

Isabel Toral-Niehoff

Eine arabische poetische Gestaltung des Sündenfalls Das vorislamische Schöpfungsgedicht von ‘Adī b. Zaid¹

Einleitung

Zu den wenigen Zeugnissen, die von der Kenntnis der Hebräischen Bibel unter den vorislamischen Arabern zeugen, zählt ein Gedicht von ‘Adī b. Zaid (ca.550-600 n. Chr.), das den biblischen Schöpfungsmythos behandelt. Wie im Falle vieler anderer altarabischer Verse, die biblische Legenden und Prophetengestalten erwähnen, ist seine Authentizität mehrfach angezweifelt worden, mit dem Argument, dass diese Poesie von der islamischen Tradition zum Beleg für die Existenz eines vorislamischen arabischen Monotheismus fabriziert sein könnte.

Da die Frage nach den christlichen und jüdischen Intertexten des Koran² vor dem Hintergrund heftig diskutierter neuerer Publikationen³ wieder vermehrt ins Blickfeld der Forschung getreten ist, ist es reizvoll, diese poetische Verarbeitung des Schöpfungsmythos erneut zu prüfen und historisch zu kontextualisieren. Falls diese Verse nämlich authentisch sind, könnten sie Einblick in den Charakter und die Vorstellungswelt der im Umfeld der koranischen Gemeinde lebenden spätantiken arabischen Christen und Juden geben.

Der Dichter ‘Adī b. Zaid stammte nicht aus der arabischen Halbinsel, sondern aus dem arabisierten vorislamischen Irak. Er gehörte somit zu jenen arabisch-sprechenden Juden und Christen in Syrien und Mesopotamien, die an der Peripherie der Territorien der Großmächte Byzanz und Persien siedelten und dort eine wichtige Vermittlerrolle zwischen den aramäischen Christen und Juden und den Arabern der Arabischen Halbinsel spielten. Sie

¹ An dieser Stelle sei ausdrücklich Kirill Dmitriev gedankt, der eine umfangreiche textkritische Studie zu dem hier behandelten Gedicht in Kürze veröffentlichen wird und der so freundlich war, mir seine vorläufigen Ergebnisse zur Verfügung zu stellen.

² Hier seien nur die neueren erwähnt. J.C. REEVES, (ed.) *Bible and Qur’an: essays in scriptural intertextuality*, Atlanta 2000, A. GINAIDI, *Jesus Christus und Maria aus koranisch-islamischer Perspektive: Grundlagen eines interreligiösen Dialogs*, Stuttgart 2000; Brannon M. WHEELER, *Moses in the Qur’an and Islamic exegesis*, London 2002. Zur exegetischen Tradition im Islam, die in diesen Werken allerdings nicht ausreichend von der koranischen geschieden wird, siehe R. TOTTOLI, *Biblical prophets in the Qur’an and Muslim literature* Richmond, 2002. [ital. Original: I profeti biblici nella tradizione islamica], C. SCHÖCK, *Adam im Islam: ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*. Berlin, 1993.

³ C. LUXENBERG, *Die syro-aramäische Lesart des Korans*, Berlin 2000.

standen über politische und wirtschaftliche Beziehungen mit dem Ḥijāz in enger Verbindung⁴ und haben neben den jüdischen und christlichen Südarabern das Mileu der Korangense entscheidend mitgeprägt. Die Forschungslage für diese vorislamischen arabischen Christen und Juden hat sich in den letzten Jahrzehnten erheblich gebessert. Das monumentale Werk von Irfan Shahid, der sämtliche bekannten Zeugnisse zu den arabischen Christen im syrischen und mesopotamischen Raum, die mit Byzanz verbündet waren, gesammelt und ausgewertet hat, erlaubt jetzt einen differenzierteren Einblick in ihre Religion, Politik und Kultur⁵. Die Christen aus der Golfregion und dem südlichen Irak sind zudem in den letzten zwanzig Jahren in den Fokus archäologischer Forschung geraten, so dass auch aus dieser Perspektive mehr Informationen über diese Gemeinden zur Verfügung stehen⁶. Zu den jüdischen Gemeinden in Babylonien liegen u.a. die zahlreichen Arbeiten von Neusner⁷ vor.

Laut Überlieferung stammte der nestorianische⁸ Christ ʿAdī b. Zaid aus al-Ḥīra, der Hauptstadt des arabischen Fürstentums der Lakhmiden⁹ (ca. 250-602 n.Chr.) im mittleren Euphratgebiet. Da er eine bekannte historische Persönlichkeit ist, kann seine poetische Produktion viel leichter kontextualisiert werden als die Poesie des anderen berühmten, aber umstrittenen vorislamischen Bearbeiters biblischer Stoffe, Umayya b. Abī Salt¹⁰ aus Ṭāif. Ohne hier auf die Diskussion um die Echtheit der Dichtung des Umayya einzugehen¹¹, erscheint mir die Annahme, dass ein nestorianischer Christ aus Babylonien biblische Stoffe

⁴ S. KISTER, M. J., *Society and religion in from Jahiliyya to Islam*, Cambridge M. 1990 und KISTER, M. J., *Studies in Jahiliyya and early Islam*, 1980, dort bes. der Artikel „al-Ḥīra. Some notes on its relations with Arabia“, III (Arabica XV, 1968), 143-69.

I. SHAHID, *Byzantium and the Arabs in the sixth century*, 2 Bde Washington 2000, *Byzantium and the Arabs in the fifth century*, Washington D.C. 1989, *Byzantium and the Arabs in the fourth century*, Washington D. C. 1984, *Byzantium and the Semitic Orient before the rise of Islam*, London 1988, *Rome and the Arabs: a prolegomenon to the study of Byzantium and the Arabs*, Washington D.C. 1984.

⁶ S. den Überblick bei J. LERNER, Christianity ii. In Pre-Islamic Persia: Material Remains, *Encyclopaedia Iranica*, ed. E. Yarshater, California. Vol. V: S. 528-30, D. TALBOT RICE, „The Oxford excavations at Hira“, 1931, *Antiquity* 3 (1932); D. TALBOT RICE, „The Oxford excavations at Hira“, *Ars islamica* 1, 1934.; B. FINSTER/ J. SCHMIDT, „Sasanidische und frühislamische Ruinen im Iraq“, *Baghdader Mitteilungen* 8 (1976), S. 27-35 (Church A), S. 35-39 (Church B). Y. OKADA, „Early Christian Architecture in the Iraqi South-Western Desert“, *ar-Rafidan* 12 (1991), S. 71- 83, „Reconsideration of Plaque-Type Crosses from Ain Shai’a near Najaf“, *ar-Rafidan* 11 (1990), S. 103-112, „Ain Shay’a and the Early Gulf Churches: an architectural Analogy“, *ar-Rafidan* 13 (1992), S. 87-93, „Excavations at Ain Shai’a Ruins and Dukakin Caves“, *ar-Rafidan* 10 (1989), S. 27-88, E. HUNTER, Syriac Inscriptions from al-Hira, *Oriens Christianus*, Bd. 79/80, (1995/96) S. 66-81.

⁷ u. a. J. NEUSNER, *A history of the Jews in Babylonia*, 5 vols., Leiden 1965-70.

⁸ Die umstrittene Bezeichnung „Nestorianer“ wird hier aus praktischen Gründen durchgehend für diejenigen Mitglieder der persischen Kirche verwendet, die der antiochenischen Theologie folgten, da die Alternativbezeichnungen „assyrisch“ und „ostsyrisch“ anachronistisch oder missverständlich sind.

⁹ S. die immernoch einzige Monographie von G. ROTHSTEIN, G. *Die Dynastie der Lakhmiden in al-Hira*, Berlin 1899 und den Artikel von KISTER, zit Anm.4

¹⁰ Zu ihm s. den Art. „Umayya b. Abi Salt“, (J.E. MONTGOMERY) in EI² und T. SEIDENSTICKER, „The authenticity of the poems ascribed to Umayya b. Abi Salt“, in J.R. SMART (ed.), *Tradition and modernity in Arabic language and literature*, Richmond 1996, 87-109.

¹¹ S. die skeptische Aussage von T. SEIDENSTICKER: „there might well be some authentic material“ (op.cit. 96).

verarbeitet plausibler als dies für ein Mitglied der mekkanischen Aristokratie aus Ṭāif gelten kann¹².

Kontextualisierung des Gedichts mit dem Koran, der christlich-jüdischen apokryphen Literatur und der islamischen exegetischen Tradition.

Um dieses Gedicht historisch einzuordnen, soll es im Folgenden nicht nur mit dem Koran und der Bibel, sondern auch mit repräsentativen Beispielen der exegetischen Tradition verglichen werden.

Der Koran enthält theologische Deutungen der biblischen Geschichten, die in unterschiedlichen Versionen angesprochen werden¹³. So begegnet auch die Geschichte der Erschaffung des Menschen an mehreren Stellen, lässt sich aber im Wesentlichen auf zwei Basiserzählungen reduzieren:

- a) Die Iblīs-Geschichte, die über den Hochmut des *Iblīs*¹⁴ berichtet, welcher sich weigert, vor dem gerade erschaffenen Adam niederzuknien und schließlich aus dem Himmel verbannt wird (in chronologischer Folge: Q15:26-44; Q 17:61-65; Q 18:50-53; Q 20:115-116; Q 28:71-85; Q 7:11-18; Q 2:30-34)¹⁵
- b) Die Paradiesgeschichte, die über die Verführung Adams durch den *Shayṭān* berichtet (Q 20:117-127 Q 2:35-39; Q 8:19-25)¹⁶. Adam muss als Strafe zwar das Paradies verlassen, seine Verfehlung wird ihm aber bereits bald nach dem Vorfall von Gott verziehen.

Die bereits kurze Zeit nach der Kanonisierung des Koran einsetzende exegetische Tradition ist in verschiedenen literarischen Gattungen überliefert: in Korankommentaren *strictu sensu* wie auch in Universalhistorien, Enzyklopädien und Genealogien. Es entwickelte sich sogar eine neue, eigene Gattung, die „*Qiṣaṣ al-anbiyā*“ (Erzählungen über die Propheten)¹⁷. Alle diese Traditionen gründen größtenteils auf Informationen der *quṣṣās* „Erzähler“, oft Konvertiten aus den Buchreligionen (z.B. der Jemenit jüdischer Herkunft Kaʿb b. al-Akhbār), die aus ihren biblischen Traditionen berichteten. Die Bewertung dieser Erzählungen aus dem Munde der *ahl al-kitāb* („Anhänger der Schrift“, eine koranische Bezeichnung für Juden und

¹² S. auch schon T. ANDRAE, der die Echtheit der Verse Umayya bestritt, aber zu ‘Adī sagte: „bei einem christlichen Dichter wie Adī sind diese Anschauungen durchaus selbstverständlich, und verdächtige Anklänge an den Koran sind höchstens an nebensächlichen Einzelheiten zu bemerken“: *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926, S. 48.

¹³ S. dazu Angelika Neuwirth: „Negotiating Justice. A Precanonical Reading of the Qur’ānic Creation Accounts (part I)“, In *Journal of Qur’anic Studies*. London 1. 25-41 (part II)“, In *Journal of Qur’anic Studies*. London 2. 1-18. Siehe auch Angelika Neuwirth: „Qur’ān, Crisis and Memory. The qur’ānic path towards canonization as reflected in the anthropogonic accounts, in Angelika Neuwirth & Andreas Pflitsch (eds.), *Crisis and Memory in Islamic Societies. Proceedings of the third Summer Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut*. Beirut & Würzburg, S. 113-152 .

¹⁴ Vgl. das griech. *Diábolos*, siehe Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary in the Qur’ān*, Baroda 1938, S. 47f.

¹⁵ S. die Zusammenstellung bei M. MARTINEK, *Wie die Schlange zum Teufel wurde*, Wiesbaden 1996, S. 19-22.

¹⁶ op.cit. 22-24

¹⁷ Einen guten Überblick über die Thematik in den verschiedenen Literaturgattungen bietet TOTTOLI 2002.

Christen) wandelte sich innerhalb der Islamgeschichte, denn während zu Beginn eine Anbindung an frühere Überlieferungen kein Problem darstellte, setzte sich im Laufe der Zeit eine skeptische Haltung durch, so dass nur solche Traditionen gelten gelassen wurden, die in keinem Widerspruch zum Koran standen¹⁸. In diesen Erzählungen finden sich mündliche exegetische Traditionen zur Bibel, wie sie unter Juden und Christen schon lange im Umlauf waren; sie stehen somit der Haggada und den jüdisch-christlichen Apokryphen oft sehr nahe. Meist haben sie mehr Berührungspunkte mit der Bibel als der Koran selbst, da sie den koranischen Text um Zusatzinformationen aus dem Umfeld der Bibel erweitern. Die chronologische Einordnung dieser ursprünglich oralen Traditionen ist allerdings schwer, da sie im Kern sicherlich älter sind als ihre schriftliche Fixierung und koranexegetische Verwendung in islamischer Zeit.

In der folgenden Analyse soll der Vergleich zum Koran den Ausgangspunkt bilden, da man nur so eventuelle Anachronismen feststellen kann, die eine spätere Fälschung voraussetzen¹⁹. Allerdings ist eine postkoranische Datierung aufgrund dieser Parallelen nicht zwingend, denn auffallende Ähnlichkeiten zum Koran könnten auch mit einer Entstehung in vergleichbaren Milieus der Spätantike zusammenhängen. Abweichungen gegenüber dem Koran sind für eine vorkoranische Datierung dagegen signifikanter, da es unwahrscheinlich ist, dass in islamischer Zeit ein Text nachträglich in eine vom Koran abweichende Form nachträglich verändert wurde.

Ein separater Vergleich mit ausgesuchten Beispielen aus der exegetischen Tradition unter Berücksichtigung oben genannter Probleme soll dazu dienen, diejenigen biblischen Materialien in die Diskussion einzubeziehen, die wohl bereits in vorislamischer Zeit unter den Arabern mündlich zirkulierten. Zusätzlich soll deshalb in einem weiteren Schritt auf Parallelen in der jüdisch-christlichen kanonischen und apokryphen Tradition geachtet werden, um zu klären, welche dieser exegetischen Traditionen mit Wahrscheinlichkeit schon vor dem Islam bekannt waren und ob dieses Gedicht tatsächlich einem arabischen Christen des vorislamischen Irak zugeschrieben werden kann. Meine Beobachtungen müssen sich dabei auf repräsentative Beispiele beschränken. Gleichzeitig sollen Entwicklungen der regionalen Kirchen- und Dogmengeschichte einbezogen werden.

¹⁸ Zu dieser Entwicklung s. SCHÖCK 1993 S.39-54.

¹⁹ S. z.B. das fälschlich ʿAdī zugeschriebene Gedicht über den Sündenfall, das koranische Formulierungen und Inhalte fast wörtlich wiedergibt und auch enge Berührungspunkte zu der exegetischen Tradition hat (HIRSCHBERG 1939 S. 110-112)

Der Autor

Zum Dichter ‘Adī b. Zaid (ca. 550-600) liegt eine reiche Überlieferung²⁰ vor, die hier kurz referiert sei: Er war Mitglied einer prominenten christlichen Familie in al-Ḥīra und gehörte somit zu den *‘Ibād*, der alteingesessenen christlichen Gemeinde in der Stadt. Diese arabischen Christen bildeten den Kern der politischen Elite der Stadt²¹ und bestimmten zumindest Ende des 6. Jahrhunderts weitgehend ihren Charakter. Stolz und vorwurfsvoll verkündete er über seine Familie, als er später bei dem von ihm geförderten König an-Nu‘mān III in Ungnade gefallen war: *Wir waren, wie Ihr gut wisst, schon vor Euch die Stützen der Dynastie, ihre Zeltpflocke und ihre Bande*²². Dieses Selbstbewusstsein könnte auch erklären, weshalb von ihm auch keine panegyrischen Gedichte überliefert sind – er befand sich im Gegensatz zu anderen Dichtern wie an-Nābigha adh-Dhubaynī in keinem Abhängigkeitsverhältnis zum lakhmidischen Herrscher, vielmehr hatte seine Familie Angehörigen dieser Dynastie schon mehrfach zum Thron verholfen und ihre Position in schwierigen Situationen stabilisiert.

‘Adī selbst war wie sein Vater kulturell persisch geprägt²³ und erfüllte eine wichtige Mittlerfunktion zwischen dem sasanidischem Hof im nahen Ktesiphon, wo er lange Zeitperioden verbrachte, und dem lakhmidischen Fürstenhaus in al-Ḥīra. Er war deshalb in die politischen Konflikte der letzten Lakhmidenkönige stark involviert und fiel zuletzt einer Hofintrige zum Opfer (ca. 600)²⁴. Er soll auch im Auftrag des Großkönigs eine Reise nach Konstantinopel unternommen haben, von wo er sogar Bücher mitbrachte²⁵.

Sein poetisches Werk ist nur fragmentarisch erhalten, angeblich da seine städtische Sprache nicht ganz späteren klassischen Normen entsprach²⁶. Überliefert sind neben dem hier behandelten Gedicht viele Weingedichte und Verse, die von einer asketisch-frommen

²⁰ S. v.a. Iṣfahānī, K.al-Aghānī, II, 97-154; Ṭabarī, Ta’rīkh I, S. 1016ff., Ibn Qutaiba, ash-Shi’r wa sh-Shu‘arā’, S.135-140; J. HOROVITZ, „‘Adī ibn Zeyd, the poet of Hira“, *Islamic Culture* 4 (1930), S. 31-69; F. GABRIELI, „‘Adī ibn Zaid, il poeta di al-Ḥīra“, *Rend. Acc. Linc.* 1948, S. 81-96; GAS II, S. 178-179; M. G. AL-MU’AIBID, *Diwān ‘Adī b. Zaid*, Bagdad 1965, ‘Abd al-Fattāh ‘Abd al-Muḥsin ash-Shaṭṭī, *Shu‘arā’ Imārat al-Ḥīra*, Kairo 1998, S. 89-149.

²¹ S. Abū al-Baqā’ Hibat-allāh al-Ḥillī, *al-Manāqib al-Mazdīya*, ed. M. al-Qādir, 2000, al-‘Ayn, Arab Emirates, S.110: *(Die Ibad) bildeten die Mehrheit der Bewohner und waren die edlen Leute von al-Ḥīra, nämlich die „guten Familien“*. Vgl. ROTHSTEIN 1899, S.18-28 und neuerdings auch I. TORAL-NIEHOFF: Christians, poets and Kings: The Lakhmids in Late Antique Iraq (Proceedings of the Workshop "Historische Sondierungen und methodologische Reflexionen zur Korangeneese - Wege zur Rekonstruktion des vorkanonischen Koran" (Berlin 2004), in Druck.

²² Iṣfahānī, K. al-Aghānī, II, S. 104.

²³ „As soon as ‘Adī could apply himself and was grown up his father put him to school and, when he had there acquired some knowledge, the Marzubān Farrukhamāhān sent him with his own son Shāhānmard to the Persian school where he learnt to write and read Persian till he was among the best knowers of persian and the most eloquent speakers of Arabic and composed poems.“ (Iṣfahānī, K. al-Aghānī II, S. 101, üb. HOROVITZ 1930, S. 37).

²⁴Für die Intrigen zur Thronbesteigung des al-Nu‘mān III und der darauffolgende Sturz des ‘Adī, s. Iṣfahānī, K. al-Aghānī, II, S. 105-120; Ṭabarī, Ta’rīkh, I, S. 1016-1029.

²⁵ AL-MU’AIBID, *Diwān ‘Adī b. Zaid*, Einführung, S. 9; ‘Abd al-Muḥsin ash-Shaṭṭī, *Shu‘arā’*, S. 93 f.

²⁶ So laut Iṣfahānī, K. al-Aghānī, II, S. 97, Ibn Qutaiba, ash-Shi’r wa sh-Shu‘arā’, S. 135, 139. Überliefert sind ca. 900 Verse, deren Echtheit allerdings nicht immer gesichert ist (s. AL-MU’AIBID, *Diwān ‘Adī b. Zaid*, Einführung) und Abd al-Muḥsin ash-Shaṭṭī, *Shu‘arā’*, Diskussion S. 111ff. und seine Bedenken zu der Handschrift, die die Grundlage der Edition des Diwans bildet, S. 105.

Grundstimmung zeugen, die vielleicht auf seinen christlichen Glauben zurückzuführen ist, so z.B. zahlreiche Kerker- und Entschuldigungsgedichte²⁷, die sich an den Fürsten an-Nu'umān III richten, ferner z.B. ein Gedicht, in dem er die Sorglosigkeit der Jugend tadelte²⁸. Interessant sind Fragmente einer historischen Ballade, in der er die Legende von Zenobia aufgreift, eine Geschichte, die allem Anschein nach zum Gründungsmythos der Stadt al-Ḥīra gehörte²⁹. Ein weiteres Gedicht behandelt das beliebte „ubi-sunt“ Motiv, in dem er zahlreiche untergegangene Völker als *exempla* irdischer Vergänglichkeit aufzählt, nämlich unter anderem Hatra, die Griechen und die Perser³⁰. Ein ähnliches Gedicht gedenkt der Eroberung Ṣan'ā's durch die Äthiopier und der Hatras durch die Sasaniden³¹. 'Adī b. Zayd war sicherlich sehr gebildet; so berichten die arabischen Quellen, er habe Persisch und Arabisch fließend gelesen und geschrieben³²; als nestorianischer Christ dürfte er zudem auch Syrisch beherrscht haben.

Das Gedicht

Von dem „Schöpfungsgedicht“ des 'Adī b. Zayd (Metrum *basīṭ*) sind 20 Verse erhalten: Verse 1-6 und 8 in al-Maqdisī, al-Bad' wa l-ta'rīkh³³; Verse 1-4, 6-10, 12-13, 16-17 bei al-Ma'arrī, Risālat aṣ-ṣāhil wa-sh-shāḥij³⁴; Verse 1-13 und 16-17 bei al-Maqrīzī, al-Mawā'iz³⁵; Verse 8, 10-20 bei al-Jāhiz, K. al-Ḥayawān³⁶ finden³⁷. Nachdem das Gedicht zunächst in der Sammlung vorislamischer christlicher Dichter von L. Cheikho publiziert worden war³⁸, setzte sich als erster J.W. Hirschberg ausführlich mit dem Text auseinander. Er hielt das Gedicht für authentisch³⁹ und widmete ihm in seinem Werk *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien* fünf Seiten (105-110), auf denen er die Parallelen aus der Haggada

²⁷ S. Iṣfahānī, K. al-Aghānī, II, S. 110-154; AL-MU'AIBID, *Diwān 'Adī b. Zaid*, passim.

²⁸ Iṣfahānī, K. al-Aghānī, II, S. 147.

²⁹ Insgesamt sind 23 Verse erhalten (s. AL-MU'AIBID, *Diwān 'Adī b. Zaid*, Nr. 138 S.181-184), die meisten bei Ibn Qutaiba, *ash-Shi'r wa sh-Shu'arā'*, S. 136/7 (18 Verse). Zenobia soll von dem Gründer der Dynastie 'Amr b. 'Adī besiegt worden sein, der seinen durch diese Königin betrogenen Onkel Jadhīma rächte. Zur ganzen arabischen Legende und ihr Bezug zu römischen Quellen S. Gl. BOWERSOCK, *Roman Arabia*, Cambridge / M. 1983, S. 132-137. Die Zenobia-Legende bildete die Grundlage einer ganzen Reihe anderer Gedichte verschiedener Autoren wie z.B. von al-Mutalammis; s. die verschiedenen Zitate bei aṭ-Ṭabarī, *Ta'rīkh*, I, S. 616-624.

³⁰ U.a. Ibn Qutaiba, *ash-Shi'r wa-sh-Shu'arā'*, 135, Abū al-Baqā' Hibat-allāh al-Ḥillī, *al-Manāqib al-Mazdīya* S. 160; Iṣfahānī, K. al-Aghānī, II, S. 138; Ibn Hishām, *Sīra*, S. 71.

³¹ U.a. Ibn Hishām, *Sīra*, S. 67-68, 73., AL-MU'AIBID, *Diwān 'Adī b. Zaid*, Nr. 5. Zu Hatra in der arabischen Überlieferung s. u.a. M. Zakeri, „Arabic reports on the fall of Hatra to the Sasanids. History or legend?“ in: St. LEDER (ed.), *Story-telling in the framework of non-fictional literature*, Wiesbaden 1998, S. 158-167.

³² S. Anm.23.

³³ Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī: *al-Bad' wa l-ta'rīkh*, ed. Cl. HUART (Nachdruck der Ausgabe Paris 1899, Bagdad ca. 1964), Bd. 1, S.151.

³⁴ ed. 'Ā'isha bt. ar-Rahmān, Kairo 1974, S.264-265.

³⁵ Ed. G. Wiet, Kairo 1911, S.86-87.

³⁶ Ed. Harun, Bd. IV, 198-199.

³⁷ Näheres zur Textkonstitution siehe in dem angekündigten Artikel von Kirill Dmitriev (Vgl. oben Anm.1). Ich übernehme hier seinen Text.

³⁸ *Shu'arā' an-naṣrāniya qabla l-islām*, Beirut 1999⁵, II, S. 257.

³⁹ HIRSCHBERG 1939, S.48.

und den jüdisch-christlichen Apokryphen Schriften sammelte. F. Gabrieli übersetzte es von neuem mit einigen Korrekturen in seinem Artikel „‘Adī ibn Zaid, il poeta di al-Ḥīra“⁴⁰, Auszüge einer Übersetzung finden sich bei E. Wagner⁴¹.

Die folgende Bearbeitung konzentriert sich auf die Verse 8-20, die ein geschlossenes Erzählmotiv bilden („Sündenfall“)⁴².

Ø.j 9z«[y%4, ‡ 2ç\· +z,r0 2\§¼ +¹,c,±Ä0¬,r4±\:çç/»:c0 0« Å,CE,£ 8

8. *In sechs Tagen vollendete seine Schöpfung, Und es war die letzte Tat – da erschuf Er den Menschen.*

- Im koranischen Schöpfungsbericht ist von der Erschaffung des Menschen (*al-insān* Q 15:16 u. öfters bzw. *bashar* Q 15:28; 18:71) die Rede, *Ādām* begegnet als Eigenname nur in der Iblīs-Geschichte⁴³. ‘Adī b. Zaid verwendet dagegen *ar-rajul* „der Mann“ im Sinne von „Mensch“.
- *Ṣawwara* i.S. von „gestalten, formen“ ist auch koranisch, vgl. Q 40:66. S. R. ARNALDEZ, Artikel *Khalḥ* (EI²), II. „The Qur’ānic vocabulary and the ideas it carries“.
- S. ARNALDEZ, op.cit. Abschnitt III. IV. zu den Tagen der Schöpfung, über deren Anzahl und Verteilung unterschiedliche Ansichten herrschten, u.a. weil der Koran einmal (Q 41:9-12) eine Summe von acht Tagen, einmal (Q 50:38) sechs Tage wie in der hebräischen Bibel (Gen 2:2) nennt, vgl. auch SPEYER 1961, S.2-3. Al-Maqdisī zitiert diesen Vers als Beleg für die Richtigkeit letzterer Version⁴⁴.

+x+VC-[¼9±b ¶Ŧy \~ [wġ Åcn ¶y9½^ Ÿ ¶µÄ0 µ~ ā[xsŦŸ 9

9. *Dann nahm Gott Lehm und formte ihn, bis Er ihn sah vollkommen und aufrecht stehend*

- Im Koran findet sich mehrfach Ton, Erde⁴⁵ usw. als Urstoff des Menschen (*tīn, arḍ, salsal, hamā’*); an einer Stelle (Q 38:75) betont Gott, er habe Adam mit *seinen eigenen Händen* geschaffen⁴⁶ (*khalaqtu bi-yadayya*). Die Vorstellung, Gott habe den Menschen aus Erde/Ton *mit den Händen* geschaffen ist allerdings nicht spezifisch koranisch sondern war schon in der Spätantike verbreitet; S. die zahlreichen Belege bei SPEYER 1961 S. 46

⁴⁰ S. Anmerkung 20. Dort S. 85 ff.

⁴¹ *Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung*, Darmstadt 1987, Bd. 1, S. 167.

⁴² Die oben Anm.1 erwähnte Studie von K. Dmitriev soll hingegen das ganze Gedicht betrachten.

⁴³ S. MARTINEK 1996 S. 36-39. Zum Namen Adam in vorislamischer Zeit S. HOROWITZ 1926 S. 85.

⁴⁴ al-Bad’ wa l-ta’rīkh, II, S. 53.

⁴⁵ Ton/Lehm als möglicher Urstoff des Menschen ist v.a. ursprünglich in der ägyptischen Mythologie verbreitet (s. die Belege bei MARTINEK 1996 S. 39).

⁴⁶ Eine Stelle, die zum Ausgangspunkt für theologische Diskussionen über das Problem des Anthropomorphismus wurde; vgl. z.B. ath-Tha’libī, S. 44, Kap. II. S. SCHÖCK, Art. Adam, S. 24a.

aus Judentum und Christentum: z.B. Aphraates Hom. XI (ed. Wright 240) : „durch Gottes Wort entstanden die Himmel, nur Adam allein machte er mit seinen Händen“ und Ephraim Syrus (Opp.I, 22, C): „er gestaltete den Leib des Menschen selbst mit eigenen Händen“ .

Ø,~j Åx«[±b ,k«[Á0ÿ /m¼;Z«[l»,S6 , 0^ 1«] \k,c6~\,ÿ 0b5½± ±±u0-¶\~u 10

10. Er nannte ihn mit (klarer) Stimme Adam. Und er antwortete Ihm dank dem Einhauchen des Geistes in dem Körper, den Er geschaffen hatte,

- *jabila* im Sinne von „formen, erschaffen“ kommt im Koran nicht vor, die Wurzel begegnet aber an zwei Stellen als *jibilla* (Q 26:184) und *jibill* (Q 36:62), wo die Bedeutung unklar ist (Kreaturen?).

Ø,~,k 10~6-0< µ~1»~´ ± 1j 5¼+{¼ \. -z. °6~j } 5¼+u5z0ÿ 1,f+y5¼ç+d: °.f

11. Dann übergab Er ihm einen Garten als Erbe, damit er ihn bebaue, zusammen mit seinem Ehefrau, gebildet aus seiner Rippe

- Die Idee, Gott habe das Paradies Adam und Eva nach deren Schöpfung diesen zum „bewohnen“ anvertraut, findet sich auch im Koran, allerdings in einer gänzlich anderen Formulierung. Dort fordert Gott Adam und seine Frau auf: Q 2: 33 / 34 *uskun anta wa zaujaka al-janna*. „Bewohne zusammen mit deiner Frau das Paradies!“ Der Gedanke ist schon biblisch, s. Gen. 2,115: *Und Gott der Herr nahm den Menschen und setzte ihn in den Garten Eden, dass er ihn bebaue und bewahre*.
- 'Adī b. Zaid verwendet den Ausdruck 'awrathahu im Sinne von „anvertrauen, zum Erbe geben“, so auch im Koran (Q 23:11) zwar im Kontext des Paradieses, allerdings im Sinne einer eschatologischen Perspektive, nicht in Zusammenhang mit der Schöpfung.
- *Firdaus* (< gr. *parádeisos*⁴⁷ „Garten, Paradies“ kommt auch zweimal im Koran vor (Q 18: 107; 23: 11) dort allerdings nicht in Zusammenhang mit der Adams-geschichte als Urheimat des Menschen (im Koran immer *janna*), sondern als Jenseitsverheißung für die Gläubigen.
- Die einprägsame Schilderung von Gen. 3,21-22 von der Erschaffung Evas aus der Rippe Adams wird im Koran nicht erwähnt, die namentlich ungenannte Eva erscheint dort nur als „Gefährtin“ und wird in einer nicht näher erklärten Weise aus Adam heraus geschaffen:

⁴⁷ Zu *Firdaus* < *parádeisos* vgl. u.a. S. Fraenkel, Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen, Leipzig 1886, S. 149. Dieses Gedicht scheint der erste Beleg dieses Wortes im Arabischen zu sein; da es indeterminiert ist, habe ich vorgezogen, es hier noch wörtlich als „Garten“ zu übersetzen.

Q 7:189 *Er ist es, der euch aus einem einzigen Wesen geschaffen und aus ihm das ihm entsprechende andere Wesen gemacht hat* [ja'ala minhā (sc. min nafsīn waḥdatīn) zaujahā], damit er bei ihr wohne (oder: ruhe: (ähnlich auch Q 4:1; 30: 21; 39:6; 42:11)). Vgl. Gen. 2: 21-22: *Nun ließ Gott Adam in einen Tiefschlaf fallen, daß dieser einschlief, und er nahm eine von seinen Rippen und schloss das Fleisch an ihrer Stelle zu. Dann baute Jahwe Gott die Rippe, die er vom Menschen genommen hatte, zu einem Weibe und führte es zum Menschen.*

SPEYER (1961, S. 61) vermutet, die koranische Erzählung gehe auf die bei Platon überlieferte und in der Antike weit verbreitete Sage zurück, nach der Adam ursprünglich aus zwei Gesichtern erschaffen worden war und dann in zwei Teile zersägt wurde. Sie verdrängte laut Speyer in späterer jüdischer Überlieferung zum Teil die biblische Erzählung der Erschaffung Evas aus der Rippe. Wichtig ist, dass der Koran die Entstehung Evas aus der Rippe nicht explizit nennt, während sie der islamischen exegetischen Literatur thematisiert wird⁴⁸. Wahb ibn Munabbih (nach al-Kisā'ī) z.B. erwähnt die Geschichte bei der Schöpfung Adams, als er bei der Aufzählung seiner Körperteile auch die Rippe nennt, die Gott für die spätere Erschaffung vorgesehen hat⁴⁹, später überliefert al-Kisā'ī nochmals die Erschaffung Evas aus einer der linken Rippen Adams während dieser schlief⁵⁰, ähnlich at-Ṭabarī, Ta'riḫ (I, S. 101-103), ath-Tha'libī (Kap.4, S.48), und at-Ṭarafī (§ 26)⁵¹ die alle übereinstimmend eine *linke* Rippe erwähnen.

ʿAdī b. Zaid kannte die Geschichte der Erschaffung Evas aus Adams Rippe, so wie sie die hebräische Bibel schildert, wie sie auch die islamische exegetische Tradition erwähnt, die hier eindeutig auf alte vorislamische Quellen fußt. Er verwendet für die Rippe den Ausdruck *dil'*, was die allgemein verbreitete Bezeichnung für Rippe („die Krumme“) ist.

ØŞÇ ¼Ç ;±,f 5Ç 4` >À 4z,k,f µ⁻

4^ovn[¼/ z6Ä,> µ- ·1<^y 1,6',Ä ®« 10

12. *Mit einer einzigen Ausnahme verbot sein Herr ihm nicht, von den guten Bäumen zu riechen oder zu essen,*

- Das Verbot, auch von dem Paradiesbaum zu *riechen*, habe ich sonst nirgendwo belegen können. Es gibt allerdings viele Traditionen, die den starken Duft des Baumes hervorheben: so Genesis Rabbah 15, 7, zit. bei HIRSCHBERG 1939 S. 106, die den Baum mit dem stark duftenden Ethrog vergleicht; auch die islamische exegetische Tradition

⁴⁸ *Encyclopaedia of the Quran*, I, S. 22ff. (G.SCHÖCK): S. 24 erst die exegetische Tradition brachte die Rippe in die Diskussion. Vgl. HOROWITZ 1926 S. 108/109 zum Namen Eva in vorislamischer Zeit.

⁴⁹ Al-Kisā'ī, Qiṣaṣ (THACKSTON) 24. Eva entsteht hiernach aus der dreizehnten Rippe, wie auch in der jüdischen Überlieferung (Vgl. Art. EVE in *Encyclopaedia Judaica*, Editorial Staff, dort Verweis auf Targ. Jon. Gen. 2:21, dort allerdings dreizehnte Rippe *rechts*).

⁵⁰ Al-Kisā'ī, Qiṣaṣ (THACKSTON), S. 31.

⁵¹ Qiṣaṣ al-Anbiyā', ed. R. Tottoli, Berlin 2003.

kennt dieses Motiv: al-Kisā'ī, S. 40 (Kap. 17); ähnlich ath-Tha'libī (Kap. V, S. 49 zu den verschiedenen Deutungen zur Identität des Baumes), und aṭ-Ṭarafī, § 27-29. Der Koran macht keinerlei Angaben über die Natur des Baumes⁵².

Ø, °, j ¼Ç Ç6-r «[ÁÝ 1»E\³ +Äz, b \ ° §

d, #0-r 5mÉ Á, 6Ez «[»:À, o «[d³\`Ý 13

13. Die gesprenkelte Schlange war, als sie geschaffen wurde, wie man eine Kamelstute oder einen Kamelhengst unter den Geschöpfen sieht

- Bei diesem sonderbaren Vergleich zwischen dem Kamel und der Schlange im Paradies handelt es sich wohl um ein altes nahöstliches Motiv. Ausgangspunkt dieser Legende waren sicherlich Spekulationen um die in der Bibel beschriebene Bestrafung der Schlange, die nach der Verführung auf dem Bauch kriechen musste; folglich musste die Schlange vor dem Sündenfall aufrecht gegangen sein – und so wird sie auch in frühen Darstellungen gezeigt, anatomisch korrekt als Schlange, aber senkrecht auf dem Schwanz stehend⁵³.

Schon bald kam allerdings im jüdischen Umfeld die Legende auf, sie habe vor dem Sündenfall noch Füße und Arme gehabt (s.u. Genesis Rabbah 19,1), möglicherweise auch Flügel (s.u.), die ihr dann bei der Verfluchung abgehackt worden seien⁵⁴: *Kriech auf der Brust und auf dem Bauch, beraubt der Hände und Füße! Nicht Ohr noch Flügel bleibe dir, nicht irgendeines deiner Glieder!* heißt der Fluch in der Apokalypse des Moses 26⁵⁵. Diese Traditionen gelangten später wahrscheinlich über die Juden⁵⁶ auch in den christlichen Westen, denn zahlreiche Darstellungen seit dem Spätmittelalter zeigen die Schlange als vierbeiniges Geschöpf mit Menschenkopf⁵⁷. Bekanntestes Beispiel ist die Darstellung von dem Sündenfall des flämischen Malers Hugo van der Goes (1440-1482, Kunsthistorisches Museum Wien): Dort ist die Schlange als eigenartiges Monster mit menschlichem (weiblichen) Antlitz, Armen und Beinen zu sehen. Der Menschenkopf geht wahrscheinlich auf die Vorstellung zurück, die Schlange/Teufel habe sich ein der Eva ähnliches Antlitz gegeben, um diese zu täuschen⁵⁸.

⁵² Vgl. auch SCHÖCK 1993 S. 109 und SPEYER 1961 S. 62-66.

⁵³ Z. B. in der Priscillakatakomben (3.Jhd.) und der Alkuinsbibel (9.Jhd.). S. *Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrsg. E. KIRSCHBAUM et alii, Freiburg 1994, Bd. IV, 75-82, Art. „Schlange“ (W.KEMP), Sp 76.

⁵⁴ vgl. al-Jāhiz, K. al-Ḥayawān IV, S. 200 (auch Flügel!!), L. GINZBERG, *The legends of the Jews*, transl. from the German ms. by Henrietta Szold. Band: 1 Bible times and characters from the creation to Jacob. - 11. impr. – Philadelphia 1961. S. 77, Vgl. auch die zahlreichen Belege bei HIRSCHBERG 1939 S. 107. Diese Vorstellung ist im Judentum bis heute lebendig: So stellt auch eine jüdische Torah für Kinder vom Jahr 2002 („Geschichten aus der Torah und der Haggadah“, bearbeitet von Levin Kipnis, Tel Aviv) die Schlange im Paradies mit zwei Gliedmaßen und aufrecht dar (S. 12, 17).

⁵⁵ Zitiert bei MARTINEK 1996, S. 108.

⁵⁶ Oder über die genannte Adamsliteratur, die ja viel jüdisches Material enthält.

⁵⁷ S. zahlreiche Belege in KEMP, Art. „Schlange“ Sp. 76.

⁵⁸ So in der Schatzhöhle z.B. 4, 7, zitiert bei MARTINEK 1996, S. 156. S. weitere Belege dafür bei KEMP, S. 76.

Ein vierbeiniges Monster mit Menschenkopf ist allerdings kein Kamel – hier haben wir es mit einem zwar verwandten, aber eigenständigen Motiv aus der Haggada zu tun. Wir finden es im Midrasch (R. Hosea Rabba sagte: *sie stand aufrecht wie ein Rohr und besaß Füße*; R. Simon Eleazar sagte: *sie war wie ein Kamel*: Genesis Rabbah 19,1 zit. HIRSCHBERG 1939 S.107). Das Motiv findet sich schon sehr bald auch im arabischen Umfeld und ist vielleicht sogar ursprünglich dort anzusiedeln: es ist z.B. nur in der arabischen Version der *Schatzhöhle* zu finden⁵⁹. Später findet es sich in islamischer Zeit mehrfach in der exegetischen Literatur, die ja größtenteils auf haggadischem Material fußt: Die Schlange ist übereinstimmend laut islamischer Legende vor dem Fluch ein vierbeiniges Geschöpf von dem Aussehen und der Größe eines Kamels⁶⁰.

Die kamelartige Paradiesschlange war aber auch im Ostchristentum, und zwar v.a. unter den Nestorianern verbreitet, wo die Vorstellung als falscher Aberglaube bekämpft wurde, wie die vehementen Stellungnahmen von Isho'dād von Merv⁶¹ beweisen. Er schreibt die Entstehung der Legende dem umstrittenen Bischof Ḥenānā, Leiter der Theologischen Schule von Nisibis Ende des 6. Jhd. zu⁶², der in der nestorianischen Kirche als Abweichler verdammt wurde. Später kam das Bild, möglicherweise über den Kontakt mit syrischen Mönchen nach Byzanz, denn von dort ist eine Reihe von Oktateuch-Illustrationen (12. Jhd.) überliefert, welche die Paradiesschlange als bizarres kamelartiges Wesen zeigen (Vat. 747 und Vat. 746)⁶³.

Diese Legende war folglich ursprünglich vor allem unter Juden und ostsyrischen Christen verbreitet und gelangte erst später über die Rezeption haggadischer Erzählungen in die exegetische Literatur und damit auch in die islamische Tradition. Diese starke Nähe zwischen jüdischen und nestorianisch-christlichen Traditionen fällt auch anderswo auf; offenbar hatten sich diese christlichen Gemeinden des öfteren aus jüdischen Gemeinden entwickelt, die in Mesopotamien und Babylonien fest verwurzelt waren⁶⁴.

Es gibt noch eine Reihe weiterer Legenden, die in unklarem Verhältnis zu der Kamelvorstellung stehen: So z.B. die islamische Tradition, Eva habe als Reittier im Paradies ein weißes Kamel erhalten, während Adam auf einem phantastischen, geflügelten

⁵⁹C. BEZOLD, *Die Schatzhöhle: eine Sammlung biblischer Geschichten aus dem sechsten Jahrhundert jemals Ephraem Syrus zugeschrieben; syrischer Text und arabische Version, herausgegeben nach mehreren Handschriften zu Berlin, London, Oxford, Paris und Rom mit deutscher Übersetzung und Anmerkungen*. Neudr. der Ausg. Leipzig, 1883 – 1888 Amsterdam 1981, arab. Version Schatzhöhle, 23, 13f.

⁶⁰ aṭ-Ṭabarī, *Ta'riḫ* I, S. 104: *hiyya dābbatun lahā arba'atu qawā'im, ka'innahā al-ba'ir*, *ibid.* I, S. 105/106 (<Wahb): *ka'innahā bukhṭaiyya* [LANE: bactrian camel] *ibid.* I, 107 ba'ir (weitere Belege dort) S. Ibn al-Athīr 14, al-Kisā'ī, Qiṣaṣ (THACKSTON) 38 Kap.17 (<Ka'b): *she was shaped like a camel and like the camel could stand erect*. S. SCHÖCK 1993, s.108 Anm.611.

⁶¹ *Commentaire d'Iso'dad de Merv*, vol. 1 (Genèse) traduit par C. van EYNDE, Louvain 1955, S.82: „certains insensés ont cru qu'il était haut comme le chameau, qu'il était un quadrupède et que c'est parce qu'il fut maudit qu'il rampe sur le ventre“.

⁶² S. sein Zitat von Ḥenānā auf S. 92. Zu ihm s. A. VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965, S. 234-317.

⁶³ WEITZMANN / BERNABE, *The Byzantine Octateuchs* 1999, Bd. 1 Text, 33-34; II, Bilder, 83-86 (am besten erhalten ist Topkapı Saray-Bibl. Cod. 8 fol.43v. (12 Jhd.), bei WEITZMANN / BERNABE 1999 Abb. 84.

⁶⁴ J.M. FIEY, *Jalons pour une histoire de l'Eglise en Iraq*, Louvain 1970, S. 48.

Pferd geritten sei⁶⁵. Spätere jüdische Traditionen berichten, Eva (bzw. nach anderen Traditionen Lilith) habe auf dem Teufel/Schlange/Kamel geritten. Möglicherweise damit verwandt sind jüdische Legenden, die Eva Sexualverkehr mit dem Teufel/Schlange unterstellen, woraus dann Kain entstanden sein soll⁶⁶.

- *Raqshā'* „gescheckt, gesprenkelt“ ist ein verbreitetes Epitheton für manche Schlangensorten und schließlich zum eigenständigen Nomen geworden⁶⁷.

Ø, > 9 « [1 « 5kr Èb « z - È ^ Æ [9 ½ n

∖ Å 0 , . 3 \ , 0 - S Ç μ - Á c - « [v ° - ÿ 14

14. Sie wandten sich aber dem (Baum) zu, von welchem zu essen verboten war, auf Anraten von Eva, sie sah es nicht als Vergehen an

- *Daghl* im Sinne von „List, Vergehen“ für die Verfehlung der ersten Menschen kommt im Koran nicht vor (Q 2:36: 'azallahumā ash-Shaitān... Q 2:35/Q 7:18 *fatakūnū min al-zālimīn* / bzw. *min al-khāsirīn* Q 7:22) Der Ausdruck, der auch sonst im Koran nicht erscheint, impliziert boshafte Hinterlist und Verstellung (DOZY I, 447a). Meist wird im Islam die Hinterlist des Teufels mit *ghurūr* und *kaid* bezeichnet⁶⁸.
- Die Betonung, Eva sei diejenige gewesen, die zunächst verführt wurde und dann Adam zur Sünde überredet hätte, ist biblisch, sie findet sich nicht im Koran, wo beide gemeinsam die Verführten sind und der Ungehorsam Adams im Zentrum der Erzählung steht⁶⁹.

x + | > μ · · Á « 0 ½ f μ À c « [Ç y ¼ μ -

∖ ° , ~ ½ _ « [9 z . ^ w É \ r \ ° · Ø § 12

15. Sie beide nähten sich, während doch (vorher) Unschuld ihre Kleidung war – aus Feigenblättern Kleider, die nicht gesponnen waren

- Die Feigenblätter aus Gen. 3:7, mit denen Adam und Eva ihre Scham nach dem Sündenfall verhüllen, sind nur in Teilen der exegetischen Literatur bekannt, so ath-Tha'libī S.52 Kap.V. Im Koran ist hingegen nur vage von den „Blättern des Paradieses“ (Q 7:21) die Rede, mit denen Adam und Eva sich nach dem Genuss der verbotenen Frucht bedeckten. Q 20:118 legt zudem nahe, Adam und Eva seien im Paradies vor dem Sündenfall bekleidet gewesen. Die exegetische Literatur schmückt dieses Motiv noch zusätzlich aus, denn nach ihr waren sie mit kostbaren Gewändern bekleidet, die nach der

⁶⁵ Al-Kisā'ī, Qiṣaṣ (THACKSTON) Kap. 15, S. 34, 35.

⁶⁶ Zu diesem Thema siehe MARTINEK 1996 S. 122 f. und v.a. A. GOLDBERG, „Kain: Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange?“ In: *Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums*, Gesammelte Studien I Tübingen 1997, S. 275-288.

⁶⁷ S. LANE s.v.

⁶⁸ SCHÖCK 1993 S. 107.

⁶⁹ S. unten Diskussion zu Punkt 5.

Verfehlung Adams (als Strafe) abfielen (al-Kisāʿī, Qiṣaṣ (THACKSTON) Kap. 17, S. 41)⁷⁰. Auch laut ath-Thaʿlibī war Adam mit einem strahlenden Lichtgewand⁷¹ bekleidet gewesen, das dann abfiel, die Fingernägel sind davon ein Rest (S. 47, Kap.III, S.52-53 Kap.V; so auch aṭ-Ṭabarī, Taʿrīkh I, S. 105). Nichts davon findet sich bei ʿAdī b. Zaid, der hier auf biblischen Traditionen fusst.

Ø,j ç \,« -~kj ±«¼ Á«\A~«[a½ 1c=Ä-r a+½>ç wé 1~«[\, Øÿ 14

16. So es verfluchte Gott die Schlange, da sie seine Geschöpfe verführt hatte, für ewige Zeiten und er bestimmte für sie keine Frist (zur Erlösung)

- In der Edition von al-Jāhiz (so auch al-Muʿaibid, Diwān ʿAdī b. Zaid, S. 160) steht *khalīfa* „Stellvertreter“, so auch liest auch ULLMANN (WKAS II,3 1763b). Diese Bezeichnung für Adam, die eine umfangreiche Diskussion ausgelöst hat (II, S. 30, zu den Deutungen S. Diskussion SCHÖCK; Dictionary of the Quran S. 22b-23a) ist spezifisch koranisch⁷² und passt nicht in den Kontext dieses Gedichtes, das weder inhaltlich noch in der Diktion viel mit dem Koran gemeinsam hat. Besser erscheint mir, mit HIRSCHBERG und GABRIELI hier *khalīqa* „Schöpfung“ (i.S. von Adam und Eva) zu lesen.

Ø, ~ 2[¼ \³|n ¹.~.ŞĖb] z.c«[¼ az°- \~ z6 v«[Áÿ \, ´6´ ^ Å- Ä,, 6°,b 15

17. Solange sie lebt, bewegt sie sich auf dem Boden, und Staub frisst sie vom harten oder weichen Boden

- Das Fressen von Staub als Zeichen der Unterwerfung und Demütigung (aber auch des Todes) ist ein altorientalisches Motiv, es findet sich auch mehrfach in der hebräischen Bibel (S. Diskussion MARTINEK 1996 S.65). Da die Schlange im Koran nicht figuriert, kommt auch dieses Motiv nicht vor. Weder al-Jāhiz (IV, 200) noch al-Kisāʿī, (Kap. 21, S.46) nennen es bei der Aufzählung der Strafen der Schlange; zentral ist dort der Verlust der Gliedmaßen und der Sprechfähigkeit. Ath-Thaʿlibī⁷³ (Kap. V, S. 56) kennt allerdings den Fluch des Staubfressens.

Ø~ «[] \± ¼Ů[¼ -½j «[[vj ¼Ç¼ \°b\An Áÿ \³[½^ç \~bĖÿ 16

⁷⁰ S. auch MARTINEK 1996 S.41.
⁷¹ Zum Licht Adams S. SPEYER 1961 S. 46-48; s. auch SCHÖCK 1993 S.111-114.
⁷² Vgl. allerdings SPEYER 1961 S. 46 mit Verweis auf Philo, de opif. Mundi § 148, der Adam als *Stellvertreter Gottes* betrachtet!
⁷³ ʿArāʿis al-Majālis fī qiṣaṣ al-Anbiyāʿ, or "Lives of the prophets" / as recounted by Abu Ishaq Ahmad Ibn Muhammad Ibrahim al-Thaʿlabi. Transl. and annotated by William M. BRINNER. - Leiden ; Boston ; Köln : Brill, 2002.

18. Und unsere Stammeltern wurden mit Erschöpfung bestraft, mit Hunger, Ermüdung und Leiden

- Eine reine Nacherzählung von Gen 3,17. Es fehlt allerdings ein Hinweis auf den die Sterblichkeit Adams als Folge seines Vergehens, s. dazu unten unter 4.).

Ø- \`-Ønç 1c°`n^ Å „³ ¶Éz³ -Åk³Ü[¼ ©- .°«[\Ab¼¼ 17

19. Ihnen wurde die Herrschaft und das Evangelium gebracht, auf dass wir es lesen, und wir mit seiner Weisheit unsere kranken Geister heilen

- Dies wäre der erste vorislamische Beleg für arab. *Injīl*, „Evangelium“, das über Äthiopisch *wangel* ins Arabische gekommen ist⁷⁴. Wie HOROWITZ 1926, S. 71 anmerkt, legt dieser Entlehnungsweg eine spätere Fälschung dieses Verses nahe, da in Mesopotamien eine Übernahme aus dem Äthiopischen schwer vorstellbar ist. Hier hätte man eine Entlehnung aus dem Syrischen erwartet, dieses erhält aber in allen Varianten die griechische Vorsilbe (mit *ew-*, *aw-* wiedergegeben, s. die Belege bei BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, 8b). Falls wir nicht eine sehr alte äthiopische Entlehnung im Arabischen vorliegen haben, die schon in vorislamischer Zeit in den Irak gelangte, ist dieser Vers tatsächlich recht verdächtig. Das Evangelium als Heilmittel für die kranken Seelen ist ein sehr geläufiges christliches Sinnbild und nicht weiter auffallend.

Ø-ÿ \°ā Ø^yç »8;z_«[ç9½ÿ \`-kÅ« 9xÉ »j \n \`-zÅ» µ- 18

20. Ohne eine andere Notwendigkeit (für Gott), ausser um uns zu Königen zu machen über die Schöpfung, so Er es tat

- Dieser Hinweis auf die Allmacht Gottes, dessen Schöpfung nicht notwendig und natürlich, sondern ein freiwilliger Akt seiner Großzügigkeit ist, könnte islamisch beeinflusst und somit später hinzugefügt worden sein⁷⁵.

Der Teufel in der Schlange

Ein Punkt soll hier gesondert betrachtet werden, nämlich die bemerkenswerte Tatsache, dass 'Adī b. Zaid wie der biblische Bericht allein die Schlange für die Verführung des ersten Menschenpaares verantwortlich macht, ohne Nennung des Teufels. Darin weicht er nicht nur entscheidend von dem späteren Koran ab, sondern auch von den zu seiner Zeit unter Christen

⁷⁴ S. EI², Art. CARRA DE VAUX, mit Verweis auf NÖLDEKE, Neue Beiträge, S. 47. u.a.

⁷⁵ S. ARNALDEZ, Art. Artikel *Khalk* (EI²), II. „The Qur'ānic vocabulary and the ideas it carries“, passim.

wie Juden verbreiteten Deutungen, die die Figur des Teufels in verschiedenen Ausprägungen mit einbeziehen.

In der Paradieserzählung nennt der Koran nicht die Schlange als Verführerin Evas, sondern nennt allein den Teufel (hier als *Shaiṭān*)⁷⁶, der entweder Adam und Eva gemeinsam (Q 7:19) oder Adam allein (Q 20:120) böse Gedanken einflüstert (*waswasa*):

Q 7:19 *Da flüsterte ihnen der Shaiṭān ein, um ihnen kundzutun, was ihnen von der Scham / Schlechtigkeit bis dahin verborgen war.*

In engem Zusammenhang mit dieser sehr verkürzten Fassung der biblischen Verführungserzählung steht die schon genannte Geschichte über die Weigerung des Teufels, Gottes Aufforderung nachzukommen und Adam in Form einer Proskynese zu huldigen; dort erscheint der Teufel unter dem Namen *Iblīs* (Iblīs-Geschichte) inmitten der Engelschar. Er wird aufgrund dieses Hochmuts von Gott verflucht und aus dem Paradies vertrieben (Q 15: 39-42)⁷⁷. Die Verführung des ersten Menschenpaares (alle drei Stellen stehen im Anschluss an die Iblīs-Geschichte) ist die erste Missetat des Teufels - nun unter dem Namen *Shaiṭān*.

Im Allgemeinen vermutet man, dass die Gleichsetzung der Schlange mit dem Teufel im Koran auf christliche Traditionen zurückgeht⁷⁸. Nun nimmt ohne Zweifel der Genesisbericht in der christlichen Lehre eine zentrale Stelle ein, da ein wesentlicher Teil ihrer Doktrin zu dem Menschen und seiner Beziehung zu Gott auf dem Sündenfall und dessen Folgen aufbaut (Vgl. Paulus Röm. II, 5:12-21; Cor. 21-22; 45-49). Auf einer typologischen Beziehung von Adam und Christus basierend, ist Jesus ist danach der zweite Adam, welcher der Menschheit ihre originale Größe zurückgibt. Die Schlange der Schöpfungsgeschichte, welche die Menschen zur Sünde verführt, wurde deshalb für die Christen zur Verkörperung des Bösen und damit des Satans⁷⁹. Es überrascht nicht, dass der Sündenfall auch eines der beliebtesten ikonographischen Motive aus der hebräischen Bibel für die Christen wurde⁸⁰.

Die Identifizierung Schlange-Teufel war aber nicht allein unter den Christen verbreitet. So berichtet schon der Midrasch (Genesis Rabbah 19:1; 20:5, meist datiert auf ca. 400 n.Chr.⁸¹), dass die Schlange der Schöpfungsgeschichte ein Instrument des Satans war.

⁷⁶ Der Teufel erscheint im Koran unter zwei Namen in der Schöpfungserzählung: 1.) mit dem Eigennamen *Iblīs* in der Iblīs-Geschichte (s.o. Q 15: 30-3; 17: 61; vgl.. 7: 11 und 28: 73-4; 15: 33-4) dort mit dem Epiteton *rajīm*. S. 2) unter dem Namen *Shaiṭān* in der Paradieserzählung, sobald er als Verführer (er flüstert ein: *waswasa*) erscheint (20: 116-21). Zu dem Verhältnis beider Namen im Koran s. T. FAHD, Art. *Shayṭān*, II und MARTINEK 1996 S.164-169. Aṭ- Ṭabarī, Ta'riḫ I, S. 80 interpretiert den Wechsel so, dass *Iblīs* den Namen *Shaiṭān* erst nach seiner Verfluchung bekommen habe (eine Interpretation, die wohl auf christlichen Einfluss zurückgeht, s. MARTINEK 1996 S.168).

⁷⁷ Da Adam allerdings später als islamischer Prophet galt, schuf die Verführbarkeit und Verfehlung Adams später viele theologische Probleme, da er als Prophet nicht nur eindeutig zu den Verehrern Gottes (‘ibād = Q 15: 41) zählt, sondern zudem noch als unfehlbar (*iṣma*) zu gelten hatte. – SCHÖCK, Encyclopaedia of the Qur’an. (S. 22b-23a).

⁷⁸ S. z.B. Encyclopaedia Judaica, Art. „Adam“ (in Islamic Legend) Editorial Staff; EI, Art. Adam (J. PEDERSEN).

⁷⁹ So schon die altchristliche Exegese (S. MARTINEK 1996 S. 49-55).

⁸⁰ Frühe Beispiele sind die christlichen Fresken in Neapel, Dura-Europos, römische Sarkophage und Katakomben, s. Encyclopaedia Judaica, Art. „Adam“ (in the Arts), KEMP.

⁸¹ Hierzu s. S. H.L. STRACK / G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, München 1982⁷. S. 257-263.

Ebenfalls lesen wir in den jüdischen apokalyptischen Texten, die dem Bösen/Teufel zunehmend Beachtung schenken⁸², dass sich Samael (= Satan) bei der Sünde des ersten Adam der Schlange als Gewand bediente⁸³.

Die enge Beziehung von Schlange und Teufel begegnet ferner in der apokryphen Adamsliteratur, die nach allgemeiner Überzeugung auf jüdischen, prärabbinischen Quellen aus dem 1. Jahrhundert n.Chr. fußt. In der Apokalypse des Moses ist der Teufel der prominente Verführer der Eva und bedient sich der Schlange, durch deren Mund er spricht (dort Kap. 16, 5; 17, 4). Auch in der syrischen Tradition findet sich die Identifikation Teufel/Schlange: In den Hymnen von Ephraem dem Syrer (4. Jhd.) ist die Schlange Werkzeug des Teufels (Ephraim Hymnus XV, Strophe 14: *Die Schlange wurde zum Instrument des Bösen, der sich ihrer bediente* zitiert bei MARTINEK 1996 S.152 ff.) und in der „Schatzhöhle“, ein syrisches Adamsbuch aus dem 5./6. Jhd., fährt der Teufel ganz ähnlich wie in den erwähnten jüdischen Traditionen in die Schlange hinein und „*wohnt darin*“.(Kap. 4, 5 zit. bei MARTINEK 1996 S. 156).

Alle diese Texte gehören sicherlich zumselben Traditionszusammenhang wie die islamische exegetische Legende, denn auch dort bleiben Schlange und Teufel trotz enger Beziehung separate Figuren. Die exegetische Literatur kennt sehr wohl die Schlange der Paradiesgeschichte, in deren Innern (al-Jāhiz IV, S. 199; ath-Tha'libī, S. 50, Kap. V) bzw. Eckzähnen⁸⁴ (al-Kisā'ī, Qiṣaṣ (THACKSTON) Kap.17, S. 38/39, oder Bauch (*jauf aṭ-Ṭabarī*, Ta'rīkh I, S. 105/6) sich der arglistige Teufel versteckt, um unerkannt ins Paradies zu gelangen. Hierin stehen diese Traditionen wie sehr oft der Bibel näher als der Koran, bringen aber zusätzlich die Figur des Teufels ins Spiel, worin sie spätantiken christlichen und jüdischen Interpretationsmustern folgen. Wie in diesen Traditionen bleiben Schlange und Teufel in der islamischen Legende separate Figuren, trotz der engen Verbindung zwischen ihnen: Die Schlange ist nur ein Instrument Satans und selbst Opfer seiner Täuschung, weil er ihr weismacht, damit die Unsterblichkeit erlangen zu können, die es angeblich für die Geschöpfe im Paradies nicht gebe⁸⁵.

Auf welchen Traditionen der Koran fußt, in dem die Schlange hinter dem Teufel völlig verschwindet, ist meines Erachtens noch nicht endgültig geklärt. Möglicherweise steht der Koran am Ende einer Entwicklung, die sich in der lateinischen *Adamsvita* andeutet: In ihr ist

⁸² S. MARTINEK 1996 S. 69-81 zum Satan in den jüdischen Apokryphen.

⁸³ gr. Baruchapokalypse, 9,7: „und bei der Übertretung des ersten Adam hielt er (der Mond) in der Nähe des Samael, damals, als dieser sich der Schlange als Gewand bediente“ Übersetzung KAUKSCH, Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments, Tübingen 1900, Bd. II, S. 454.

⁸⁴ Vielleicht geht diese Legende auf jüdische Spekulationen zurück, die sich mit der außergewöhnlichen Sprechfähigkeit der Schlange im Paradies beschäftigen – d.h., nicht sie sprach, sondern der Teufel in ihrem Mund. Laut jüdischer Legende gehört der Verlust dieses Sprechvermögens zu den Strafen Gottes (HIRSCHBERG 1939 S.109, Ginzberg 77) nach der Vertreibung aus dem Paradies. Ähnlich al-Jāhiz, K. al-Ḥayawān IV, S. 201. Laut islamischer Legende sind die Eckzähne deshalb giftig, weil sie als Sitz des Teufels dienen. (al-Kisā'ī, Qiṣaṣ al-Anbiyā', transl. W.M. THACKSTON, Boston 1978, Kap.24 S.53, 52, wie auch Haggada, s.HIRSCHBERG 1939 loc.cit.).

⁸⁵ Al-Kisā'ī, Qiṣaṣ (THACKSTON), Kap. 16, S. 37.

der Teufel definitiv die zentrale Figur; die Schlange erscheint zwar noch als separate Figur, aber nur am Rande und in unklarem Verhältnis zu Satan⁸⁶. Im Unterschied zum Koran und der islamischen Tradition, wo der Gesetzesübertritt Adams und seine spätere Reue im Mittelpunkt der Adamserzählung steht, ist in den Texten aus der jüdisch-christlichen Adamliteratur die Schuldzuweisung an Eva zentral, was bekanntlich schwere Folgen für das christliche Frauenbild und die Beurteilung weiblicher Sexualität hatte. (MARTINEK 1996 S.106).

Theologische Schlussfolgerungen

Wie erklärt sich, dass ʿAdī b. Zaid den Teufel nicht erwähnt? Eine mögliche Erklärung wäre, dass ʿAdī diese Identifizierung nicht kannte. Schließlich nennt auch die einzige bekannte Parallele aus der vorislamischen arabischen Poesie, Umayya b. Abī Salṭ (HIRSCHBERG 1939 S.108-110) in seinem Gedicht über den Sündenfall allein die „gesprenkelte“ Schicksalsschlange.

Da sich aber die genannte Interpretation schon so früh und häufig in der christlichen und jüdischen Exegese findet, scheint diese Erklärung wenig wahrscheinlich. ʿAdī b. Zaid war ein prominentes und gebildetes Mitglied der ʿIbād, der Christen in al-Ḥīra, die keineswegs eine isolierte Gemeinschaft bildeten⁸⁷. Diese wahrscheinlich recht alte arabischsprachige Gemeinde stand in engem Kontakt zu ihren Glaubensgenossen nicht nur im nahen Maḥōze-Ktesiphon⁸⁸ und al-Anbār /Pēroz-Shāpūr⁸⁹, sondern auch im mesopotamischen Nisibis, dem führenden ostsyrischen theologischen Zentrum der Zeit⁹⁰. Neuere Ausgrabungen bestätigen die Existenz theologischer Studien in al-Ḥīra, denn sie haben einige syrische Fragmente eines Kommentars zu den Paulinischen Briefen (datiert Ende des 6. Jhds) zu Tage gebracht⁹¹.

⁸⁶ S. auch MARTINEK 1996 S. 105-106 zu weiteren Parallelen zwischen dem Koran und der lateinischen *Vita Aadae*.

⁸⁷ Zum Geschichte des Christentum in al-Ḥīra s. den Überblick bei J.S. TRIMINGHAM, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979, S. 188-202. Archäologische Grabungen bestätigen über den Nachweis von Kirchen und monastischen Komplexen die feste Verankerung des Christentums in der Region, s. die Bibliographie zitiert Anm. 6.

⁸⁸ al-Ḥīra war spätestens seit 410 Sitz eines Bistums (ein Bischof Hosea nahm an der Synode von Mār Isaac in Seleuceia 410 teil: Chabot, *Synodicon Orientale*, Paris 1902 S. 275) und gehörte zum Patriarchat von Bēth Aramāyē in Kūke / Ktesiphon, s. MORONY, M.: *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984: 335, cf. auch die Karte der Bistümer S. 336 (Abb.7). Angeblich sollen 6 *catholikai* in Kirchen von al-Ḥīra begraben worden sein, u.a. Ishōʿyāb I (581-94) der in einem Kloster begraben sein soll, dass von der lakhmidischen Prinzessin Hind gegründet wurde, s. TRIMINGHAM 1979 (mit Verweis auf Chronik v. Séert 438).

⁸⁹ arab. Tradition zufolge waren die Einwohner von al-Ḥīra aus al-Anbār eingewandert (u.a. aṭ-Ṭabarī, *Taʾrīkh*, I, S. 645), die Stadt wird auch regelmäßig als Grenzort zu dem Territorium der Lakhmiden erwähnt. Das dortige Kloster von Mār Yūna soll von einem gewissen ʿAbd al-Masīḥ from al-Ḥīra gegründet worden sein TRIMINGHAM 1979 S. 197.

⁹⁰ Der Theologe Qiiūre aus Edessa, der Mitte des 6. Jhds. in Nisibis unter Abraham de-Bēth Rabbān studierte, unterrichtete eine Weile in Seleukeia und gründete schliesslich eine Schule in al-Ḥīra, wo er als Lehrer wirkte (S. VÖÖBUS 1965 S.175).

⁹¹ Es geht um Ostraka, gefunden in einem Höhlenkomplex nahe al-Ḥīra (Duqāqīn bei ʿAin Shaiʿa), S. HUNTER 1995/96.

In der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts kamen zudem auch einige monophysitische westsyrische Kirchenleute und Mönche nach al-Ḥīra, die sich auf der Flucht vor der Verfolgungen durch Kaiser Justin dorthin zurückzogen und - sehr zum Missmut der Nestorianer - eine rege Missionsaktivität entfalteten⁹². Sie stießen dabei wahrscheinlich auf das Wohlwollen mancher Kreise, denn schon der Rundbrief des armenischen Monophysiten Babgen an seine Glaubensbrüder unter sasanidischer Herrschaft aus dem Jahr 506 war auch an den niederen Klerus in al-Ḥīra gerichtet gewesen, wo man offenbar am ehesten mit Sympathisanten rechnete⁹³. Die Nestorianer reagierten mit aktiver Gegenmission: So begann der berühmte monastische Reformator der Nestorianer, Abraham von Kashkar (503-588), späterer Abt des „Großen Klosters“ auf dem Izla-Gebirge, seine Laufbahn als nestorianischer Missionar in al-Ḥīra⁹⁴. Al-Ḥīra befand sich somit im 6. Jhd. im Kreuzfeuer der konkurrierenden Missionstätigkeit sowohl von Monophysiten als auch von Nestorianern.

Es ist damit sehr unwahrscheinlich, dass 'Adī b. Zaid die Interpretation der Schlange als Instrument des Teufels nicht kannte⁹⁵. Wie wir sahen, war diese Identifizierung sowohl im christlichen syrischen Osten als auch in den mündlichen Traditionen der babylonischen jüdischen Gemeinden verbreitet. Eine Möglichkeit wäre, sein Gedicht wirklich nur als eine „ziemlich trocken dahererzählte“⁹⁶ Periphrase des Berichts in der hebräischen Bibel zu betrachten. Vielleicht ist aber seine dezidierte Beschränkung auf die biblische Version als eine deutliche Stellungnahme gegen Bestrebungen anzusehen, diesen biblischen Text „falsch“ zu interpretieren.

Schon Hirschberg vermutete in diesem Gedicht eine antignostische, belehrende polemische Tendenz, die sich auch in den ersten Versen ausdrückt, die die pädagogische Absicht des Verfassers unterstreicht:⁹⁷ *Höre die Erzählung, wie du sie auch eines Tages auswendig erzählen wirst, wenn (dich) jemand (danach) fragt,(...)*. Der Schöpfungsmythos war ein beliebter Gegenstand kosmologischer Spekulationen der Gnosis; speziell der Sündenfall wurde von manchen radikal umgedeutet: Die Schlange war hier nicht mehr Verkörperung der Bösen, sondern das positive Prinzip, das den Weg zur Erkenntnis weist und so die Menschheit erlöst⁹⁸ - so speziell die Ophiten, die die Schlange sogar kultisch verehrten⁹⁹. Da sich in Babylonien bis in recht späte Zeit gnostische Sekten wie die Mandäer hielten, ist eine antignostische Stellungnahme bei 'Adī b. Zaid durchaus möglich. Für das

⁹² S. dazu SHAHID, I, „Byzantino-Arabica: The Conference of Ramla“, A.D. 524., *Journal of Near Eastern Studies* 23, 1964; SHAHID, I.: *The Martyrs of Najran. New Documents (Subsidia Hagiographica 49)* Bruxelles 1971, 233-286; GUIDI, I. : „La lettera di Simeone di Beth-Arsam sopra i martiri omeriti“, in: *Atti delle Real Accademia delle Scienze di Torino, serie III, Memorie della Classe di Scienze morali storiche e filologiche*, vol.VII, Rom 1881, 471-515.

⁹³ FIEY 1970, S.124.

⁹⁴ *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XVI (1999) Spalten 1-2, M.TAMCKE.

⁹⁵ Dies ist die Erklärung von HIRSCHBERG 1939 S.48.

⁹⁶ WAGNER 1987 Bd. I S. 167

⁹⁷ HIRSCHBERG 1939 S.45, S. auch Anm.1. 82

⁹⁸ S. Testimonium Veritatis 49,7 ff. zitiert bei MARTINEK 1996 S.139.

⁹⁹ S. MARTINEK 1996 S.139. S. u.a. Neuer Pauly, Art. „Ophiten“ (Jens Holzhausen).

dritte Jahrhundert ist die Anwesenheit von Manichäern speziell in al-Ḥīra bezeugt; denkbar, dass sich noch einige Anhänger im 6. Jahrhundert dort befanden¹⁰⁰.

ʿAdī b. Zaid's Ablehnung von allegorischen Auslegungen des Sündenfalls lässt sich aber auch noch anders erklären. Als ʿIbādī war er Nestorianer, also Anhänger derjenigen kirchenpolitischen Strömungen, die, beginnend mit Auseinandersetzungen im 5. Jahrhundert schließlich im 7. Jahrhundert zur Etablierung der unabhängigen nestorianischen Kirche führten. Als bindende theologische Grundlage galten für diese Nestorianer seit der Synode von Bēth Lapāṭ 484 die Schriften des Theodor von Mopsuestia (ca. 350-428), des Hauptvertreters der theologischen Schule von Antiocheia, die eine stark reduzierte christologische Interpretation der Bibel vertrat und die Allegorese ablehnte¹⁰¹. Die nestorianischen Christen des syrischen Ostens und Persiens gingen zudem oft von jüdischen Gemeinden aus, die in diesem Gebiet fest verwurzelt waren. Nicht nur ihre Liturgie stand deshalb dem jüdischen Ritus sehr nahe, sondern auch ihre Methode der buchstäblichen Schriftauslegung, die sich durch große Treue gegenüber den Targunim auszeichnete¹⁰². Das Misstrauen gegenüber einer symbolischen Interpretation verstärkte sich noch, als sich der endgültige Bruch mit der westsyrischen monophysitischen Kirche im 6./7. Jahrhundert abzeichnete, denn diese folgte den exegetischen Methoden der theologischen Schule von Alexandrien, die eine dezidiert allegorische Auslegung des Alten Testaments pflegte¹⁰³.

Ist dieses Gedicht folglich als nestorianisches Bekenntnis zu verstehen, passt dies in den historischen Kontext? Die Entwicklung der Nestorianer zu einer dogmatisch eigenständigen Kirche wird heute als ein längerer Prozess der Abgrenzung von den Monophysiten und als Resultat harter kirchenpolitischer Machtkämpfe angesehen¹⁰⁴. Ende des 6. Jahrhunderts war der Konflikt um die Verteilung der *claims* noch nicht abgeschlossen; al-Ḥīra war wohl mehrheitlich nestorianisch, aber der frisch konvertierte König an-Nuʿmān III verfolgte noch Monophysiten in seinem Gebiet¹⁰⁵. Möglicherweise war das beduinische Umfeld der Stadt als Ergebnis der Mission westsyrischer Mönche monophysitisch¹⁰⁶, während

¹⁰⁰ Zumindest gab es noch Manichäer in islamischer Zeit im Irak, allerdings eher in südlicheren Regionen. Zu den Manichäern in al-Ḥīra S. SESTON, „Le Roi Sasanide Narsēs, les Arabes et le Manicheisme“, in: *Mélanges offerts à M.R. Dussaud*, vol. 1 Paris 1939, 227-234. Der Gründer der Dynastie ʿAmr b. ʿAdī erscheint als Gönner des Manichismus in einem kopt. Mani-Codex. Später soll es auch Anfänger des Mazdak in al-Ḥīra gegeben haben, s. , M. J. KISTER, „al-Ḥīra. Some notes on its relations with Arabia“, III (from Arabica XV, 1968), S. 143-69, in: *Studies in Jahiliyya and early Islam*, 1980.

¹⁰¹ Zu ihm s. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band XI, Spalten 885-909, (Kl.G. WESSELING). Zu seiner Rolle als „Meister der Exegese“ für die Nestorianer s. VÖÖBUS 1965, 106ff. und FIEY 1970, S.114.

¹⁰² S. *Handbuch der Ostkirchenkunde*, Bd.2 (ed. W. NYSSSEN et alii), Düsseldorf 1989, I. H. DALMAIS S. 102-108.

¹⁰³ Zu den exegetischen Traditionen der Ostsyrer vgl. auch v. Eynde, Préface, VII-XII, in *Commentaire d'Iso'dad de Merv*, vol. 1 (Genèse) traduit par C. van EYNDE, Louvain 1955.

¹⁰⁴ S. MORONY 1984 S. 355-357, FIEY 1970, S.113-143.

¹⁰⁵ FIEY 1970, S. 134.(Mit Verweis auf Chronik Seert II, 148-58)

¹⁰⁶ S. zu der Missionstätigkeit syrischer Mönche unter arabischen Beduinen u.a. S. E. K. FOWDEN, *The barbarian plain: Saint Sergius between Rome and Iran*, Berkeley 1999.

die städtische Elite, die sich eher an der Persischen Reichskirche orientierte, nestorianisch war¹⁰⁷.

Es ist deshalb denkbar, dass ʿAdī b. Zaid als Repräsentant der pro-persischen christlichen Elite der Stadt und Nestorianer in diesem Gedicht eine Stellungnahme gegen die allegorische Interpretation der Bibel darlegen wollte, wie sie die westsyrischen Monophysiten vertraten, die zu dieser Zeit in dieser Region missionierten. In Anbetracht der konfessionellen Situation in al-Ḥīra im 6. Jahrhundert, als Monophysiten und Nestorianer jeweils im Bündnis mit den regionalen Großmächten Persien und Byzanz dort vehement um Anhänger und Verbündete warben, passt eine solche Polemik durchaus in den historischen Kontext. Schließlich war ʿAdī b. Zaid kein weltfremder Dichter, sondern ein politisch aktives Mitglied der lakhmidischen Machtelite, und dies in einer Zeit, in der religiöse Bekenntnisse zugleich politische Stellungnahmen waren.

Möglicherweise richtete sich seine Polemik aber nicht allein gegen missionierende Monophysiten, sondern auch gegen „Abweichler“ aus dem eigenen Reihen. Zu seiner Lebenszeit leitete der stark umstrittene Ḥenānā von Adiabene die Schule von Nisibis¹⁰⁸. Im Gegensatz zu der mittlerweile als „orthodox“ angesehenen Lehrmeinung innerhalb der nestorianischen Kirche, die sich strikt an die exegetischen Methoden des Theodor von Mopsuestia hielt, war er Anhänger einer allegorischen Deutung der Bibel. Später als „Häretiker“ aus der Sicht der nestorianischen Kirche verurteilt, ist es schwierig, ein objektives Bild seiner Aktivitäten zu bekommen; seine Lehren zielten wahrscheinlich auf einen Kompromiss mit den Monophysiten ab. Einer seiner wichtigsten Kritikpunkte bezog sich bezeichnenderweise auf Theodors Interpretation des Sündenfalls. Laut Theodor wurde Adam sterblich geschaffen, so dass die Existenz des Todes nicht Folge seines Vergehens ist¹⁰⁹; eine Interpretation, die für seine gesamte Sicht auf die Heilsgeschichte wie auch der Christologie von wesentlicher Bedeutung ist. Im Gegensatz dazu hielt Ḥenānā wie die meisten anderen Interpreten Adam vor dem Sündenfall für nicht-sterblich, so dass er die Sterblichkeit des Menschen als eine der schrecklichen Folgen der Erbsünde ansah¹¹⁰, die damit ein ganz anderes Gewicht bekam.

ʿAdī b. Zaid's Gedicht gibt nur wenige Hinweise auf seine Position, und ein *argumentum ex nihilo* ist immer nur unter Vorbehalt zu sehen. Dennoch, der Autor betont nirgendwo die Unsterblichkeit Adams nach seiner Erschaffung. Außerdem zählt er weder Tod noch Sterblichkeit zu den Strafen seines Ungehorsams (vgl. V 16). Insofern folgt ʿAdī b. Zaid am ehesten der klassischen nestorianischen Interpretation des Theodor, welche die

¹⁰⁷ S.I. TORAL-NIEHOFF 2004.

¹⁰⁸ Zu ihm s. VÖÖBUS 1965, 234-317, zu seiner exegetischen Methode speziell 242-247, zu den Folgen für seine theologischen Ansichten S. 247-265.

¹⁰⁹ S. VÖÖBUS 1965 S. 261-263.

¹¹⁰ S. VÖÖBUS 1965 S. 263. Ḥenānā wich damit von den Prinzipien nestorianischer Bibelinterpretation ab, die auf Theodor basierten. Er wurde dafür harsch angegriffen, denn ihm wurde vorgeworfen, einem Menschen, nämlich Adam, göttliche Eigenschaften zugeschrieben zu haben, ein in den Augen der Nestorianer typischer monophysitischer Irrglaube.

Unsterblichkeit Adams bei seiner Erschaffung leugnete. Sein Gedicht kann deshalb auch als ein Versuch gesehen werden, sich einer theologischen Debatte seiner Zeit anzunehmen und poetisch umzusetzen.

Es ist versucht worden, deutlich zu machen, dass das Schöpfungsgedicht mit hoher Wahrscheinlichkeit zu Recht einem christlich-arabischen Dichter aus al-Ḥīra zugeschrieben wird, und somit entweder auf ‘Adī b. Zaid selbst oder jemanden aus demselben Milieu und zeitlichen Kontext zurückgehen sollte¹¹¹. Weder Wortwahl noch Inhalt lassen eine spätere islamische Fälschung vermuten, da beide stark von der koranischen Version der Paradiesgeschichte abweichen. Vor allem aber spricht die im Gedicht reflektierte Diskussion einer damals aktuellen theologischen Frage für die Echtheit des Gedichts. In diesem Gedicht wird eine wichtige Stimme zu den theologischen Debatten der Zeit hörbar – nicht viel anders als im Koran selbst, der – vor dem Hintergrund spätantiker Kultur gelesen – für die zu seiner Zeit bereits zum Bildungskanon gewordenen vorausgehenden jüdischen und christlichen Traditionen neue Verständnishorizonte erschließt.

Auswahlbibliographie

- ‘Abd al-Fattāh ‘Abd al-Muḥsin ash-Shattī, *Shu‘arā’ Imārat al-Ḥīra*, Kairo 1998.
- FIEY, J.M. *Jalons pour une histoire de l’Eglise en Iraq*, Louvain 1970
- GABRIELI, F., „‘Adī ibn Zaid, il poeta di al-Ḥīra“, *Rend. Acc. Linc.* 1948, S. 81-96;.
- HIRSCHBERG, J.W. *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*, Krakau 1939
- HOROVITZ, J., „‘Adī ibn Zeyd, the poet of Hira“, in: *Islamic Culture* 1930, S. 31-69
- HOROWITZ, J., *Koranische Untersuchungen*, Berlin/Leipzig 1926
- HUNTER, E. „Syriac Inscriptions from al-Hira“, in: *Oriens Christianus*, Bd. 79/80, (1995/96) S. 66-81..
- KISTER, M. J., „al-Ḥīra. Some notes on its relations with Arabia“, III (Arabica XV, 1968), S.143-69.
- NEUWIRTH, A. „Negotiating Justice. A Precanonical Reading of the Qur’ānic Creation Accounts (part I)“, in: *Journal of Qur’anic Studies*. London 2. 1-18.
- NEUWIRTH, A. „Qur’ān, Crisis and Memory. The Qur’ānic path towards canonization as reflected in the anthropogonic accounts, in Angelika Neuwirth & Andreas Pflitsch (eds.), *Crisis and Memory in Islamic Societies. Proceedings of the third Summer*

¹¹¹ Auf einer anderen Ebene bewegen sich Bedenken, welche die Echtheit dieses Gedichtes aufgrund seiner Wortwahl und seines Stils anzweifeln, die von denen der restlichen Produktion des ‘Adī b. Zaid abweichen, S. ‘Abd al-Muḥsin ash-Shattī, *Shu‘arā’*, S.113. Ich möchte diese Diskussion hier nicht aufgreifen, da sie eine detaillierte Analyse seiner gesamten Produktion erfordern würde. Letztendlich spielt es für meine Argumentation keine entscheidende Rolle, ob das Gedicht tatsächlich von ‘Adī b. Zaid selbst oder einem anderen Christen aus al-Ḥīra stammt.

- Academy of the Working Group Modernity and Islam held at the Orient Institute of the German Oriental Society in Beirut.* Beirut/Würzburg. S. 113-152.
- Lexikon der christlichen Ikonographie*, hrsg. E. KIRSCHBAUM et alii, Freiburg 1994, Bd. IV, S. 75-82, Art. „Schlange“ (W.KEMP),
- MARTINEK, M., *Wie die Schlange zum Teufel wurde*, Wiesbaden 1996.
- MORONY, M.: *Iraq after the Muslim Conquest*, Princeton 1984.
- ROTHSTEIN, G. *Die Dynastie der Lahmiden in al-Hira*, Berlin 1899.
- SCHÖCK C., *Adam im Islam: ein Beitrag zur Ideengeschichte der Sunna*. Berlin, 1993.
- SPEYER, H. *Die biblischen Erzählungen im Koran*, Gräfenhainichen 1931 [repr. Darmstadt 1961];
- TOTTOLI, R. *Biblical prophets in the Qur'an and Muslim literature*, Richmond, 2002. [ital. Original: I profeti biblici nella tradizione islamica].
- TRIMINGHAM, J.S. *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, London 1979.
- VÖÖBUS, *History of the School of Nisibis*, Louvain 1965.

Quellen:

- Abū l-Baqā' Hibat-allāh al-Ḥillī, *al-Manāqib al-Mazdīya*, ed. M. al-Qādir, 2000, al-ʿAyn, Arab Emirates
- Abū Faraj al-Iṣfahānī, *K. al-Aghānī*, ed. Kairo 1927.
- Diwān 'Adī b. Zayd*, ed. M. Jabbār al-Muʿaibid, Bagdad 1965.
- al-Jāhiz, *K. al-Ḥayawān*, ed. Hārān, Beirut.
- Ibn Hishām, *as-Sīra an-nabawiyya*, ed. M. al-Shaqqa' et alii, Kairo 1955.
- Ibn Qutaiba, *ash-Shiʿr wa sh-Shuʿarāʾ*, Beirut 1984.
- Ishoʿdād von Merv, *Commentaire d'Isoʿdad de Merv*, vol. 1 (Genèse) traduit par C. van EYNDE, Louvain 1955
- al-Kisāʾī, *Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, transl. W.M. THACKSTON, Boston 1978.
- al-Maqdisī, Muṭahhar b. Ṭāhir, *al-Badʾ wa l-taʾrikh*, , ed. Cl. HUART (Nachdruck der Ausgabe Paris 1899, Bagdad ca. 1964).
- Synodicon Orientale*, ed. J.B. Chabot, Paris 1902
- ath-Thaʿlibī, Abū Ishāq Aḥmad, *'Arāʾis al-Majālis fī qiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, or "Lives of the prophets" / as recounted by Abu Ishaq Ahmad Ibn Muhammad Ibrahim al-Thaʿlabi. Transl. and annotated by William M. BRINNER. - Leiden; Boston; Köln: 2002.
- aṭ-Ṭabarī, *Taʾrikh*, ed. M.J. de Goeje, Leiden 1879-1901.
- aṭ-Ṭarafī, *Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ*, ed. R. Tottoli, Berlin 2003.