

## Teil III

# *Nuṭfa*, *‘alaqa* und *mudḡa* in außerkoranischem Textmaterial



## 5 *Nuṭfa*, *‘alaqa* und *mudġa* im *Ḥadīṭ*

Die Verwendung der Termini *nuṭfa*, *‘alaqa* und *mudġa* im *Ḥadīṭ* und in Überlieferungen zu Positionierungen im frühen islamischen Recht unterstützt die Sichtweise, dass diese drei Begriffe bzw. ihre jeweiligen Textstellen im Koran in seiner Anfangszeit nicht als eine einfache biologische Beschreibung vorgeburtlichen Lebens bzw. Referenzierung von Alltagswissen über die Entstehung von Menschen aus Samen verstanden wurden.<sup>1</sup> Vielmehr ergibt sich anhand der hier folgenden Textstellen ein Bild, dem zufolge diese Sichtweise sich erst allmählich im Lauf der frühen islamischen Geschichte verbreitete. So gibt es erstens im *Ḥadīṭ* Verwendungen dieser Termini ohne direkten Bezug zu vorgeburtlichem Leben. Dieses Material belegt, dass die Wörter *‘alaqa* und *mudġa* im 7. und 8. Jahrhundert noch breiter verwendet und verstanden werden konnten als allein zur Bezeichnung von Schwangerschaftsstadien. Zweitens zeigt sich bei juristischen Aussagen früher islamischer Autoritäten im Zusammenhang mit Aborten und *coitus interruptus*, wo man diese Begriffe erwarten könnte, dass nur ein geringer Anteil davon diese Terminologie aus Q 23:12-14 verwendet und dabei gelegentlich klar erkennbar ist, dass der Bezug auf *‘alaqa* und *mudġa* erst sekundär in die Debatte eingeführt wurde. Zusammen genommen lese ich dies als Indizien dafür, dass sich erst in einem lang gestreckten Prozess ab dem 7. Jahrhundert ein Verständnis von Q 22:5 und Q 23:14 herauschälte, das allein den Aspekt vorgeburtlicher Entwicklung fokussierte.

<sup>1</sup> Allein ein lexikalisches Vorgehen ist in diesem Zusammenhang nicht zielführend, da die arabische Lexikographie *nuṭfa*, *‘alaqa* und *mudġa* stark durch Q 22:5 und Q 23:14 und deren im Lauf der Jahrhunderte etablierte Exegese als „Blut- und Fleischklumpen im Rahmen der Embryogenese“ beeinflusst sind. Siehe Lane, *Lexicon*, 2143 (*‘alaqa*), 3034 (*nuṭfa*) und Suppl. 382 (*mudġa*). Die dort beigebrachten Belege zu *‘alaqa* streuen inhaltlich am weitesten (Strick; (Blut)Egel; Lehm; Blutgerinnsel; „desirous love“ – alle hergeleitet aus der Grundbedeutung „hängen an“), *mudġa* wird einfach aus der Grundbedeutung „kauen“ als „Fleischklümpchen“ hergeleitet, ohne dass klar würde, warum gerade Fleisch. Die Verwendung des Verbs *m-d-ġ* in *Ḥadīṭ*-Material, wo es in der Regel im Themenfeld des Fastens verwendet wird, stützt diesen Vorbehalt. Siehe etwa die Verwendungen in ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, IV:43 (Beendet das Kauen auf dem Kaugummi-artigen *‘ilk* das Fasten?) und IV:45 (Darf ein Elternteil seinem Kind *ṭa‘ām* „Nahrung“ in der Fastenzeit vorkauen?) sowie die Belegstellen von *m-d-ġ* für das Weichkauen des Zahnputzhölzchens *siwāk* (z.B. Mawṣilī, *Musnad*, VIII:77), das Vorkauen von Datteln (ebd., VI:373), das Herumkauen auf einem Siegel aus Gold (ebd., IX:85), sowie für Moses, der „etwas von den Pflanzen der Erde“ (*ṣay<sup>an</sup> min nabāt al-arḍ*) kaut (ebd., V:24). Es erscheint mir daher plausibel, dass die lexikalisierte Bedeutung „Fleischklumpen“ für *mudġa* aus der koranischen Verwendung des Wortes abgeleitet ist und zum Zeitpunkt seiner erstmaligen Verwendung in Q 22:5 und Q 23:14 noch nicht fixiert war.

## 5.1 Verwendungen ohne direkten Bezug zu vorgeburtlichem Leben

Das hier betrachtete Material verwendet immer nur einen der Begriffe, meistens *muḍġa*. Im *Ḥadīṭ* ist oftmals eine Verwendung von *muḍġa* im Zusammenhang mit „dem Herzen“ belegt, wobei es um den moralischen Zustand des einzelnen Menschen geht.<sup>2</sup> Eine ähnlich gelagerte Verwendung ist sodann in der einprägsamen Kindheitsepisode der Herzwaschung in der Prophetenbiographie belegt. Darin hätten – je nach Überlieferungsvariante ein oder mehrere – Engel Eingriffe in Muḥammads Körper vorgenommen und das Innere des Körpers gereinigt. Dabei sei aus Muḥammads Herz eine schwarze *muḍġa* entfernt worden.<sup>3</sup> In anderen Versionen konnte es sich dabei auch um eine *‘alaqa* handeln.<sup>4</sup> Ich bewerte das offenkundige Austauschen *‘alaqa* ↔ *muḍġa* als Indiz dafür, wie stark ihre Benutzung durch ihre gemeinsame koranische Verwendung in Q 22:5 und Q 23:14 beeinflusst wurde.

Außerdem gibt es *Ḥadīṭ*-Material, in dem *muḍġa* verwendet wird, um die besondere Beziehung zwischen Muḥammad und seiner Tochter Fāṭima auszudrücken. Der Erzählrahmen ist dabei, dass Muḥammad eine Verheiratung Fāṭimas mit einer je nach Überlieferungsvariante unterschiedlichen Person ablehnt und dabei z.B. sagt: „Fāṭima bint Muḥammad ist eine *muḍġa* von mir.“ Hierbei wird auch eine Erinnerung an eine mögliche Verschreibung mit *baḍ‘a* bewahrt. *baḍ‘a* ist lexikalisiert als „ein Stück von etwas“, in der Regel Fleisch, abgeleitet von der Wurzelgrundbedeutung „schneiden“.<sup>5</sup> Die Überlieferungsvarianten transportieren also gar keine Bedeutungsnuance, sondern sind wohl schlicht als Beleg von schriftbasier-

<sup>2</sup> Siehe stellvertretend für andere Ṭayālīsī, *Musnad*, II:138 („Uns überlieferte Yūnis, der sagte: uns überlieferte Abū Dāwūd [aṭ-Ṭayālīsī], der sagte: uns überlieferte Šu‘ba von Muġālīd von aš-Ša‘bī von an-Nu‘mān b. Bašīr, der sagte: ich hörte den Gesandten Gottes, Gotte segne ihn und spende ihm heil, sagen: Im Menschen ist eine *muḍġa*, wenn sie [spirituell] gesund ist, ist der Rest seines Körpers gesund, wenn sie verdorben ist, verdirbt der Rest seines Körpers – es ist das Herz.“ (*Inna fī Ibn Ādam muḍġa idā šalaḥat šalaḥa sā‘ir ġasadihi wa-idā fasadat fasada sā‘ir ġasadihi wa-hūwa al-qalb.*)) Ein Beispiel einer ähnlichen Verwendung findet sich in einem seltener überlieferten *Ḥadīṭ*, in dem ein Kämpfer dem Propheten beschreibt, wie er im Kampf einen Gegner getötet habe, nachdem [obwohl?] dieser ausgerufen hatte, er sei Muslim. Der Prophet fragt ihn daraufhin, ob er das Herz des Toten auf- oder herausgeschnitten habe, um die Aussage zu überprüfen, worauf der Kämpfer u.a. antwortet: „Ist sein Herz denn nicht nur eine *muḍġa* aus Fleisch?“ (*hal qalbuḥu illā muḍġa min laḥm*) (Mawšīlī, *Musnad*, III:91f).

<sup>3</sup> Ibn Ḥaġar al-‘Asqalānī, *Maṭālib*, XVII:186f.

<sup>4</sup> Siehe z.B. Muslim, *Ṣaḥīḥ*, I:87 (*Kitāb al-īmān*). Auf den Seiten 87 bis 90 sind dort verschiedene Varianten der Erzählung zusammengestellt, von denen nur eine spezifiziert, dass etwas aus dem Herz während des Reinigungsvorgangs entfernt worden sei. Der common link unter den Überliefererketten dieser Variante ist der basrische Überlieferer Ḥammād b. Salama (st. 783/167) (Ibn Sa‘d, *Ṭabaqāt*, I:125). Zur Geschichte der Brustöffnung Muḥammads siehe etwa Rubin, *Eye of the Beholder*, 59-75.

<sup>5</sup> Lane, *Lexicon*, 214f (*baḍ‘a*).

ten Übermittlungsvarianten zu sehen, da sich ein unpunktierter *rasm* von *baḏ'a* ↔ *muḏġa* (مصعه ↔ مصعه) in bestimmten Arten von Handschrift leicht verwechseln lässt. Hinsichtlich der Aussage zu Fāṭima lässt sich anhand der *isnād*-Bündel nur schwer eingrenzen, ob es sich bei dem Wechsel der beiden Wörter um ein früh oder eher später im Überlieferungsprozess aufgetretenes Phänomen handelt.<sup>6</sup> Es erscheint mir aber durchaus denkbar, den Ausgangspunkt der unterschiedlichen Überlieferungen bereits im frühen 8. Jahrhundert zu verorten.<sup>7</sup> Ich verfolge diese Beobachtung hier nicht als Ausgangspunkt für Überlegungen hinsichtlich des Korantextes im 7. Jahrhundert weiter.<sup>8</sup>

In seiner Gesamtheit betrachtet scheint der gemeinsame Nenner dieses *Hadīṭ*-Materials darin zu bestehen, dass *muḏġa* immer in Zusammenhängen erwähnt wird, die sich auf ein Körperteil bzw. ein Organ beziehen oder eine herausgehobene, zwischenmenschliche Beziehung beschreiben, was ich als eine nachvollziehbare Ableitung vom erstgenannten Sinnzusammenhang erachte. Dies fügt sich mit der lexikalisierten Bedeutung „Fleischklumpen“ durchaus zusammen. Jedoch ist dieser Sprachgebrauch teilweise erst deutlich nach dem 7. Jahrhundert belegt, was einen koranischen Hintergrund für die Wortverwendung wahrscheinlich macht. Diese Sicht wird unterstützt von den Beobachtungen zum Auswechseln *'alaqa* ↔ *muḏġa* in

<sup>6</sup> Eine übersichtliche Aufbereitung des Materials findet sich bei Muslim, *Ṣaḥīḥ*, II:1145f (*Bāb faḏā'il Fāṭima*) und Nasā'ī, *Sunan*, VII:457f. Unter dem *isnād* Prophet → al-Miswar b. Maḥrama (st. 684/64) → **Ibn Abī Mulayka** (st. 735/117) findet sich die Schreibung *baḏ'a*, teils auch als explizite Alternative zu *muḏġa*. Die Schreibung *muḏġa* findet sich flächendeckend unter dem *isnād* Prophet → al-Miswar → Alī b. al-Ḥusain [b. 'Alī b. Abī Tālib] (st. 713/95) → **az-Zuhrī** (st. 742/124). Daneben gibt es eine *muḏġa*-Version mit dem *isnād* Prophet → al-Miswar → Ubayd Allāh b. Abī Rāfi' → Umm Bakr bint al-Miswar → Abd Allāh b. Ġa'far → Abū Sa'īd → **Ibn Ḥanbal** (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, XXXI:207). Zu al-Miswar siehe Dahabī, *Siyar*, III:391, wo aus dem *Musnad* des Ibn Ḥanbal die Überlieferung zitiert wird, allerdings in einer anderen Version als in der Druckausgabe des *Musnad*, nämlich mit dem *isnād*, den az-Zuhrī verbreitete, jedoch mit *baḏ'a* nicht *muḏġa*, wie sonst immer unter diesem *isnād*.

<sup>7</sup> Ein anderes Beispiel für einen möglichen *baḏ'a* ↔ *muḏġa* (مصعه ↔ مصعه)-Austausch im Überlieferungsprozess findet sich in einer Aussage zur rituellen Reinheit nach Berührung des Penis, deren Verbreitung mit Mulāzīm b. 'Amrū auszufächern begann. Für ihn konnte ich keine Lebensdaten finden, jedoch wurden mehrere seiner Schüler um 770 geboren, so dass seine Wirkenszeit auf die zweite Hälfte des 8. Jahrhunderts einzugrenzen ist. Der *isnād* ist Prophet → Ṭalaq → Qays b. Ṭalaq → Abd Allāh b. Badr → Mulāzīm. Die erwähnten Schüler sind Musadad (geb. 768 / 150) und Hunād b. Sarī (geb. 770 / 152). Siehe Abū Dāwūd, *Sunan*, I:131f und Tirmidī, *Ġāmi'*, I:127.

<sup>8</sup> Erstens würde, wie gezeigt, ein solcher *baḏ'a* ↔ *muḏġa*-Wechsel semantisch ohnehin keinen Unterschied machen. Und zweitens zeigen Stichproben, dass die in frühen Koranhandschriften angewandten *rasm*-Schreibungen das *ġayn* eindeutig vom *'ayn* unterschieden und dafür nicht auf eine Punktierung angewiesen waren. Siehe etwa <https://corpuscoranicum.de/handschriften/index/sure/22/vers/5?handschrift=460> (Staatsbibliothek Berlin, Petermann I 38).

den Erzähl-Varianten der Geschichte von Muḥammads Herzwaschung. In keinem dieser Fälle wird ein Bezug zu vorgeburtlichem Leben hergestellt.

## 5.2 Juristische Aussagen früher islamischer Autoritäten im Zusammenhang mit vorgeburtlichem Leben

Neben dem Auftreten der Termini *‘alaqa* und *muḍġa* im *Ḥadīṭ*-Material ohne direkten Bezug zu vorgeburtlichem Leben wird das Bild einer erst späten Verwendung dieser Terminologie bei Diskussionen um vorgeburtliches Leben – etwa durch Bezugnahme auf Q23:12-14 – durch die juristischen Aussagen früher islamischer Autoritäten zu derartigen Themen unterstützt.

### 5.2.1 Überlieferungen zu *‘idda*, *umm walad*-Status und Schwangerschaftsabbrüchen

Bei diesem – quantitativ überschaubaren – Material handelt es sich ausschließlich um Rechtsaussagen von Lehrautoritäten der frühislamischen Geschichte zu Fragen von Fetalverlust und Abtreibung. Die Überlieferungen zu dieser Thematik finden sich im *Muṣannaf* des ‘Abd ar-Razzāq (st. 827 / 211), der hier im Mittelpunkt steht, da er nach meinem Wissen die frühest datierbare systematische Zusammenschau frühislamischer Rechtspositionen zu dem Thema liefert. Manche dieser Aussagen nehmen offenkundig keine Unterscheidung zwischen *‘alaqa* und *muḍġa* vor, andere dagegen schon. Ein Beispiel für ersteres findet sich in der Diskussion der Frage, ob eine sich im Prozess der Scheidung befindende Frau sofort wieder heiraten darf, wenn ihr Noch-Ehemann vor der Vollendung der Scheidung stirbt und sie kurz danach [s]ein Kind gebiert. Die Frage ist also, ob in diesem Fall die Warteperiode einer Witwe vor Wiederheirat, die *‘idda*, abgekürzt werden kann. Diese Frage wird mit Verweis auf eine Prophetenpraxis bejaht. Dies gelte laut Ibn al-Musayyab selbst dann, wenn das Kind geboren werde, während sich der Ehemann auf dem Sterbebett befinde. Sodann heißt es:

‘Abd ar-Razzāq von Ma‘mar von az-Zuhrī, der sagte: Ich sagte: Auch wenn es *muḍġa* war oder *‘alaqa* (*wa-in kāna muḍġa aw ‘alaqa*)? Er sagte ja.<sup>9</sup>

*Muḍġa* und *‘alaqa* werden hier also – am Kapitelende – durch eine Nachfrage eines Schülers eingebracht und verwendet, um einen Fetalverlust zu beschreiben. Bis zu diesem Punkt wurde die Thematik noch nicht mit dieser Terminologie diskutiert. Ihre Verwendung wirkt somit in der Entwicklung des Materials sekundär eingeführt.

<sup>9</sup> ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, V:465f.

Eine parallele Stelle zur Frage, wo eine geschiedene Frau ihre Wartezeit vor möglicher Wiederverheiratung verbringen solle, legt nahe, dass diese Rückfragen von Ma‘mar an Zuhri gestellt wurden. Denn dort heißt es nach dem Zuhri zitiert wurde, die Frau solle dies in ihrem Haus tun:

‘Abd ar-Razzāq von Ma‘mar, der sagte: Ich sagte zu az-Zuhri [wie ist es] mit der Frau, die nach Verwitwung oder Scheidung in der ‘idda ist und einen Abort hat? Er sagte: Ihre Frist ist abgelaufen (*qad ḥalā aḡaluhā*). Er sagte: Auch wenn es *muḍḡa* oder ‘*alaqa* war? Er sagte: Ja.<sup>10</sup>

In dieser Formulierung kann die zweite Nachfrage nur erneut von Ma‘mar gestellt worden sein. Der Wortlaut und das Arrangement der vorherigen Stelle lassen eine solche Interpretation durchaus ebenfalls zu. Damit wäre dann der Zeitpunkt der sekundären Einführung der *muḍḡa/‘alaqa*-Terminologie in diese spezifische Rechtsdiskussion noch einmal später zu veranschlagen, und zwar nicht in einer Unterrichtssession, die az-Zuhri als Schüler *besuchte*, sondern später, als er selber Unterricht *gab* und sein Schüler Ma‘mar erst ihn gezielt zu dieser Thematik befragte.

Ähnlich ist die Diskussion in Bezug auf den Status der Sklavin, die das Kind ihres Besitzers gebiert und somit den Status einer *Umm walad* erlangt. Diese Rechtsfolge tritt auch ein, wenn die Schwangerschaft vorzeitig endet, wie ‘Umar b. al-Ḥaṭṭāb gesagt habe: „Ihr Kind macht die Sklavin frei, auch wenn es ein Abort ist.“ (*al-ama yu‘tiquhā waladuhā wa-in kāna siqṭan*) Dieses Zitat hatte ‘Abd ar-Razzāq von seinem Lehrer Ma‘mar gehört. In dieser ganzen Diskussion spielte offenkundig eine große Rolle, dass der Abort klar erkennbar war (*bayyin*), denn in mindestens drei von sieben Aussagen, die ‘Abd ar-Razzāq in seinem Kapitel „Dass der Abort die Sklavin befreit“ (*bāb mā yu‘tiquhā as-siqṭ*) zusammengetragen hat, findet sich diese Spezifikation. Ein vermutlich vierter Fall ist eine weitere Version des ‘Umar-Zitats, die ‘Abd ar-Razzāq von einem anderen seiner Lehrer, aṭ-Ṭawri, gehört habe.<sup>11</sup> Aber wie ist das Verhältnis des Terminus *siqṭ bayyin* zu der koranisch abgeleiteten Terminologie *muḍḡa* und ‘*alaqa*?

<sup>10</sup> ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, V:522.

<sup>11</sup> ‘Abd ar-Razzāq gibt nicht den Wortlaut, sondern sagt nur, er sei so gewesen „wie“ bei der Überlieferung über Ma‘mar (*miṭlahu*). Dort fehlt zwar die Spezifikation *bayyin*, ich vermute aber, dass die Version bei aṭ-Ṭawri die Ergänzung hatte. Denn erstens heißt *miṭlahu* ja einfach nur, der Wortlaut sei ähnlich gewesen. Zweitens folgt auf diese Stelle unmittelbar die nun gleich zitierte Passage, in der ebenfalls aṭ-Ṭawri gegenüber seinem Schüler ‘Abd ar-Razzāq *siqṭ bayyin* spezifiziert. Bis dahin wurde in dem Kapitel der Terminus aber noch gar nicht genannt. Die Vermutung liegt also nahe, dass er sich dort befand, wo nun *miṭlahu* steht. Dies wird entscheidend dadurch untermauert, dass dort, wo ‘Abd ar-Razzāq die Rede seines Lehrers aṭ-Ṭawri gibt, ein Akkusativ steht (*as-siqṭ<sup>an</sup> bayyin<sup>an</sup>*) der grammatikalisch dort nicht begründbar ist, weil das *kāna* fehlt. Zusammen macht dies sehr plausibel, dass das ‘Umar-Zitat bei aṭ-Ṭawri lautete: „Ihr Kind macht die Sklavin frei, auch wenn es ein *siqṭ* ist und der *siqṭ* klar erkennbar war (*kāna as-siqṭ bayyin<sup>an</sup>*).“

‘Abd ar-Razzāq von at-Ṭawrī von Muġīra von Ibrāhīm, der sagte: Wenn der Abort klar erkennbar ist, sei es *muḍġa* oder *‘alaqa*.<sup>12</sup>

Auch hier legt das Arrangement nahe, dass die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Termini zueinander sekundär in der Debatte auftrat. Mit Blick auf die *isnāde* kann diese systematischere Verknüpfung erst auf die Unterrichtssitzungen von at-Ṭawrī verlässlich datiert werden.<sup>13</sup>

Das sich deutlich abzeichnende Bild, dass in Rechtsfragen mit Bezug zu Vorgeburtlichem die Referenz auf koranische Terminologie aus Q 22:5 und Q 23:14 erst sekundär eingeführt wurde, findet schließlic dann eine Bestätigung in ‘Abd ar-Razzāqs Kapitel zur Strafzahlung (*ġurra* bzw. *naḍr*) für die Tötung des Embryos (*ġanīn*).<sup>14</sup>

‘Abd ar-Razzāq von Ibn Ğurayġ, der sagte: mich informierte Ḥālid ad-Dimašqī, dass ‘Abd al-Malik zum Embryo urteilte, wenn er als *‘alaqa* herausrutschte (*immalaša*) 20 Dinar. Wenn es *muḍġa* war, 40 Dinar. Wenn es Knochen war, 60. Wenn der Knochen mit Fleisch bekleidet wurde, 80. Und wenn seine Formung komplett war und sein Haar Wurzeln gefasst hatte, ist es 100. Er sagte: Und es erreichte mich, dass ‘Alī auch so urteilte.

‘Abd ar-Razzāq von Ibn Ğurayġ, der sagte: Ich sagte zu ‘Aṭā’: Wann ist das Blutgeld (*naḍr*) des Embryos fällig? Er sagte: Für das, was noch nicht *muḍġa* war. Ich glaube, ich sagte zu ihm: Ist sein Blutgeld verpflichtend, wenn seine Formung noch nicht vollständig ist? Er sagte: Ja.

‘Abd ar-Razzāq von Ma‘mar von Qatāda, der sagte: Wenn es eine *muḍġa* war, so ist es zwei Drittel der *ġurra*, wenn es eine *‘alaqa* war, ein Drittel.<sup>15</sup>

Hier hat ‘Abd ar-Razzāq Material zusammengetragen, das ihn von verschiedenen Lehrern erreichte, einmal Ibn Ğurayġ und einmal Ma‘mar. Ibn Ğurayġ kannte also eine Rechtstradition, nach der mit Bezug auf Q 23:14 ein Ansatz einer graduell ansteigenden Strafe verfolgt wurde. Die ersten vier Stufen sind in dieser Formulierung klar koranische Terminologie, die fünfte Stufe nicht. Bei dieser handelt es sich vermutlich um eine koranexegetische Position zu der Frage, was mit *anša’nāhu ḥalq<sup>an</sup> aḥar* in der Koranpassage gemeint sei. Das, was Ibn Ğurayġ anschließend von einem anderen Lehrer gehört hatte, schien dem zu widersprechen, denn dieser

<sup>12</sup> ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:211. Für eine auch redaktionsgeschichtlich offenkundig spätere Ausformulierung dieser Position bei Ibn Abī Šayba (st. 849/235) siehe Ibn Abī Shayba, *Muṣannaf*, VI:588.

<sup>13</sup> Es erscheint mir auch fraglich, ob mit dem Wort *bayyin* in einer Rechtspraxis zwingend eine erkennbare Form oder Festigkeit dessen gemeint gewesen sei muss, was aus dem Körper der Schwangeren ausgetreten war. Es wird in vielen der sehr knapp formulierten Rechtsaussagen zu *siqṭ* ja meistens nur *bayyin* ergänzt, womit auch einfach eine Sichtbarkeit zum Zwecke der Überprüfbarkeit des Rechtsgrundes gemeint gewesen sein kann. In dem hier analysierten Material wird ausschließlich durch die zitierte Spezifikation at-Ṭawrīs eine Orientierung auf die Beschaffenheit des Abortes erreicht.

<sup>14</sup> ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VIII:185-191 (*Bāb naḍr al-ġanīn*).

<sup>15</sup> ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VIII:185.



wollte bereits offenkundig die Maximalstrafe bereits zu einem früheren Zeitpunkt verhängen. ‘Abd ar-Razzāq hatte also zwei verschiedene Positionen von seinem Lehrer Ibn Ġurayğ gehört.

Wiederum eine andere Position erreichte ihn von seinem Lehrer Ma‘mar, der zu diesem Thema zwar auch einen graduellen Strafansatz vertrat, dafür allerdings eine andere Terminologie verwendete (*ğurra* statt *naḍar*) und vor allem die prozentuale Verteilung anders vornahm.

Zusammen genommen interpretiere ich dies so, dass auch in die Abtreibungsdebatte der Bezug auf Q 22:5 und Q 23:14 sekundär eingeführt wurde. Noch in den Unterrichtssitzungen, die ‘Abd ar-Razzāq in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts als Student besuchte, war dieser Bezug quantitativ wenig vertreten und führte zu offenkundiger Konfusion, wie er rechtlich operationalisiert werden sollte. Zudem eröffnen zwar drei Aussagen das Kapitel, die klar einen Bezug zur koranischen Terminologie aufweisen. Dem folgen allerdings 25 andere Aussagen, die dies eben nicht tun und dezidiert andere rechtliche Zugänge zu der Thematik verfolgen als diese eröffnenden drei Zitate.<sup>16</sup>

Zur Einordnung dieser *‘alaqa-muḍġa*-Passagen in den drei juristischen Feldern *‘idda*, *umm walad*-Status und Abtreibung ist es wichtig zu betonen, dass sie in den jeweiligen Kapiteln zum Thema Fetalverlust eher Ausnahmen darstellen. Das meiste dort zusammengestellte Material verwendet nicht die Terminologie von *‘alaqa* und *muḍġa*, sondern spricht generischer vom Abort (*siqt*), der Leibesfrucht (*ḥaml*), von dem, was im Bauch der Frau ist (*mā fī baṭniḥā*), oder thematisiert ein Szenario, in der die Schwangere stirbt, das Ungeborene also gar nicht aus ihrem Körper austritt.<sup>17</sup> Insgesamt wird hier klar, dass die *‘alaqa-muḍġa*-Terminologie sekundär in die drei analysierten juristischen Feldern *‘idda*, *umm walad*-Status und Fetalverlust eingeführt wurde.

### 5.2.2 Überlieferungen über den *coitus interruptus* (*‘azl*)

Die Frage, ob Empfängnisverhütung in Form von *coitus interruptus* (*‘azl*) praktiziert werden dürfe, wurde in der frühislamischen Geschichte in einem längeren Prozess diskutiert.<sup>18</sup> Hier soll die Frage im Mittelpunkt

<sup>16</sup> Ausführlicher hierzu Eich, „Abtreibung“, 345-360.

<sup>17</sup> Ausführlicher hierzu Eich, „Abtreibung“, 345-360.

<sup>18</sup> In älterer Literatur findet sich die These, Empfängnisverhütung (*‘azl*) sei grundsätzlich vom Propheten erlaubt und daher – etwa im Unterschied zum Christentum – von Muslimen im Lauf der Geschichte auch systematisch praktiziert worden (Musallam, *Sex and Society*). Jüngere Forschung hat gezeigt, dass dies eine vereinfachte Darstellung ist. Vielmehr lasse sich im Lauf der ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte ein Prozess aufzeigen, in dem eine zunächst pro-natalistische Haltung sukzessive abgelöst wurde von einer Bejahung der Empfängnisverhütung (Benkheira, „Jouir“, 245-305).

stehen, welche Rückschlüsse sich aus gelegentlichen Bezugnahmen auf Wortmaterial aus Q 23:14 im Rahmen der *'azl*-Debatte ziehen lassen. Diese finden sich in den Werken von 'Abd ar-Razzāq aṣ-Ṣan'ānī (st. 827) und Abū Ġafar aṭ-Ṭaḥāwī (st. 933).<sup>19</sup> An diesen Werken lässt sich zeigen, dass der Bezug auf Q 23:14 sekundär in die *'azl*-Debatte eingeführt wurde. Dieser Bezug umfasste zunächst nicht die Passage *anša'nāhu ḥalq<sup>an</sup> āḥar*, die oft mit Beseelung gleichgesetzt wird. Dies lässt sich erst in einer weiteren Textentwicklung nachweisen, die etwa um 800 zu datieren ist.

Im *Muṣannaf 'Abd ar-Razzāq* wird *'azl* in drei aufeinander folgenden Abschnitten im *Kitāb aṭ-Ṭalāq* diskutiert, zuerst die Frage, ob er mit einer Sklavin (*ama*) praktiziert werden dürfe, dann die Unterscheidung zur freien Ehefrau, und schließlich *'azl* generell. Das Material lässt sich in verschiedene Bausteine unterteilen, die in unterschiedlicher Komplexität in den Varianten der Stellungnahmen kombiniert wurden. Die einfachste Form ist der Verweis darauf, dass eine bestimmte Person mit Vorbildcharakter in der Vergangenheit *'azl* praktiziert habe (insbesondere auch in dem Format, dass die Person das selbst über sich sagt).<sup>20</sup> Sodann gibt es die abstrahiertere Form einer distanzierten Festsetzung, ob die Praxis erlaubt sei oder nicht, ohne dass dies weiter begründet wird.<sup>21</sup> Über diese einfachen Formen hinaus finden sich dann zusätzliche Elemente mit polemischer oder begründender Funktion. Eine Form der Begründung, warum *'azl* erlaubt sei, ist der Verweis auf Gottes Allmacht, der alles erschaffe. *Coitus interruptus* würde nur dann funktionieren, wenn Gott dies wolle, andernfalls entstehe eben ein Kind. Also könne man *'azl* auch ruhig praktizieren.<sup>22</sup> Ein polemisches Element findet sich in der Darstellung, ein Mann habe den Propheten bzgl. der von Juden getätigten Aussage befragt, *'azl* sei wie ein kleiner (Spät)Abort bzw. eine Kindstötung (*wa'd / maw'ūda*). Muḥammad habe erwidert, dies sei eine Lüge.<sup>23</sup>

<sup>19</sup> Das Thema *'azl* wird natürlich auch in anderen Sammlungen als diesen beiden diskutiert (siehe etwa Benkheira, „Jouir“, 258-263). Im Folgenden geht es jedoch um die Verknüpfung der Diskussion mit Q 23:12-14 im Besonderen.

<sup>20</sup> 'Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:91-97. Beispiele sind Ibn 'Abbās (92f), 'Alī, al-Ḥasan b. 'Alī (93), Sa'd b. Abī Waqqāṣ, Ṭawūs (94), Abū Ayyūb (96, 97).

<sup>21</sup> Beispiele hierfür finden sich in dem Abschnitt zur Unterscheidung von Sklavin und freier Frau, der komplett aus diesem Format besteht ('Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:94).

<sup>22</sup> So etwa in der Aussage „Ein Mensch kann keine *nafs* töten, für die Gott festgelegt hat, dass sie existiere. Es ist dein Acker, wenn du willst, bewässerst du ihn, wenn du willst, lässt du ihn dürsten.“ (*mā kāna Ibn Ādam li-yaqtula nafsan qaḍā Allāh bi-ḥalqihā huwa ḥirtuka in šī'ta saqayta wa in šī'ta a'ṭašta*) ('Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:96 zurückgehend auf Ibn 'Abbās und ähnliche Varianten ebd. (Ibn al-Musayyab), 93 (Zayd b. Ṭābit).

<sup>23</sup> 'Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:91f. Diese Darstellung steht am Anfang des Kapitels, gefolgt von einer Variante, in der sie mit dem begründenden Verweis auf Gottes Allmacht kombiniert wird. Später (S.97) werden Aussagen, die *'azl* mit einer verborgenen *wa'd* gleichsetzen, auf 'Alī und Ibn Mas'ūd zurückgeführt. Zur *maw'ūda* siehe Appendix B.

Die Bezugnahme auf Wortmaterial aus Q 23:14 findet sich in ‘Abd ar-Razzāqs Arrangement an zwei Stellen. Die erste, im Abschnitt zu ‘*azl* mit der *ama*, lautet:

„Uns berichtete ‘Abd ar-Razzāq, der sagte: uns berichtete Ibn Ğurayġ, der sagte: uns berichtete ‘Ubayd Allāh b. Abī Yazīd, wobei er mit ‘Aṭā’ zusammensaß, dass ein Mann Ibn ‘Abbās zum ‘*azl* [gegenüber] den Frauen (*‘azl an-nisā’*) fragte, als er bei ihm saß. Da sagte er: Das ist kein Problem und Ibn ‘Abbās rief eine Sklavin, die er hatte und die [sich vor ihn] warf, und er sagte: Ich praktiziere ihn mit dieser. Da sagte ‘Aṭā’ seinerzeit [ergänzend zu Ibn Ğurayġs Erzählung]: Da sagte ein Mann von den Leuten zu ihm: Es gibt Leute, die sagen, dies sei die kleine *mawūda*. Da sagte Ibn ‘Abbās: Gepriesen sei Gott, es ist *nufṭa*, dann ist es *‘alaqa*, dann ist es *mudġa*, dann ist es Knochen, dann wird der Knochen bekleidet. [‘Aṭā’] sagte: Er sagte es mit seiner Hand und streckte alle seine [fünf] Finger in die Luft und sagte: der ‘*azl* ist vor all diesem.“<sup>24</sup>

Gemäß dieser Darstellung wurde Ibn Ğurayġ (st. 767 / 150) von ‘Ubayd Allāh in einer Unterrichtssitzung darüber informiert, dass Ibn ‘Abbās *coitus interruptus* gegenüber einer Sklavin mit dem Hinweis erlaubte, er tue das selbst auch so. Bei dieser Unterrichtssitzung sei auch ‘Aṭā’ anwesend gewesen, der dann ergänzte, Ibn ‘Abbās habe darüber hinaus auch eine Begründung gegeben, die sich auf das Schema in Q 23:14 bezieht, jedoch kein wörtliches Koranzitat ist. Diese spezifische Präsentation des Materials ist sicherlich Resultat einer redaktionellen Zusammenführung der Darstellung von ‘Ubayd Allāh und von ‘Aṭā’, die nachweislich auch in einer losgelösten Variante zirkulierte (siehe weiter unten). Dies legt nahe, dass der Bezug auf Q 23:14 ein sekundärer Schritt in der Debatte war. Weiterhin legt der Verweis auf die Gestik von Ibn ‘Abbās nahe, dass laut formalem Rahmen für den Rückbezug auf den Koranvers die Zahl der referenzierten Elemente insgesamt fünf betragen musste.<sup>25</sup>

Die zweite Stelle findet sich in dem dritten Abschnitt, zu ‘*azl* generell. Zunächst:

‘Abd ar-Razzāq von aṭ-Tawrī von al-A’maš von Ibrāhīm, der sagte: Man sagte: Der Samentropfen, für den Gott bestimmt hat, dass er ein Kind werde – selbst wenn er auf einen Felsen fällt, so wird aus diesem das Kind hervorgehen.

<sup>24</sup> ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:92f. Ich habe die Stelle *lahu tarmī* aufgelöst zu *tarmī lahu [naṣṣahā]*. Ich danke Khaoula Trad für die Hilfe bei dieser Stelle.

<sup>25</sup> Erst diese Ergänzung durch ‘Aṭā’ macht dann auch klar, dass die Frage auf *coitus interruptus* gezielt habe. Ohne diesen Zusatz könnte das arabische ‘*azl an-nisā’* sowie Ibn ‘Abbās’ Reaktion auch generischer sexuelle Enthaltensamkeit gegenüber Frauen meinen. Einer Klarstellung, dass genau das nicht gemeint gewesen sei, könnte die wenig später folgende, leicht drastische Darstellung dienen, Ibn ‘Abbās habe nach dem *coitus interruptus* (also dem Verspritzen des Samens außerhalb der Scheide der Frau) seiner Sklavin „ihn“ (wohl: den Samen) gezeigt, aus Angst, die Frau könne „etwas bringen“ (*kāna ya’zal ‘an ama lahu ṭumma yurihā iyāhu maḥāfat<sup>a</sup> an tuġṛa bi-šay<sup>im</sup>*). (‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:93) Siehe zu dieser Thematik Benkheira, „Jouir“, 255-257.

‘Abd ar-Razzāq von at-Tawrī von al-A‘maš von ‘Abd al-Malik b. Maysara von Muğāhid, der sagte: Wir fragten Ibn ‘Abbās nach dem ‘*azl* und er sagte: Ich lasse euch Zeit, dass ihr Geschlechtsverkehr habt [wohl: und ‘*azl* praktiziert]. Sie sagten: So hatten wir Geschlechtsverkehr und kehrten zu ihm zurück, da rezitierte er für uns ‚Wir haben doch den Menschen aus einer Portion Lehm geschaffen‘ [Q 23:12] bis ‚Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen.‘ [aus Q 23:14] Da sagte er: Wie kann es eine *mawūda* sein bevor es diese Entstehung durchlaufen hat?<sup>26</sup>

Die Tradentenketten legen nahe, dass die Arrangierung dieser beiden Aussagen direkt hintereinander auf al-A‘maš (st. 765/148) zurückgeht. In der zweiten Aussage rezitiert Ibn ‘Abbās den Koran wörtlich. Es wird nicht das gesamte Zitat gegeben, sondern nur dessen Anfang und Ende. Der dadurch definierte Textrahmen benennt nicht fünf, sondern sieben Etappen der Entstehung des Menschen: Lehm-*nutfā*-‘*alaqa*-*muḍġa*-Knochen-Fleisch-neues Geschöpf (*ḥalq āḥar*). Auf diese Aussage folgt direkt (erneut) die Darstellung von ‘Aṭā, was Ibn ‘Abbās gesagt habe, mit einer Variation / Hinzufügung am Ende:

„‘Abd ar-Razzāq von Ibn Ğurayġ von ‘Aṭā, dass ein Mann zu Ibn ‘Abbās sagte: Manche Leute sagen, dass es, d.h. der ‘*azl*, die kleine *mawūda* ist. Da sagte er: Gepriesen sei Gott, es ist *nutfā*, dann ist es ‘*alaqa*, dann ist es *muḍġa*, dann ist es Knochen, dann werden die Knochen bekleidet. Er sagte es mit seiner Hand und streckte alle seine [fünf] Finger in die Luft und sagte: der ‘*azl* ist vor all diesem, wie soll es eine *mawūda* sein? Dann wird ihm die Seele eingehaucht, also ist der ‘*azl* vor all diesem.“<sup>27</sup>

Ein Vergleich der beiden Versionen der ‘Aṭā-Überlieferung bei ‘Abd ar-Razzāq legt nahe, dass das Element der Einhauchung der Seele eine spätere Hinzufügung zu der Überlieferung darstellt. Denn erstens fehlt es in der anderen Variante und zweitens ist es stilistisch klar hinzugefügt, da der Erzählrahmen des Abzählens an den fünf Fingern der Hand schon explizit geschlossen ist, bevor die Beseelung noch eigens thematisiert wird. Daher rührt auch das redundante Element, dass *zweimal* gesagt wird, ‘*azl* finde vor all dem Genannten statt. Dadurch, dass ‘Abd ar-Razzāq hier diese beiden unterschiedlichen, diesmal auf al-A‘maš und ‘Aṭā zurückgehenden Darstellungsversionen dessen, was Ibn ‘Abbās gesagt habe, zusammen arrangiert, wird erstens der Unterschied zwischen beiden nahezu nivelliert und gleichzeitig eine Exegese des erklärungsbedürftigen *ḥalq āḥar* in Q 23:14 als „die Beseelung“ geliefert.

<sup>26</sup> ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:95. Die erste Aussage könnte ein biblisches Motiv aufgreifen: „Denkt nur nicht, dass ihr bei euch sagen könntet: Wir haben Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken.“ (Mt 3,9) (siehe Benkheira, „Jouir“, 268). Die zweite Stelle verwendet *sa‘ala* einmal als „fragen“ und dann als „Geschlechtsverkehr haben“. Ich danke Khaoula Trad für ihre Hilfe bei dieser Stelle.

<sup>27</sup> ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:95.

Im etwa hundert Jahre später zusammengestellten *Šarḥ muškil al-āṭār* des Abū Ġaʿfar aṭ-Ṭaḥāwī (st. 933) findet sich vergleichbares Material erneut. Das Ziel des Werks ist es, (scheinbar) widersprüchliche Prophetenüberlieferungen miteinander zu harmonisieren. Im hier betrachteten Fall handelt es sich um das Phänomen, dass zur Zeit Ṭaḥāwīs einerseits *Ḥadīte* kursierten, in denen Muḥammad *ʿazl* als verborgenen *waʿd* bezeichnete, und andererseits die bereits bekannten Aussagen, in denen er diese Position als Lüge der Juden diffamierte. Ṭaḥāwīs Erklärung für dieses Phänomen ist, dass Muḥammad die erstere Position zu einem Zeitpunkt in seinem Wirken vertreten habe als unter seinen Anhängern noch Juden gewesen seien, die weiter ihrem eigenen Gesetz oder Normengefüge (*šarīʿatuhum*) hätten folgen dürfen. In dieser Phase habe Gott Muḥammad noch nicht „das in seiner *šarīʿa* gesagt, was jenes abrogierte“ (*lam yuḥdiṭ Allāh fī šarīʿatihi mā yansaḥ dālika*).<sup>28</sup> Hierbei habe es sich um die Offenbarung von Q 23:12-14 gehandelt:

Und so lehrte Gott ihn jenen Zeitpunkt, an dem Leben in dem ist, was aus dem Samen geschaffen ist. Und [erst so] ist es möglich, dass es dann getötet wird und folglich tot ist. Vor diesem Zeitpunkt aber ist es nicht lebendig, sondern wie alle anderen Dinge, in denen kein Leben ist. So ist es unmöglich, dass es getötet werden kann.<sup>29</sup>

Diese Argumentation wird anschließend noch mit einer Geschichte untermauert, ʿUmar und ʿAlī b. Abī Ṭālib seien in der *ʿazl*-Frage unterschiedlicher Meinung gewesen, letzterer habe sich jedoch mit seiner Haltung durchgesetzt, *ʿazl* sei erlaubt. Sein Argument sei dabei gewesen, *ʿazl* könne nicht eine kleine *mawʿūda* sein, bevor die in Q 23:12-14 genannten sieben Stadien durchlaufen seien.<sup>30</sup> Sodann zitiert Ṭaḥāwī folgende Version der Aussage des Ibn ʿAbbās:

Uns überliefert Fahd, der sagte: uns überlieferte Abū Nuʿaym, der sagte: uns überlieferte Muḥammad b. Šarik, der sagte: ich hörte Ibn Abī Mulayka von Ibn ʿAbbās, dass zu ihm Leute von den *ahl al-irāq* kamen, die ihn zum *ʿazl* befragten, den sie als die *mawʿūda* betrachteten. (...) Dann sagte er: Es ist *nuṭfa*, dann *Blut*, dann *ʿalaqa*, dann *muḍġa*, dann ist es Knochen, dann wird es mit Fleisch bekleidet, dann ist es

<sup>28</sup> Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:168-173 (Zitat 173).

<sup>29</sup> Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:174. Ich habe Ṭaḥāwīs Verwendungen der Wurzel *w-ʿ-ḏ* hier durchgehend mit „töten“ übersetzt und sehe keinen zwingenden Bezug zu Geschichte der vorgeblichen *Ġāhiliyya*-Praxis des lebendigen Begrabens von neugeborenen Mädchen, die sich rund um den Terminus *al-mawʿūda* in Q 81:8 entwickelt hat (s.a. Appendix B). Denn erstens scheint mir die Stelle eher von einem Schwangerschaftsabbruch zu sprechen (es ist nirgends von einer Geburt die Rede, auch nicht implizit) und zweitens wird die Wurzel hier sprachlich produktiv angewendet, insbesondere am Ende, wo von *kāna mawʿūdān* die Rede ist und gerade nicht „der *mawʿūda*“ wie im Koran. Für eine Darstellung der üblich gewordenen Interpretation der Stelle siehe etwa Leemhuis, „Waʿd al-Banāt“, für eine diachrone Sichtung der Entwicklung des Motivs in den Quellen siehe Paraskeva, „Costumbre“, 267-298.

<sup>30</sup> Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:174f.

was Gott will, bis ihm die Seele eingehaucht wird. Dann rezitierte er diesen Vers: ‚Hierauf ließen wir ihn als neues Geschöpf entstehen. So ist Allah voller Segen. Er kann am schönsten erschaffen.‘ [Ende von Q 23:14]<sup>31</sup>

Hier ist die Geschichte an den Rahmen aus der Überlieferung von ‘Alī b. Abī Ṭālib angepasst, wo eindeutig von sieben, nicht fünf Stadien die Rede ist. Bei ‘Alī kommt diese Zahl dadurch zustande, dass aus Q 23 die Passage vollständig zitiert wird, also auch die Schaffung von *al-Insān* aus Lehm einschließt. Bei der Ibn ‘Abbās-Geschichte ging das offenbar nicht, sei es, weil die vermutlich frühere Version mit fünf Stadien im Hintergrund stand, sei es, weil in der sehr pragmatischen Präsentation der Thematik der Lehm schlicht gestört hätte, oder auch weil eine größere Flexibilität möglich war, weil es sich in der Geschichte nicht um ein striktes Koranzitat handelte. Diese Flexibilität wurde genutzt, um zwischen *nutfa* und *‘alaqa* ein zusätzliches Stadium einzufügen, Blut (*dam*), das sich nicht im Korantext findet.<sup>32</sup>

Die Entwicklung dieses Materials zeigt, dass in der ‘*azl*-Debatte der Verweis auf Q 23:14 mit seiner embryologisch verstandenen Passage sicherlich sekundär eingeführt wurde. Diese Referenz umfasste zunächst nur den Teil bis zum Bekleiden der Knochen, erst in einem weiteren Schritt wurde dies auf den Gesamtvers einschließlich „dann ließen wir ihn als anderes Wesen entstehen“ ausgeweitet, was dann mit der Beseelung gleichgesetzt wurde. Diese Referenzierung konnte noch bis zur Lebenszeit von Ṭaḥāwī weiter glättend überarbeitet werden, etwa indem der explizite Verweis auf Lehm in der Koranpassage getilgt und ein zusätzliches Stadium „Blut“ eingefügt wurde. Dies zeigt, dass auch in der ‘*azl*-Debatte nicht einfach auf eine schon allgemein aus dem Koran heraus etablierte embryologische Terminologie zurückgegriffen werden konnte. Vielmehr wurde dies in einem längeren Prozess über die ersten Jahrhunderte islamischer Geschichte erst durchgesetzt.

<sup>31</sup> Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:176. Aus Gründen der Übersichtlichkeit habe ich das Erzählelement in der Übersetzung ausgelassen: „Da sagte er zu seinen Sklavinnen: Erzählt ihnen, wie ich es mache. Da schämten [die Frauen] sich und er sagte: Ich spritze ihn [den Samen] in die Schüssel, dann schütte ich das Wasser darauf, dann sage ich zu ihr [w. einer von ihnen]: Schau! Sage nichts, wenn etwas ist.“ Bei ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, VI:93 hatte dieses noch unabhängig zirkuliert.

<sup>32</sup> Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:175 nutzt dabei auch die nützliche Harmonisierungstechnik des „ebenso“ nach einem *isnād*: Hinsichtlich der von al-A‘maš verbreiteten Variante der Ibn ‘Abbās-Geschichte postuliert er, Ibn ‘Abbās habe darin das Gleiche gesagt wie ‘Alī (*ḍakara miṭl kalām ‘Alī*), bevor er dann die hier übersetzte Passage wiedergibt. Meine Vermutung wäre, dass die al-A‘maš-Variante, die Ṭaḥāwī vorlag, nicht so gut passte.

### 5.3 Zusammenfassung

Die Verwendung der Begriffe *‘alaqa* und *muḍġa* im *Ḥadīṭ*-Material ohne Bezug zu vorgeburtlichem Leben hat gezeigt, dass die beiden Wörter im 7. und 8. Jahrhundert noch breiter verwendet wurden. Dies legt nahe, dass ihre Verwendung im Koran bzgl. Vorgeburtlichem im Koran im frühen 7. Jahrhundert noch nicht auf eine etablierte Konvention zurückgriff.

Sowohl in den juristischen Aussagen über Fetalverlust als auch der *‘azl*-Diskussion in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte sind die Termini *‘alaqa* und *muḍġa* bzw. die Bezugnahme auf Q 23:12-14 quantitativ in nur wenigen Überlieferungen belegt und sicherlich sekundär in die jeweilige Debatte eingeführt worden. Die Referenz auf Q 23:14 oder auch Q 23:12-14 verursachte in der Folge Probleme hinsichtlich der genauen Anzahl von Stadien, die zumindest bei Ṭaḥāwī zugunsten der Zahl sieben gelöst wurden.<sup>33</sup> Die Referenz auf Q 23:14 umfasste zunächst nicht *anša’nāhu ḥalq<sup>an</sup> āḥar*. Das Material thematisiert zunächst auch nicht die Beseelung. Dies geschah erst in den Unterrichtssitzungen von ‘Abd ar-Razzāq, also vor 827. Ich lese diese Befunde als Indizien eines lang gestreckten Prozesses, durch den der Aspekt vorgeburtlicher Entwicklung etwa von Q 23:14 zunehmend in den Vordergrund rückte. Ich werde nun zeigen, dass und wie dies in erheblichem Maße durch eine kleine Gruppe von *Ḥadīṭ*-Material geschah, unter dem vor allem einer hervorsteht, der Ibn Mas‘ūd *Ḥadīṭ*.

---

<sup>33</sup> Zum Symbolismus der Sieben siehe Conrad, „Numerical Symbolism“, 42-73.





## 6 Prophetische Überlieferungen zur Vorherbestimmung des individuellen Schicksals während der Schwangerschaft

Zuvor wurde gezeigt, dass in frühislamischen Debatten zu Themen wie Aborten und *coitus interruptus* erst sekundär ein Bezug auf die u.a. in Q 23:12-14 verwendete Terminologie eingeführt wurde. Allein in prophetischen Überlieferungen zur Vorherbestimmung des individuellen Schicksals während der Schwangerschaft ist diese frühe Bezugnahme eindeutig belegt. Es gibt dreierlei größere Komplexe von *Ḥadīṭ*-Material, die eine Szene beschreiben, wie während der Schwangerschaft ein Engel zum Ungeborenen kommt und ein Akt der Vorherbestimmung erfolgt. Ich bezeichne sie nach den jeweils ersten zugeschriebenen Überlieferern als den Ibn Mas'ūd-, Ḥudāyfa- und Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ*. Ich zitiere sie hier in ihrer Zusammenstellung zu Beginn des *Qadar*-Kapitels von Muslim, wobei er umfangreiche Zitate aus vier Ḥudāyfa-Versionen gibt.<sup>1</sup>

(Ibn Mas'ūd) „Ein [jeder] von euch, seine Schaffung wird im Bauch seiner Mutter für 40 Tage versammelt (*ḡ-m-*), dann ist es darin ebenso eine *'alaqa*, dann ist es darin ebenso eine *muḍḡa*, dann wird der Engel zu ihm geschickt und er bläst ihm die Seele ein, und ihm wird befohlen, vier Worte niederzuschreiben: sein Unterhalt, sein Todeszeitpunkt, seine Taten und ob er verdammt (*ṣaqī*) oder selig (*sa'īd*) sein wird. Und bei dem, für den [gilt:] es gibt keinen Gott außer ihm! Einer von euch tut, was die Leute des Paradieses tun, bis nur noch eine Elle zwischen ihm und dem Paradies ist, dann kommt ihm das Buch zuvor und er tut, was die Leute des Feuers tun und er tritt dort ein. Einer von euch tut, was die Leute des Feuers tun, bis nur noch eine Elle zwischen ihm und dem Feuer ist, dann kommt ihm das Buch zuvor und er tut, was die Leute des Paradieses tun und er betritt es.“<sup>2</sup>

(Ḥudāyfa I) „Der Engel tritt beim Samen ein (*nuṭfa*) nachdem er sich im Uterus in 40 oder 45 Nächten etabliert hat (*tastaqir*). Dann sagt er: Oh Herr! Verdammt oder selig? Und die beiden werden niedergeschrieben. Dann sagt er: Oh Herr! Männlich oder weiblich? Und die zwei werden niedergeschrieben. Und sein Handeln (*'amal*), seine Tätigkeit (?) (*aṭar*), sein Todeszeitpunkt und sein Unterhalt werden niedergeschrieben. Dann werden die Seiten gefaltet und nichts wird hinzugefügt und nichts wird weggenommen.“

(Ḥudāyfa II) 'Āmir b. Wāṭila hörte Ibn Mas'ūd sagen: „Verdammt ist, wer schon im Bauch seiner Mutter verdammt ist und selig ist, wer sich von einem anderen warnen lässt.“ Er [Āmir] traf dann einen Mann von den Gefährten des Gesandten Gottes

<sup>1</sup> Muslim, *Ṣaḥīḥ*, II:1220f.

<sup>2</sup> Es folgt ein Abschnitt mit kleineren Varianten. Die Leitversion hat *inna aḥadikum yuḡma' ḥalquhu fī baṭn ummihi arba'in yauman* (lafz li-Muḥammad b. 'Abd Allāh b. Numayr al-Hamadānī), die Variante (mit vier isnāden) hat *inna ḥalq aḥadikum yuḡma' fī baṭn ummihi arba'in layla*, gefolgt von zwei Varianten bzgl. des Zählworts für die 40 (Nächte, Tage, oder Nächte und Tage).

namens Ḥuḍayfa b. Asīd al-Ġifārī, und erzählte ihm, was Ibn Mas‘ūd gesagt hatte, und fügte hinzu: „Wie kann ein Mann verdammt sein, ohne gehandelt zu haben?“ Da sagte der Mann [Ḥuḍayfa]: „Bist du davon überrascht? Ich hörte den Gesandten Gottes sagen: ‘Wenn die *nutfā* 42 Nächte verbracht hat, sendet Gott einen Engel zu ihr und er formt sie und erschafft seine Hör- und Seefähigkeit und seine Haut und Fleisch und Knochen. Dann sagt er: Oh Herr! Männlich oder weiblich? Und dein Herr bestimmt wie er will und der Engel schreibt. Dann sagt er: Oh Herr! Sein Unterhalt? Und dein Herr bestimmt wie er will und der Engel schreibt. Dann geht der Engel mit dem Blatt in seiner Hand heraus und er fügt nichts zu dem hinzu, was befohlen wurde, und er nimmt nichts weg.’”<sup>3</sup>

(Ḥuḍayfa III) Abū ṭ-Ṭufayl sagte: Ich trat bei Abū Sarīḥa Ḥuḍayfa b. Asīd al-Ġifārī ein und er sagte: Ich hörte den Gesandten Gottes mit diesen meinen beiden Ohren sagen: „Die *nutfā* fällt 40 Tage in den Uterus, dann macht der Engel *yataṣawwaru ‘alay-hā*<sup>4</sup> und sagt: Oh Herr! Männlich oder weiblich? Da macht es Gott männlich oder weiblich. Dann sagt er: Oh Herr! Ebenmäßig oder nicht? Da macht Gott es ebenmäßig oder nicht. Dann sagt er: Oh Herr! Was ist sein Unterhalt? Was ist sein Todeszeitpunkt? Was sind seine persönlichen Charakteristika? Dann macht Gott es verdammt oder selig.”

(Ḥuḍayfa IV) „Ein dem Uterus zugeteilter Engel.<sup>5</sup> Wenn Gott etwas schaffen will, mit der Erlaubnis Gottes, in 40 plus ein paar Nächten. Danach erwähnte er den *Ḥadīṭ* ähnlich wie die anderen.”

(Anas b. Mālik) „Gott hat dem Uterus einen Engel zugeteilt. Und er sagt: Oh Herr! *nutfā*. Oh Herr! *‘alaqa*. Oh Herr! *muḍġa*. Und wenn Gott eine Erschaffung bestimmen will, sagt der Engel: Oh Herr! Männlich oder weiblich? Verdammt oder selig? Und was ist sein Unterhalt? Und was ist sein Todeszeitpunkt? So schreibt er es entsprechend im Bauch seiner Mutter.”

Es ist wichtig zu betonen, dass diese Zusammenstellung bei Muslim unter den *Ḥadīṭ*-Sammlungen eher die Ausnahme darstellt. Die Regel ist vielmehr, dass diese drei *Ḥadīṭe* längere Zeit getrennt oder zumindest nicht alle drei zusammen übermittelt wurden. Die Entscheidung Muslims, die drei *Ḥadīṭe* zusammen und in dieser spezifischen Form zu präsentieren, stellt eine Form der Autorenschaft des Sammlers dar. Aufgrund der großen Bedeutung, die seine Sammlung schon bald in der *Ḥadīṭ*-Gelehrsamkeit erhalten sollte, dauern die Folgen dieser Entscheidung letztendlich bis heute an.<sup>6</sup> Ein wesentlicher Effekt dieses Arrangements ist, dass eine Art der Leerstelle in der Embryologie des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* durch die Lektüre intuitiv

<sup>3</sup> Ich lasse eine nun folgende Referenzierung eines weiteren *isnāds* weg.

<sup>4</sup> Diese Konstruktion ist unklar und manche Handschriftenrezensionen lasen dort *yataṣawwaru ‘alay-hā* mit *sīn*, was in der Kommentarliteratur als „er steigt zu ihr herab“ verstanden wurde. Siehe etwa Muslim, *Ṣaḥīḥ*, II:1221 Fn4.

<sup>5</sup> Das Arabisch ist hier eindeutig elliptisch: *anna malak<sup>an</sup> muwakkal<sup>an</sup> bi-l-raḥim*.

<sup>6</sup> An erster Stelle ist hier die Entscheidung zu nennen, den Ḥuḍayfa-*Ḥadīṭ* mit aufzunehmen, der in in einer gewissen Spannung zum Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* steht. Denn ersterer spricht vom Besuch des Engels am 40. Tag der Schwangerschaft oder kurz danach, während zweiterer von 120 Tagen zu sprechen scheint gemäß der üblich geworde-

ergänzt wird. Dort durchläuft das Ungeborene die drei Stadien „Sammlung“ (ğ-m-)-*‘alaqa-mudğā*. Danach wird ausführlich das Ḥuḍayfa-Material dargestellt, das wiederholt das Wort *nutfā* einführt. Abschließend referenziert das Anas b. Mālik-Material den Dreischritt *nutfā-‘alaqa-mudğā*. Bei einem Hören oder Lesen dieses Materials entsteht also der Eindruck, dass der Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* ebenfalls diesen Dreischritt referenziert oder gemeint haben muss – wenn man denn überhaupt das Fehlen des Wortes *nutfā* bemerkt hat. Bevor ich im Rest dieses Abschnitts die Analyse des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* in diese Richtung auch mit Blick auf die Beseelungsdebatte weiterverfolge, fasse ich hier die Ergebnisse meiner anderweitig publizierten Analysen des Anas b. Mālik- und des Ḥuḍayfa-Materials zusammen.<sup>7</sup>

Der Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* wurde durch den basrischen Überlieferer Ḥammād b. Zayd (st. 795/179) in seiner wesentlichen, noch heute vorliegenden Form verbreitet. Mit großer Wahrscheinlichkeit beinhaltet die durch ihn verbreitete Variante unter den vorherbestimmten Dingen lediglich die Festlegung des Geschlechts und die Entscheidung verdammt/selig (*ṣaqī/saīd*), während die Hinzufügung von Todetermin und Lebensunterhalt wohl durch seine Schülergeneration erfolgte. In einer frühen Überlieferungsschicht nach Ḥammād vertrat das Material vermutlich eine exegetische Position bzgl. Q 22:5, während die später weiter verbreitete und auch hier übersetzte Version allgemeiner formuliert war.<sup>8</sup> Die durch Ḥammād verbreitete Formulierung ist vermutlich das Ergebnis einer redaktionellen Überarbeitung von anderem Material, das im 8. Jahrhundert zirkulierte und den Besuch eines Engels bei etwas beschrieb, aus dem einmal ein Mensch werden würde. Dieses Material kann in seinem genauen Wortlaut nicht rekonstruiert werden, ein recht starkes Echo davon findet sich jedoch in einer ‘Abd Allāh b. ‘Umar zugeschriebenen Aussage, die durch az-Zuhrī (st. 742/124) größere Verbreitung erfuhr. Darin besuchte der Engel eine *nasama*. Dieser Terminus war sehr eng mit der Idee einer Seelenkammer am Anfang der Zeit verknüpft, in der sich die körperlich gedachten Seelen (*nasama*) aller Menschen bereits befinden. Redaktionelle Überarbeitungen von *Ḥadīṭ*-Material mit diesem Terminus vor allem während des 8. und 9. Jahrhunderts führten dazu, dass das Wort *nasama* entweder ausgetauscht oder kontextuell neu gerahmt wurde, so dass die Verbindung zur Seelenkammer und dem Anfang der Zeit verschwand. Die redaktionsge-

---

nen Interpretation. Während bioethischer Lebensanfangsdebatten der 1980er Jahre beschäftigte diese Thematik die ‘*ulamā*’ nachhaltig. (s. Eich, *Islam und Bioethik*; Ghaly, „The Beginning of Human Life“).

<sup>7</sup> Eich, „*nasama*“ und „*Topos*“.

<sup>8</sup> Die Frage war, was *muḥallaqa wa-ğayr muḥallaqa* (u.a. als „geformt und ungeformt“ übersetzt) nach *nutfā-‘alaqa-mudğā* in Q 22:5 genau meint. Eine der möglichen Positionen besagte, dass damit die Komplettierung (*t-m-m*) des Prozesses der Gestaltung des Ungeborenen gemeint sei.

schichtliche Analyse legt dabei nahe, dass der Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* strukturell der Aussage des ‘Abd Allāh b. ‘Umar näher steht als dem anderen oben übersetzten *Ḥadīṭ*-Material, dem Ibn Mas‘ūd- und dem Ḥuḍayfa-*Ḥadīṭ*.<sup>9</sup> Der durch Ḥammād verbreitete Wortlaut des Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* reflektiert somit die Verschränkung zweier Prozesse, einmal einer Positionierung in einer koranexegetischen Frage hinsichtlich Q22:5 und einmal die größere kritische Auseinandersetzung mit der Idee der Seelenkammer. Vor diesem Hintergrund ordne ich den *Ḥadīṭ* in einen größeren Prozess ein, der in der Durchsetzung der Interpretation resultierte, die Abfolge *nutfa-‘alaqa-mudḡa* in Q22:5 und Q23:14 beschreibe beide Male allein eine Embryologie.

Während es beim Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* nicht möglich ist, wesentlich über die Wirkenszeit von Ḥammād vor 795 – also etwa das letzte Drittel des 8. Jahrhunderts – belastbar zurückzugehen, können für den Ḥuḍayfa-*Ḥadīṭ* einige vorsichtige, grundlegende Aussagen auch schon für eine frühere Phase gemacht werden. Die Annahme einer Übermittlung vom ersten Tradenten Ḥuḍayfa an Abū ṭ-Ṭufayl ist historisch nicht belastbar. Bezüglich der Biographie Abū ṭ-Ṭufayls hält fast keine verstreuten Informationen einer kritischen Überprüfung stand, außer die Aussage, er habe an dem von endzeitlichen Ideen beeinflussten Aufstand von al-Muḥṭār rund um Kūfa in den 680er Jahren teilgenommen. Dies passt damit zusammen, dass Abū ṭ-Ṭufayl primär als eine Person erinnert wurde, die eschatologisches *Ḥadīṭ*-Material überlieferte. Hier ist vermutlich auch das Material über den Besuch des Engels beim Ungeborenen zu verorten. Denn in den Wiederauferstehungsdebatten etwa des 5. bis 7. Jahrhunderts war es eine Standardfrage geworden, ob Ungeborene auch körperlich wiederauferstehen würden, wenn ja, in welcher Form genau (als Erwachsene?), und vor allem auch, ob sie ein Geschlecht haben würden. Mit sehr großer Sicherheit besagte die früheste greifbare, auf Abū ṭ-Ṭufayl zurückgeführte Fassung des *Ḥadīṭ* lediglich, dass die Geschlechtsfestlegung durch den Engel erfolge, was durchaus in den Rahmen von Wiederauferstehungsdebatten passt und dort die Position der Wiederauferstehung in geschlechtlichen Körpern vertritt. In einem zweiten Schritt wurde dem die Festlegung ob

<sup>9</sup> Eich, „*nasama*“. Auf S.41 habe ich die strukturelle Nähe des Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* und der Aussage des ‘Abd Allāh b. ‘Umar zueinander aus drei Punkten hergeleitet. 1) Nur bei diesen beiden lasse sich so klar zeigen, dass eine frühere Textschicht nur die Festlegung des Geschlechts und verdammt/selig referenzierte, 2) nur dieses Material spezifiziert flächendeckend den Engel, 3) nur in diesem Material wird nie eine Angabe über den Zeitpunkt gemacht, wann der Engel kommt. Der erste Punkt ist mit Blick auf meine spätere Analyse des Ḥuḍayfa-Materials zu revidieren. Die Punkte 2) und 3) haben jedoch weiter Bestand, weswegen ich die grundsätzliche Aussage zur Relation des Anas b. Mālik- und des ‘Abd Allāh b. ‘Umar-Materials zueinander weiter aufrecht erhalte.

verdammt/selig hinzugefügt, wodurch der *Ḥadīṭ* auf Q 11:103-109 ausgerichtet wurde. Dort findet sich diese Dichotomie mit eindeutigem Bezug auf das jenseitige Schicksal. Durch diese Hinzufügung wurde der *Ḥadīṭ* auf die Vorherbestimmungsdebatte ausgereichtet. In einem dritten Schritt im Lauf bis zum frühen 9. Jahrhundert wurden die weiteren Elemente des Vorherbestimmungskatalogs hinzugefügt. Die Hinzufügung der *ṣaqī/saʿīd*-Dichotomie war dabei sehr umstritten, da dies ein Konzept völliger Vorherbestimmung darstellte. Diese spezifische Form der Prädestinationslehre wirft immer die Frage nach dem Sinn menschlichen Handelns auf, wenn doch das jenseitige Schicksal bereits feststehe. Die Tatsache, dass *ṣaqī/saʿīd* in einem auch bei Muslim dokumentierten Überlieferungsweg (Ḥuḍayfa II) über den Ägypter Ibn Wahb (st. 813) fehlt, ist daher kein Zufall, sondern Ausdruck einer grundlegenden Meinungsverschiedenheit. Diese lässt sich durch Ibn Wahbs Informanten und die Parallelüberlieferung über Sufyān b. ʿUyayina (st. 811) eventuell im Ḥiǧāz der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts verorten. Dieser Dissenz begründet dann auch die Unterschiede in der embryologischen Darstellung des Materials: Die Beschreibung von Hören, Sehen, Haut (*samʿuhā wa-baṣruhā wa-ǧilduhā*) ist eine Referenz auf Q 41:19-21, eine Beschreibung, wie am Jüngsten Tag diese drei jeweils Auskunft über das Verhalten der einzelnen Person im Diesseits geben. Die Datierung des Engelsbesuchs auf den 42. Tag bei der Ibn Wahb-Variante ist vermutlich durch medizinische Konzepte der Zeit bedingt, in denen die Formung weiblicher Feten länger dauert als männlicher, und zwar 42 Tage. Bei der in der Sufyān-Variante dokumentierten Zusammenführung der zwei Zahlen 40 und 45 stehen vermutlich andere medizinisch begründete Ansichten im Hintergrund, deren Kenntnis in religiösen Kreisen des Raums Palästina-Syrien-Irak belegt ist. In seiner Gesamtheit verfolgte Muslim mit seiner Arrangierung von Ḥuḍayfa I-IV zusammen mit einigen Eingriffen am Material selber wohl das Ziel, den tiefen Dissenz hinsichtlich der Frage zu überdecken, ob das jenseitige Schicksal vorherbestimmt sei.<sup>10</sup> Der primär durch Ibn Wahb und Sufyān b. ʿUyayina verbreitete Wortlaut des Ḥuḍayfa-Materials ist damit das Ergebnis eines Prozesses, der das Material aus dem früheren Zusammenhang der Auferstehungsdebatte mit Bezug auf das Ungeborene löste und auf den Bereich der Prädestinationsdebatte hin entwickelte.

Das Ḥuḍayfa-Material erlaubt also einerseits, deutlich weiter in der Zeit zurückzugehen als es beim Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* möglich ist – bis in die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts. Andererseits spricht es lediglich von *nutfa* als eindeutigem Bezug auf Vorgeburtliches. Eine solche Verwendung ist in der koranischen Terminologie des bereits untersuchten Q 53:46 eindeutig

<sup>10</sup> Eich, „Topos“.

angelegt und kann insofern nur begrenzt für eine Rekonstruktion herangezogen werden, wie sich die embryologische Interpretation von *nutfa-‘alaqa-mudġa* durchsetzte. Dennoch werte ich die Redaktionsgeschichte des Ḥuḍayfa-Materials vorsichtig als ein Indiz dafür, dass der Bezug auf *nutfa-‘alaqa-mudġa* als einer Embryologie noch nicht breiter etabliert war, als die Überlieferung in ihren Grundzügen fixiert wurde. Denn einerseits ist die klare Referenz auf dieses 3er-Schema im Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* wohl später zu datieren und andererseits sind im wohl ebenfalls auf die erste Hälfte des 8. Jahrhunderts zu datierenden Ibn Mas‘ūd-Material (siehe dazu gleich) eben gerade *nicht* diese drei Termini verarbeitet worden, sondern lediglich *‘alaqa* und *mudġa*.

Ähnlich wie der Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* kann für Teile des Ḥuḍayfa-Materials in früheren Redaktionsschichten ein Bezug auf die Schöpfungserzählung rekonstruiert werden. Dies bezieht sich auf die rahmende Erzählung zur Auseinandersetzung mit der Aussage des Ibn Mas‘ūd „Verdammt ist, wer schon im Bauch seiner Mutter verdammt ist und selig ist, wer sich von einem anderen warnen lässt.“ Diese erzählende Passage wurde ursprünglich unabhängig vom Ḥuḍayfa-*Ḥadīṭ* tradiert und durchlief dabei rekonstruierbare Redaktionsprozesse. Die Zusammenfügung dieser Passage mit dem *Ḥadīṭ matn* ist nur ein Beispiel dafür. In einer vermutlich früheren Version stellte der Wortlaut der Passage einen Bezug zur Adamsgeschichte her. Sie hatte gelautet „Schande über Satan! Ist *al-Insān* verdammt, bevor er gehandelt hat?“<sup>11</sup> Ich sehe darin einen Adamsbezug, der in Prädestinationsdebatten des 7. Jahrhunderts nicht unüblich war. Der Punkt der Referenz: Adam musste zuerst aus freiem eigenem Willen heraus sündigen, um dann bestraft zu werden. Was, wenn all dies von Gott zuvor so vorherbestimmt gewesen wäre? Dadurch, dass diese Geschichte mit dem *ḥadīṭ* zum Engelsbesuch zusammengefügt und auch der Terminus *al-Insān* durch *raġul* („ein Mann“) ersetzt wurde, wurde der Bezug zur Geschichte des Sündenfalls getilgt.

Die Analyse der Redaktionsgeschichte sowohl des Anas b. Mālik *Ḥadīṭ* als auch des Ḥuḍayfa-Materials zeigen somit, wie im Lauf des 8. Jahrhunderts Bezüge auf die Schöpfungsgeschichte aus diesen Überlieferungen zur Frage der Prädestination verschwanden. Einer der überragenden *Ḥadīṭe* in dieser Prädestinationsdebatte ist der Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ*, dem wir uns nun zuwenden.

<sup>11</sup> In der Version, die später größere Verbreitung erfuhr, lautete die erweiterte Version: *ḥizyān li-aš-šayṭān! ya’sad al-insān wa yašqī qabla an ya’mal*. Es war also die *šaḳī/ša’id* Dichotomie eingefügt worden, wo zuvor ausschließlich von *šaḳī* die Rede gewesen war. Zu dem Ganzen siehe Eich, „Topos“, 33f.

## 6.1 Der Ibn Mas'ūd-ḥadīṭ

Anfangs sei kurz die Methode vorgestellt, mit der die obigen Ergebnisse erzielt wurden, die so genannte *isnad-cum-matn* Analyse (ICMA).<sup>12</sup> Darin werden die zwei Bestandteile eines *Ḥadīṭ* – der Text (*matn*) und die Namenskette der Überlieferer (*isnād*) – auf wiederkehrende Strukturen hin untersucht. Ein *isnād* gibt eine Erinnerung wieder, dass eine bestimmte Person einen Ausspruch oder eine Handlung des Propheten oder eines Prophetengefährten gehört oder gesehen und dies einer anderen Person berichtet habe, die es ihrerseits jemand anderem berichtete und so weiter. Je nachdem, ob an einem Punkt eine Person den *matn* nur einer Person oder mehreren weitergab, kann man bestimmte wiederkehrende Muster erkennen. Es gibt *isnāde*, die sich nur einmal finden, etwa von Ibn Mas'ūd über drei Übermittler hin zu Ibn Ḥanbal. Es gibt keine Erinnerung daran, dass einer der drei Übermittler an mehr als jeweils einen Schüler überlieferte habe. Dieses Strukturmuster bezeichnet man als *Single Strand*. Sodann gibt es *isnāde*, die eine Erinnerung daran aufbewahren, ein *matn* sei über mehrere Generationen immer nur jeweils zwischen Einzelpersonen überliefert worden, bevor dann schließlich eine Person an eine größere Anzahl von Schülern überlieferte. Diese Person wird als *Common Link* (CL) bezeichnet. In der Überlieferung nach dem CL kann es weitere Personen geben, die an mehr als einen Schüler überlieferten. Sie werden als *Partial Common Links* (PCLs) bezeichnet. Betrachtet man diese Struktur zusammen mit dem Textmaterial, dem *matn*, so ergibt sich häufig ein gewisses Muster, etwa dass ein bestimmtes Textphänomen sich ausschließlich mit *isnāden* findet, die auf einen bestimmten CL oder PCL zurückgehen. Dieser Zusammenhang bedarf dann der Interpretation. Denn es könnte ja sein, dass das Textphänomen auf den CL oder PCL selbst zurückgeht oder aber, dass er den Text von seinem Lehrer schon so erhalten hatte. Da man in der Regel die Sterbejahre der jeweiligen Personen heranzieht, um zu einer *ante/post quem*-Datierung zu gelangen, und zwischen dem Dahinscheiden von einzelnen Lehrern und Schülern manchmal Jahrzehnte liegen können, ist diese Frage nicht unerheblich. Sodann gibt es Konstellationen, in denen das Textmaterial, das auf einen (P)CL zurückgeführt wird, nicht eindeutig ist – etwa, wenn gleich häufig ein bestimmtes Phänomen in diesem Textcluster vorhanden ist oder fehlt. Es kann dann sein, dass der Lehrer das Textelement unterrichtete und eine Gruppe seiner Schüler es nicht für korrekt hielt und herausdierte. Oder das Element fehlte im Unterricht des Lehrers und die andere Gruppe seiner Schüler war später der Meinung, das Element gehöre dorthin – etwa, weil in ähnlichen, kursierenden Versionen des Textes das

<sup>12</sup> Siehe hierzu ausführlicher Eich, „*nasama*“, 22-24 und die dort referenzierte Literatur.

Element vorhanden war. Es kann sich aber auch um einen Reflex verschiedener Unterrichtssitzungen handeln, in denen der Lehrer das Element mal mit überlieferte, mal nicht.

Im Folgenden werde ich den Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* mit Blick auf diese Fragen analysieren.<sup>13</sup> Dabei fokussiere ich auf die CLs und PCLs und lediglich zwei Textphänomene. Im Zuge meiner früheren Untersuchungen des Ḥudayfa- und des Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass der Aufwand einer umfassenden ICMA des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ*, die alle *matn*-Bestandteile berücksichtigt und zu allen in den *isnāden* erinnerten Namen eine kritische Sichtung der biographischen Lexika vornimmt, erstens eine vollständige Monographie ergeben würde, die allein der Textanalyse gewidmet wäre. Anderes, wichtiges Material bliebe dann unberücksichtigt. Zweitens erschiene mir der Mehraufwand in keinem Verhältnis zu einem höheren Erkenntnisgewinn zu stehen.

Der Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* besteht strukturell aus zwei leicht erkennbaren Teilen: 1) Besuch des Engels beim Ungeborenen plus Prädestination, 2) Formulierung der Position, dass die letzte Tat unmittelbar vor dem Tod entscheidend für das Schicksal im Jenseits sei. Dieser zweite Teil wird durch eine Schwurformel eingeleitet, die sich zwischen verschiedenen Überlieferersträngen unterscheidet. Die meisten erhaltenen Überlieferungen – auch die oben aus dem Ṣaḥīḥ Muslim zitierten – gehen auf den *isnād* Ibn Mas‘ūd→Zayd b. Wahb (st. nach 702)<sup>14</sup>→al-A‘maš (st. 764) zurück, mit einer sehr breiten Streuung in der Schülergeneration von al-A‘maš. In dieser Linie lautet die Schwurformel „Und bei dem, für den [gilt:] es gibt keinen Gott außer ihm!“ (*fa-llaḏī lā ilāh ḡayruhu*) oder eine vergleichbare Formulierung. Unter dem *isnād* Ibn Mas‘ūd→Zayd b. Wahb→Salama b. Kuhayl (st. ~739)→Fiṭr (st. ~770) lautet der Schwur: „Bei dem, in dessen Hand ‘Abd Allāhs Seele ruht!“ (*wa-llaḏī nafs ‘Abd Allāh bi-yadihi*). Bereits ab dem 10. Jahrhundert wurde diese Sachlage in der islamischen *Ḥadīṭ*-Kritik so interpretiert, dass bei Fiṭr eine frühere Version dieser Stelle vorlag und die Variante bei al-A‘maš eine redaktionelle Überarbeitung darstellte, was auch meine Einschätzung der Situation ist. Die Nennung von ‘Abd Allāh sei eine Referenz von Ibn Mas‘ūd auf sich selbst, wodurch die nachfolgende Aussage zur Bedeutung der letzten Handlungen klar als eine exegetische Rede des

<sup>13</sup> Der analysierte Textcorpus entstand durch Stichwortsuche (*nutfa*, *‘alaqa*, *muḏḡa* jeweils mit und ohne Artikel, sowie *nafḥ ar-rūḥ*) in den Datenbanken von *sonnaonline.com* und *shamela.org*, ergänzt durch die händische Suche zu den gleichen Wörtern in Wensick u.a., *Concordance*. Diese Suche erfolgte etwa im Zeitraum 2015 bis 2017, so dass eventuell später in den Datenbanken hinterlegte Texte logischerweise nicht berücksichtigt werden konnten, auch wenn eine Überprüfung per Stichprobe im Jahr 2021 keine nennenswerten weiteren Funde ergab.

<sup>14</sup> Für Zayd b. Wahb sind unterschiedliche Sterbejahre überliefert (703 oder 714). Zu ihm siehe van Ess, *Ḥadīṭ und Theologie*, 18.



Ibn Mas'ūd gekennzeichnet werde. Im historischen Sinne sei dieser zweite Teil also nicht Bestandteil der Rede Muḥammads.<sup>15</sup> Er wird hier nicht vertieft behandelt werden.

Aus dem ersten Teil des Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* werden hier nun zwei redaktionelle Prozesse analysiert, die eine Entwicklung der frühislamischen Diskussionen auch um die koranische Terminologie zu reflektieren scheinen: das Ergänzen des Wortes *nuṭfa* in einigen Varianten zu dem Abschnitt, der vor *'alaqa* und *muḍḡa* durch die Wurzel *ḡ-m-* „Sammeln“ bezeichnet wird, und das Element der Beseelung (*n-f-ḥ ar-rūh*).

### 6.1.1 Die Ergänzung von *nuṭfa*

Hinsichtlich *nuṭfa* lässt sich zunächst einmal feststellen, dass es in der übertragenden Mehrheit der Überlieferung durch al-A'maš nicht enthalten ist. In sehr wenigen Varianten heißt es jedoch „Ein [jeder] von euch, seine Schaffung wird im Bauch seiner Mutter für 40 Tage versammelt (*ḡ-m-*) als *nuṭfa* (*nuṭfa<sup>tan</sup>*)“. In der Regel wird das Wort *nuṭfa* nicht angegeben. Zwei Beispiele aus der Koranexegeze illustrieren dies deutlich. Im *Tafsīr* von Ḡaššās (st. 980) zu Q 22:5 wie auch Ibn Kaṭīr (st. 1373) zu Q 23:14 wird jeweils eine Variante des Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* mit *nuṭfa* angeführt. Die *isnāde* erlauben einen Vergleich mit den früheren Sammlungen und in beiden Fällen fehlt in der angegebenen Quelle *nuṭfa*.<sup>16</sup> (s. Abb. 1)

*Ḥadīṭ*-Kommentare ab Ibn Ḥaḡar al-'Asqalānī (st. 1449) haben die Hinzufügung Wahb b. Ḡarīr (st. 822) zugeschrieben und bereits in der Generation von Wahbs Enkelschülern ist in genau dieser Übermittlungslinie al-A'maš→Šu'ba→Wahb die Ergänzung archiviert worden. Unter allen auf Šu'ba zurückgehenden Überlieferungsvarianten ist dies nur hier der Fall.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Diese Einschätzung von Ṭaḥāwī und al-Ḥaṭīb al-Baḡdādī blieb in der Kommentarliteratur durchgehend bis ins frühe 19. Jahrhundert bekannt und ist nach einer kurzen Pause auch wieder im späten 20. und frühen 21. Jahrhundert dort belegt (Eich, „Patterns“, 155). Siehe bereits die Schlüsse in van Ess, *Ḥadīṭ und Theologie*, 16f unabhängig von der islamischen *Ḥadīṭ*-Kritik.

<sup>16</sup> Ḡaššās, *Aḥkām*, III:296 und seine Quelle Abū Dāwūd, *Sunan*, VII:93 (*isnād* al-A'maš→Sufyān/Šu'ba→Muḥammad b. Kaṭīr→Abū Dāwūd) sowie Ibn Kaṭīr, *Tafsīr* auf <https://www.altafsir.com> an der entsprechenden Stelle. Die Ausgabe des *Tafsīr* von Ibn Kaṭīr von as-Salāma (*Tafsīr*, V:467) hat den Zusatz nicht. Dies könnte sich durch unterschiedliche verwendete Handschriften erklären oder durch eine stillschweigende Korrektur in as-Salāmas Ausgabe nach Konsultation der Quelle (Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VI:125, *isnād* al-A'maš→Abū Mu'āwiya→Ibn Ḥanbal). Das umgekehrte Szenario, dass auf [altafsir.com](https://www.altafsir.com) in einem editorischen Eingriff *nuṭfa* hinzugefügt wurde, obwohl es gar in der verwendeten Quelle stand, scheint mir unwahrscheinlich.

<sup>17</sup> Isfara'īnī, *Musnad*, XX:192; Šāšī, *Musnad*, II:142. Der schlagendste Beleg dafür, dass die Hinzufügung erst nach Šu'ba erfolgt sein muss, findet sich in Ṭayālīsī, *Musnad*, I:238 mit der direkten Überlieferung Šu'ba→Abū Dāwūd [aṭ-Ṭayālīsī] ohne *nuṭfa*. S. a. zu dem Ganzen Eich, „Patterns“, 141f.

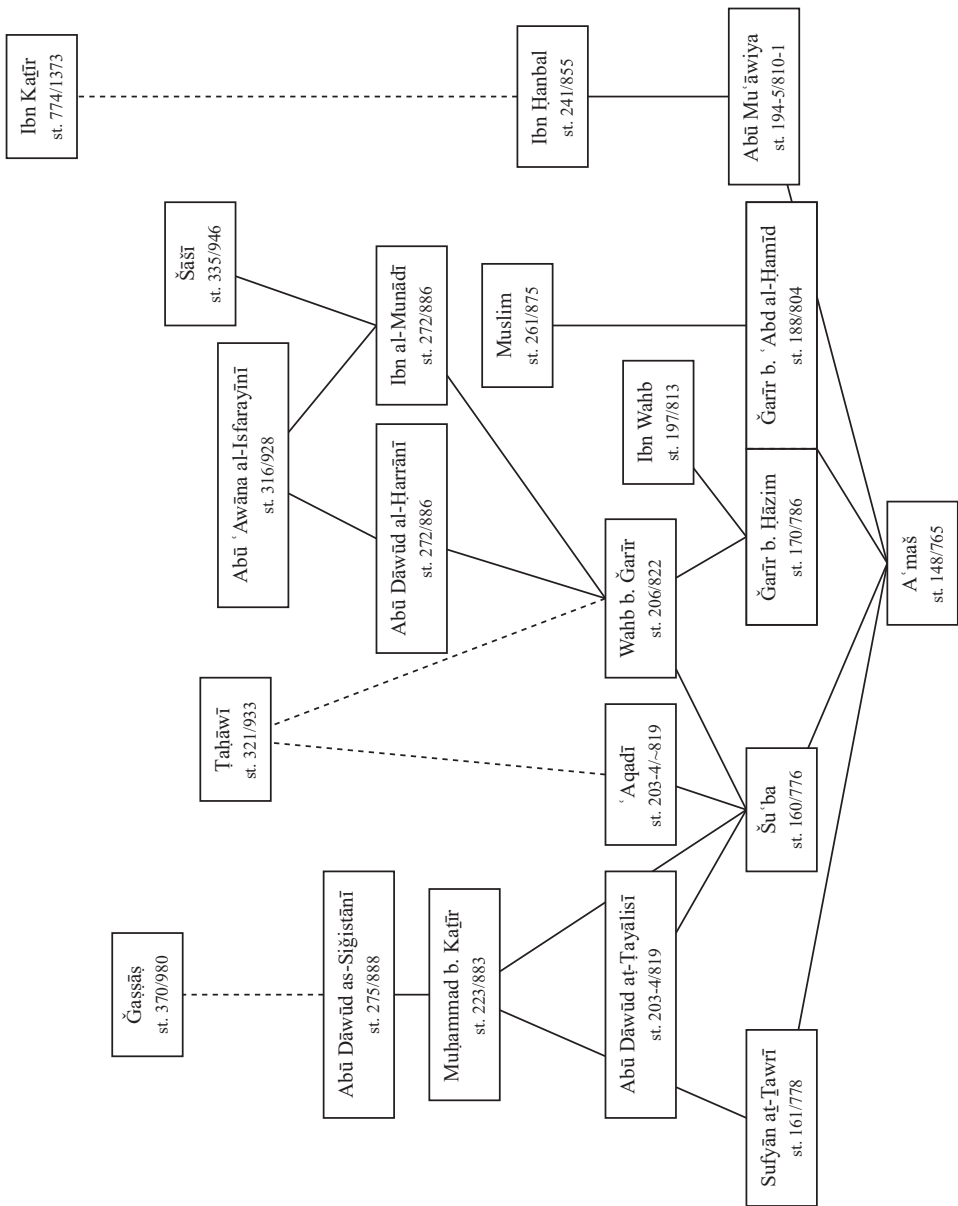


Abb. 1

Dies unterstützt die Darstellung, die Ergänzung gehe auf Wahb zurück. Jedoch ist die Sache nicht ganz so einfach. Einerseits ist die hier in Rede stehende Überlieferungsvariante mit ergänztem *nutfa* zweimal mit eindeutigem *isnād* auf Wahb b. Ğarīr in der Generation seiner Enkelschüler belegt. Die Muster im *matn* korrelieren auch darüber hinaus mit Mustern im *isnād*: So wird der Zeitraum 40 in beiden Fällen als „Tage und Nächte“ gezählt und der Übergang zum zweiten Teil wurde einem Redaktionsprozess unterzogen, der die Selbstreferenz von Ibn Mas‘ūd tilgte.<sup>18</sup> Allerdings kann nicht mit letzter Sicherheit geschlossen werden, ob der spezifische *matn* auf Wahb (st. 821) zurückgeht oder seinen Schüler Ibn al-Munādī (st. 886), der sich im *isnād* beider Sammler findet.<sup>19</sup> Es ist also fraglich, welches der beiden Sterbejahre als *terminus ante quem* für die Hinzufügung von *nutfa* zum *matn* fungieren könnte.

Indizien zu einer möglichen Beantwortung der Fragen finden sich bei Ṭahāwī (st. 933), der den *isnād* über Wahb b. Ğarīr ebenfalls notiert, ohne allerdings den *matn* anzugeben. In der dortigen Darstellung hat Wahb sowohl von Šu‘ba als auch von seinem Vater Ğarīr b. Ḥāzīm (st. 786) überliefert, die beide den Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* von al-‘Amaš gehört hätten.<sup>20</sup> Ğarīr habe ihn (oder nur seinen zweiten Teil?) jedoch nicht auf den Propheten zurückgeführt, sondern eben Ibn Mas‘ūd. Der *matn* sei so gewesen (*naḥwahu*) wie der in Ṭahāwī’s Sammlung zuvor aufgeführte *matn* mit dem *isnād* Šu‘ba (Basra, st. 776)→Abū ‘Āmir al-‘Aqadī (Basra, st. ~819).<sup>21</sup> Dieses von ḥadīṭ-Gelehrten verwendete *naḥwahu* ist uneindeutig: es kann eine wortwörtliche Übereinstimmung von zwei *matns* meinen oder eine weitgehende Konvergenz oder auch eine Übereinstimmung in dem in der Diskussion gerade besonders fokussierten Aspekt. Der an dieser Stelle zuvor aufgeführte *matn* mit dem *isnād* Šu‘ba (Basra, st. 776)→Abū ‘Āmir al-‘Aqadī zählt ebenfalls die 40 als Tage und Nächte und wurde ebenfalls einem Redaktionsprozess unterzogen, wodurch die Selbstreferenz von Ibn Mas‘ūd in der Schwurformel getilgt wurde, die hier einfach *fa-wa-llāh* lautet. Dieses Muster deckt sich mit dem, das oben aus anderen Quellen für den *isnād*

<sup>18</sup> Die Stelle lautet beide Male: „dann bläst er ihm die Seele ein, so dass wahrlich ein jeder von euch tut, was die Leute des Paradieses tun bis...“ (*tumma yanfaḥ fihi ar-rūḥ ḥattā inna aḥadākum la-ya‘mal bi-‘amal al-ġinna ḥattā...*). Offenkundig liegt an der markierten Stelle ein stilistischer Bruch im Arabischen vor. Es könnte sich um einen zeitweiligen Zeilensprung halten, dass also irrtümlich das spätere *ḥattā* an der Stelle schon (vorgelesen und) verschriftlicht wurde, man es jedoch noch rechtzeitig bemerkte und den davorliegenden Teil schriftlich fixierte. Die Stelle wurde offenbar einem Redaktionsprozess unterzogen, da hier ja die Schwurformel weggefallen ist.

<sup>19</sup> Abū ‘Awāna, *Musnad*, XX:192 führt daneben auch Abū Dāwūd al-Ḥarrānī als Übermittler auf.

<sup>20</sup> Zu Ğarīr siehe Dahabī, *Siyar*, VII:99-103. Das von mir hier angegebene Sterbedatum 786 weicht von Juynboll, *Encyclopedia*, 263 ab, der 175/791 angibt.

<sup>21</sup> Ṭahāwī, *Šarḥ*, IX:479f. Zu al-‘Aqadī siehe Dahabī, *Siyar*, IX:470f.

Šu'ba →Wahb b. Ğarīr festgestellt wurde. Ich daher gehe davon aus, dass der *matn*, den Ṭaḥāwī auf die Überlieferung Šu'ba&Ğarīr b. Ḥāzim→Wahb b. Ğarīr zurückführte und nicht angab, dem *matn* der Linie Šu'ba→al-'Aqadī stark ähnelte. Allerdings enthält die Linie Šu'ba→al-'Aqadī nicht die Hinzufügung von *nutfā*. Hinsichtlich der Frage, wann diese Hinzufügung erfolgte (Wahb b. Ğarīr (st. 822) versus al-Munādī (st. 886)) scheint die Linie auf den ersten Blick also nicht weiterzuführen.<sup>22</sup>

Allerdings gibt es in der bei Ṭaḥāwī erhaltenen Überlieferung von al-'Aqadī eine signifikante Auffälligkeit, die für den Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* nur hier belegt ist: „Die Schaffung eines jeden von euch wird im Bauch seiner Mutter 40 Tage und Nächte als Blut (*dam<sup>an</sup>*) versammelt, dann ist es ebenso 'alaqa, dann ist es ebenso *mudḡa*...“. Die Leerstelle im *Ḥadīṭ*, die Frage, was vor 'alaqa und *mudḡa* denn genau mit ḡ-m-' gemeint sei, wird hier also mit „Blut“ (*dam*) aufgefüllt. Es ist möglich, dass dies auch in der Wahb b. Ğarīr-Überlieferung so war. Zwar ist immer Vorsicht angeraten, wenn in den *Ḥadīṭ*-Sammlungen steht, der *matn* eines *Ḥadīṭ* habe „(ungefähr) so wie“ (*naḥwahu*) der vorhergehende mit anderem *isnād* gelautet, da damit wie gesagt eine exakte Deckungsgleichheit genauso gemeint sein kann wie eine nur ungefähre. Im konkreten Fall jedoch erhält die Vermutung, es könnte ein Dreischritt *dam*-*'alaqa*-*mudḡa* an der entsprechenden Stelle gestanden haben und als Problem empfunden worden sein, durch Ṭaḥāwī selbst Unterstützung. Er gibt nämlich noch einen zweiten *isnād* mit dem Übermittlerschritt al-A'maš→Ğarīr b. Ḥāzim. Dort lautet der *matn*: „Die *nutfā* ist in der Gebärmutter 40 Nächte *nutfā*, dann 40 Nächte 'alaqa, dann 40 Nächte *mudḡa*... und bei dem in dessen Hand die Seele von Ibn Mas'ūd ist: der Mann tut...“ (*fa-wa-lladī nafs Ibn Mas'ūd bi-yadihi inna ar-raḡul...*).<sup>23</sup> Diese nach Ğarīr (st. 786) allein in Ägypten zirkulierende Variante ist stilistisch und auch hinsichtlich des *isnāds* klar getrennt zu sehen von den bisher analysierten Varianten,<sup>24</sup> die auf Ğarīrs Sohn Wahb (st. 822) in Basra zurückgingen. Ich halte es daher für ausgeschlossen, dass dies der Text der Variante ist, die Ṭaḥāwī kurz zuvor lakonisch mit *naḥwahu* abgehandelt

<sup>22</sup> Die Formulierungsunterschiede im zweiten Teil zwischen der Variante bei Ṭaḥāwī („da überwältigt es ihn“ (*fa-yaḡlub 'alayhi*)) und der vermutlich späteren Version („dann kommt ihm das Buch zuvor“ (*tumma yasbaq 'alayhi al-kitāb*)) sind sicher Ausdruck einer redaktionellen Überarbeitung mit theologischen Implikationen.

<sup>23</sup> Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:485. Die formgeschichtlich spezifische Entwicklung in dem Material, die Dauer von 40 Tagen dreimal explizit zu wiederholen, wird im weiteren Verlauf noch einmal aufgegriffen.

<sup>24</sup> Beim *isnād* meine ich damit primär das Phänomen, dass al-A'maš in diesem *isnād* als Sulaymān b. Mihrān bezeichnet wird. Natürlich ist dies die gleiche Person, jedoch wird nach meinem Eindruck bei *Ḥadīṭ*-Überlieferung ein Name nicht so einfach ausgetauscht. Sehr wohl gibt es Ergänzungen zur Disambiguierung, wie wir gleich sehen werden, jedoch verschwindet dabei nicht einfach der andere Namensteil (wie hier al-A'maš).

hat. Sie ist dafür schlicht zu verschieden. Gerade mit ihrer leicht redundant wirkenden Formulierung „die *nutfā* ist 40 Nächte *nutfā*...“ am Anfang scheint diese Parallelüberlieferung sehr betonen zu wollen, dass vor dem ‘*alaqa*- und dem *muḍġa*-Stadium nicht irgendein Stadium liegt, sondern spezifisch ein *nutfā*-Stadium. Diese wirkt wie eine korrigierende Antwort auf die Sichtweise, es handle sich um ein Blutstadium.<sup>25</sup>

In der Gesamtschau ist es somit denkbar, dass die Ergänzung von *nutfā* durch Wahb erfolgte. Beweisen lässt sich dies allerdings nicht. Denn es kann nicht ausgeschlossen werden, dass die durch seine zwei Schüler, insbesondere al-Munādī, erfolgte. Eine letztgültige Festlegung auf einen *terminus ante quem* scheint mir für diesen *isnād* nicht möglich. Die Analyse hat jedoch gezeigt, was der vermutliche Grund der Hinzufügung war, nämlich das Wort „Blut“ (*dam*) durch *nutfā* zu ersetzen.

Ich würde aus dem Gesagten vorsichtig den Schluss ziehen, dass es in der Schülergeneration von al-A‘maš vereinzelt zu einer Füllung der „Leerstelle“ *ġ-m-* am Anfang des *Ḥadīṭ* kam, indem dort „als Blut“ erklärend eingesetzt wurde. Zwar ist dies für Šu‘ba nur durch einen seiner Schüler explizit belegt (*isnād* Šu‘ba→al-‘Aqadī), jedoch haben alle anderen von Šu‘ba ausgehenden Überlieferungswege eben nur die Leerstelle. Es erscheint mir durchaus plausibel, dass sich hier ein Reflex einer Antwort Šu‘bas auf eine Nachfrage al-‘Aqadīs in einer Unterrichtssitzung findet. Die seinem Zeitgenossen Ġarīr b. Ḥāzīm (Basra, st. 786) zugeschriebene Aussage stellt dann die Gegenposition dar, *ġ-m-* meine *nutfā*.<sup>26</sup> Später verbreitete sich das Phä-

<sup>25</sup> Diese Idee war keineswegs singulär, sondern findet sich z.B. schon in der oben zitierten, auf Ibn ‘Abbās zurückgeführten Überlieferung zu Q23:14, wo *dam* eingefügt wurde (Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, V:176). Auch in juristischen Zusammenhängen ist das belegt (z.B. Brockopp, *Early Mālikī Law*, 276f zur Frage eines Abortes einer Sklavin, wo durch Ibn ‘Abd al-Ḥakam (st. 829) zwischen *dam* und *muḍġa* unterschieden wird, was Brockopp als „blood or embryo“ übersetzt). Eine besondere Ausformung des Ibn Mas‘ūd-Materials zeigt ebenfalls eine Spur der Auseinandersetzung mit der Idee, die Rolle des Blutes zu betonen. Darin belehrt Ibn Mas‘ūd sein Umfeld, dass niemand in der Lage sei, ein abgeschnittenes Körperteil nachwachsen zu lassen oder sonst irgendwie die körperliche Beschaffenheit zu ändern. Dann ergänzt er: „Die *nutfā* verfestigt sich 40 Nächte in der Gebärmutter, dann sinkt sie als Blut herab, dann ist sie ‘*alaqa* (*tumma tanḥadir dam<sup>an</sup> tumma takūn ‘alaqa*), dann ist sie *muḍġa*...“ (Buḥārī, *al-Adab al-Mufrad*, 107; s.a. Bayhaqī, *Qaḍā’*, 303; Firyābī, *Qadar*, 113; Ṭabarānī, *Muġam*, IX:199) In allen Varianten außer der bei Firyābī ist die Struktur deutlich erkennbar „dann sinkt es als Blut herab, dann ist es ein Blutklumpen (‘*alaqa*)“, was redundant wirkt. Bei Firyābī ist dies geglättet hin zu „dann sinkt es als Blut herab also ist es (*fa-yakūn*) ‘*alaqa*“. Insgesamt wirkt dies wie ein Redaktionsprozess, der den Teil „Herabsinken als Blut“ in die bestehende *nutfā-‘alaqa-muḍġa*-Struktur einpflegte mit dem Ziel, die beiden Aussagen zu harmonisieren. Der Common Link in den *isnāden* ist al-A‘maš, die übersetzte Variante wurde von dessen kufischen Schüler Abu Nu‘aym (st. 834) verbreitet.

<sup>26</sup> Muslim, *Šaḥīḥ*, II:1220 erwähnt auch eine Variante mit dem *isnād* al-A‘maš→Ġarīr, den er als Ġarīr b. ‘Abd al-Ḥamīd disambiguiert. Diese habe die 40 nur als „Tage“ gezählt, nicht als „Tage und Nächte“. Den *matn* dieser Überlieferung gibt etwa Lālakā‘ī, *Šarḥ*, IV:652, der nur unspezifisch Ġarīr im *isnād* nennt. Diese Version hat keine Spezifi-

nomen, einfach *nutfa* zu ergänzen, sei es – wie eingangs gezeigt – in der Koranexegese, sei es durch die sehr einflussreichen *Arbā'in* des Nawawī, wo der Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* in einer Version eingepflegt wurde, die Nawawī (st. 1277) eigens für die Sammlung schuf.<sup>27</sup>

Dieses Gesamtbild lese ich so, dass die Hinzufügung von *nutfa* im Überlieferungsprozess kein Phänomen ist, das zu einem bestimmten Zeitpunkt und Ort aufgetreten ist und sich von dort aus verbreitet hat. Vielmehr scheint es so gewesen zu sein, dass das Wort gelegentlich ergänzt wurde. Die analysierten Prozesse zeigen dabei klar auf, dass in der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts wohl erstmals die Frage auftauchte, was *ġam'* im Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* genau bedeute, und dass dies entweder mit *dam* oder *nutfa* beantwortet wurde. Insbesondere das Einfügen von *dam*, das sich nicht durch den Korantext erklären lässt, zeigt, dass hier eindeutig eine Embryologie gemeint wurde.

Dieser Befund wird zusätzlich durch eine *Ḥadīṭ*-exegetische Aussage untermauert, die zwar erst im 10. Jahrhundert sicher belegt ist, jedoch im *isnād* interessanterweise auf Šu'bas Lehrer al-A'maš zurückgeführt wird. Dieser habe auf die Frage eines seiner Schüler, was mit *ġam'* im Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* gemeint sei, geantwortet, Ḥayṭama habe ihm gesagt, 'Abd Allāh [Ibn Mas'ūd] habe gesagt:

Die *nutfa*, wenn sie in die Gebärmutter fällt und Gott will aus ihr einen Menschen schaffen, so wandert sie unter der Haut der Frau, unter allen Nägeln und Haar, dann bleibt sie 40 Nächte, dann steigt sie als Blut in die Gebärmutter hinab. Das ist ihre Sammlung (*ġam'uhā*).<sup>28</sup>

Diese genaue Formulierung ist vermutlich das Ergebnis eines längeren Redaktionsprozesses, denn erstens harmonisiert er offenkundig die verschiedenen Positionen, die jeweils exklusiv *nutfa* oder Blut als Erklärung für den *ġam'*-Begriff im Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* favorisierten. Und zweitens ist

---

zierung für das *ġ-m'*-Stadium, spezifiziert aber im zweiten Teil, dass am Ende des Lebens den Menschen das ergreife (*yudrik*) was ihm im Buch vorangegangen sei. Die Schwurformel lautet „und bei dem, in dessen Hand meine Seele ist“ (*fa-wa-llaḏī nafsī bi-yadihi*) – also eine Version, aus der lediglich die explizite Referenz auf Ibn Mas'ūd getilgt wurde. Damit hat dieser *matn* einerseits Elemente aus einer frühen Tradierungsschicht bewahrt, andererseits weist er eine stark disambiguierte theologische Formulierung am Ende auf. Ich kann nicht ausschließen, dass hier einfach ein *isnād*-Wechsel vorliegt, in dem Ğarīr b. Ḥāzīm zu Ğarīr b. 'Abd al-Ḥamīd wurde. Ğarīr b. Ḥāzīm wurde später vorgeworfen, gegen sein Lebensende dement geworden zu sein, weswegen ihm *iḥtilāṭ* unterlaufen sei (Ḍahabī, *Siyar*, VII:99-103). Es ist aber auch nicht auszuschließen, dass einfach zwei verschiedene Überlieferungen von den zwei Ğarīrs von Anfang an existierten.

<sup>27</sup> Eich, „Patterns“, 141f.

<sup>28</sup> *Inna l-nutfata idā waqa'at fi-r-raḥimi fa-arāda llāhu an yaḥluqa minhā bašaran ṭarat fi bišrat il-mar'ati taḥta kulli zufurin wa-ša'rin ṭumma tamkuṭu arba'ina laylatan ṭumma tanzilu daman fi-r-raḥimi fa-dālika ġam'uhā.* (Ḥaṭṭābī. *T'lām*, II:1482f). Zur Rezeptionsgeschichte dieser Aussage bis ins 20. Jahrhundert siehe Eich, „Patterns“, 145-154.

die Idee einer Samenwanderung durch den weiblichen Körper am Beginn der Schwangerschaft sonst nur in selten überlieferten Variationen des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* belegt, die sicher auf das 9. Jahrhundert zu datieren sind (siehe dazu unten). Vor diesem Hintergrund nehme ich diese *Ḥadīṭ*-exegetische Überlieferung einzig als Beleg dafür, dass in der Überlieferungsgeschichte des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* offenkundig irgendwann die Frage auftauchte, was *ğamī* eigentlich meine, und dass dies in der Schülergeneration von al-A‘maš verortet wurde. Dies fügt sich nahtlos mit der obigen Rekonstruktion zur Hinzufügung des Wortes *nutfa* zum *matn* des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* zusammen. Diese Hinzufügung – das ist wichtig zu betonen – erfolgte im späten 8. oder während des 9. Jahrhunderts nur in *wenigen* Überlieferungslinien. In allen anderen wurde *ğ-m-‘* nicht vereindeutigt.

Es gibt starke Indizien, dass diese Diskussion keineswegs primär medizinischem Interesse geschuldet war, sondern als Reflektion eines Prozesses zu werten ist, in dem ein möglicher Adamsbezug aus dem Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* herausgenommen wurde. Denn, wie später noch deutlich werden wird, findet sich in Erzählungen der frühislamischen Geschichte über die Erschaffung Adams wiederholt das Element, dass das Erdmaterial dafür von verschiedenen Orten zusammengetragen wurde.<sup>29</sup> Im „Buch zum Freitag“ (*Bāb al-Ğum‘a*) des *Muṣannaf* des ‘Abd ar-Razzāq (st. 827) heißt es dazu:

‘Abd ar-Razzāq von Ma‘mar von al-A‘maš, dass der Prophet zu Salmān sagte: Weisst du, was der Freitag ist? An ihm wurde dein Vater Adam gesammelt, das heißt, seine Lehmsubstanz wurde gesammelt (*ğumi‘at ṭīnatahu*).<sup>30</sup>

Damit ist also nicht nur nachgewiesen, dass die *ğ-m-‘*-Wurzel eindeutig für den Vorgang des Zusammensammelns der Materialien für die Erschaffung Adams im 8. Jahrhundert verwendet wurde, sondern auch, dass diese Verwendung der Wurzel auf al-A‘maš zurückgeführt wurde. Ähnlich wie beim Anas b. Mālik- und beim Ḥuḍayfa-*Ḥadīṭ* liefert die Redaktionsgeschichte des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* also Indizien, dass bestimmte Überlieferkreise im 8. Jahrhundert redaktionelle Überarbeitungen vornahmen, um das Material wohl in Richtung auf eine Embryologie zu vereindeutigen.

### 6.1.2 Das Element der Beseelung

Wie ich im Folgenden zeigen werde, wurde dem Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* im Laufe seiner Überlieferungsgeschichte das Element hinzugefügt, beim Besuch

<sup>29</sup> Siehe die umfangreiche Übersicht bei Kister, „Ādam“, 132-135 und Schöck, *Adam*, 67 sowie Ṭabarī, *Tārīḥ*, I:45f und Ibn Muṭarrif, *Stories*, S.9 der Arabischen Edition mit Kommentaren auf S.22 in der englischen Sektion.

<sup>30</sup> ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, III:256.

des Engels erfolge auch die Einhauchung der Seele (*rūḥ*). Dieses Phänomen lässt sich auf einzelne kufische Schüler von al-A'maš zurückführen. Der Prozess lässt sich dementsprechend zeitlich etwa auf das Ende des 8. Jahrhunderts und auf Kufa im Zentralirak eingrenzen.

Für die Analyse teile ich zunächst das Material anhand der *isnāde* in vier Gruppen. Eine Gruppe, in der die Überlieferung jenseits der Linie Ibn Mas'ūd→Zayd b. Wahb erfolgt sei; eine zweite Gruppe, in der der *isnād* nach Zayd b. Wahb, dem *common link* (CL), weiterging zu Salama b. Kuhayl→PCL Fiṭr, von dem sie an eine größere Zahl von Schülern weitergegeben wurde; eine dritte Gruppe, in der der *isnād* Ibn Mas'ūd→Zayd b. Wahb→PCL al-A'maš von mehreren Schülern an vergleichsweise viele Schülerschüler weitergegeben wurde; und schließlich eine vierte Gruppe, in denen auch nach al-A'maš die Überlieferung weiter jeweils über einen einzelnen *isnād* verlief. Hinsichtlich dieser vier Gruppen lässt sich zur Frage, ob die Beseelung im *matn* erwähnt wird oder nicht, Folgendes sagen:

Gruppe 1 ( <i>isnād</i> geht an Zayd vorbei)	Beseelung nie erwähnt
Gruppe 2 ( <i>isnād</i> geht an A'maš vorbei, PCL Fiṭr)	Beseelung meistens nicht erwähnt <sup>31</sup>
Gruppe 3 (PCL A'maš→PCLs in Schülergeneration)	Beseelung bei PCLs Abū Mu'āwiya, Wakī', Muḥammad b. 'Ubayd at-Tanāfusi, 'Umar b. Ḥaḏf Beseelung fehlt bei PCLs Sufyān, Ġarīr Verteilung nicht ganz eindeutig: Šu'ba, Yaḥyā b. Sa'īd Qaṭṭān,
Gruppe 4 (Einzelisnāde nach A'maš)	Verteilung nicht eindeutig

In mehreren dieser Gruppen liegen oftmals als *Sammelisnāde* vor, d.h. für mehrere *isnāde* wird nur ein *matn* gegeben. Grundsätzlich erschweren die *Sammelisnāde* die Analyse, da in diesen Fällen nicht eindeutig geschlossen werden kann, welche Textversion der einzelne Überlieferer weitergab. Dies gilt auch dann, wenn die Sammler ausdrücklich identifizieren, auf welche Person der genaue Wortlaut zurückgehe (*al-lafẓ li*), denn damit ist immer noch nicht klar, ob die anderen Überlieferungen in dem konkret interessierenden Element abwichen oder nicht.<sup>32</sup> (s. Abb. 2)

<sup>31</sup> Ohne Beseelung: Firyābī, *Qadar*, 110f (2x); Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VII:48; Šāšī, *Musnad*, II:142; Nasā'ī, *Sunan*, X:130. Mit Beseelung: Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:483f. (3x).

<sup>32</sup> Dieses Phänomen, dass Sammler wiederholt einen konkreten Wortlaut einem bestimmten Überlieferer zuschreiben, ist auch ein Beleg, dass die verschiedenen, in einem *Sammelisnād* zusammengefassten Überlieferungen keineswegs wortgleich identisch waren.



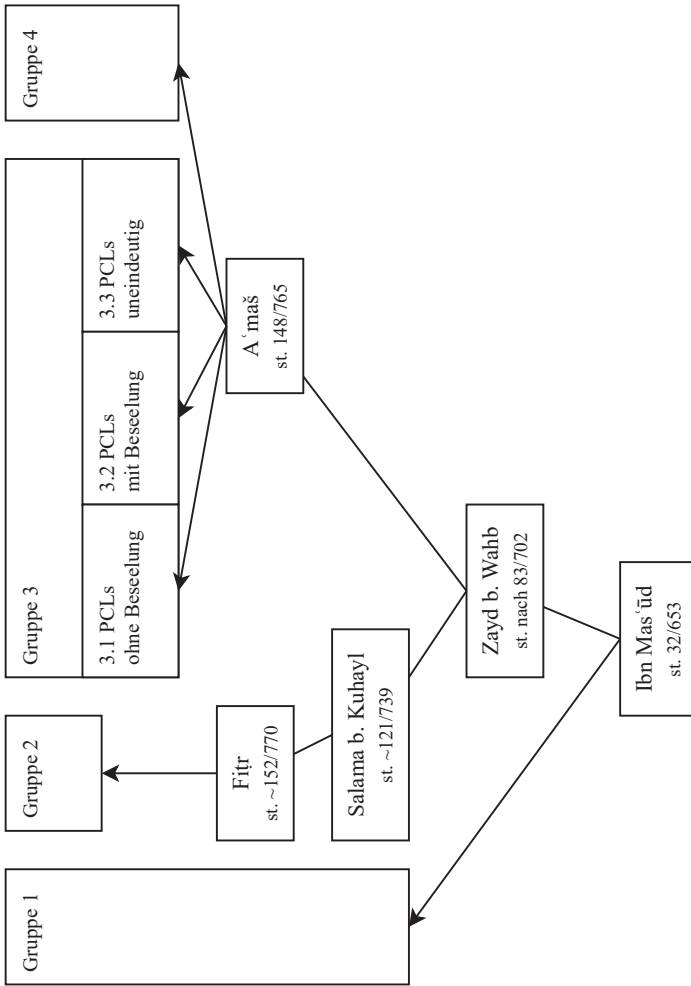


Abb. 2

**Gruppe 1** besteht aus einem *Single Strand* und vier Clustern von *Common Links*, die in den *isnāden* auf unterschiedlichen Ebenen angeordnet sind, angefangen von der Generation direkt nach Ibn Mas‘ūd (um 700) bis hin zu mehreren Generationen später (spätestens 830er Jahre).<sup>33</sup> Die *matns* von Gruppe 1 weichen sowohl untereinander relativ stark ab, als auch im Vergleich zu den anderen Überlieferungslinien der Gruppen 2 bis 4. Sie teilen jedoch alle die Struktur, dass ein Engel nach einer gewissen Zeitspanne der Schwangerschaft das Ungeborene (*nutfā-‘alaqa-mudġa*) besucht und ein Prädestinationsvorgang erfolgt. In mehreren Fällen handelt es sich explizit um exegetische Rede des ‘Abd Allāh b. Mas‘ūd zu Q 3:6 (CL ‘Amr b. Ḥamād (Kufa, st. 837)) und Q 76:2 (CL [‘Abd Allāh b. ‘Abd ar-Raḥmān] al-Mas‘ūdī (Kufa, st. 776)).<sup>34</sup> Sie werden gesondert im folgenden Unterkapitel betrachtet. Hier sei lediglich festgehalten, dass in dieser Materialgruppe das Beseelungselement flächendeckend fehlt.

**Gruppe 2** stellt sich wie folgt dar: Die Mehrheit der Überlieferungen erwähnen nicht das Element der Beseelung. Alle drei Überlieferungen, die dieses Element (möglicherweise) aufführen, finden sich bei Ṭaḥāwī. Ṭaḥāwī führt an dieser Stelle allerdings nur für einen *isnād* den *matn* explizit aus (dort findet die Beseelung statt) und vergleicht mit diesem Leittext anschließend die der zwei anderen *isnāde*. Sein analytisches Interesse an der Stelle ist die Thematik der redaktionellen Überarbeitung der Schwurformel und die Schlussfolgerung, dass der zweite Teil des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīth* auf den Überlieferer selbst zurückgehe und nicht Muḥammad. Er gibt deswegen bestimmte Teile des *matn* an und erklärt generisch über die nicht zitierten Teile (darunter auch den Abschnitt zur Beseelung), sie seien wie der Referenz-*matn*. Für diese beiden nicht vollständig gegebenen *matns* bei Ṭaḥāwī gibt es jeweils eine Parallelüberlieferung nach Fiṭr bei anderen Sammlern. In beiden Fällen fehlt im *matn* die Beseelung.<sup>35</sup> Dies macht es sehr wahrscheinlich, dass dies auch bei den Varianten der Fall war, die Ṭaḥāwī vorlagen. Hinzu kommt, dass in diesem Cluster alle Überlieferungen zwei Überlieferergenerationen nach Fiṭr gesammelt wurden, mit einer Ausnahme bei Ibn Ḥanbal, den nur ein Überlieferungsschritt vom CL Fiṭr trennt. In der Variante bei Ibn Ḥanbal fehlt das Beseelungselement. Aus diesem

<sup>33</sup> Siehe Ibn Ḥanbal, *Musnad*, (Single Strand); Eich, „Patterns“, 143f und die dortigen Referenzen.

<sup>34</sup> Dahabī, *Siyar*, VII:94 (Mas‘ūdī).

<sup>35</sup> Šāšī, *Musnad*, II:142 (Abū Nu‘aym→‘Alī b. ‘Abd al-‘Azīz vs. Abū Nu‘aym→Ismā‘īl b. Iṣḥāq); Nasā’ī. *Sunan*, X:130 (Yazīd b. Harūn→‘Alī b. Ḥuġr) vs. Yazīd b. Harūn→Yazīd b. Sinān (Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:484). Nasā’ī bringt den *Ḥadīth* in einem koranexegetischen Zusammenhang zu Q 11:105, der einzigen Koranstelle, wo sich die *šaḳī/sa‘īd*-Dichotomie findet, die dort einen eindeutigen Jenseitsbezug hat. Der Anfang des *matn* ist hier leicht anders formuliert. Statt „die Schaffung [eines jeden] von euch“ (*inna ḥalq aḥadikum*) heißt es dort „die Schaffung eines Menschen“ (*inna ḥalq Ibn Ādam*).

Gesamtbild ist zu schließen, dass die von Fiṭr ausgehende Überlieferung nicht das Beseelungselement aufwies, und dass die eine einzige *matn*-Variante mit dem Passus einen Redaktionsprozess reflektiert, der erst später erfolgte.<sup>36</sup>(s. Abb. 3)

**Gruppe 3** besteht aus mehreren Untergruppen, je nach Angabe der Beseelung im jeweiligen *partial common link*.

Viele Überlieferungen von drei der kufischen Schüler des A'maš – Abū Mu'āwiya (st. 810-11), Muḥammad b. 'Ubayd aṭ-Ṭanāfusī (st. 819) und Wakī' (st. 812)<sup>37</sup> – liegen als *Sammelisnāde* vor, d.h. für mehrere *isnāde* wird nur ein *matn* gegeben. Aus diesem Grund werden sie hier zusammen analysiert. In der deutlichen Mehrheit der Fälle enthält diese Materialgruppe das Beseelungselement. Es fehlt lediglich bei zwei Sammlern, bei Bazzār und Ibn Māḡa.<sup>38</sup> Im Falle der Sammlung des Bazzār ist dies unmittelbar damit zu erklären, dass der *Sammelisnād* Wakī' & Abū Mu'āwiya zusammengefasst wird mit den vorgeschalteten *isnāden* über Sufyān aṭ-Ṭawrī und Ğarīr. In beiden fehlte das Beseelungselement mit Sicherheit (siehe gleich). Dass es in Bazzār's *Sammelisnād* fehlt, der auch Wakī' & Abū Mu'āwiya umfasst, lässt sich also aus seinem spezifischen Arrangement des Materials erklären.

Bei Ibn Māḡa ist die Ausgangslage komplexer, da er zwei *Sammelisnāde* miteinander kombiniert: einmal Wakī' & Abū Mu'āwiya & Muḥammad b. Fuḡayl, wobei letzterer in der gesamten Überlieferung des Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* ausschließlich hier auftaucht, und einmal Abū Mu'āwiya & Muḥammad b. 'Ubayd aṭ-Ṭanāfusī. Sieht man von Muḥammad b. Fuḡayl ab, so verbleiben drei unterschiedlich miteinander kombinierte Überlieferer: Wakī', Abū Mu'āwiya und Muḥammad b. 'Ubayd aṭ-Ṭanāfusī. Für alle drei individuell sowie Wakī' & Abū Mu'āwiya zusammengefasst liegen aber parallele Überlieferungen vor, in denen das Beseelungselement vorhanden ist (siehe auch im folgenden Absatz).<sup>39</sup> (s. Abb. 4) Besonders hervorzuheben sind hierbei die zwei Fälle, in denen der Sammler (Ibn Ḥanbal und Ḥumaydī) jeweils seine Version direkt vom PCL erhielt, während bei Ibn Māḡa ein weiterer Überlieferer zwischengeschaltet ist. Die Versionen bei Ḥumaydī und Ibn Ḥanbal werden zusätzlich durch jeweils eine zweite Überlieferungslinie gestützt, die auch ausschließlich auf den jeweiligen PCL zurückgeht und das Beseelungselement enthält. Dies macht es wahrscheinlich, dass bei Ibn

<sup>36</sup> Der *isnād* ist PCL Fiṭr → Abū Aḡmad → Bakkār b. al-Qutayba → Ṭaḡhāwī.

<sup>37</sup> Ḍahabī, *Siyar*, IX:74-78 (Abū Mu'āwiya), 141-153 (Wakī'), XI:437f (Ṭanāfusī).

<sup>38</sup> Bazzār, *Baḡr*, V:170; Ibn Māḡa, *Sunan*, I:29.

<sup>39</sup> Firyābī, *Qadar*, 110 (Wakī'); Ḥumaydī, *Musnad*, I:221 (Ṭanāfusī); Ḥanbalī, *Sunna*, III:538 (Ṭanāfusī); Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VI:125 (Abū Mu'āwiya); Tirmidī, *Ġāmi'*, IV:15 (Abū Mu'āwiya); Bayḡaḡī, *Qadar*, 148 (Abū Mu'āwiya); Muslim, *Ṣaḡīḡ*, 1220 (zwei Bündel: Wakī' & Abū Mu'āwiya sowie Wakī' & Abū Mu'āwiya & Abd Allāh b. Numayr al-Hamadānī [al-laḡ lahu]).

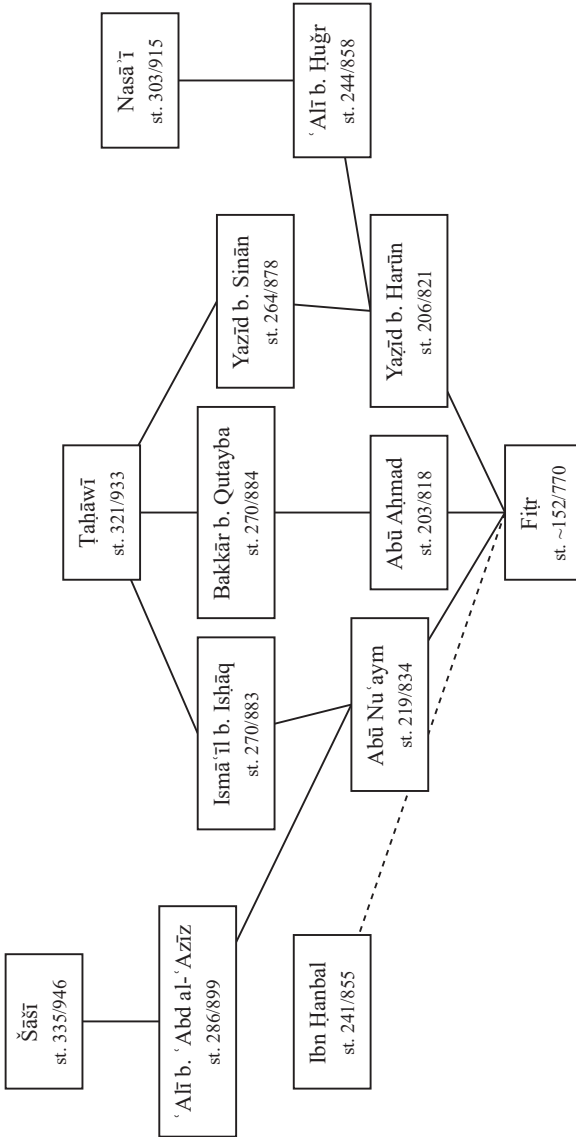


Abb. 3

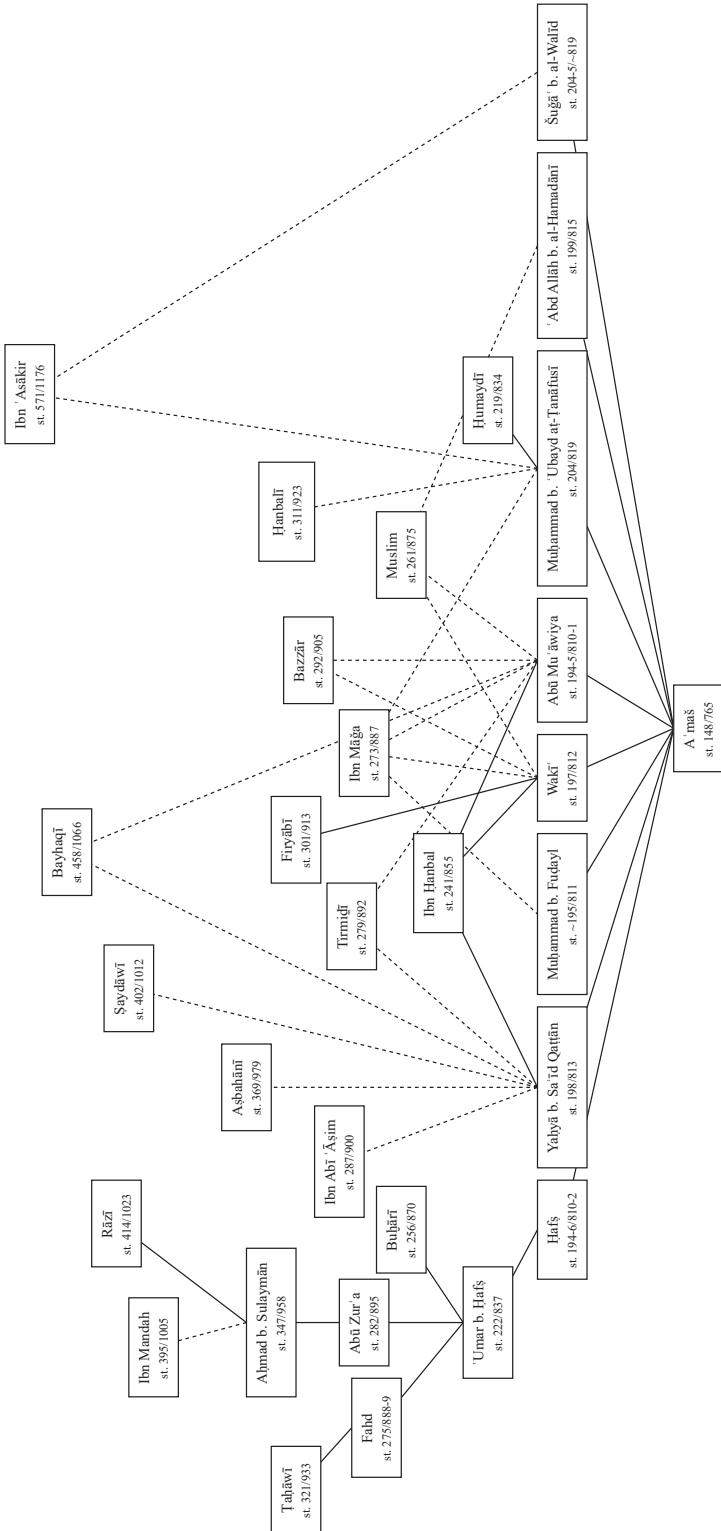


Abb. 4

Māḡa ein Redaktionsprozess dokumentiert ist, in dem das Beseelungselement aus der Überlieferung entfernt wurde, und es nicht umgekehrt bei allen anderen Sammlern in einem Prozess des sekundären Textwachstums hinzugefügt wurde.<sup>40</sup> Dies wird zusätzlich dadurch unterstützt, dass sich in den eindeutig auf aṭ-Ṭanāfusī und Abū Muʿāwiya zurückgeführten Varianten das Beseelungselement an unterschiedlichen Stellen befindet: bei aṭ-Ṭanāfusī nach dem Akt der Vorherbestimmung, bei Abū Muʿāwiya davor. Das macht es wahrscheinlich, dass das Element in einem früheren Textstadium hinzugefügt wurde und der genaue Ort der Hinzufügung noch eine Zeit lang in Fluss blieb. Die Variante, in der die Beseelung der Vorherbestimmung folgt, ist inhaltlich und stilistisch glatter, was auch gut damit zusammenpasst, dass aṭ-Ṭanāfusī einige Jahre später starb als seine kufischen A'maš-Mitschüler.<sup>41</sup>

Darüber hinaus gibt es in dieser Gruppe noch weiteres Material, das ich nicht für eindeutig halte. So führt Ibn Ḥanbal eine Version mit Beseelung auf, die er sowohl Yaḡya [b. Sa'īd] als auch Wakī' zuschreibt.<sup>42</sup> Für Wakī' wird dies durch das bereits analysierte Material gestützt, sowohl durch *Sammelisnāde* bei Muslim als auch eine direkte Wakī'-Überlieferung bei Firyābī, wo sich das Element an genau der gleichen Stelle findet, und zwar nach der Prädestination.

In dem Material, das durch den PCL Yaḡyā b. Sa'īd Qaṭṭān (Basra, st. 813/198)<sup>43</sup> überliefert wurde, ist das Element der Beseelung mehrfach enthalten. Bei näherer Betrachtung ist die Quellenlage jedoch nicht so eindeutig, wie es zunächst scheint. So führt Ṭaḡāwī diesen *isnād* nicht unter denen, die das Element enthielten.<sup>44</sup> Zudem ist festzustellen, dass in mehreren Fällen die Sammler die Linie zusammen mit der Überlieferung durch PCL Abū Muʿāwiya mit Beseelung aufführen, dessen *matn* dann eine Leitfunktion übernimmt. Der *matn* für PCL Yaḡyā b. Sa'īd wird dort nicht mehr eigens aufgeführt und eine Überprüfung, wie flächendeckend die Übereinstimmungen zwischen den Überlieferungslinien waren, ist

<sup>40</sup> Siehe bereits van Ess, *Ḥadīṯ und Theologie*, 14.

<sup>41</sup> Der deutlich später wirkende Ibn 'Asākir (st. 1176) schließlich vermerkt mehrere Überlieferer, darunter aṭ-Ṭanāfusī, und schreibt explizit einem anderen – Ṣuḡā' b. al-Walīd (Kufa, st. ~819) – zu, die Beseelungspassage hinzugefügt zu haben (Ibn 'Asākir, *Muḡam*, I:235; zu Ṣuḡā' siehe Dahabī, *Siyar*, IX:354). Mit Blick auf das sonst zu aṭ-Ṭanāfusī vorliegende Material halte ich diese Aussage Ibn 'Asākirs nicht für ausreichend, den bisherigen Befund zu revidieren. Die Passage belegt aber in meinen Augen vor allem in aller Deutlichkeit eine noch lange Zeit weitergetragene Erinnerung daran, dass die Beseelungspassage das Resultat von Redaktionsvorgängen einzelner kufischer Schüler von al-A'maš war.

<sup>42</sup> Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VII:169.

<sup>43</sup> Dahabī, *Siyar*, VII, X:176-188.

<sup>44</sup> Ṭaḡāwī, *Šarḥ*, IX:386.

nicht möglich.<sup>45</sup> Ibn Ḥanbal gibt diesen *isnād* zusammen mit dem Wakī'-*isnād* an, ohne zu spezifizieren, von welchem der beiden Lehrer der exakte Wortlaut des *matn* stammt.<sup>46</sup> Mehrere, teils deutlich später einzuordnende Sammler führen den *matn* mit dem Beseelungselement auf Yaḥyā zurück.<sup>47</sup> Sie alle kennen auch die anderen Überlieferungslinien, die sie manchmal auch mit Yaḥyā zu einem Sammel-*isnād* zusammenfassen. Das macht es in der Gesamtschau schwierig einzuschätzen, ob die Überlieferung Yaḥyās ursprünglich tatsächlich das Beseelungselement enthielt. Mit Blick auf die Aussage Ṭaḥāwī, der das Element explizit nur anderen Überlieferungslinien zuschreibt, scheint es mir aber leicht wahrscheinlicher, dass das Beseelungselement nicht enthalten war.<sup>48</sup>

PCL 'Umar b. Ḥaḥṣ (Kufa, st. 837/222)<sup>49</sup> war kein direkter Schüler von al-A'maš, sondern ein Enkelschüler, der *isnād* lautet also al-A'maš→Ḥaḥṣ→'Umar b. Ḥaḥṣ. Diese Überlieferungslinie ist viermal erhalten, dreimal davon mit dem Beseelungselement.<sup>50</sup> Die Version, in der die Beseelung fehlt, ist in deutlichem zeitlichem Abstand nach den anderen drei Versionen bei Ibn Mandah archiviert worden. Diese Variante weist einige weitere Abweichungen von den anderen Überlieferungen auf.<sup>51</sup> Insgesamt betrachtet erscheint plausibel, dass 'Umar b. Ḥaḥṣ an seine drei dokumentierten Schüler eine Variante überlieferte, die die Beseelung enthielt. Diese Hinzufügung kann dabei durch ihn selbst erfolgt sein oder aber spätestens in seiner Lehrergeneration, also der Generation der bereits analysierten PCLs Abū Mu'āwiya, Wakī' und aṭ-Ṭanāfusī. Das Fehlen dieses Elements bei Ibn Mandah ist

<sup>45</sup> Tirmidī, *Ḍāmi'*, IV:15f.

<sup>46</sup> Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VII:169.

<sup>47</sup> Ibn Abī 'Āsim. *Kitāb as-sunna*, I:77f; Aṣbahānī, *Kitāb al-'uẓma*, V:1634; Ṣaydāwī, *Muḡam*, 59f; Bayhaqī, *Qaḍā'*, 112.

<sup>48</sup> Dies könnte dann auch mit der Tatsache zusammenpassen, dass sich das Element in den verschiedenen Überlieferungslinien an unterschiedlichen Positionen des *matn* befindet, mal vor der Liste der Dinge, die bestimmt werden, mal danach. Natürlich kann es sich dabei auch um eine redaktionelle Überarbeitung eines ursprünglich von Yaḥyā gelehrten Textes handeln, jedoch ist es ebenso denkbar, dass mit Blick auf andere Überlieferungslinien die Beseelung integriert wurde und je nach Vorlage dies an unterschiedlichen Stellen erfolgte.

<sup>49</sup> Ḍahabī, *Siyar*, VII, X:639.

<sup>50</sup> Buḥārī, *Ṣaḥīḥ*, 583f (*Kitāb aḥādīṯ al-anbiyā'*, direkter Schüler); Ṭaḥāwī, *Muṣkil*, IX:382 ('Umar→Fahd→Ṭaḥāwī); Rāzī, *Fawā'id*, I:136 ('Umar→Abū Zur'a→Aḥmad b. Sulaymān b. Ayyūb→Rāzī); Ibn Mandah, *Tawḥīd*, 218 ('Umar→Abū Zur'a→Aḥmad b. Sulaymān plus drei weitere Überlieferergenerationen vor Ibn Mandah).

<sup>51</sup> Dies sind zum Beispiel Hinzufügungen, die sicher ein späteres Textwachstum darstellen wie die Beschreibung der letzten Handlungen als „besiegelnd“ (*yaḥtum lahu*) und die deutliche Disambiguierung des Buches als „vorerstschaffen“ reflektieren sicher spätere Redaktionsschritte. In der Liste der vier vorherbestimmten Dinge fehlt 'amal. Der *matn* enthält zudem Elemente, die wohl ein früheres Stadium der Textentwicklung reflektieren, vor allem die Formulierung „da überwältigt ihn das Buch“ (*fa-yaḡlub 'alayhi al-kitāb*), das in dem CL Fiṭr-Cluster vermutlich einer früheren Überlieferungsschicht zuzurechnen ist.

sicher eine spätere Entwicklung, deren genaue Gründe hier unklar bleiben müssen.

Die zweite Untergruppe von PCLs enthält das Beseelungselement nicht. Die Linie über PCL Sufyān at-Ṭawrī (Kufa, st. 778/161) ist mindestens sieben Mal dokumentiert, fünfmal ohne Beseelung,<sup>52</sup> einmal mit.<sup>53</sup> (s. Abb. 5)

Einmal bricht der *matn* direkt vor der möglichen Beseelungspassage ab, so dass dort der Fall unklar ist.<sup>54</sup> Bayhaqī schreibt explizit, in dieser Überlieferungslinie habe das Element gefehlt.<sup>55</sup> In der Gruppe ohne Beseelung findet sich die früheste Dokumentierung, eine Überlieferung von ‘Abd ar-Razzāq (st. 827). Einer der fünf Fälle ohne Beseelung ist ein Sammel*isnād*, so dass er für sich allein genommen kein belastbares Indiz für den historisch von Sufyān überlieferten Wortlaut ist. Jedoch wird er durch die anderen Überlieferungen gestützt. Die eine Überlieferung mit dem Beseelungselement ist ebenfalls ein Sammel*isnad* – eine Überschneidung mit der Šu‘ba-Gruppe, in der die Beseelung stark repräsentiert ist. Es kann also vermutet werden, dass diese Überschneidung erklärt, warum das Element in dem einen Fall auch in der Sufyān-Gruppe auftaucht. Ich schließe aus dieser Gesamtlage, dass Sufyān at-Ṭawrī’s Überlieferung das Beseelungselement nicht enthielt.

Das Gleiche gilt für die bereits besprochenen Überlieferungslinien, die auf PCL Ğarīr zurückgehen. Bei diesen könnte es sich um von Anfang an zwei getrennte Überlieferungen über Ğarīr b. Ḥāzim (Basra) und Ğarīr b. ‘Abd al-Ḥamīd (Kufa) handeln oder um ein Phänomen eines späteren *isnād*-Wechsels, weil ersterer teilweise Überlieferungskritik ausgesetzt war.<sup>56</sup> In beiden Szenarien ist festzuhalten, dass keiner der erhaltenen ausgeführten *matns* das Beseelungselement enthält.

In der dritten Untergruppe PCL Šu‘ba (Basra, 776/160) ist die Situation nicht ganz so eindeutig. Zwar enthält die Mehrheit der Überlieferungslinien das Element der Beseelung.<sup>57</sup> Es gibt jedoch mindestens drei Überlie-

<sup>52</sup> Bazzār, *Baḥr*, V:170 (Mehrfach-*isnād*); Ibn al-Muqri‘, *al-Muġam*, 56; Rāzī, *Fawā'id*, 138; Dārimī, *Radd*, 150; ‘Abd ar-Razzāq, *Muṣannaḥ*, IX:24 (im *Ġāmi‘* des Ma‘mar, jedoch mit direktem *isnād* von Sufyān auf ‘Abd ar-Razzāq, zur Positionierung dieses Materials im *Ġāmi‘* siehe Eich, „Topos“, 8-11).

<sup>53</sup> Abū Dāwūd, *Sunan*, VII:93 (Mehrfach-*isnād*)

<sup>54</sup> Ibn Mandah, *Tawḥīd*, 234.

<sup>55</sup> Bayhaqī, *Qaḍā‘*, 148.

<sup>56</sup> Siehe dazu oben. Ğarīr b. Ḥāzim wurde später vorgeworfen, gegen sein Lebensende dement geworden zu sein, weswegen ihm *iḥtilāḥ* unterlaufen sei (Ḍahabī, *Siyar*, VII:99-103).

<sup>57</sup> Buḥārī, *Ṣaḥīḥ* (*Kitāb at-Tawḥīd*), 1324; Dārimī, *Radd*, 151; Abū Dāwūd, *Sunan*, VII:93 (beide von Abū ‘Umar Ḥafṣ b. ‘Umar al-Ḥawḍī, letzterer Mehrfach-*isnād* mit Sufyān-Gruppe); Ṭayālīsī, *Musnad*, I:238; Šāšī, *Musnad*, II:142f (2x); Abū ‘Awāna, *Musnad*, XX:192.



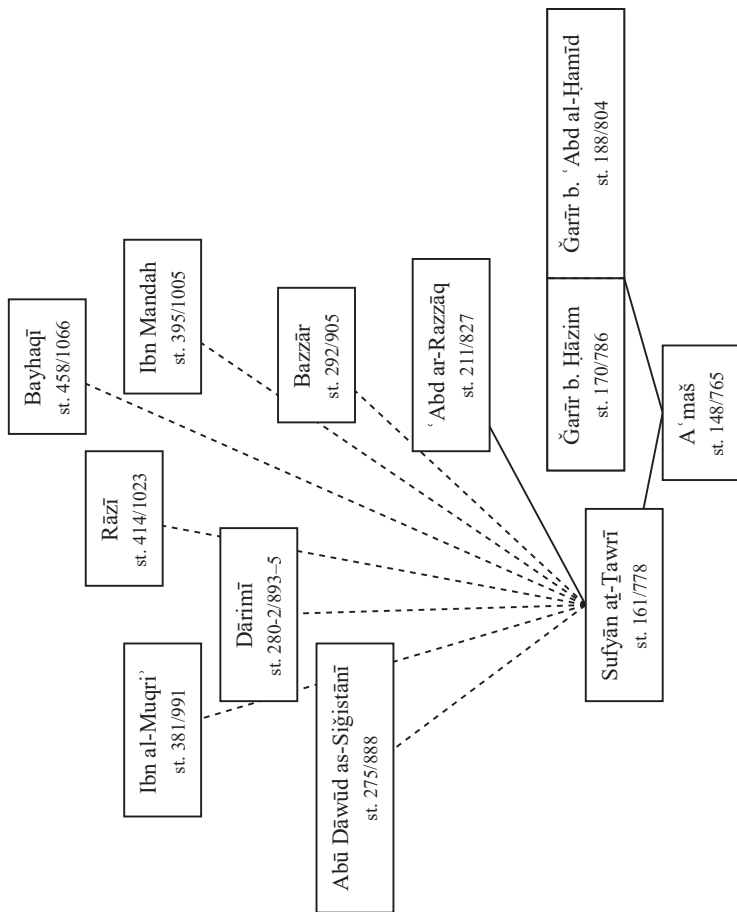


Abb. 5

ferungslinien, in denen das Element eindeutig fehlt, u.a. bei Buḥārī.<sup>58</sup> Das ist deswegen so bemerkenswert, weil Buḥārī an anderer Stelle eine ebenfalls auf Šu'ba zurückgehende Version aufbewahrt, in der die Beseelung vorhanden ist.<sup>59</sup> Zu diesen drei eindeutigen Fällen ohne Beseelungselement, müssen mit sehr großer Wahrscheinlichkeit noch zwei hinzugezählt werden, deren *isnāde* Ṭaḥāwī zu Beginn seines Kapitels über den Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* angibt. Zwar schreibt er zu diesen, der dazugehörige *matn* sei wie der bereits vorher einmal erwähnte, womit er sich sicher auf das nur relativ wenige Seiten zurückliegende 'azl-Kapitel bezieht.<sup>60</sup> Dort schreibt Ṭaḥāwī einerseits, sowohl in der Linie über al-A'maš als auch Fiṭr sei von der Einhauchung der Seele die Rede. Andererseits ist festzustellen, dass er keinen expliziten *matn* an der Stelle angibt.<sup>61</sup> Wenn er also zu Beginn seines Ibn Mas'ūd-Kapitels postuliert, der *matn* zu den zwei Šu'ba-*isnāden* sei so gewesen wie „schon einmal erwähnt“, dann handelt es sich hier gerade *nicht* um eine Referenz auf einen Überlieferungswortlaut. Später schreibt er explizit:

In diesem *Ḥadīṭ* gibt es einen Aspekt (*ma'nā*), den wir ausschließlich in den zwei Überlieferungen des Zuhayr und des Ḥaḥṣ von al-A'maš sowie der Überlieferung des Abū Bakkār von Abū Aḥmad von Fiṭr von Salama b. Kuhayl finden, nämlich „Dann bläst er ihm die Seele ein“.<sup>62</sup>

Da die Überlieferung über Šu'bā in seiner Aufzählung hier fehlt, kann in der Gesamtschau mit sehr großer Sicherheit geschlossen werden, dass die zwei Šu'bā-*isnāde*, die er ohne *matn* aufführt, das Element ebenfalls nicht enthielten. Sie sind daher zu den drei eindeutigen Fällen ohne Beseelung hinzuzuzählen. Es liegen also sechs Šu'ba-Überlieferungen mit und fünf ohne das Element vor. (s. Abb. 6)

<sup>58</sup> Buḥārī, *Ṣaḥīḥ (Kitāb at-Qadar)*, 1174 (Šu'ba→Abū l-Walīd Hišām b. 'Abd al-Malik→Buḥārī); Ibn Ḥibbān, *Ṣaḥīḥ*, XIV:47f (Šu'ba→Abū l-Walīd&Šu'ayt b. Maḥraz→al-Faql b. al-Ḥabāb). Bis zu einem gewissen Grad stützen sich die beiden Überlieferungen gegenseitig. Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:379f (Šu'ba→al-'Aqādī→Ṭaḥāwī)

<sup>59</sup> Buḥārī, *Ṣaḥīḥ (Kitāb at-Tawḥīd)*, 1324 (Šu'ba→Ādam→Buḥārī).

<sup>60</sup> Es sei daran erinnert, dass sich Ṭaḥāwī zweimal mit der 'azl-Thematik auseinandersetzt. An der ersten, deutlich weiter in seinem Werk zurückliegenden Stelle gibt es keinen Verweis auf das Ibn Mas'ūd-Material. An jener Stelle war das Hauptthema die Frage gewesen, wie es sein könne, dass Muḥammad in manchen Überlieferungen 'azl ablehnt und in anderen als „Lüge der Juden“ bezeichne. An der zweiten Stelle, die sich relativ kurz vor dem hier in Rede stehenden Kapitel zum Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* findet, entwickelt Ṭaḥāwī seine Argumentation, *warum* Muḥammad seine Meinung geändert habe. Dies sei so gewesen, weil die Idee der Übertragung der Seele durch den Samen abzulehnen sei. Diese komme erst später in das Ungeborene.

<sup>61</sup> Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:320.

<sup>62</sup> Ṭaḥāwī, *Šarḥ*, IX:386. Der erste *matn* mit Beseelungselement im Kapitelarrangement Ṭaḥāwī geht auf Zuhayr b. Mu'āwiya zurück (ebd., 381). Wie oben gezeigt, ist das Beseelungselement bei PCL Fiṭr nur bei einer bestimmten Überlieferung bei Ṭaḥāwī archiviert und ich halte es für ein späteres Textwachstum.



Es gibt zwei mögliche Erklärungen für dieses Phänomen: Entweder ergänzte Šu'ba im Laufe seines Lehrerlebens den *matn* um das Beseelungselement, wodurch dann sein Todesjahr 776/160 zum *terminus ante quem* würde, oder die Ergänzung erfolgte in seiner Schülergeneration, wodurch 776 zum *terminus post quem* würde. Diese Frage lässt sich nicht mit absoluter Gewissheit entscheiden. Ich halte jedoch letzteres Szenario für plausibler. Denn fast alle Schüler Šu'bas in diesem Cluster waren basrische Überlieferer und die Zeitspanne zwischen Šu'bas Tod und dem des jeweiligen Schülers in der einzelnen Überlieferungslinie betrug mindestens 40 Jahre.<sup>63</sup> Hätte Šu'ba im Lauf seines Lehrerlebens den *matn* erweitert, so hätten die Schüler, die die kürzere Version von ihm gehört hatten, wohl im Lauf der Jahrzehnte nach seinem Tod in Basra davon erfahren und die Ergänzung übernehmen können.

Der zusammenfassende Eindruck ist, dass nur in den Linien über kufische Schüler von al-A'maš das Beseelungselement flächendeckend überliefert wurde, allerdings mit der bedeutenden Ausnahme von Sufyān aṭ-Ṭawrī. Die Linien, die durch basrische Schüler verlaufen, haben das Element entweder gar nicht oder der Fall ist bei näherer Betrachtung nicht so klar wie es zunächst scheinen mag. Es erscheint mir daher in der Gesamtbetrachtung wahrscheinlich, dass die Hinzufügung erst nach al-A'maš erfolgte und nicht durch ihn selbst. Vermutlich geschah dies durch einen Kreis von Schülern, die alle kufisch waren, und erst in einem weiteren Schritt wurde das Phänomen überregionaler bekannt und übte in der Folge einen gewissen Anpassungsdruck auf andere Überlieferungen aus.

**Gruppe 4** bestätigt dieses Szenario bis zu einem gewissen Grad. Dabei handelt es sich um Überlieferungslinien, die ohne einen PCL direkt auf al-A'maš zurückgehen.<sup>64</sup> (s. Abb. 7)

In dieser Gruppe gibt es mehrere Beispiele, in denen zwar die Beseelung fehlt, jedoch weist der *matn* einige Unterschiede zum anderweitigen Material auf, die sicher ein Reflex späterer Redaktionsprozesse sind, weswegen dieses Material nur bedingt aussagekräftig ist.<sup>65</sup> Daneben kann man zwei Untergruppen mit oder ohne Beseelungselement unterscheiden.<sup>66</sup> In jedem

<sup>63</sup> Das früheste Todesdatum in der Schülergeneration ist das von Ṭayālīsī (st. 203-4/820), das späteste das von Šu'ayṭ b. Maḥraz (st. 236/850).

<sup>64</sup> In dieser Gruppe gibt es Beispiele von Kurz-*matns*, die vor der evtl. Beseelungsstelle abbrechen, sowie Sammel-*isnāde* (z.B. Firyābī, *Qadar*, 109; Lālakā'ī, *Šarḥ*, IV:590f; Rāzī, *Fawā'id*, I:137f (2x)). Ich klammere sie hier aus.

<sup>65</sup> Ṭabarānī, *Muḡam*, II:201; Ibn al-A'rābī, *Kitāb al-muḡam*, II:760. Da das Material eindeutig Redaktionsprozesse durchlief, kann nicht ausgeschlossen werden, dass darunter auch eine Streichung der Beseelungspassage fiel.

<sup>66</sup> Mit Beseelung: Firyābī, *Qadar*, 109; Buḥārī, *Šaḥīḥ*, 566 (*Bad' al-ḥalq*); Šāšī, *Musnad*, II:142; Aḡurrī, *Šarī'a*, II:777. Ohne Beseelung: Rāzī, *Fawā'id*, I:137; Nasā'ī, *Sunan*, X:130 (Linien treffen sich in al-A'maš→Šarīk); Lālakā'ī, *Šarḥ*, IV:590 (Linie trifft sich

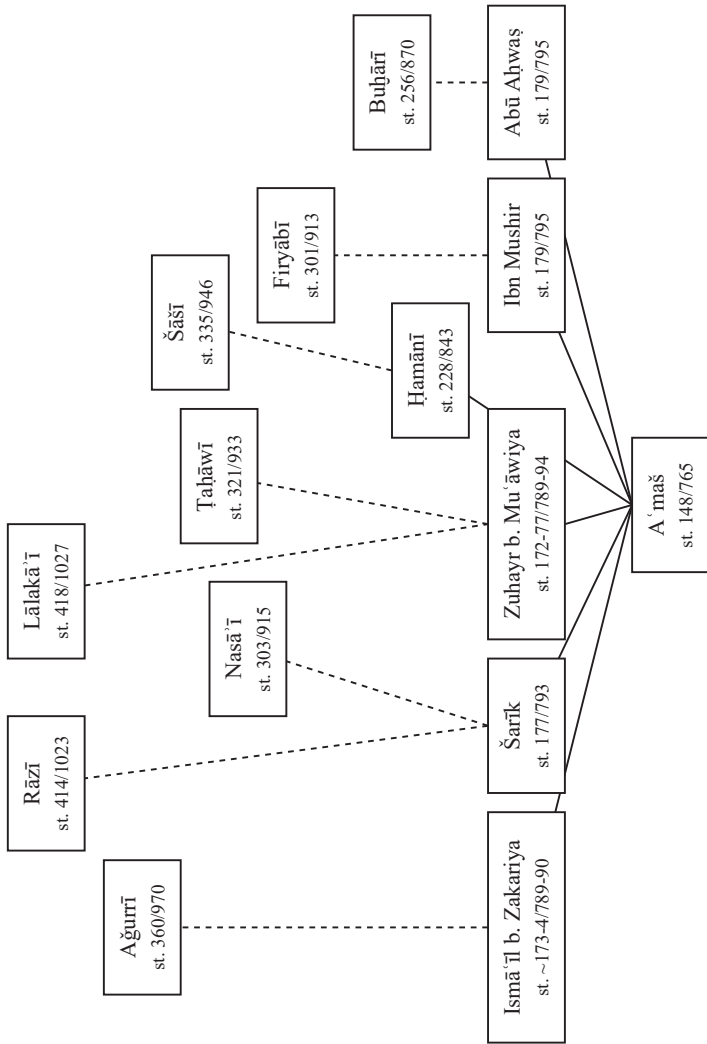


Abb. 7

einzelnen Fall liegen mindestens zwei Überlieferergenerationen zwischen al-A'maš und dem jeweiligen Sammler. Eine definitive Schlussfolgerung, welche Redaktionsprozesse genau zu welchem Zeitpunkt abliefen, ist allein mit diesem Material nicht möglich. Es zeigt sich aber, dass alle Linien *mit* Beseelungselement über Schüler von al-A'maš laufen, die kufisch waren.<sup>67</sup> Zusammen betrachtet mit dem restlichen Material stützt dies das Szenario, dass die Beseelung in der Überlieferung in Kufa erst nach al-A'maš hinzutrat.

## 6.2 Selten überlieferte Variationen des Ibn Mas'ūd-ḥadīṭ

Ein Effekt der breit gestreuten Überlieferung durch al-A'maš war, dass das Material stärker fixiert und somit größere Überarbeitungen erschwert wurden. Diese konnten, wie im Folgenden durch Auswertung der Materialien aus **Gruppe 1** deutlich wird, nur noch durch Überlieferungen abseits des *isnāds* Ibn Mas'ūd→Zayd b. Wahb erfolgen. (s. Abb. 8)

In dieser Gruppe findet sich prophetische Rede mit zwei Überlieferungslinien (ein Single Strand und eine Materialgruppe CL Abū Wā'il in zwei Untergruppen).<sup>68</sup> In ihnen haben sich drei Prozesse niedergeschlagen, die auf das 8. und 9. Jahrhundert zu datieren sind: die Ergänzung der Reihung *nutfā-'alaqa-mudḡa* um weitere Stadien aus Q 23:14 (*lahm* bzw. *'azm*); die wiederholte Spezifizierung, jedes genannte Stadium dauere 40 Tage; und eine Debatte, ob die *nutfā* in der Gebärmutter bleibe oder durch den Körper wandere.

Der *Single Strand-Ḥadīṭ* in dieser Gruppe hat den *isnād* Rasūl→'Abd Allāh [Ibn Mas'ūd]→ Abū 'Ubayda b. 'Abd Allāh [Ibn Mas'ūd]→Alī b. Zayd→Hušaym→Ibn Ḥanbal und lautet wie folgt:

„Die *nutfā* ist 40 Tage in der Gebärmutter in ihrem Zustand und verändert sich nicht, wenn die 40 vergangen sind, wird sie *'alaqa*, dann ebenso *mudḡa*, dann ebenso Knochen. Wenn Gott will, dass er seine Formung eben macht (*yaswī ḥalqahu*), sendet er zu ihr (*ilayhā*) einen Engel. Da sagt der Engel, der ihm [wohl: Gott] folgt: Oh Herr, männlich oder weiblich? Verdammte oder selig? Kurz oder lang? Ist er stärker oder schwächer und ist sein Todeszeitpunkt früher oder später? Ist er gesund oder siech? Er sagt: Da schreibt er dies alles. Da sagte ein Mann von den Leuten: Wozu

---

mit Ṭaḥāwī in al-A'maš→Zuhayr, von der Ṭaḥāwī sagt, sie habe das Element enthalten); Šāšī, *Musnad*, II:143f (2x).

<sup>67</sup> Dahabī, *Siyar*, VIII:282, 478, 485, X:527 (Abū Aḥwaš; Ismā'il b. Zakariya; Ibn Mushir; al-Ḥamānī).

<sup>68</sup> Bei zwei *Ḥadīṭen* wird die erste Person im *isnād* nach Muḥammad lediglich als 'Abd Allāh bezeichnet. Es ist somit nicht mit letzter Sicherheit auszuschließen, ob damit im *isnād* 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd gemeint war oder 'Abd Allāh Ibn 'Abbas. Mit Blick auf das gesamte restliche Material, erscheint es mir aber äußerst wahrscheinlich, dass immer Ibn Mas'ūd gemeint war.



ist dann das Handeln, wo doch alles schon entschieden ist? Er sagte: Handelt, jeder wird zu dem gelangen, das für ihn geschaffen wurde.“<sup>69</sup>

Hinsichtlich des *isnāds* sei hier auf die Analyse in der zitierten Edition verwiesen, die ihn insgesamt als sehr unverlässlich einstuft, insbesondere auch deswegen, weil Abū 'Ubayda, der Sohn von Ibn Mas'ūd, nicht von seinem Vater überliefert habe. Auch im *matn* gibt es mehrere Hinweise darauf, dass der konkrete Wortlaut eine relativ späte Redaktionsschicht repräsentiert. Dies ist erstens die hohe Anzahl von Dingen, die prädestiniert werden. In dem strukturell ähnlichen Material des Anas b. Mālik- und des Ḥudayfa-*Hadīth* enthielten frühere Textschichten lediglich die Frage nach dem Geschlecht und ggf. ob verdammt oder selig, zu denen später weitere Fragen hinzutraten. Die hohe Anzahl der prädestinierten Dinge, die zudem – jenseits der beiden erstgenannten Elemente – massiv vom sonstigen Material des Ibn Mas'ūd-*Hadīth* abweichen (etwa die Frage nach kurz oder lang), legt also einen im Verlauf der Textgeschichte späteren Redaktionszeitpunkt nahe. Zweitens ist die Formulierung, dass Gott die Formung des Ungeborenen eben mache, beim Ibn Mas'ūd-Material nur hier vorhanden, findet aber eine gewisse Entsprechung im Ḥudayfa-Material in einem Cluster, der eine späte Redaktionsschicht in Kufa rund um 800 repräsentiert.<sup>70</sup> Drittens wird die Überlieferung explizit in Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn menschlichen Handelns vorgebracht, was in einem strukturell sehr vergleichbaren Redaktionsprozess beim Ḥudayfa-*Hadīth* ebenfalls einen im Textwachstum späteren Schritt darstellt.<sup>71</sup> Vor diesem Hintergrund schließe ich mit Sicherheit aus, dass der vorliegende Text ein Produkt des 7. Jahrhunderts ist, und würde ihn tendenziell im späten 8. Jahrhundert oder frühen 9. Jahrhundert verorten.

Ein zentraler – abermals nur in dieser Variante zu findender – Punkt scheint die Betonung zu sein, dass sich die Entwicklung des Ungeborenen quasi sprunghaft vollziehe, dass also in den jeweiligen Stadien keine graduelle Entwicklung stattfinde. Dies ist eine öfter in der Naturphilosophie diskutierte Thematik, die die Grenzziehung zwischen gradueller und kategorialer Veränderung problematisiert. Sie wird hier nicht weiter verfolgt.<sup>72</sup>

Hinsichtlich der Embryologie lassen sich zwei Beobachtungen festhalten. So liegt hier ein Schema *nutfā-'alaqa-mudġa*-Knochen vor. Im Unterschied zu dem Material der Überlieferungslinie Ibn Mas'ūd→Zayd b.

<sup>69</sup> Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VI:13f.

<sup>70</sup> Eich, „Topos“, 30, 36, 42f.

<sup>71</sup> Eich, „Topos“, 27-34.

<sup>72</sup> Siehe hierzu etwa Jäckel, *Tropfen*, 307. Für ein Beispiel der gradualistischen Position in der Koranexegese des 8. bis 9. Jahrhunderts, siehe Muqātil, *Tafsīr*, III:153 (zu Q 23:14) und IV:761f (zu Q 96:2), wo beide Male von einer „Wandlung“ (*taḥawwala*) der *nutfā* zur *'alaqa* die Rede ist.



Wahb→al-A'maš bzw. Ibn Mas'ūd→Salama b. Kuhayl→Fiṭr ist hier demnach am Anfang *nuṭfa* explizit genannt ebenso wie im weiteren Verlauf 'izām/Knochen, was der Abfolge dieser vier Begriffe in Q23:14 entspricht. Es ist denkbar, dass hier vor dem Hintergrund der oben erwähnten, in jüdischen Texten archivierten Vorstellung, die einen vorgeburtlichen Entwicklungsschritt von Fleisch zu Knochen postulierte, dieser Abschnitt aus dem Koranvers fokussiert wurde.<sup>73</sup> Zweitens ist der Passus zur *nuṭfa* stilistisch relativ ausführlich, so dass die Aussage, der *nuṭfa*-Status dauere 40 Tage, besonders betont wird. Für folgende Stadien wird lediglich „ebenso“ (*ka-dālika*) gesagt, womit wohl recht sicher eben die Dauer gemeint ist. Dieses *ka-dālika* tritt zweimal auf, nach *muḍġa* und nach 'izām, und nicht nach 'alaqa. Das könnte entweder so interpretiert werden, dass der Text 3x40 Tage für vier Stadien *nuṭfa*, 'alaqa&muḍġa, 'izām postuliert. Oder aber das *ka-dālika* wurde bei 'alaqa vergessen, so dass 4x40 Tage gemeint gewesen wären, worauf die analoge Konstruktion, dass alle drei Stadien – 'alaqa, *muḍġa* und 'izām – mit einem *tumma* angeschlossen werden, hindeuten könnte.

Das *Ḥadīṭ*-Material unter dem **CL Abū Wā'il** (st. 701) teilt sich hinsichtlich der *isnāde* in zwei Gruppen. In der ersten Gruppe gibt es keine Überschneidung mehr in den *isnāden* nach Abū Wā'il, während in der zweiten Gruppe mit Abū Ḥuḍayfa (st. ~835) ein PCL nach Abū Wā'il vorliegt.<sup>74</sup>

Das früheste Zeugnis in der ersten Gruppe findet sich bei Šaybānī (st. 805), der hinsichtlich des ersten Tradenten nach Ibn Mas'ūd unsicher gewesen sei: Entweder handle es sich dabei um Abū Wā'ila [al-Ḥuḍalī] oder Ibn Wā'ila, also Abū ṭ-Ṭufayl.<sup>75</sup> In einer späteren Variante dieser Überlieferung ist die Unsicherheit weiterhin dokumentiert, jedoch nun zwischen Abū bzw. Ibn Wā'ila statt Wā'ila.<sup>76</sup> Der *matn* lautet bei Šaybānī:

Die *nuṭfa* ist 40 Tage in der Gebärmutter, dann ist sie 40 Tage 'alaqa, dann ist sie 40 Tage *muḍġa*. Dann entsteht seine Schaffung (*tumma yanša'u ḥalquhu*), da sagt er [wohl der Engel], weiblich oder männlich? Verdammte oder glücklich? Was ist sein Unterhalt? Muḥammad [aš-Šaybānī] sagte: Und deswegen übernehmen wir [das *dic-tum*] „der Verdammte ist verdammte im Bauch seiner Mutter, und selig ist, wer sich durch das Beispiel eines anderen warnen lässt“ (*aš-šaḳī man šaḳiya fi baṭn ummihi wa-s-sā'id man wu'iza bi-ġayrihi*).<sup>77</sup>

<sup>73</sup> Siehe etwa Lehmann / Pedersen, „Beweis“, 56.

<sup>74</sup> Das *isnād*-Segment ist 'Abd Allāh Ibn Mas'ūd→Abū Wā'il→Āšim b. Bahdala→al-Hayṭam b. Ġahm→Abū Ḥuḍayfa.

<sup>75</sup> Šaybānī, *Kitāb al-āṭār*, I:376f. Grundlage der Edition sind mehrere Handschriftenkopien etwa aus dem 13. Jahrhundert, die Vorlage einer davon datiert auf 1101 (10 Ġumāda I 494) (ebd., I:30f).

<sup>76</sup> Lālakā'ī, *Šarḥ*, IV:779f.

<sup>77</sup> Die Version bei Lālakā'ī, *Šarḥ*, IV:779f weicht im *matn* lediglich beim Verb für die Erschaffung ab (*yu'ī* statt *yanša'*) und postuliert, Šaybānī habe den nachfolgenden

Diese Verknüpfung eines prophetischen *Ḥadīṭ* zur Prädestination während der Schwangerschaft durch den Engel mit diesem spezifischen nachgestellten *dictum* ist in der Überlieferung des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* nur hier belegt. Ich habe an anderer Stelle gezeigt, wie dieses *dictum* in deutlich breiteren Redaktionsprozessen bis zum 9. Jahrhundert mit dem Ḥuḍayfa-*Ḥadīṭ* zusammengefügt wurde. Dort ist es in die Geschichte eingebettet, in der Ibn Mas‘ūd das *dictum* äußert, Ibn Wāṭila [Abū ṭ-Ṭufayl] dies hört und auf seine zweifelnde Nachfrage hin von Ḥuḍayfa den betreffenden *Ḥadīṭ* vorgetragen bekommt, der im *matn* klar vom Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* abweicht, im Kern aber die gleiche Geschichte erzählt.<sup>78</sup> Dass hier ein paralleles Phänomen mit dem *matn* des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* für die 2. Hälfte des 8. Jahrhunderts dokumentiert ist zeigt, dass der Text vermutlich in einer Phase entstand, in der die genannten redaktionellen Vorgänge noch im Fluss waren, was durchaus mit einer Datierung auf die Lebenszeit von Šaybānī zusammenpasst. Die Verwirrung hinsichtlich des Namens im *isnād* ist bei unpunktierter Schrift oder auch einer etwas schnelleren Niederschrift sehr nachvollziehbar, womit ich sowohl den Wechsel von ṭ↔hamza in Wā’ila/Wāṭila meine als auch den von *nūn*↔*ya* in Ibn/Abī sowie letztendlich auch ein mögliches „Hinzufügen“ eines *ta marbūṭa* an ein unsauber/eilig geschriebenes *lām* am Ende von Wā’il. Wahrscheinlicher jedoch als eine rein technisch schreibbasierte Erklärung erscheint mir, dass durch die Zusammenfügung des *Ḥadīṭ-matn* mit dem exegetischen Zusatz ein Konnex zu Ibn Wāṭila [Abū ṭ-Ṭufayl] hergestellt wurde. Denn mit diesem Namen war die Überlieferung des entsprechenden Wortlautes zur Lebenszeit von Šaybānī mit Sicherheit bereits relativ fest verbunden. Es erscheint mir plausibel, dass in einer solchen Situation der Name des ersten Überlieferers nach Ibn Mas‘ūd von Ibn Wā’il zu Ibn Wāṭila korrigiert wurde, unabhängig davon, ob er nun besonders ambig geschrieben war oder nicht. In diesem Szenario erreichte Šaybānī also eine Version, die auf Ibn Wā’il zurückgeführt wurde, die demnach als eine frühere Überlieferungsschicht betrachtet werden kann.

Es gibt noch zwei weitere direkte Ibn Wā’il-*isnāde*, die zwar hinsichtlich der Datierung nicht über Šaybānīs Lebenszeit hinausführen, aber dennoch aufschlussreich sind. Ein *isnād* ist Ibn Mas‘ūd→Abū Wā’il→al-A‘maš→Yaḥyā b. ‘Īsā. Letzter stammte aus Kufa und ließ sich in ar-Ramla nieder, von wo er mehrfach nach Kufa gereist sei. Er starb 817/202.<sup>79</sup> In den *Fawā'id* des Rāzī (st. 1023) ist lediglich der Beginn des *matn* als „Die *nuṭfa* ist (*takūn*) in

---

Zusatz zusätzlich auch Abū Ḥanīfa zugeschrieben, was ich für ein späteres Textwachstum im Sinne einer Rückprojektion halte.

<sup>78</sup> Eich, „Topos“, 27-34.

<sup>79</sup> Dahabī, *Siyar*, IX:424.

der Gebärmutter 40 Tage“ belegt,<sup>80</sup> während im *Tafsīr* des Ibn Abī Zamanīn (st. 1009) der *matn* wie folgt gegeben wird:

Die Schaffung eines jeden von euch im Bauch seiner Mutter wird 40 Tage als *nutfa* versammelt, dann ist sie 40 Tage *‘alaqa* dann ist sie 40 Tage *muḍġa*, dann wird dem Engel befohlen – oder er sagte: es kommt der Engel – und da wird ihm befohlen, dass er Viererlei schreibe: Seinen Unterhalt, sein Handeln, seine Tätigkeit (?) (*aṭar*) und verdammt oder selig.<sup>81</sup>

Mit Blick auf alle anderen direkten Abū Wā’il-Varianten, die alle das Verb *takūn* verwenden, interpretiere ich die Variante bei Ibn Abī Zamanīn so, dass hier eine Angleichung des *matn*-Anfangs an Material vorgenommen wurde, das in der Regel mit dem *isnād* Ibn Mas‘ūd→Zayd b. Wahb→al-A‘maš einhergeht. Der restliche *matn* kann aber dennoch eine gute Orientierung für den Textbestand geben, der in Rāzī’s Sammlung abgeschnitten wurde. Mit Blick auf die Unterschiede in den beiden *isnāden* kann als grobe Datierung für einen solchen hypothetisch rekonstruierten Wortlaut nur die Lebenszeit von Yaḥyā b. Īsā als relativ sicher angenommen werden, im Sinne eines *terminus post quem*, also etwa die Zeit um 800.

Vor diesem Hintergrund kann zudem noch die letzte direkte Abū Wā’il-Variante hinzugezogen werden, die bei Ṭabarānī (st. 971) belegt ist:

Die *nutfa* ist sicherlich (*la-takūn*) in der Gebärmutter 40 Tage, dann ist sie ebenso (*ka-dālika*) *‘alaqa*, dann ist sie ebenso *muḍġa*, dann sendet Gott den Engel mit vier Worten und so schreibt er seinen Unterhalt, seine Todesstunde und verdammt oder selig.<sup>82</sup>

Hier sehe ich ein weiteres Beispiel für eine redaktionelle Angleichung an das sonstige Material über den *isnād* Ibn Mas‘ūd→Zayd b. Wahb→al-A‘maš: Während alle anderen direkten Abū Wā’il-Varianten die 40 Tage dreimal wiederholen, ist hier lediglich einmal von 40 Tagen die Rede und dann von „ebenso“. Ich lese dies so, dass in diesem Überlieferungscluster die Variante mit explizit dreimal 40 Tagen die frühere Version ist.

So sehr der genaue *matn* sich für einzelne Überlieferungsschichten kaum rekonstruieren lässt, kann man drei grundsätzliche Elemente für diesen Cluster festhalten: Das Material fokussierte, dass die *nutfa* in der Gebärmutter ist; es explizierte, dass die drei Stadien jeweils 40 Tage dauerten; das

<sup>80</sup> Rāzī, *Fawā'id*, II:81.

<sup>81</sup> Ibn Abī Zamanīn, *Tafsīr*, III:170. Dort wird zwischen Yaḥyā und al-A‘maš eine ungenannte Person zusätzlich im *isnād* geführt, der direkt mit Yaḥyā einsetzt.

<sup>82</sup> Ṭabarānī, *Kabīr*, X:240f; s.a. Ismā‘īlī, *Muḡam*, II:645, mit identischem *isnād* ab dem basrischen Tradenten Zakariya b. Yaḥyā as-Sāġī (st. 919). Dort wird die Überlieferung auch in einem eindeutigen Redaktionsschritt mit der Aussage zur Bedeutung der letzten Handlung zusammengefügt, die dort einleitend insistiert *qāla ar-Rasūl*. Das unterstützt die Sichtweise, dass hier eine Angleichung an den dominanten Leit-*matn* der al-A‘maš-Überlieferung vorliegt und nicht umgekehrt ein Zeugnis einer früheren Textschicht.

Stilmittel, die prädestinierten Dinge in einem Dialog zwischen Engel und Gott zu nennen, ist in der früher zu datierenden Variante belegt, während die spätere Version die Dinge einfach nennt. Dies Textphänomene lassen sich mit Sicherheit etwa um 800 datieren.

Das Material der zweiten Gruppe wurde des PCL Abū Wā'il wurde durch den basrischen Überlieferer Abū Ḥuḍayfa Mūsā b. Mas'ūd (st. ~834/220) an mehrere Schüler tradiert.<sup>83</sup> Dies legt nahe, dass hier eine spätere Redaktionsschicht vorliegt, da ein großer Einfluss des Abū Ḥuḍayfa auf den exakten Wortlaut angenommen werden kann. Die Textanalyse erhärtet dies. Ich zitiere hier aus der Sammlung Ḥanbalīs (st. 923).

Die *nutfa*, wenn sie sich in der Gebärmutter verfestigt (*istaqarrat*), nimmt von allem Haar und der ganzen Haut, dann ist sie 40 Nächte *nutfa*, dann ist sie 40 Nächte *'alaqa*, dann ist sie 40 Nächte *mudḡa*, dann ist sie 40 Nächte Knochen, dann bekleidet Gott den Knochen mit Fleisch. Da sagt der Engel: Oh Herr, verdammt oder selig (*ṣaqī am sa'īd*)? Oh Herr, männlich oder weiblich. Da legt es Gott fest und der Engel schreibt. Dann sagt er: Oh Herr, verdammt oder selig? Da legt es Gott fest und der Engel schreibt. Dann sagt er: Oh Herr, was ist seine Todesstunde und sein Unterhalt? Da legt es Gott fest und der Engel schreibt. Und Ihr hängt an eure Kinder Talismane!<sup>84</sup>

Auch hier ist eine Zusammenfügung des *Ḥadīṭ* mit einem exegetischen Rahmen belegt, und zwar der Verurteilung der Praxis, Kinder durch Talismane schützen zu wollen.<sup>85</sup> Dieser Zusatz findet sich lediglich in Material, dessen *isnāde* sich in dem Überlieferer nach dem PCL Abū Ḥuḍayfa treffen, bei al-Ḥasan b. 'Arafa aus Bagdad (st. ~871/257).<sup>86</sup> Der Zusatz ist somit sicher auf die Zeit zwischen 834 und 871 zu datieren. Sodann ist die Prädestinationspassage in dem gesamten PCL Abū Ḥuḍayfa-Material in Dialogform gehalten, was also ein Reflex einer früheren Textschicht und somit vor 834 zu datieren ist. Die Prädestinationspassage ist stilistisch in zweierlei Hinsicht auffällig. So ist die *ṣaqī/sa'īd*-Frage gedoppelt und während diese und die Frage nach dem Geschlecht jeweils einzeln abgehandelt werden, ist die nach Todesstunde und Unterhalt summarisch. Ich habe bereits für anderes, vergleichbares Material gezeigt, dass dies ein Textwachstum dokumentiert, in dem zu einer früheren Textschicht mit den beiden ersten Fragen eine zweite Textschicht hinzukam, in der weitere prädestinierte Dinge genannt werden.<sup>87</sup> Ich nehme den gleichen Prozess im hier vorliegenden Fall an. Die Doppelung von *ṣaqī/sa'īd*, anschließend Geschlecht und dann noch-

<sup>83</sup> Dahabī, *Siyar*, X:138f.

<sup>84</sup> Ḥanbalī, *Sunna*, III:539.

<sup>85</sup> Zu Talismanen, die während der Schwangerschaft eingesetzt wurden und gezielt den Fötus ansprachen, die medizinisch-konzeptionellen Voraussetzungen für das Phänomen sowie die Kritik daran siehe Hanson, „Fetal Development“, 95–108, v.a. 106–108.

<sup>86</sup> S.a. Ṭabarānī, *Ṣaḡīr*, I:269. Zu al-Ḥasan siehe Dahabī, *Siyar*, XI:584f.

<sup>87</sup> Eich, „*nasama*“, 40 und „*Topos*“, S.34–40.

mal *šaḳī/saīd* kann ein einfacher Übermittlungsfehler sein. Es kann sich mit Blick auf die bei Šaybānī dokumentierte Version, in der das Geschlecht zuerst genannt wird und dann *šaḳī/saīd*, aber auch um ein Phänomen handeln, dass die Reihenfolge im Lauf des Übermittlungsprozesses umgedreht wurde, da die Frage nach verdammt oder selig im Jenseits in den Vordergrund trat, während eine frühere Variante allein die Geschlechtsfestlegung fokussiert hatte.<sup>88</sup> Im vorliegenden Fall wäre schlicht vergessen worden, an der zweiten Stelle die *šaḳī/saīd*-Frage herauszunehmen.

Die hier übersetzte Variante des Abū Wā'il-Materials über den PCL Abū Ḥudayfa weicht sodann von den Versionen der ersten Gruppe in folgenden Elementen ab: 1) Das Verb für die *nutfa* ist *istaqarra* statt *takūn*. 2) Die Zählung der Zeitabschnitte erfolgt in Nächten statt Tagen. 3) Die embryologischen Stadien sind über *nutfa-‘alaqa-mudḡa* hinaus um Knochen und Bekleidung der Knochen mit Fleisch erweitert. 4) Es werden vier dieser Stadien mit jeweils 40 Tagen veranschlagt, nicht drei. 5) Für die *nutfa* wird gesagt, dass sie von allem Haar und der Haut nehme.

Grundlegend ist zu sagen, dass Element 4 – also das Phänomen, die Dauer der jeweiligen embryologischen Phasen explizit mit 40 zu benennen und nicht „ebenso“ (*miṭl* bzw. *ka-dālika*) zu nutzen – im Corpus des Ibn Mas'ūd-*Hadīṭ* so spezifisch ist, dass ich trotz aller signifikanter sonstiger Unterschiede davon ausgehe, dass die erste und zweite Untergruppe des Abū Wā'il-Materials unterschiedliche redaktionelle Bearbeitungsschritte des strukturell gleichen Materials darstellen. Mit Blick auf die *isnāde* und die sonstigen bisherigen Befunde, erscheint es mir am sichersten, Abū Ḥudayfa (st. ~834/220) als den Autor dieser spezifischen Bearbeitung (Elemente 1 bis 5) zu identifizieren.

Elemente 1 und 2, sind hier lediglich in der Hinsicht von Belang, dass sie die Annahme unterstützen, dass hier eine redaktionell geschlossene Materialgruppe vorliegt, die sich klar von dem Material aus der ersten Untergruppe unterscheiden lässt. Darüber hinaus werden sie hier aber nicht weiter thematisiert.

Element 3 belegt, dass PCL Abū Ḥudayfa das Material um die aus Q 23:14 bekannten Elemente Knochen und Fleisch erweiterte.<sup>89</sup> Hinsichtlich Element 4 ist nicht ganz klar, ob es durch PCL Abū Ḥudayfa entstand

<sup>88</sup> Siehe hierzu Eich, „Topos“, 34-40.

<sup>89</sup> In einem solchen Kontext ist nach meinem Dafürhalten auch eine Variante des Anas b. Mālik-*Hadīṭ* zu sehen, die ich in meiner früheren Publikation dazu nicht recht zuordnen konnte und aus stilistischen und *isnād*-Gründen als „nicht früh“ aus der Analyse ausschloss (Eich, „*nasama*“, 40 in Bezug auf Firyaḅī, *Qadar*, 123). Der Beginn des *matn* lautet *inna an-nutfa takūn fī r-raḥim arba'in layla wa-yaqlubuhā al-malak fa-yaqūl tabāarak Allāh aḥsan al-ḥāliqīn*. Letzteres ist nicht eine bloße Lobformel auf Gott, sondern eine Referenz auf diese Formel in Q 23:14. Dies unterstützt die Einschätzung, dass hier ein späteres Textwachstum vorliegt.

oder durch den ihm folgenden al-Ḥasan b. al-ʿArafa. Denn in einer dritten Variante, deren *isnād* an al-Ḥasan vorbei auf Abū Ḥudayfa geht, sind es 3x40 Nächte, nicht viermal, weil in der Variante keine eigene Zählung für das *nutfā*-Stadium vorgenommen wird.<sup>90</sup> Es werden also 40 Tage jeweils für *mudḡa-ʿalaqa-ʿazm* gezählt.<sup>91</sup> Es gibt demnach zwei Szenarien: Entweder sprach die Redaktion des Abū Ḥudayfa von 3x40 Nächten, verteilt auf *ʿalaqa-mudḡa-ʿazm*, und al-Ḥasan hätte hierauf das Fehlen einer Zählung für *nutfā* bemerkt und es entsprechend ergänzt. Oder Abū Ḥudayfas Variante sprach von 4x40 Nächten, dies stieß aber in der Überlieferung, die an al-Ḥasan vorbeiging, unangenehm auf, da sonst alle anderen Varianten des Abū Wāʿil-Materials von 3x40 [Tagen] sprachen, und so wurde eine 40er-Zählung herausgenommen, was dann eben beim *nutfā*-Stadium war. Mit letzter Sicherheit kann diese Frage nicht entschieden werden, mir erscheint aber letzteres Szenario wahrscheinlicher. Neben dem bereits Gesagten hat dies auch mit Element 5 zu tun, das sich in beiden Bereichen des Abū Ḥudayfa-Materials findet und somit sicher auf ihn zurückzuführen ist.

Der Passus, die *nutfā* habe „von allem Haar und der ganzen Haut genommen“ (*nālat kull šār wa-biṣr*), drückt die im Zusammenhang mit dem Begriff *ḡam* bereits kurz angesprochene Idee aus, dass sie im Körper der Frau wandert bevor die folgenden *ʿalaqa*- und *mudḡa*-Phasen einsetzen. Dies wird gleich noch an einem koranexegetischen, Ibn Maʿūd zugeschriebenen Ausspruch deutlich werden, dessen redaktioneller Ursprung etwa zeitgleich mit dem Material unter PCL Abū Ḥudayfa zu veranschlagen ist. Dort werden die drei Stadien *nutfā-ʿalaqa-mudḡa* mit jeweils 40 Tagen explizit veranschlagt, also explizit eben auch *nutfā*. Auch mit Blick darauf, dass gerade für *nutfā* in strukturell vergleichbarem *Ḥadīṭ*-Material immer 40 Tage genannt werden, erscheint es mir unwahrscheinlich, dass Abū Ḥudayfa gerade für dieses Stadium die Zahl der Tage strich.<sup>92</sup> Es erscheint mir plausibler, dass das Phänomen, die 40-Tage-Dauer der einzelnen Stadien explizit zu benennen, zu seiner Lebenszeit noch relativ neu und daher noch nicht so fixiert war auf ein bestimmtes Formular mit den drei Phasen *nutfā*, *ʿalaqa* und *mudḡa*. Ein vergleichbares Phänomen ließ sich bereits für den *Single Strand* bei Ibn Ḥanbal feststellen. Erst in einem zweiten Schritt wäre dann eine Anpassung an anderes Material hinsichtlich der dreimaligen Nennung der 40 als nötig erachtet worden. Abschließend entscheiden lässt sich die Frage jedoch in meinen Augen nicht.

In der Summe ist festzuhalten, dass in dem Material drei Phänomene ausgemacht werden konnten, die auf das 8. und 9. Jahrhundert zu datieren sind: die Ergänzung der Reihung *nutfā-ʿalaqa-mudḡa* um weitere Sta-

<sup>90</sup> Ibn al-Aʿrābī, *Kitāb al-muḡam*, II:760 mit *isnād*-Segment Abū Ḥudayfa→Ḥafṣ b. ʿUmar.

<sup>91</sup> Die koranische Reihenfolge *ʿalaqa-mudḡa* ist hier umgedreht.

<sup>92</sup> Eich, „Topos“, passim.

dien aus Q 23:14 (*lahm* bzw. *ʿazm*); die wiederholte Spezifizierung, jedes genannte Stadium dauere 40 Tage; und eine Debatte, ob die *nutfa* in der Gebärmutter bleibe oder durch den Körper wandere.

### 6.3 *Ibn Masʿūd zugeschriebene koranexegetische Aussagen*

Das bisher zwecks der Analyse bestimmter Termini in frühislamischen Debatten behandelte Material waren *Ḥadīte*. Demgegenüber handelt es sich bei den nun folgenden drei Textgruppen explizit um Aussagen, die Ibn Masʿūd zugeschrieben wurden und koranexegetische Funktionen zu Q 3:6, dem bereits bekannten Q 22:5 und dem ebenfalls besprochenen Q 76:2 übernehmen. Wie die selten überlieferten Varianten des Ibn Masʿūd-*Ḥadīt* weichen auch diese Aussagen stärker von dem Material ab, das über Zayd b. Wahb → Aʿmaš überliefert wurde.

#### Q 3:6 und Q 22:5

In der Koranexegese Ṭabarīs und Ibn Abī Ḥātims ist zu Q 3:6 „er ist es, der euch im Mutterleib gestaltet wie er will“ (*huwa llaḏī yuṣawwirukum fī l-arḥām kayfa yašāʾ*) die folgende Aussage Ibn Masʿūds notiert, wobei sich die beiden *isnāde* in ʿAmr b. Ḥamād (Kufa, st. 837) treffen:

Wenn die *nutfa* in die Gebärmutter fällt, wandert sie im Körper (*tārat fī l-ḡasad*) vierzig Tage. Dann ist sie 40 Tage *ʿalaqa*, dann ist sie 40 Tage *muḏḡa*. Wenn es geschieht, dass entsteht (*yuhlaq*), dann sendet Gott einen Engel, der sie formt (*yuṣawwiruhā*). So bringt der Engel Staub mit seinen zwei Fingern und mischt ihn in die *muḏḡa* und knetet sie miteinander, dann formt er sie so wie es befohlen wird. Dann sagt er: Männlich oder weiblich, verdammt oder selig, was ist der Unterhalt, was sein Alter, was seine Tätigkeit (?) (*aṭar*), was seine Unglücke (*maṣāʾib*)? So antwortet Gott und der Engel schreibt. Wenn dieser Körper stirbt, so wird er an dem Ort begraben werden, von dem dieser Staub genommen wurde.<sup>93</sup>

Diese Aussage belegt zunächst eindeutig die Idee, der männliche Samen würde den weiblichen Körper zu Beginn einer Schwangerschaft durchwandern. Sie ist mit großer Wahrscheinlichkeit für die Lebenszeit von ʿAmr b. Ḥamād belegt und erhellt somit das etwa zeitgleich zu datierende *Ḥadīt*-Material unter PCL Abū Ḥuḏayfa mit dem Zusatz, die *nutfa* nehme „von allem Haar und der ganzen Haut“. Wie ich bereits an andere Stelle gezeigt habe, lassen sich auch hier zwei Materialgruppen unterscheiden. Die eine vertrat das Konzept der „wandernden *nutfa*“, die andere insistierte, dass die

<sup>93</sup> Ibn Abī Ḥātīm, *Tafsīr*, II:590, wo postuliert wird, *tārat fī l-ḡasad* habe bei Ṭabarī gefehlt, was ich nicht nachvollziehen kann (s. Ṭabarī, *Ġāmiʿ*, V:186f). Ein anderer Aspekt dieser Aussage Ibn Masʿūds wird im folgenden Kapitel diskutiert.

*nutfa* die Gebärmutter nicht verließ.<sup>94</sup> Der direkte exegetische Bezug zum Koranvers scheint mir in der Ausdeutung des Verbs *ṣ-w-r* zu bestehen. Wie genau „formt“ Gott die Menschen im Mutterleib? – Indem er einen Engel schickt, der einen Knetvorgang durchführt, so hier die exegetische Aussage.

Q 22:5 verwendet demgegenüber *ḥ-l-q*, insbesondere in dem Ausdruck *muḥallaqa am ḡayr muḥallaqa*, der exegetisch ausgedeutet werden musste. Hierzu gibt es – ebenfalls bei Ṭabarī und Ibn Abī Ḥātim – einen Ausspruch Ibn Mas‘ūds, der bei näherer Betrachtung einige Ähnlichkeit mit obigem aufweist:

Wenn die *nutfa* sich in der Gebärmutter verfestigt, nimmt ein Engel sie mit seiner Hand aus den Gebärmüttern und sagt: Oh Herr, geschaffen oder nicht geschaffen (*muḥallaqa am ḡayr muḥallaqa*). Wenn gesagt wird *ḡayr muḥallaqa*, dann ist es kein Wesen (*nasama*) und die Gebärmutter stößt es als Blut aus. Und wenn gesagt wird *muḥallaqa*, sagt er: Oh Herr, männlich oder weiblich? Verdammst oder selig? Was ist der Todeszeitpunkt und was die Tätigkeit (?) (*aṭar*) und was der Unterhalt und in welcher Erde wird es sterben? Da wird zur *nutfa* gesagt: Wer ist dein Herr? Da sagt sie: Allāh. Da wird gesagt: Wer ist dein Ernährer (*rāziquka*)? Da sagt sie: Allāh. Da wird zu ihm gesagt: Gehe zum Buch der Bücher (*umm al-kitāb*) und du wirst in ihm die Geschichte dieser *nutfa* finden. Da sagte er [Ibn Mas‘ūd]: So wird sie geschaffen und lebt bis zu ihrem Todeszeitpunkt und isst von ihrem Unterhalt und schreitet in ihrem Weg bis ihr Todeszeitpunkt kommt und sie stirbt. Da wird sie in diesem Ort begraben.<sup>95</sup>

Dieser Text variiert demnach das bekannte Thema des Engelsbesuchs beim Embryo, um die Verwendung von (*ḡayr*) *muḥallaqa* in Q 22:5 auszudeuten und votiert dafür, dass damit Fetalverlust bzw. erfolgreicher Verlauf der Schwangerschaft gemeint seien. Das Thema der Prädestination des Sterbeortes ist dabei in dem Ibn Mas‘ūd-Material zu diesem Motiv so spezifisch, dass eine Beziehung zwischen dieser Version und der oben vorgestellten vermutet werden kann. Unterschiede zwischen den verschiedenen Versionen dieses Ausspruchs zeigen, dass dieses Material noch bis mindestens ins 11. Jahrhundert redaktionell bearbeitet werden konnte.<sup>96</sup>

<sup>94</sup> Eich, „Patterns“, 143-154 mit einem Überblick über die Diskussionen über das Material im Lauf der *Ḥadīṭ*-Exegese bis ins 21. Jahrhundert.

<sup>95</sup> Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, VIII:2474f und Ṭabarī, *Ġāmi‘*, XVI:461f mit einer kürzeren Fassung. Direkt davor zitiert Ibn Abī Ḥātim eine Version des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ*, die unter dem CL al-Amaš repräsentiert ist. Er gibt hier keine *isnāde*, ich gehe aber wegen der starken Ähnlichkeit dieses *matn* mit einem bei Wāḥidī erhaltenen davon aus, dass bis zu einem gewissen Punkt eine *isnād*-Überlappung vorgelegen haben muss. Bei Wāḥidī ist der *isnād* ‘Abd Allāh→‘Alqama→‘Āmir→Ibn Abī Zā‘ida→Askarī→Abū Yahyā ar-Rāzī→Muḥammad b. Ḥayān→Abū Bakr al-Ḥārītī→Wāḥidī. Siehe Wāḥidī, *Wasīṭ*, III:259. Dort wird ‘Āmir als derjenige identifiziert, der den Bezug zu Q 22:5 herstellte.

<sup>96</sup> So ist bei Wāḥidī gegenüber Ibn Abī Ḥātim die Passage mit der Befragung des Embryos weggefallen. Dieses Motiv ist in jüdischem Material bekannt (s. etwa Stol, *Birth*, 15). Die Version bei Ṭabarī, *Ġāmi‘*, XVI:461f verwendet ein anderes Verb für das Ausstoßen des Aborts als Blut (*maḡḡa* statt *qaḍafa*) und ist auch gegen Ende des Ausspruchs deutlich anders, unter anderem durch das Fehlen der Prädestination des Sterbeortes.



In der Exegese von Q 76:2 „Wir haben *al-Insān* aus einer *nutfa* gemacht, einem Gemisch, um ihn auf die Probe zu stellen“ (*innā ḥalaqnā al-insān min nutfa amšāğ nabtalīhi*) ist eine weitere Variante exegetischer Rede des Ibn Mas‘ūd belegt:

Die *nutfa* ist in der Gebärmutter 40 Nächte, dann ist sie 40 Nächte *‘alaqa*, dann ist sie 40 Nächte *muḍġa*. Wenn Gott die Schaffung erschaffen will, sendet er einen Engel herab. Es wird gesagt: Schreibe. Er sagt: Was schreibe ich, oh Herr? Es wird gesagt: Schreibe ob verdammt oder selig, ob männlich oder weiblich, was sein Todeszeitpunkt ist und was sein Unterhalt ist. Da offenbart Gott, was er will und der Engel schreibt. Dann rezitierte ‘Abd Allāh [Ibn Mas‘ūd] „Wir haben den Menschen aus einer *nutfa* gemacht, einem Gemisch, um ihn auf die Probe zu stellen, wir haben ihm Gehör und Gesicht gegeben“. ‘Abd Allāh sagte: „Die Verbindung [der *nutfa*] (*amšāğuhā*) sind ihre Wurzeln (*urūquhā*)“.<sup>97</sup>

Der CL dieser Tradition ist der kufische Tradent ‘Abd Allāh b. ‘Abd ar-Raḥmān al-Mas‘ūdī (st. 776). Hier wird ein Zusammenhang mit Q 76:2 durch Ibn Mas‘ūd hergestellt, um dort die Bedeutung des koranischen *hapax legomenon amšāğ* für „vermischt“ dahingehend zu erklären, dass sich die *nutfa* mit dem Körper der Frau verbindet, indem sie sich darin einwurzelt. Hier wird also ein Bezug zur Embryologie hergestellt.<sup>98</sup> In der Exegese

---

Die *isnāde* treffen sich in ‘Āmir. Die Version bei Bazzār, *Baḥr*, IV:351 hat einen ganz anderen *matn* (den üblichen unter CL al-A‘maš). Vermutlich ist dies ein *dīve*, das Phänomen, eine etablierte Textversion einem bestimmten *isnād* nachträglich zuzuschreiben und dabei möglichst weit oben im *isnād* anzusetzen, im vorliegenden Fall in der Generation vor ‘Āmir. Diese Variante wird hier nicht weiter berücksichtigt. Zur Ausstoßung des Abortes als Blut in zoroastrischen Texten siehe Lincoln, „Embryological Speculation“, 361f und Adhami, „Pahlavi Chapters“, 346f.

<sup>97</sup> Firyābī, *Qadar*, 111; s.a. Ṭabarānī, *Kabīr*, IX:267. An anderer Stelle habe ich *urūq* als „ererbte Eigenschaften“ übersetzt (Eich, „Patterns“, 144, 149 und anderes Material in „*nasama*“, 28f). Mit Blick auf Mas‘ūdī, *Murūğ*, II:164 verstehe ich den Terminus jetzt als Wurzeln. Dort heißt es mit Bezug auf die verschiedenen Ansichten griechischer Autoren zur Embryogenese: „Der Samen der Pflanze braucht Erde, um von ihr das zu nehmen, wodurch sie sich ernährt. Und der Embryo braucht die Gebärmutter. Die Pflanze sendet ihre Wurzelverästelungen von den größeren Wurzeln aus (*yursil ‘urūqahā min al-ušūl*), um durch sie aus der Erde ihre Nahrung zu ziehen. Und für den Embryo gibt es in der Plazenta Arterien und die *‘urūq* entsprechen dem, sie sind die Wurzeln [Verankerung] des Embryos (*wa-hiya ušūl al-ġanīn*).“ Hierbei handelt es sich um eine Metapher in der griechischen Medizin, die eine Analogie zwischen dem embryologischen Wachstum und dem einer Pflanze bzw. eines Baumes zieht. Für die Interpretation dieser Variante der Aussage ‘Abd Allāh Ibn Mas‘ūds ist der Bedeutungsunterschied insofern bedeutsam, dass die Stelle eine bestimmte koranexegetische Position formuliert, was mit dem *amšāğ* „vermischt“ in Q 76:2 konkret gemeint sei. Diese Aussage vertritt somit die Position, es sei damit das Verbinden der frühen Entstehungsphase des Ungeborenen mit der Gebärmutter gemeint.

<sup>98</sup> Qurṭubī, *Ġāmi‘*, XXI:447 hat eine wohl weiter entwickelte Variante, die von *‘urūq al-muḍġa* spricht. Bis zu einem gewissen Grad kann auch im *‘urūq*-Motiv ein Zusammenhang mit Adamsmaterial gesehen werden: Ein selten überlieferter *ḥadīṭ* thematisiert

zu Q 76:2 wird diese Auslegung prominent Ibn Mas'ūd zugeschrieben. Rein quantitativ ist sie deutlich schwächer repräsentiert als anderes Material, das besagt, *m-š-ğ* meine die Vermischung zweier Zeugungsbeiträge von Mann und Frau, was ich frühestens als ein Phänomen des späten 8. Jahrhunderts erachte, wie weiter oben ausgeführt. Die hier nun vorgestellte Exegese des Ibn Mas'ūd fügt sich mit Blick auf die Lebenszeit des Tradenten al-Mas'ūdī völlig in dieses Szenario ein, in dem a) eine erstmalige intensivere exegetische Auseinandersetzung mit der Stelle auf das 8. Jahrhundert datiert wird, die b) in einem embryologischen Bezug besteht. Wie in den auf Ibn Mas'ūd zurückgeführten Exegesen zu Q 3:6 und Q 22:5 wird auch hier deutlich, dass der Kernbestand des Materials eine Erweiterung zu exegetischen Zwecken erfuhr, die dann auch nicht mehr als *Hadīṭ* gesehen wurde.

## 6.4 Zusammenfassung

Mehrere Schritte der redaktionsgeschichtlichen Entwicklung des Ibn Mas'ūd-Materials lassen sich rekonstruieren. In einem ersten, in den *isnāden* auf CL Zayd b. Wahb (st. nach 702) zurückgeführten Schritt, wurden klar erkennbar zwei Bestandteile zusammengefügt: ein Teil mit dem Dreischritt *ğam'-'alaqa-muđga*, der bereits als prophetische Aussage überliefert wurde, und ein Teil mit der spezifischen theologischen Position, dass die letzte Handlung im Leben über das jenseitige Schicksal entscheide. Diese Position wurde anfangs eindeutig als Aussage des Ibn Mas'ūd weiter überliefert und erst ein Redaktionsprozess von al-A'maš machte den Passus zu prophetischer Rede. Die Erinnerung an die Urheberschaft des Ibn Mas'ūd für den zweiten Teil des *Hadīṭ*, die über die Linie Zayd b. Wahb→Salama b. Kuhayl→PCL Fiṭr bewahrt wurde, blieb jedoch weiter bestehen.

Mit der sehr weit gestreuten Überlieferung durch PCL al-A'maš ging in der Folge eine Zementierung des *Hadīṭ*-Materials einher. Damit meine ich, dass redaktionelle Überarbeitung, die dem *matn* in seiner spezifischen Kombination mit dem *isnād*-Teil Zayd b. Wahb→A'maš noch eingeschrieben werden konnten, erheblich moderater im Umfang waren als noch im ersten Schritt der rekonstruierten Redaktionsgeschichte. Die hier analysierten Hinzufügungen waren das Wort *nutfā* und der kurze Beseelungspassus. Sie erfolgten in der Schülergeneration von al-A'maš. Der Redaktionsprozess für *nutfā* ging dabei wohl auf einen kleineren Personenkreis zurück, zudem wurde diese Überarbeitung des *matn* nicht sehr breit rezipiert und gestreut. Dies deutet darauf hin, dass in den Überliefererkreisen diese Einfügung nicht als eine rein formale Anpassung an den Korantext aufgefasst

---

das Einwurzeln im Mutterleib explizit als eine Abfolge in der Menschheit beginnend nach Adam (s. Eich, „*nasama*“, 28f).

wurde, sondern als ein weiter reichender Eingriff, den sie nicht mittragen wollten. Dies ist beim Beseelungspassus etwas anders; diese Überarbeitung des *matn* ist in der Überlieferung wesentlich breiter vertreten.

Stärkere Überarbeitungen des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ*, konnten in dieser Situation nach al-A‘maš nur noch erfolgen, indem sie sich auf andere Überlieferungslinien bezogen. Dies ist in den selten überlieferten Variationen des Ibn Mas‘ūd-Materials dokumentiert, die teils als prophetischer *Ḥadīṭ* überliefert wurden, und in mehreren Fällen explizit als eine exegetische Rede Ibn Mas‘ūds. In der Gesamtheit reflektiert dieses Material demnach eine Entwicklung hin zu einer Verfestigung von *Ḥadīṭ*-Überlieferung, die in früheren Schichten noch relativ flexibel redaktionelle Überarbeitungen zuließ und dann sukzessive diesen Spielraum einengte. So schwierig eine ungefähre Datierung von selten überliefertem Material ist, kann es dennoch mit einiger Sicherheit etwa auf den Zeitraum bis 850 datiert werden. Dabei lässt sich vorsichtig schließen, dass dieses Material zuerst Entwicklungen in Kufa reflektierte (PCL Šaybānī (st. 805); CL al-Mas‘ūdī (st. 776); CL ‘Amr b. Ḥamād (st. 837)) und dann in Basra (PCL Abū Ḥudayfa b. Mas‘ūd (st. 835)). Das deckt sich auch mit dem größeren Bild, das sich aus der Analyse der Überlieferungslinie über al-A‘maš ergeben hat.

Sicherlich ist mit Blick auf die dünne Quellenlage der selten überlieferten Varianten des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* wie auch der Ibn Mas‘ūd-Exegese Vorsicht geboten, einen jeweils exakten Wortlaut auf einen bestimmten Zeitraum zu datieren. In der Gesamtschau des Materials erscheint mir aber der Schluss gerechtfertigt, dass zwei Phänomene bereits auf das Kufa der zweiten Hälfte des 8. Jahrhunderts datiert werden können, die in dem Material fast durchgängig vorhanden sind: die explizite Nennung von *nutfā-‘alaqa-mudġa* sowie die Spezifizierung des Zeitraums von 40 Tagen für jedes einzelne Stadium.<sup>99</sup> In ersterem sehe ich eine Bestätigung für das oben herausgearbeitete Szenario, dass das *ġ-m-* vor *‘alaqa* und *mudġa* in der Variante, die al-A‘maš lehrte, zwar zu Nachfragen führte, eine schlichte Hinzufügung von *nutfā* zu dieser spezifischen Überlieferungslinie aber offenbar nicht so einfach möglich war. Ich halte es für durchaus plausibel, dass der Grund dafür in einer expliziten Ablehnung einer solchen Überarbeitung seitens al-A‘maš gelegen haben kann. Es ist möglich, dass die Wurzel *ġ-m-* bewusst gewählt war, um einen Bezug auf die Erschaffung Adams zu ermöglichen. Dieses Szenario wird unten noch weiter verfolgt werden.

Ein redaktionsgeschichtlich ähnlicher Prozess kann hinsichtlich der mehrmaligen Nennung der 40 Tage vermutet werden. Vermutlich ist dies eine Spezifizierung des *ka-dalika*, das sich in den anderen verbreiteten

<sup>99</sup> Einzige Ausnahme ist die Exegese zu Q 22:5, wo allein *nutfā* referenziert wird. Das ergibt sich dort aber recht unmittelbar aus der Thematik der Frühaborte.

Varianten findet. Demnach befand sich – im Sinne einer relativen Chronologie – in einer früheren Textschicht *ka-dālika* und in einer späteren die Variante, die jeweils explizit die 40 nannte. Denn erstens kann für das Material über PCL al-A'māš (st. 765) und PCL al-Fiṭr (st. ~770), das *ka-dālika* enthält, in seinen Grundstrukturen eine beiden Varianten zu Grunde liegende Quelle angenommen werden, während die früheste mögliche Datierung des 3x40-Materials die Lebenszeit von al-Mas'ūdī (st. 776) ist.<sup>100</sup> Und zweitens ist es intuitiv plausibler anzunehmen, dass die Formulierung „ebenso“ die Nachfrage provozierte, was genau damit gemeint sei, als der umgekehrte Vorgang, bei dem eine eindeutige Formulierung gezielt verunklart worden wäre. Offenkundig wurde also die Formulierung „ḡ-m-40 Tage, 'alaqa ebenso (*mitl / ka-dālika*), *muḍḡa* ebenso“ nicht als eindeutig genug erachtet, um die Sicht zu etablieren, dass es sich insgesamt um einen Zeitraum von 120 Tagen handelte.<sup>101</sup> Dies war wahrscheinlich auch deswegen der Fall, weil der Ḥuḍayfa-*Ḥadīṭ* eben prominent von 40 Tagen sprach.<sup>102</sup> Wenn man einmal annimmt, dass auch hier eine Überarbeitung des *matn* in der Überlieferungslinie von al-A'māš evtl. deswegen ausblieb, weil al-A'māš dies aktiv unterband, so drängt sich der Schluss auf, dass für ihn der *Ḥadīṭ* eben nicht von 120 Tagen sprach, sondern von 40. Diese Frage kann aber nicht abschließend beantwortet werden.

Die meisten der hier analysierten Phänomene erachte ich als Reflektionen von Diskussionen in einem kleinen Kreis einer muslimischen Bildungselite des 8. und 9. Jahrhunderts, die einer zunehmenden Systematisierung von Überlieferungsmaterial dienten, auch im Sinne einer Angleichung an den Korantext. Hinsichtlich zweier Aspekte jedoch, ist es in meinen Augen sehr naheliegend, eine Interaktion mit einer nicht-muslimischen Bildungselite als wichtiges Element zu sehen: die Hinzufügung der Beseelungspassage und das übergreifende Phänomen, *nutfa-'alaqa-muḍḡa* primär embryolo-

<sup>100</sup> Die *isnāde* von al-A'māš und Fiṭr treffen sich in Zayd b. Wahb. Aufgrund der großen Zeitspanne zwischen den Sterbedaten von al-A'māš (st. 765) und Zayd (st. nach 702) und der Unsicherheit der biographischen Angaben zu letzterem (s. van Ess, *Ḥadīṭ und Theologie*, 18), bin ich zurückhaltend, hier den *isnāden* einfach zu vertrauen und Gemeinsamkeiten der PCL-Varianten einfach auf Zayd zurückzuführen. Es erscheint mir aber sehr plausibel, dass die strukturelle Übereinstimmung zwischen dem Material unter al-A'māš und Fiṭr sich durch eine gemeinsame frühere Textschicht erklären lässt, die eine klar frühere Grobdatierung ermöglicht als das Material unter CL al-Mas'ūdī.

<sup>101</sup> Dies wird auch durch Muqātil, *Tafsīr*, IV:761f zu Q96:2 unterstützt, wo für *nutfa* explizit ein Zeitraum von 20 Tagen veranschlagt wird, bevor sie sich zum 'alaq wandelt (*wa hiya [sic] an-nutfa allati takūn 'iṣrīn layla tumma tuṣīr mā' wa daman fa-dālika al-'alaq (...) ya'nī min dam ḥattā taḥawwalat an-nutfa dam<sup>am</sup>*). Die Gleichsetzung vom *nutfa*-Stadium mit 40 Tagen, dem dann die beiden anderen Stadien 'alaqa und *muḍḡa* entsprochen hätten (*ka-dālika*), muss also nicht zwingend für das 8. Jahrhundert als allgemein verbreitet vorausgesetzt werden.

<sup>102</sup> Siehe dazu Eich, „Topos“, 49.

gisch zu lesen. Für diese beiden Aspekte, die abschließend im folgenden Kapitel behandelt werden, ist die Verortung entscheidender Redaktionsschritte in Kufa um 800 höchst relevant, denn damit befindet man sich in einem Milieu mit einer starken christlichen Präsenz. Zwar ist Kufa eines der Beispiele einer (rein) muslimischen Neugründung nach den arabisch-muslimischen Eroberungen, jedoch erfolgte diese Neugründung in unmittelbarer Nähe zu Ḥīra, dem Zentrum der vorislamischen christlich-arabischen Herrschaft der Laḥmīden (bis 602). Bis in die Abbasidenzeit hinein, also sicherlich bis 800, ist eine starke christliche Präsenz in der Region belegt.<sup>103</sup> Gerade die frühe Abbasidenzeit sah dabei eine Veränderung im Umgang der muslimischen Herrscherschicht mit anderen Religionsgemeinschaften, indem nun stärker als zuvor die inhaltlich-theologische Auseinandersetzung gesucht wurde, gerade auch im Sinne einer sozialen Abgrenzung.<sup>104</sup> Zusammen betrachtet plausibilisiert dies das Szenario, dass einige der festgestellten Redaktionsprozesse im Ibn Masʿūd-*Ḥadīṭ* ihren Hintergrund in Auseinandersetzungen mit anderen Religionsgemeinschaften wie etwa dem Christentum rund um 800 haben.

---

<sup>103</sup> Toral-Niehoff, *Ḥīra*, 174-183.

<sup>104</sup> Siehe z.B. Gutas, *Greek Thought*, 61-69; Sahner, „Monasticism“, 150-152, 174.



## 7 Die Erschaffung Adams und die Entstehung von Menschen im Mutterleib

Die Analyse diverser *Hadīte* und koranexegetischer Aussagen hinsichtlich ihrer Verwendung bestimmter Termini hat es ermöglicht, ihre Redaktionsgeschichte und mögliche Hintergründe genauer zu beleuchten. Die Tatsache, dass dieses Material immer einen Engelsbesuch beim Ungeborenen beschreibt, scheint nahe zu legen, dass dort [*nutfa*]-*'alaqa-mudḡa* allein embryologisch gemeint ist. Jedoch hat die Analyse ergeben, dass der Versuch, das erste Stadium ḡ-*m*-*'* als ein *nutfa*-Stadium zu vereindeutigen, sich im 9. Jahrhundert nicht durchsetzen konnte. Diese Widerständigkeit der Überliefererkreise ist erklärungsbedürftig. Denn oberflächlich betrachtet scheint die Hinzufügung des Wortes *nutfa* nichts weiter als eine rein formale Angleichung des Wortlauts an Q23:14. Man könnte vermuten, dass Standards der *ḥadīṭ*-Überlieferung der damaligen Zeit dies verhinderten, da Eingriffe in den *matn* der zwei Hauptüberlieferungslinien des Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* inzwischen als nicht statthaft erachtet wurden. Dem widerspricht aber, dass kleinere Veränderungen im Wortbestand, die nicht die inhaltliche Ebene betrafen, in diesem Material im und auch nach dem 9. Jahrhundert noch feststellbar sind. Dies legt nahe, dass der Versuch, *nutfa* in den *matn* der zwei Hauptüberlieferungslinien einzufügen, eben kein rein formalistischer Schritt war, sondern sich auch auf die inhaltliche Ebene bezog. Wie dargelegt, kann plausibel vermutet werden, dass die Wurzel ḡ-*m*-*'* zur Bezeichnung des ersten Materials bewusst gewählt war, um eine Parallelisierung der Erschaffung Adams und der Entstehung des Ungeborenen zu ermöglichen. Ich werde nun diese Vermutung erhärten, indem ich zeige, dass sich der Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* und die Ibn Mas'ūd zugeschriebenen exegetischen Aussagen in enger Beziehung zu adamitischem Material entwickelten. Es lassen sich drei Elemente unterscheiden, die redaktionelle Bearbeitungen zu unterschiedlichen Zeitpunkten darstellen, zunächst die Referenz *fī baṭn ummihi* in der frühesten Schicht (eventuell noch im 7. Jahrhundert), dann die Beseelungspassage (um 800) und schließlich die Idee der Verwendung von Erde bei der Schaffung Adams, von der Stelle, an der er später begraben werden würde (etwa bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts).

### 7.1 „Im Bauch seiner Mutter“

Die Eingangsformulierung des Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* lautet „die Schaffung eines jeden von euch wird 40 Tage im Bauch seiner Mutter zusammengebracht“ (*inna ḥalq aḥadikum yuḡma' fī baṭn ummihi arba'in yawm<sup>an</sup>*),

wobei die genaue Positionierung der ersten vier Wörter variieren kann.<sup>1</sup> Immer gleich ist jedoch die Formulierung „im Bauch seiner Mutter“. Dies wirkt etwas redundant, denn wo, wenn nicht im Körper der Schwangeren, soll ein neues menschliches Leben entstehen? Der Ausdruck ist dabei so breit im Überlieferungsprozess des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* dokumentiert, dass ich davon ausgehe, dass er zu einer sehr frühen Schicht der Redaktionsgeschichte dieses Materials gehört. Wie ich im Folgenden zeige, ist diese Zusammenfügung von *ġam‘-‘alaqa-mudġa* mit der Formulierung *fī baṭn ummihi* keineswegs automatisch mit einer einfachen Umwidmung des Materials von einem möglichen Adamsbezug auf eine Embryologie gleichzusetzen. Vielmehr erachte ich diesen Redaktionsprozess als einen bewussten Schritt, die Entstehung jedes individuellen menschlichen Lebens im Zuge einer Schwangerschaft in *bewusster* Parallele zur Beschreibung der Erschaffung des Urmenschen darzustellen.

Ausgangspunkt hierfür ist die Feststellung, dass die (Plural)Formulierung „im Leib eurer Mütter“ (*fī buṭūn ummahātikum*) koranisch ist (s. Q 16:78, Q 39:5, Q 53:32). Bei zwei dieser drei Stellen handelt es sich um Passagen, die die Schaffung des Urmenschen und die individuelle Entstehung im Mutterleib unmittelbar zusammen zu betrachten:

Dein Herr ist großzügig im Vergeben. Er wusste schon über euch Bescheid als er euch seinerzeit aus der Erde entstehen ließ, und als ihr ein Embryo im Bauch eurer Mütter waret. Erklärt deshalb nicht euch selber für rein! Er weiß sehr wohl, wer gottesfürchtig ist. (Q 53:32)

Ja, er ist der, der mächtig ist und bereit zu vergeben. Er hat euch aus einem einzigen Wesen (*nafs wāḥida*) geschaffen und hierauf aus ihm sein Partnerwesen (*zawġahā*) gemacht. Und er schuf für euch acht Haustiere in Paaren. Er erschafft euch im Bauch eurer Mutter in einem Schöpfungsakt nach dem andern, in dreierlei Finsternis. (Q 39:5f)<sup>2</sup>

Beide Stellen thematisieren die Bereitschaft Gottes zur Vergebung mit der Wurzel *ġ-f-r*. In beiden Fällen ist die Parallelsetzung von Adamsgeschichte und Schwangerschaft sprachlich sinnfällig ausgedrückt.<sup>3</sup> Die strukturellen Parallelen zwischen den beiden Stellen erschöpfen sich also keineswegs allein in der spezifischen Genetivverbindung *buṭūn ummahātikum*.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siehe auch Eich, „Patterns“, 141.

<sup>2</sup> Beide Übersetzungen basieren auf der Paretübersetzung. S.a. oben Abschnitt 4.4.4.

<sup>3</sup> In Q 53:32 sind die beiden Satzteile jeweils mit *id* markiert (*id anša‘akum min al-arḍ wa-id antum aġinna fī buṭūn ummahātikum*), in Q 39:6 wird beidesmal die Wurzel *ḥ-l-q* verwendet (*ḥalaqakum min nafs wāḥida ... yaḥluqukum fī buṭūn ummahātikum*).

<sup>4</sup> Die dritte Stelle Q 16:78 steht in einer größeren Passage, die Gottes Schöpfung und Allmacht thematisiert, einschließlich seiner Fähigkeit, die Jüngsten Tag herbeizuführen – ganz ähnlich wie Q 39:5f und Q 53:32. Auch Q 22:5 hat eine vergleichbare Struktur, verwendet aber *arḥām*, „Gebärmutter/ der Schoß“, nicht *baṭn umm*. Der gleiche Terminus findet sich in Q 3:6 „er ist es, der euch im Mutterleib gestaltet wie er will“ (*huwa lladī yuṣawwirukum fī l-arḥām kayfa yašā*). Interessanterweise hat die frühisla-



Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass der Ausdruck *fī baṭn ummihi* im Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* ein bewusster Akt war, der eine Beziehung zwischen verschiedenen Texten oder Textteilen herstellte und nicht nur aussagen wollte, dass Menschen durch eine Schwangerschaft entstehen. Denn der Begriff war offenkundig nicht austauschbar: Anders als z.B. die ersten Wörter des *Ḥadīṭ-matn* oder auch viele andere seiner Teile wurde *fī baṭn ummihi* niemals redaktionell angerührt. Das ist nicht selbstverständlich, denn natürlich wären auch andere Begriffe denkbar gewesen, um den gleichen Sachverhalt zu beschreiben – insbesondere das sonst in *Ḥadīṭ*-Material durchaus verbreitete Wort „Gebärmutter“ (*raḥim*, pl. *arḥām*) käme hier in den Sinn. Dass nichts dergleichen in der Redaktionsgeschichte des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* dokumentiert ist, legt es sehr nahe, dass nicht die Vermittlung von basalem Allgemeinwissen hinter der Formulierung stand, sondern eine bewusste Bezugnahme auf spezifische Texte, mit einiger Wahrscheinlichkeit wohl die zitierten Koranstellen.<sup>5</sup>

Wie weiter oben ausgeführt, bin ich der Auffassung, dass *‘alaqa* und *muḍġa* in Q22:5 Termini zur koranischen Beschreibung von Entstehungsstadien Adams sind, die in Q23:14 embryologisch umgedeutet wurden. Ferner habe ich gezeigt, dass der im Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* verwendete Begriff *ġam’* ebenso für die Anfänge einer Embryologie wie für die Anfänge der Erschaffung Adams verwendet werden konnte. Schließlich habe ich an dieser Stelle argumentiert, dass die Verwendung von *fī baṭn ummihi* dazu diene, eine Verknüpfung des *Ḥadīṭ* mit Q39:5f und Q53:32 herzustellen, die beide eine Parallele zwischen der Erschaffung des Urmenschen und der Entstehung der Menschen durch Schwangerschaft ziehen. Aus all dem zusammen genommen schließe ich, dass die frühe Redaktionsschicht des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* darauf zielte, genau diesen Sachverhalt weiter auszugestalten und daher ganz bewusst vorgeburtliche Entwicklung in Parallele zur Erschaffung des Urmenschen beschrieb.

---

mische Überlieferung neben der oben vorgestellten Exegese des Ibn Mas‘ūd von Q3:6 auch eine mehrfach überlieferte Erinnerung an die Interpretation aufbewahrt, damit werde betont, dass Jesus im Körper Marias so entstand wie alle anderen Menschen auch. (Ṭabarī, *Ġāmi’*, V:186f) Jesus ist an der Stelle nicht offensichtlich erwähnt. Dies belegt also, dass in der frühislamischen Gemeinschaft Koranaussagen mit scheinbar basal-medizinischem Bezug auf die Entstehung von Menschen durch Schwangerschaft weitreichend theologisch verstanden werden konnten. So betrachtet verwebt der Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* zwei terminologisch unterscheidbare Stellengruppen des Korantextes: die Stellen mit *baṭn umm*, durch die Verwendung des Ausdrucks selber, und die mit *arḥām* (Q3:6 und Q22:5), indem er aus letzterer *‘alaqa - muḍġa* übernimmt.

<sup>5</sup> Natürlich wäre auch denkbar, einen Bezug auf Bibelstellen wie Ps 139,13 darin zu sehen „Du hast mich gewoben im Schoß meiner Mutter (*l<sup>e</sup>sukkeni b<sup>e</sup>-baṭṭan ‘immi*)“. Ich halte es aber für viel überzeugender, dass Stellen wie diese im Hintergrund der koranischen Verwendung standen und dass letztere dann ihren Niederschlag im *Ḥadīṭ* gefunden hat.

Diese Interpretation wird auch stark durch den Katalog der Dinge unterstützt, die durch den Engel für den neuen Menschen fixiert werden. Diese Liste hat in der bisherigen Forschung zum Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* die meiste Aufmerksamkeit erfahren. Der zentrale Befund war, dass die Prädestination der Taten eine Hinzufügung zu dieser Liste im Laufe von Redaktionsprozessen des 8. Jahrhunderts durch das Wort *‘amal* war.<sup>6</sup> Darüber hinaus gibt es auch starke Indizien dafür, dass die Festlegung von „verdammte oder selig“ (*šaqī/sa‘īd*) Resultat einer redaktionellen Bearbeitung ist und nicht zur frühesten rekonstruierbaren Textschicht gehört. Hier ist erneut die Überlieferungslinie Salama→PCL Fiṭr relevant, die schließlich noch am stärksten Elemente der frühen Textschicht erinnert.<sup>7</sup> In diesem *isnād*-Bündel findet sich mehrfach die Auffälligkeit, dass Gott dem Engel befiehlt, eine Reihe von Dingen aufzuschreiben (*uktub*) und dann erneut diesen Befehl ausspricht, damit auch *šaqī* oder *sa‘īd* fixiert werden.<sup>8</sup> In späteren Redaktionsschichten ist dies geglättet, indem nur noch einmal der Befehl für alles ausgesprochen wird. Ich werte die Fälle der Doppelung von *uktub* als eine Spur einer redaktionellen Hinzufügung von „verdammte oder selig“, was sich mit der frühen Redaktionsgeschichte des Ḥuḍayfa-*Ḥadīṭ* zusammenfügt, in der das Wortpaar *šaqī/sa‘īd* ebenfalls eine Hinzufügung war.<sup>9</sup>

Das bedeutet, dass sich in der frühesten rekonstruierbaren Schicht die Festlegung des Schicksals auf den Unterhalt (*rizq*) und den Todeszeitpunkt (*aḡal*) bezog. Hierbei handelt es sich um zwei zentrale Motive der Ausdeutungsgeschichte des Sündenfalls. Spätestens mit den Apostelbriefen des Paulus wurde die Idee verbreitet, eine Konsequenz des Handelns von Adam und Eva sei die Sterblichkeit des Menschen. Dies ist bereits im Buch Genesis angelegt, wo es ausdrücklich heißt, die beiden würden sterben, wenn sie von den verbotenen Früchten äßen (Gen 2,17). Wenig später werden Nahrungsaufnahme und Sterblichkeit erneut zusammen genannt, als Gott zu Adam sagt, dieser werde im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen, bis er sterbe (Gen 3,19).<sup>10</sup> Auch im *Ḥadīṭ* und den *Qīṣaṣ al-Anbiyā‘* gibt es Überlieferungen, die beide Themen gesondert mit Bezug auf Adam

<sup>6</sup> Van Ess, *Ḥadīṭ und Theologie*, 4f, 10, 20. Van Ess schließt auf S.4f aus „methodischen Gründen“ anderes *Ḥadīṭ*-Material aus der Analyse aus. Ich verstehe dies so, dass er damit den Ḥuḍayfa-*Ḥadīṭ* meint, nicht die Überlieferung des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* über Fiṭr, die den Befund von van Ess in meinen Augen entschieden stützt.

<sup>7</sup> Damit meine ich vor allem die Erinnerung daran, dass die Aussage zur Bedeutung der letzten Handlung bzgl. des Schicksals im Jenseits ursprünglich Ibn Mas‘ūd zugeschrieben wurde.

<sup>8</sup> Ibn Ḥanbal, *Musnad*, VII:48; Firyābī, *Qadar*, 112; Šāšī, *Musnad*, II:142.

<sup>9</sup> Eich, „Topos“, 35-40.

<sup>10</sup> Anderson u.a., „Adam (Person)“, v.a. Abschnitte Abschnitte James D.G. Dunn, „New Testament“ und Gary A. Anderson, „Greek Patristics and Orthodox Churches“.

thematisieren.<sup>11</sup> So betrachtet fällt auch das Fehlen eines Aspekts ins Auge, der in anderem embryologischen *Ḥadīṭ*-Material wie dem Ḥudayfa- und dem Anas b. Mālik-*Ḥadīṭ* sehr prominent ist, und zwar die Festlegung des Geschlechts. In dem Ibn Mas‘ūd-Material ist dies ausschließlich in den späteren, selten überlieferten Varianten dokumentiert, nie jedoch in den Hauptüberlieferungen über al-A‘maš und Salama→PCL Fiṭr.<sup>12</sup> Es ist daher auszuschließen, dass die Geschlechtsfestlegung zur frühen Redaktions-schicht des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* gehörte. Das verstärkt das Szenario, dass dort die Parallele zur Erschaffung des Urmenschen zentral war, wo eine Festlegung des Geschlechts gar keinen Sinn ergab.

Dies fügt sich auch gut mit anderen Beobachtungen zur frühislamischen Prädestinationsdebatte zusammen, in die der Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* inhaltlich ganz offenkundig gehört. Wie die Forschung herausgearbeitet hat, ist es einigermaßen schwierig, ein genaueres Profil der sogenannten *Qadariya* zu erstellen, die aber offenbar im frühen 8. Jahrhundert mit mehreren Personen assoziiert wurde, welche in irgendeiner Form die Position menschlicher Willensfreiheit vertreten zu haben scheinen. In mehreren Fällen wurden sie – aller Wahrscheinlichkeit nach wegen ihrer Ansichten – hingerichtet. Ein prominentes Beispiel ist Ġaylān ad-Dimašqī, dem wahrscheinlich während der Regierungszeit des Hišām b. ‘Abd al-Malik (724-743) der Prozess gemacht wurde. In einer der Darstellungen dieses Prozesses, sind zwei der drei an Ġaylān gerichteten Fragen allein auf die Geschichte des Sündenfalls Adams und des Sturzes von Iblīs aufgrund seiner Weigerung, sich vor Adam niederzuwerfen, bezogen.<sup>13</sup> Daraus schließe ich, dass in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts in der Prädestinationsdebatte die Diskussion nicht das Ungeborene fokussierte, sondern die Adams-geschichte.

All dies zusammengenommen unterstützt die Annahme, dass die früheste rekonstruierbare Redaktionsschicht des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* noch eine sehr große, *beabsichtigte* Nähe zum Adamsmaterial aufwies, um damit aus-

<sup>11</sup> Ṭabarī, *Tārīḥ*, I:77-82; Firyābī, *Qadar*, 69. S.a. Lieber „Poetry of Creation“, 120f zu jüdisch-liturgischer Poesie, wo die Thematik des Essens ausgedeutet wird und durch den Sündenfall die Sterblichkeit begann.

<sup>12</sup> Siehe dazu oben die jeweiligen Beispiele. Zur Formulierung in den beiden anderen *Ḥadīṭen* siehe Eich, „nasama“ und „Topos“.

<sup>13</sup> Zu Ġaylān und der inzwischen neu zu bewertenden Quellenlage siehe Treiger, „Origins of Kalām“, 28-44; Judd, „Early Qadariyya“, 45-55. Zur Darstellung der Befragung von Ġaylān siehe van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, 207-211 und Judd, „Ġhaylan al-Dimashqī“, 165. Hierzu scheint mir auch sehr gut zu passen, dass in der Version der Geschichte, in der ‘Umar II die Fragen stellt, Ġaylān gleich zu Beginn einfach Q 76:1-3 rezitiert. In der weiteren Darstellung geht es dann nie um das Ungeborene, sondern dezidiert um die Geschichte des Sündenfalls (Van Ess, *Anfänge muslimischer Theologie*, 187). Ich sehe darin eine Bestätigung meiner obigen Interpretation, diese Koranpassage als einen durchgehenden Bezug auf die Erschaffung von *al-Insān* am Anfang der Zeit zu lesen.

zudrücken, dass die Entstehung jedes einzelnen Ungeborenen so verlaufe wie die Erschaffung des Urmenschen.

## 7.2 Beseelung

Die sicherlich offenkundigste Parallele zwischen der Embryologie des Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* und der Adamsgeschichte ist das Element der Beseelung, was ich wie bereits dargestellt im Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* als eine redaktionelle Hinzufügung durch einen Teil der Schüलगeneration von al-A'māš etwa um 800 einstuft. Im *Muṣannaf 'Abd ar-Razzāq* findet sich kurz nach der weiter oben zitierten Stelle, in der *ḡam'* als Terminus für das Zusammentragen der Erde für den Adamskörper verwendet wird, eine Passage zu der Frage, wann genau am Freitag Adam erschaffen worden sei. In einer Variante dieses auf Ibn 'Abbās zurückgeführten Materials heißt es:

Gott schuf Adam in der letzten Stunde des Freitag. Er schuf ihn aus der Oberfläche der gesamten Erde (*adīm al-arḍ kullihā*), ihr Rotes und Schwarzes, Gutes und Schlechtes, Hartes und Weiches. So gibt es aus diesem Grund unter seiner Nachkommenschaft gut, schlecht, rot, schwarz, weich, hart. Dann blies er in ihn von seiner Seele und setzte ihn in sein Paradies und befahl den Engeln, so dass die sich vor ihm niederwarfen, und er machte mit ihm einen Vertrag, den er dann vergaß (*nasiya*). So wurde er *al-Insān* genannt. Und bei Gott, kaum ging die Sonne unter an diesem Tag, da vertrieb er ihn aus ihm [dem Paradies].<sup>14</sup>

Direkt davor zitiert 'Abd ar-Razzāq eine sehr ähnlich lautende Variante, in der die Beseelung nicht erwähnt wird. Diese Variantenunterschiede sind sicherlich durch die ganz ähnlich gelagerte Situation im Korantext zu erklären, wo die Geschichte des Engelssturzes mit dem zentralen Passus des Befehls an die Engel, sich vor Adam niederzuwerfen, zweimal in einer Passage auftritt, die explizit die Beseelung erwähnt (Q 15:26-33, Q 38:71-77), und zweimal nicht (Q 7:11-25 und Q 17:61-65).<sup>15</sup>

Dieses Nebeneinander von sehr ähnlichen Ausgestaltungen der Geschichte mit klarem Koranbezug, findet sich genauso in dem wohl etwas später und breiter konservierten *Qiṣaṣ al-anbiyā'*-Material, in dem auch die Zahl 40 auftaucht. Ṭabarī gibt dabei zwei Varianten einer Geschichte, in der der Körper Adams eine Zeit lang ausgestreckt gelegen habe. In dieser Zeit habe Iblīs ihn getreten, so dass ein tönender Klang entstand (*ṣalṣala*). Auch sei Iblīs in den Adamskörper eingedrungen, einmal durch den Mund und einmal durch den After. In den zwei verschiedenen Varianten wird der Zeitraum respektive mit 40 Nächten und 40 Jahren benannt.<sup>16</sup> Die zweite

<sup>14</sup> 'Abd ar-Razzāq, *Muṣannaf*, III:263.

<sup>15</sup> Siehe auch oben „1.5.3. Die rabbinische Sicht auf den von Gott erschaffenen Adam“ zu dieser Thematik.

<sup>16</sup> Zum topischen Gebrauch der 40 siehe Conrad, „Abraha and Muhammad“, 230-237.

Variante, die auf Ibn Mas‘ūd zurückgeführt wird, referenziert eindeutig Q 38:71-72 mit seiner Beseelungspassage. Die Zahl 40 beschreibt allerdings auch dort den Zeitraum, in dem Engel einschließlich Iblīs den Adamskörper malträtiert. Diese Überlieferungen haben vor allem den Zweck, die unterschiedlichen im Koran genannten Materialien für die Adamsschaffung zu erklären, indem sie in eine zeitliche Reihung gebracht werden. Denn die Parallelstelle Q 15:26-33 nennt nicht Lehm (*ṭīn*) sondern den Terminus *ṣalṣāl*. Ṭabarī zitiert anschließend noch Ibn Ishāq mit der Äußerung, Gott habe den Adamskörper 40 Tage angesehen, bevor er ihn beseelt habe, wobei lediglich der Beseelungspassus und der Niederwerfungsbefehl aus dem Koran zitiert werden. Ibn Ishāq lässt also den Kernunterschied zwischen den koranischen Parallelstellen (*ṣalṣāl* oder *ṭīn*) einfach weg.<sup>17</sup> Ich halte es für sehr wahrscheinlich, dass die bei Ṭabarī erhaltenden Texte eine Diskussion reflektieren, die im Irak des 8. Jahrhunderts zu verorten ist, wie die *isnāde* und Gewährsmänner jeweils klar zeigen.<sup>18</sup> Diese Datierung – einschließlich der Zahl 40 – wird insbesondere durch eine Erwähnung im *Mubtada’ al-dunyā wa-qīṣaṣ al-anbiyā’* des Ishāq b. Biṣr (st. 821/206) erhärtet, der die Idee einer Zeitspanne von 40 Tagen oder Jahren, in denen Adam noch nicht beseelt war, bereits kennt.<sup>19</sup>

Die Parallelen zwischen der Beseelung Adams und des Ungeborenen im Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* bestehen demnach nicht nur in der identischen Formulierung *naḥy ar-rūḥ* und der expliziten Nennung der Zahl 40. Darüber hinaus sind beide offenkundig Reflexe von Diskussionen, die sich auf die gleiche Zeit, den gleichen Raum und manchmal sogar den gleichen Personenkreis eingrenzen lassen.

Dies wird durch eine strukturelle Parallele zwischen den beiden Themenkreisen unterstützt, die sich aus der Koranexegese zu Q 76:1 herleiten lässt. Die Passage „Hat es für *al-Insān* nicht einmal einen Zeitabschnitt gegeben, in dem er nichts Nennenswertes war?“ wurde bereits im 8. Jahrhundert dahingehend verstanden, dass der Urmensch nicht früh oder unmittelbar im Schöpfungsprozess entstand, sondern vor seiner endgültigen Fertigstellung einige Zeit verstrich.<sup>20</sup> Hinsichtlich der Dauer dieser Phase hat Qurtūbī (st. 1272) übersichtlich drei Ansichten zusammengefasst:

„Ibn ‘Abbās sagte in der Überlieferung des Abū Ṣāliḥ: 40 Jahre vergingen über ihm, bevor ihm die Seele eingehaucht wurde, wobei er zwischen Mekka und aṭ-Ṭā’if aus-

<sup>17</sup> Ṭabarī, *Tārīḥ*, I:46f.

<sup>18</sup> Der *isnād* für die Beseelungsvariante der Geschichte ist identisch mit dem für das oben analysierte Ibn Mas‘ūd-Material zur Exegese von Q 3:6.

<sup>19</sup> Tottoli, „Adam“. Tottoli bezieht sich auf die Handschrift Oxford, Bodleian Library, MS Huntingdon 388.

<sup>20</sup> Muqātil, *Tafsīr*, IV:521. Diese Frage hatte auch die Bibelexegese schon länger beschäftigt und unter anderem bei Jakob von Serugh seinen Niederschlag gefunden (siehe Jakob, *The Sixth Day*, 34-44).

gestreckt war.<sup>21</sup> Und von Ibn 'Abbās in der Überlieferung von ad-Ḍaḥḥāk, dass er aus Lehm geschaffen wurde und sich 40 Jahre aufrichtete, dann aus *Ḥama' masnūn* 40 Jahre, dann aus *Ṣalṣāl* 40 Jahre, so war seine Schaffung nach 120 Jahren komplett. Und Ibn Mas'ūd ergänzte und sagte: Er richtete sich 40 Jahre auf, wobei er aus Staub war, so war seine Schaffung nach 160 Jahren komplett, dann wurde ihm die Seele eingehaucht.<sup>22</sup>

Nach der ersten, vermutlich rein topischen Aussage, der Adamskörper sei 40 Jahre unbeseelt gewesen, ist die zweite Aussage eine offenkundig exegetische Auseinandersetzung mit der Tatsache, dass der Koran an verschiedenen Stellen verschiedene Materialien benennt, aus denen der Urmensch erschaffen worden sei. Dieses Thema wird hier so gelöst, dass diese Materialien *ṭīn*, *ḥama' masnūn* und *ṣalṣāl* in eine zeitliche Reihenfolge gebracht werden und verschiedene Verarbeitungsstufen repräsentieren. Die Ibn Mas'ūd zugeschriebene Hinzufügung ist der Feststellung geschuldet, dass Staub und Lehm, die beide im Koran erwähnt werden, keine identischen Materialien sind und somit vor *ṭīn* noch ein Stadium *turāb* einzufügen sei. So kommen die Überlieferungen zu verschiedenen Berechnungen des Zeitraums als 40, 120 oder 160 Jahre.<sup>23</sup> Dieser exegetische Prozess, die verschiedenen Materialien in eine Reihung zu bringen, kann mit Sicherheit spätestens für das 9. Jahrhundert angenommen werden, wie verschiedene Funde in den Bereichen *Ḥadīṭ* und *qiṣaṣ al-anbiyā'* zeigen.<sup>24</sup>

Dieses Zahlenwerk hat unmittelbare Parallelen zum Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ*. Neben den offenkundigen Parallelen der Zahlen 40 und 120 finde ich besonders bemerkenswert, dass auch bei einer der selten überlieferten Varianten des Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* (PCL Abū Ḥudayfa) ein analoger Prozess erfolgte, die Reihung der Entstehungsstadien mit Blick auf koranisches Wortmaterial zu erweitern und anschließend einfach die Entwicklungsdauer auf 160

<sup>21</sup> Die Vorstellung der Übergröße des Adamskörpers ist weit verbreitet, wird hier aber nicht weiterverfolgt. Die örtliche Referenz ist sicherlich als ein Bezug auf die Vorstellung zu sehen, die Erde zur Erschaffung Adams habe aus Mekka gestammt (siehe dazu gleich).

<sup>22</sup> Qurtubī, *al-Ġāmi'*, XXI:444.

<sup>23</sup> S.a. Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ*, XXX:235f. Dort fehlt die Variante mit 160 Jahren.

<sup>24</sup> Ṭalabī, *Qiṣaṣ*, 23 gibt zunächst eine längere Version, die das Element des Knetens der Grabeserde – auch der von Muḥammad – in den Körper Adams verbindet mit der konsekutiven Darstellung dreier Stadien à 40 Jahre. Dies ist der Referenz auf Q76:1 vorgeschaltet. Dann folgt eine Variante mit 40 Jahren, die Ibn 'Abbās zugeschrieben wird. Abū Ya'lā al-Mawṣilī (st. 919) hat mit dem *isnād* 'Uqba→Amr b. Muḥammad→Ism'īl b. Rāfi'→al-Maqbarī→Abū Hurayra→Nabī eine längere Überlieferung, die sicher aus verschiedenen Teilen zusammengesetzt wurde – also älteres Material verarbeitet –, mit dem Anfang „Gott schuf Adam aus Staub, dann machte er ihn zu Lehm, dann ließ er ihn bis er *ḥama' masnūn* war, er schuf und formte ihn (*ḥalaqahu wa-ṣawwarahu*), dann ließ er ihn bis er *ṣalṣāl* war wie beim Töpfer.“ (Mawṣilī, *Musnad*, XI:453-5.) In der Gesamtschau auf dieses Material bei Ṭabarī, *Tārīḥ*, I:45-47 werden teils andere Reihenfolgen gegeben. Die Dauer wird eher in Tagen gemessen, wobei eine Variante auch 40 Jahre für möglich hält. S.a. Schöck, *Adam*, 74-78.

Jahre hochzukalkulieren.<sup>25</sup> Dies erhärtet das Szenario, dass die Entwicklung des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* zum Ungeborenen noch bis in das 9. Jahrhundert hinein in einer Beziehung zu Überlieferungen und Ausdeutungen der Adamsgeschichte gesehen wurde.

Diese Tatsache ist jedoch in meinen Augen deutlich zu trennen von Entwicklungen in anderen Bereichen, insbesondere des Rechts, wo sehr ähnliche oder identische Formulierungen sich allein auf das Ungeborene bezogen und wohl auch ausschließlich so verstanden wurden. Ein gutes Beispiel dafür ist die oben vorgestellte Entwicklung der *‘azl*-Debatte, in die der Verweis auf Q 23:14 (*nutfa-‘alaqa-muḍḡa-‘azm-laḥm*) sekundär eingeführt und dann erst in einem zusätzlichen Schritt um die Beseelung ergänzt wurde, erneut etwa um 800. Was könnte der Grund für diese Entwicklungen in der Überlieferungsgeschichte gewesen sein? Eine plausible Antwort findet sich bei Ṭaḥāwī, der an anderer Stelle nochmals auf die Thematik zu sprechen kommt:

„Manche Leute gingen dahin zu sagen, dass in der Essenz der *nutfa* vom Mann eine Seele ist. Und wenn man den Samen vom Mutterschoß abhält und woanders hin tut, so sei dies eine Zerstörung für diese Seele.“<sup>26</sup>

Gemeint ist hiermit der sogenannten Traduzianismus, also vereinfacht gesagt die Ansicht, die menschliche Seele komme in das Ungeborene durch den Samen des Vaters und sei vom Anfang der Schwangerschaft an schon vorhanden. Im Hintergrund steht dabei die Frage nach der Relation von geistig-energetischen und materialen Komponenten im Menschen zueinander und wie z.B. embryonales Wachstum in der frühen Schwangerschaft konzeptionell gedacht werden kann, wenn nicht das Prinzip der Energie im Ungeborenen schon vorhanden ist, die dieses Wachstum antreiben kann. Dieses Konzept ist in Texten jüdischer und christlicher Autoren gleichermaßen bekannt.<sup>27</sup> Ich halte Ṭaḥāwī's Einschätzung, dass die im divergierenden *Ḥadīṭ*-Material dokumentierten Auseinandersetzungen über *‘azl* vor dem Hintergrund einer Auseinandersetzung mit dem Traduzianismus

<sup>25</sup> Siehe Ḥanbalī, *Sunna*, III:539, Ṭabarānī, *Ṣaḡīr*, I:269 und die Analyse zu diesem Material weiter oben.

<sup>26</sup> Ṭaḥāwī, *Ṣarḥ*, IX:318 (*ḡahaba qawm ilā anna nafs an-nuṭfa min ar-raḡul fī-hā rūḥ wa-kāna man‘uhā min ar-raḥīm wa-ṣarfuhā ilā ḡayrihi itlāfan li-ḡālika ar-rūḥ*).

<sup>27</sup> Kapparis, *Abortion*, 43-51; Schiff, *Abortion*, 40-44; Wilberding, *Neoplatonists*, 25, 115-118 (vegetative Seele im männlichen Samen); Doroftei, „Jewish and Christian Embryology“, 37f mit Fokus auf das 7./8. Jahrhundert. Doroftei analysiert Material, in dem die Seele dem Samen in einem eigenen Schritt hinzugefügt wird – gegen den Willen der Seele.

zu verstehen sind, hinsichtlich der Hinzufügung der Beseelung für völlig plausibel.<sup>28</sup>

In der Redaktionsgeschichte des Ibn Mas‘ūd-*Ḥadīṭ* um 800 wird demnach vorgeburtliche Entwicklung weiterhin in Analogie zu Adam entwickelt. Andererseits gibt es Bereiche, in denen Referenzen auf *nutfa-‘alaqa-mudḡa* wohl eindeutig ausschließlich embryologisch gemeint sind.<sup>29</sup>

### 7.3 Die Grabeserde

Das Phänomen der Entwicklung des Ibn Mas‘ūd-Materials in Analogie zur Adamsgeschichte findet sich sodann noch in redaktionellen Entwicklungen des 9. Jahrhunderts. Wie oben dargelegt, erachte ich die Ibn Mas‘ūd zugeschriebene exegetische Rede zu Q 3:6 und Q 22:5 als einen Umstand, der dadurch zu erklären ist, dass der Gestaltungsspielraum für redaktionelle Überarbeitungen des *matn* entlang der Hauptüberlieferung stark eingeschränkt wurde. Substanziellere Weiterentwicklungen des Materials konnten somit nur noch Ibn Mas‘ūd zugeordnet werden, nicht mehr dem Propheten. Zu Q 3:6 lautet ein Teil dieses Materials:

„So bringt der Engel Staub mit seinen zwei Fingern und mischt ihn in die *mudḡa* und knetet sie miteinander, dann formt er sie so wie es befohlen wird. (...) Wenn dieser Körper stirbt, so wird er an dem Ort begraben werden, von dem dieser Staub genommen wurde.“<sup>30</sup>

Auch in der Adamsgeschichte findet sich das Motiv des Hineinknetens von Erde von dem Ort, an dem sich später Adams Grab befinden sollte. Die islamische Tradition bewahrt eine Erinnerung daran, dass die Verortung

<sup>28</sup> Ṭaḥāwī benennt die Vertreter des Traduzianismus eher vage (z.B. *ahl al-kitāb, qawm*), während das *Ḥadīṭ*-Material ausschließlich von Juden spricht. Wahrscheinlich wusste er, dass die Position auch unter christlichen Autoren bekannt war. Vor diesem Hintergrund erscheint es mir durchaus plausibel, dass an dieser Stelle im *Ḥadīṭ* eine Erinnerung an eine tatsächliche Auseinandersetzung mit jüdischen Gesprächspartnern fossilisiert wurde, die früh zu veranschlagen wäre, im 7. oder frühen 8. Jahrhundert. Die wiederkehrende Formulierung „Die Juden lügen“ als *kaḏaba yahūd* (oder „[Das ist] eine Lüge der Juden“ (*kidb yahūd*)) ohne determinierendes *al-* könnte auch in eine sprachgeschichtlich ältere Richtung deuten, wobei das Phänomen als solches noch länger nach dem 7. Jahrhundert belegt ist und daher allenfalls als sekundäres Argument herangezogen werden könnte. (Hopkins, *Studies in Grammar*, 185f) Eine Auseinandersetzung mit dem Traduzianismus sehe ich auch hinter der Formulierung im *Tafsīr Muqātil* „dann wurde er ein Mensch (...) nachdem er eine tote *nutfa* war“ (Muqātil, *Tafsīr*, IV:522f). Heute wird der Traduzianismus leicht allein mit dem Christentum und dessen Ablehnung von Abtreibung in Zusammenhang gebracht. (Siehe Benkheira, „Jouir“, 258-261, der sich sehr wundert, warum das *Ḥadīṭ*-Material so sehr die Juden fokussiert und nicht die Christen.)

<sup>29</sup> Siehe auch Eich, „Abtreibung“ für eine vergleichbare Entwicklung in den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte zum Thema Fetalverlust.

<sup>30</sup> Ibn Abī Ḥātim, *Tafsīr*, II:590.



dieses Grabs diskutiert wurde. Einerseits wird erinnert, die Grabhöhle Adams befinde sich in Mekka, andererseits existiert auch die (ergänzende) Erinnerung, Noah habe bei der Sintflut Adams Körper mitgenommen und nach Jerusalem umgebettet.<sup>31</sup> Die Frage des Grabes ist aber im Falle Adams unmittelbar auch eine Aussage darüber, woher das Erdmaterial stammte, aus dem er – nebst anderen Materialien – geschaffen wurde. Dementsprechend gibt es islamische Überlieferungen, die genau diese Schlussfolgerung ziehen: Adams Körper entstand aus Erdmaterial, das aus Mekka stammte, dem Ort seines Grabes.<sup>32</sup> In der Darstellung der jeweiligen Vorgänge des Verknüetens der Materialien spielt dabei auch das Vermischen mit Wasser eine Rolle, was durchaus eine frühe Idee sein kann, da sie sich bereits bei Muqātil b. Sulaymān findet. In seiner Exegese zu Q 76:1 „Gab es nicht für *al-Insān* eine Zeitspanne, in der er kein nennenswertes Ding war?“ erzählt Muqātil – wie oben schon einmal dargelegt – die Geschichte, wie Gott den Engeln seinen Entschluss kundtat, er wolle sich einen Stellvertreter auf Erden schaffen. Dies stieß bei den Engeln, einschließlich Iblīs, auf Unverständnis. Gott insistiert, dass er Wissen habe, das den Engeln fehle.

„Dann sagte Gott: Gabriel, bring mir Lehm. Da stieg Gabriel zur Erde hinab und nahm Staub (ein Stäubchen?) (*turāb<sup>an</sup>*) von dort, wo jetzt die Ka’ba steht [wörtlich: von unter der Ka’ba] und das ist *adīm al-arḍ*, die Oberfläche der Erde, und er schüttete (*sabba*) darauf das Wasser und lies das eine Zeit, bis er den Lehm zum Stinken brachte. So wurde ihr Oberes [wohl: das Obere der Erde] reiner Lehm (*ṭīn ḥarr*) [oder *ḡarr*, vgl. Muqatil zu 15:26] und ihr Unteres Schlamm (*ḥama*).“<sup>33</sup>

Das Motiv, dass die Erde von Adams Sterbeort Mekka bei der Schaffung seines Körpers verwendet wurde, erfuhr auch weitere Ausdeutung in Richtung auf Muḥammad als „der zweite Adam“: Bei Ta’labī findet sich die Darstellung, Gabriel habe vor der Vollendung der Erschaffung Adams ein besonderes Stück Erde mit besonderem Wasser verknüetet, woraus eine Perle entstanden sei, letztendlich das Licht Muḥammads. Die Perle sei dann in den Körper Adams eingeknetet und als Licht auf dessen Stirn sichtbar geworden.<sup>34</sup> Vor diesem Hintergrund werden auch die weitreichenden

<sup>31</sup> Ṭabarī, *Tārīḥ*, I:80; Halevi, *Muhammad’s Grave*, 313.

<sup>32</sup> Rubin, „Pre-Existence“, 97; Ta’labī, *Qiṣaṣ*, 23.

<sup>33</sup> Muqātil, *Tafsīr*, IV:522. Die Stelle hat sicher auch eine exegetische Funktion für *ḥama’ masnūn* in Q 15:26. Dort (ebd., II:428) wird in der Exegese des Ausdrucks *ṣaḷṣāl min ḥama’ masnūn* für das Wort *ṣaḷṣāl* eine Ibn ‘Abbās zugeschriebene Erklärung gegeben: „*aṣ-ṣaḷṣāl* ist der gute Lehm, d.h. der *ḡarr* [sic!, nicht *ḥarr*], wenn aus ihm das Wasser herausgeht, wird er rissig, so klappert er, wenn er bewegt wird“. Es könnte sich hier um einen Fehler handeln, dass also *al-ḥarr* gemeint war „der Reinste“. Es könnte aber auch sein, dass mit *al-ḡarr* „das Ziehen“ auf eine spezifische Mischung im Lehm abgehoben wurde, wodurch er gut dehnbar ist, ohne zu reißen.

<sup>34</sup> Ta’labī, *Qiṣaṣ*, 23; Rubin, „Pre-Existence“, 97 (bei letzterem auch Verweise auf harmonisierende Lösungen für das Problem, dass Muḥammad ja in Medina beerdigt wurde

Implikationen der bereits bei Muqātil nachgewiesenen Idee deutlich, die Erde sei von Mekka aus ausgebreitet worden.<sup>35</sup>

Ich interpretiere dieses Material als eine sehr konsequente Auseinandersetzung mit der Adamsgeschichte, wie sie etwa bei christlichen und jüdischen Autoren spätestens um 600 nachweislich gedeutet wurde. Nachdem längere Zeit beide Gruppen davon ausgegangen waren, Adams Grab befände sich in Hebron, lässt sich in den Quellen für das 7. Jahrhundert das Phänomen ausmachen, dass verschiedentlich dieses Grab nun in Jerusalem verortet wurde, auf dem Tempelberg bei den Juden und dem Berg Golgotha bei den Christen. Dabei spielte auch die Idee eine Rolle, es bestehe ein Zusammenhang zwischen dem Ort der Erschaffung und des Grabes Adams. Im Falle der christlichen Autoren wurde darüber hinaus durch den Ort Golgotha eine Verbindung zum Kreuzestod von Jesus hergestellt, wodurch eine zentrale Glaubensauffassung des Christentums sinnfällig gemacht wurde – die Idee einer herausgehobenen Beziehung Adam-Jesus. Die Aussagen über den Ort, von dem aus die Erde ausgebreitet wurde (wo also ihr Zentrum oder Nabel war), von dem die Erde zur Erschaffung Adams stammte und an dem sich sein Grab befand, stehen auch in der islamischen Tradition miteinander in engem Zusammenhang. All dies nach Mekka zu verlagern, ist somit sicherlich als eine bewusste religiöse Positionierung muslimischer Gelehrter gegenüber Christentum und Judentum zu lesen. Darüber hinaus implizierte dies, dass zentrale Aussagen des damaligen Christentums für obsolet erklärt wurden.

Die Parallelität zwischen dieser Ausdeutung der Adamsgeschichte und der Entwicklung des Ibn Mas'ūd-Materials zum Ungeborenen scheint mir sehr spezifisch: In beiden Fällen wird Erde in das neu entstehende Wesen hineingeknetet, die vom Ort des späteren Grabs stammt. Ich halte es für schwer vorstellbar, dass sich dies losgelöst voneinander entwickelt haben sollte. Mit Blick auf die Tatsache, dass sich das Motiv „Hineinkneten von Erde“ bei der Adamsgeschichte wesentlich intuitiver ergibt als bei der Entstehung vorgeburtlichen Lebens, halte ich es für sehr wahrscheinlich, dass das Motiv seinen Ausgang in der Adamsgeschichte nahm und sekundär in die Vorstellungswelt zum Vorgeburtlichen integriert wurde.

---

und demnach „seine“ Erde von dort hätte stammen müssen). Zu den unterschiedlichen Traditionen siehe auch Kister, „Three Mosques“, 173-196.

<sup>35</sup> Siehe etwa Muqātil, *Tafsīr*, I:575. Für weitere Hinweise vgl. Wheeler, „Arab Prophets“, 31.

## 7.4 Zusammenfassung

Die verschiedenen Ausformungen der Redaktionsgeschichte des Ibn Mas'ūd-*ḥadīṭ* und dessen exegetischer Rede zeigen, dass das Material einerseits von Anfang an als eine Aussage bezüglich des Ungeborenen gemeint war, jedoch gleichzeitig so formuliert wurde, dass ein Bezug auf die Adamsgeschichte hergestellt wurde. Die Gesamtschau ergibt ein Bild, in dem die wesentlichen redaktionellen Entwicklungsschritte des Ibn Mas'ūd-Materials immer den motivgeschichtlichen Entwicklungen der Adamsgeschichte *folgten*, dass also die jeweiligen Motive von dort in das Ibn Mas'ūd-Material hinein adaptiert wurden. Dies belegt einerseits, dass eine Beziehung zwischen beiden Motivbereichen noch mindestens bis ins 10. Jahrhundert weiter bestand. Andererseits zeigt sich auch, wie sich dieser Bezug allmählich abzulösen begann: Denn etwa ab 800 sind diese Parallelen nur noch in *ḥadīṭ*-Material jenseits des Hauptisnād über Zayd b. Wahb festzustellen oder es handelte sich ausdrücklich um exegetische Rede des Ibn Mas'ūd. Die Hauptüberlieferung des Ibn Mas'ūd-*ḥadīṭ* scheint demgegenüber in der Zeit nach al-A'māš zunehmend rein embryologisch verstanden worden zu sein, auch wenn sich eine Vereindeutigung des Stadiums *ǧ-m-* als *nuṭfa* noch längere Zeit nicht durchsetzte.<sup>36</sup> Dieses Szenario kann auch gut erklären, warum er gerade in rechtlichen Kapiteln, die Fetalverlust thematisierten, erst spät aufgegriffen wurde, wenn überhaupt.<sup>37</sup>

Damit kehre ich zu der Feststellung zurück, dass der überragende Ausgangspunkt der hier analysierten Redaktionsprozesse das Kufa des späten 8. Jahrhunderts war. Hinsichtlich der Einfügung der Beseelungspassage scheint mir Ṭaḥāwīs Aussage plausibel, dass sich darin eine Abgrenzung gegen die Idee des Traduzianismus ausdrückte, wie sie sowohl von jüdi-

<sup>36</sup> Dass sich ein rein embryologisches Verständnis des *ḥadīṭ* schließlich durchsetzte, zeigen mehrere Punkte: ab dem 10. Jahrhundert lässt sich eine durchaus breitere Hinzufügung von *nuṭfa* feststellen (s. Eich, „Patterns“, 141f); die oben übersetzte Zusammenstellung der *ḥadīṭe* in der Sammlung Muslims zeigt, dass er hier eine Embryologie sah (ähnlich wie auch die Zusammenstellung im *Bāb al-Qadar* bei Buḥārī); die Einfügung in das *Bāb al-Qadar* im Werk des Ma'mar b. Rāšid deutet auf einen vergleichbaren Prozess im Zuge der Überlieferungsgeschichte des Werkes (Eich, „Topos“, 9-11).

<sup>37</sup> Eich, „Abtreibung“, 356. Hierzu passt auch, dass in den Kapiteln zur Prädestination in den thematisch organisierten *Ḥadīṭ*-Sammlungen Referenzen auf das Ungeborene erst in einem zweiten Schritt aufgenommen wurden, während die Auseinandersetzung mit den Anfängen der Schöpfungsgeschichte dort schon früher belegt ist (Eich, „Topos“, 8-11). Im *Kitāb al-Qadar* in Mālik's *Muwaṭṭa'* ist beispielsweise die Aussage über die entscheidende Bedeutung der letzten Tat und deren Vorherbestimmung noch eindeutig auf die Idee der Seelenkammer bezogen (Mālik, *Muwaṭṭa'*, IV:279). Im Ibn Mas'ūd-*Ḥadīṭ* bezieht sie sich jedoch auf das Ungeborene und wahrscheinlich war dies der Zweck des Redaktionsvorgangs, die Passage über die Vorherbestimmung des Ungeborenen mit der Aussage über die letzte Tat zusammenzufügen.

schen als auch christlichen Gelehrten vertreten werden konnte. Auch der wahrscheinliche Widerstand kufischer Überliefererkreise gegen den Versuch, den Ibn Mas'ūd-ḥadīṭ auf eine Embryologie hin zu vereindeutigen, lässt sich mit der Verortung im Kufa um 800 gut erklären. Denn wenn der Bezug auf den Urmenschen aus dem ḥadīṭ herausgenommen wird, verliert er seine weitreichenden theologischen Dimensionen einer impliziten Polemik gegen eine Kernauffassung des Christentums, die Sonderbeziehung zwischen Adam und Jesus.

## 8 Gesamtschau und Ausblick

In Teil I zeigte Doru Doroftei auf, wie sich in den Jahrhunderten nach der Hinrichtung des Jesus von Nazareth einerseits und der Zerstörung des jüdischen Tempels in Jerusalem andererseits neue Entwicklungen in der Ausdeutung des jüdischen Erstlingsopfers ergaben. Diese rituelle Handlung umfasste auch die Abgabe von Getreide zum Backen von Brot, idealtypisch am Jerusalemer Tempel selbst. Nach der Zerstörung des Tempels verlagerte sich der Referenzpunkt dieses Rituals. Paulus und seine Schüler entwickelten die Idee, das Brotopfer stehe für den Messias, der Jesus als Christus gewesen sei. Als solcher habe er durch seinen Tod und die Wiederauferstehung den Sündenfall Adams gesühnt. Die Rabbinen kritisierten diese Lehre, indem sie das Brotopfer ausdrücklich „auf das Land“ bezogen. Gleichzeitig entwickelten sie die Auffassung, dass das Kneten von Brotteig eine Referenz auf den vergleichbaren Vorgang sei, als Gott das Erdmaterial knetete, um daraus den Urmenschen zu formen. Von dem Teig solle ein Teil als Opfergabe abgesondert werden. Diese unterschiedliche Entwicklung und Ausdeutung des Rituals spiegelte demnach die Entwicklung des Christentums aus dem Judentum in einem langgestreckten Prozess. Ein Ergebnis dieses Vorgangs war, dass in der Spätantike das Motiv der Erschaffung Adams aus einem gekneteten Klumpen eine erhebliche Verbreitung gefunden hatte. Im 6. Jahrhundert lässt sich sodann in jüdischer liturgischer Poesie nachweisen, dass diese Ausdeutungstradition der Adamsgeschichte zusätzlich in Bezug zu Vorstellungen von der Entstehung menschlichen Lebens durch Schwangerschaft gesetzt wurden. Das Wachstum des Ungeborenen erfolge in verschiedenen Stadien, die parallel zu den verschiedenen Schritten bei der Erschaffung Adams zu sehen seien. Damit wurde die christliche Idee einer besonderen Beziehung zwischen Adam und Jesus in Frage gestellt, vielmehr stehe jeder einzelne Mensch in direkter Beziehung zu Adam.

Zusätzlich wurde in diesem Teil I auf Motive und Entwicklungen in der christlichen Literatur des Nahen Ostens in der Spätantike hingewiesen. Einerseits handelt es sich um das Motiv, dass Gott den Urmenschen erschaffen habe, indem er ein Staubkorn mit einem Wassertropfen vermischte. Dieses Motiv lässt sich seit dem 4. Jahrhundert bis ins frühe 7. Jahrhundert nachweisen. Es fokussierte aus den vier Elementen Feuer, Luft, Erde, Wasser die letzteren beiden, vermutlich aufgrund tauftheologischer Entwicklungen, die zudem eine besondere Ausdeutungstradition des Elements Wasser entwickelten. In der Gesamtheit ergibt sich also ein Bild eines breiten Spektrums von verschiedenen Motiven und Konzepten rund um die Ausdeutung der Adamsgeschichte bis hin zum 7. Jahrhundert.

Vor diesem Hintergrund wurden in Teil II die Koranpassagen analysiert, die in der Forschung als Referenz auf die Entstehung des einzelnen Menschen aus Sperma und/oder durch Schwangerschaft erachtet werden. Es wurden drei Motivkreise identifiziert, die im Korantext teilweise Überlappungen aufweisen. Für die vier Stellen, die die Entstehung von Menschen aus Wasser thematisieren, wurden deutliche Parallelen zu christlich tauftheologischen Texten herausgearbeitet. Ein zweiter Motivkreis ist das Motiv, Gott habe den Urmenschen erschaffen, indem er ein Staubkorn und einen Tropfen vermischte. Zu diesem Kreis werden hier mit Blick auf Q 76:2 (*nutfā amšāğ*, „vermischter Tropfen“) auch mehrere Koranstellen gezählt, die nur von einem Tropfen sprechen und den Staub nicht eigens erwähnen. Ein dritter Motivkreis ist die Adam-Embryo-Parallelisierung, die in mehreren Fällen eindeutig anti-christlich polemische Ziele verfolgte.

In Teil III wurde dann gezeigt, wie sich ab dem späten 7. Jahrhundert ein lang gestreckter Prozess nachweisen lässt, durch den diese Passagen zunehmend ausschließlich als Referenz auf vorgeburtliches Leben gelesen wurden, wie sich an der Redaktionsgeschichte des Ibn Mas‘ūd-*ḥadīṭ* zeigen lässt. Dieser wurde vielleicht noch im 7. Jahrhundert formuliert, um eine Parallelisierung der Entstehungsprozesse von Embryonen und des Urmenschen herzustellen. Es gibt deutliche Indizien dafür, dass diese Parallelisierung noch bis um 800 in den Hauptüberliefererlinien des Ibn Mas‘ūd-*ḥadīṭ* aufrecht erhalten wurde, wie sich auch an der Hinzufügung der Beseelungspassage auch nach 800 noch zeigen lässt. Danach setzten sich in diesem Überlieferungsstrang Tendenzen durch, die schließlich zu einer Verengung auf die allein embryologische Bedeutungsschicht des Textes führten. Demgegenüber bestand das Phänomen einer parallelen Entwicklung der beiden Motivbereiche „adamitisches Material“ und Ibn Mas‘ūd-*ḥadīṭ* bzw. exegetische Rede des Ibn Mas‘ūd in den selten überlieferten Versionen noch bis zum frühen 9. Jahrhundert weiter, wie sich an dem Motiv des Hineinknetens der Grabeserde in den menschlichen Körper zeigen lässt. In dem anderen Bereich der zwei Hauptüberlieferungslinien des Ibn Mas‘ūd-*ḥadīṭ* war eine solche dynamische Weiterentwicklung des Textes ab dem 9. Jahrhundert jedoch zunehmend nicht mehr möglich. Auf diese Weise verengte sich der Bedeutungshorizont des *ḥadīṭ* allein auf seine embryologische Bedeutungsebene. Ein solches Szenario eines lang gestreckten Prozesses, in dem für *‘alaqa* und *mudğā* die alleinige Bedeutung als „Blut- und Fleischklumpen als Stadien einer embryologischen Entwicklung“ durchsetzte, kann dann auch gut erklären, warum diese Terminologie in der islamischen Rechtsdiskussion erst sekundär eingeführt wurde und über längere Zeit dort eher schwach repräsentiert blieb.

Neben den quellenanalytischen Befunden dieser Arbeit sollen abschließend noch einige Aspekte hervorgehoben werden, die über das engere Thema „Adam und Embryo“ hinausgehen und insofern für weitergehende Forschung von Belang sein können.

An erster Stelle soll hier ein makrohistorischer Aspekt hervorgehoben werden, das Szenario dass sich im Korantext spezifische religionsgeschichtliche Prozesse niedergeschlagen haben, die im Zusammenhang mit der kurzzeitigen sasanidischen Herrschaft über Jerusalem 614 bis 628 stehen. Wie gezeigt gibt es Hinweise darauf, dass in dieser Zeit sich die Auseinandersetzung mit Adam und der Verortung seines Grabes intensivierte. Die Diskussionslinien verliefen zwischen verschiedenen christlichen Gruppen wie auch Christen und Juden. Wie gezeigt passen mehrere Aussagen des Korantextes, die hier vor dem Hintergrund der Reichhaltigkeit christlicher und jüdischer Ausdeutungstraditionen der Adamsgeschichte analysiert wurden, sehr gut in die spezifische Konstellation von 614 bis 628. Dies ist insbesondere so, weil sich mehrere sehr ergiebige Textparallelen bei christlichen Autoren fanden, die im frühen 7. Jahrhundert hohe Kirchenämter unter den Sasaniden innehatten. Die Werke dieser Autoren sind nicht so umfangreich erhalten wie die anderer, früherer Autoren, die deswegen auch in der Forschung deutlich stärkere Aufmerksamkeit erfahren haben. So bedeutsam die Schriften von Ephraim oder Jakob von Serugh zweifellos sind – nicht ohne Grund wurden sie auch hier ausführlich referenziert – so stellt sich doch immer wieder die Frage, wie man sich die Beziehung zwischen diesen Texten und dem Koran *konkret* vorstellen soll. Texte aus der Feder von Männern, die ab 614 aktiv an der Verbreitung ihrer Ideen gearbeitet haben und dafür auch durch ihre Kontakte zum sasanidischen Herrscherhaus über die notwendigen Machtressourcen verfügten, haben dieses Problem nicht. Zukünftige Forschung sollte daher vielleicht diese Texte stärker berücksichtigen als in der Vergangenheit.

Die Frage des Konkreten fügt sich mit dem zweiten Punkt gut zusammen, dem Befund, dass der Koran an mehreren Stellen Motivik mit einem christlich-tauftheologischen Hintergrund verwendet. Dies eröffnet eine Perspektive darauf, in welchem konkreten sozialen Zusammenhang ein Kreis von Erstrezipienten die sehr komplexe Symbolik und Motivsprache der analysierten Passagen kennengelernt haben könnten: der Taufvorbereitung. Wie gezeigt ist diese auch im 7. Jahrhundert noch oft als eine Erwachsenentaufe zu denken, auf die in einer intensiven inhaltlichen Auseinandersetzung während der Wochen der Fastenzeit vorbereitet wurde. Für künftige Forschung erscheint die Berücksichtigung tauftheologischer Texte als eine vielversprechende Perspektive.

Der dritte Punkt liegt auf der methodischen Ebene in der Frage, inwiefern post-koranische arabische Quellen für die Rekonstruktion von Bedeutungsebenen des Korantextes für seine Ersthörerschaft im frühen 7. Jahrhundert herangezogen werden kann. Die vorliegende Arbeit zeigt Perspektiven auf, wie eine solche Berücksichtigung dieses Textmaterials unter der Einhaltung quellenkritischer Standards möglich sein kann. Wie sich erweist, ist die frühislamische Geschichte dabei als ein lang gestreckter Prozess zu sehen, der noch längere Zeit Erinnerungen an frühere Interpretationen aufbewahrt hat, die dann sukzessive in den Hintergrund traten. Ein Aspekt, der sich mit den Befunden der jüngeren sozialgeschichtlichen und archäologischen Forschung zu den ersten Jahrhunderten islamischer Geschichte deckt.