343.

Lis.

Ǧamāladdīn Abū l-Faḍl Muḥammad Ibn Manẓūr al-Ifrīqī: *Lisān al-ʿarab*. Bd. 1–15. Beirut 1955.

al-Maʿarrī

Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī: *Risālat al-Ġufrān*. Hrsg. von ʿĀʾiša ʿAbdarraḥmān. Kairo [9]1993.

Maǧnūn (Farrāǧ)

Dīwān Maǧnūn Lailā. Ed. ʿAbdassattār Aḥmad Farrāǧ. Kairo o. J.

Marrār

al-Marrār Ibn Saʿīd al-Faqʿasī, Fragmentensammlung in: Nūrī Ḥammūdī al-Qaisī: *Šuʿarāʾ umawīyūn*. Bd. 2. Bagdad 1976, 427–503.

Muf. (Tibrīzī)

Šarḥ al-Mufaḍḍalīyāt li-t-Tibrīzī. Ed. ʿAlī Muḥammad al-Biǧāwī. Bd. 1–3. Kairo 1977.

MÜLLER 2002
Walter W. Müller: Religion und Kult im antiken Südarabien. In: *Polytheismus und Monotheismus in den Religionen des Vorderen Orients*. Hrsg. von Manfred Krebernik und Jürgen van Oorschot. Münster 2002, 175–194.

Muqātil
s. Abschnitt III Nr. 4.

Naq. Ǧ. F.
The Naḳā'iḍ of Jarīr and al-Farazdaq. Hrsg. von Anthony Ashley Bevan. Bd. 1–3. Leiden 1905–12.

NEVO/KOREN 1990
Yehuda D. Nevo und Judith Koren: The origins of the Muslim descriptions of the Jāhilī Meccan sanctuary. In: *JNES* 49 (1990) 23–44.

NÖLDEKE 1908
Theodor Nöldeke: Artikel „Arabs (Ancient)". In: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Hrsg. von James Hastings, Bd. 1–12. Edinburgh etc. 1908-26, Bd. I 659 – 673.

PAVLOVITCH 1998
Pavel Pavlovitch: Qad kunna [sic] lā naʿbudu 'llāha wa-lā naʿrifuhu. In: *Journal of Arabic and Islamic Studies* 2 (1998-99) 49–74 [s. http://www.uib.no/jais].

PAYNE SMITH
Robert Payne Smith: *Thesaurus Syriacus*. Bd. 1–2. Oxford 1879–1901.

Qais Ibn al-Ḥudādīya
Fragmentensammlung in: Ḥātim Ṣāliḥ aḍ-Ḍāmin: *Šu'arā' muqillūn*. Beirut 1987, 5–43.

Quṭrub
Muḥammad Ibn al-Mustanīr Quṭrub: *K. al-Azmina*. Hrsg. von Ḥannā Ǧamīl Ḥaddād, az-Zarqā' 1985.

RIPPIN 1991
Andrew Rippin: RḤMNN and the Ḥanīfs. In: *Islamic studies presented to Charles J. Adams*. Hrsg. von Wael B. Hallaq und Donald P. Little. Leiden 1991, 153–168.

RUBIN 1984
Uri Rubin: Al-Ṣamad and the high God. An interpretation of sūra CXII. In: *Der Islam* 61 (1984) 197 – 217.

Salāma
Dīwān Salāma Ibn Ǧandal. Ed. Faḫraddīn Qabāwa. Beirut [2]1987.

Šamardal

Tilman Seidensticker: *Die Gedichte des Šamardal Ibn Šarīk. Neuedition, Übersetzung, Kommentar*. Wiesbaden 1983.

SCHOELER 1996

Gregor Schoeler: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin/New York 1996.

SCHÖLLER 1998

Marco Schöller: *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*. Wiesbaden 1998.

Ṣiḥāḥ

Abū Naṣr Ismāʿīl Ibn Ḥammād al-Ǧauharī: *aṣ-Ṣiḥāḥ. Tāǧ al-luġa wa-ṣiḥāḥ al-ʿarabīya*. Hrsg. von Aḥmad ʿAbdalġafūr ʿAṭṭār. Bd. 1–6. Kairo 1957.

Ṭabarī, *Tārīḫ*

Abū Ǧaʿfar Muḥammad Ibn Ǧarīr aṭ-Ṭabarī: *K. Aḫbār ar-rusul wa-l-mulūk*. Hrsg. von M. J. de Goeje u. a. Bd. 1,1–3,4. Leiden 1879–98.

Tāǧ

Abū l-Faḍl Muḥammad Murtaḍā Ibn Muḥammad az-Zabīdī: *Tāǧ al-ʿarūs*. Bd. 1–10. Kairo 1306–?

TRITTON 1959

A. S. Tritton: Notes on religion in early Arabia. In: *Le Muséon* 72 (1959) 191–195.

ʿUmar

Dīwān ʿUmar Ibn Abī Rabīʿa. Hrsg. von Paul Schwarz. Bd. 1–2. Leipzig 1901–09.

WAGNER 1987–88

Ewald Wagner: *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*. Bd. 1–2. Darmstadt 1987–1988.

WATT 1992

W. Montgomery Watt: Artikel MUSAYLIMA. In: *EI*[2] VII 664–665.

WELCH 1980

Alford T. Welch: Allah and other supernatural beings: the emergence of the qur'anic doctrine of tawḥid. In: *Journal of the American Academy of Religion* [Thematic issue S] 47/4 (1980) 733–758.

WELLHAUSEN 1897

Julius Wellhausen: *Reste arabischen Heidentums*. Berlin [2]1897, Nachdruck Berlin 1961.

WKAS

Wörterbuch der Klassischen Arabischen Sprache. Bearbeitet von Manfred Ullmann. Wiesbaden 1970–.

WRIGHT

William Wright: *A Grammar of the Arabic Language*. Bd. 1–2. Cambridge [3]1896–1898.

al-Yaʿqūbī, *Tārīḫ*

Aḥmad Ibn Abī Yaʿqūb al-Yaʿqūbī: *K. at-Tārīḫ*. Hrsg. von M. Th. Houtsma, Bd. 1–2. Leiden 1883.