

Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 63 (2007)

Artikel: Die Rezeption Maimonides' in der christlich-arabischen Literatur
Autor: Schwarb, Gregor
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-961526>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 19.04.2026

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

Die Rezeption Maimonides' in der christlich-arabischen Literatur

von Gregor Schwarb*

Einleitung

An Studien zur Wirkungsgeschichte Maimonides' (Abū 'Imrān Mūsā b. 'Uбайд Allāh b. Maimūn al-Qurṭubī, gest. 601/1204) mangelt es nicht. Eine umfassende Bibliographie zum Thema dürfte mehrere hundert Seiten füllen.¹ Jedoch würde eine solche Bibliographie nicht nur die Quantität bisheriger Studien dokumentieren, sondern auch aufzeigen, dass sich die Forschung vorab mit der Wirkungsgeschichte des (ins Hebräische, Lateinische und andere Sprachen) übersetzten Maimonides beschäftigt hat.² Studien zur Maimonidesrezeption in der arabischen

* Gregor Schwarb, 59, Lothair Road South, London N4 1EN, United Kingdom. – Der vorliegende Beitrag beschränkt sich auf einige ausgewählte Beispiele der Maimonidesrezeption in der christlich-arabischen Literatur. Aspekte dieser Rezeption wurden erstmals im Rahmen der 12. Konferenz der *Society of Judaeo-Arabic Studies*, Universität Haifa, 25.–28. Juli 2005 vorgelesen (*Kitvē ha-Rambam ba-sifrut ha-koptit ha-'aravit me-ha-me'ah ha-13*). Eine umfangreichere Monographie, welche das Thema erschöpfend behandeln und die kommentierte Edition der mehrheitlich nur handschriftlich zugänglichen Texte einschließen soll, ist in Vorbereitung.

¹ Neben den in den relevanten Monographien enthaltenen Bibliographien zur Rezeption des nichtarabischen (hebräischen, lateinischen, usw.) Maimonides, kann hier auch auf die diversen thematischen Bibliographien von J. I. DIENSTAG hingewiesen werden, z. B. Moreh Nevukhim le-ha-Rambam. Bibliografiyah shel perushim ve-he'arot, in: Z. FALQ (ed.), *Gevuroth ha-Romah*, Jerusalem 1987, S. 207–237; DERS., *Maimonides' Guide for the Perplexed: A Bibliography of Editions and Translations*, in: *Occident and Orient. A Tribute to the Memory of A. Scheiber*, Leiden 1988, S. 95–128.

² Die original in einem von zahlreichen Arabismen durchsetzten Hebräisch geschriebene *Mishneh Tora* bildet hier – zusammen mit einigen ebenfalls original Hebräisch verfassten Briefen und Responsen – die Ausnahme. Die *Mishneh Tora* wurde erstmals im frühen 14. Jahrhundert ins Arabische übersetzt. Tanḥūm ben Yosef ha-Yerushalmī (gest. Fuṣṭāṭ, 1291) arabisches Lexikon zur *Mishneh Tora*, *al-Muršid al-kāfī*, liegt seit kurzem als Gesamtedition

Literatur sind vergleichsweise selten. Die Vielzahl der Symposien und Konferenzen, die im Rahmen der Gedenkfeiern zu Maimonides' 800. Todestag organisiert worden sind, haben an der Gültigkeit dieses Befundes nichts geändert. So enthält auch eine jüngst erschienene Aufsatzsammlung zu Maimonides' „Religious, Scientific, and Philosophical *Wirkungsgeschichte* in Different Cultural Contexts“ einen einzigen (wiederveröffentlichten) Beitrag zur Maimonidesrezeption in der arabischen Literatur.³

Was die Maimonidesrezeption in der jüdisch-arabischen Literatur ab dem ausgehenden 12. Jahrhundert betrifft, so sind über die vergangenen Jahrzehnte einige bedeutende Studien publiziert worden.⁴ Aber selbst hier sind wichtige Forschungs- und Editionsprojekte noch immer

vor (ed. H. SHY, Jerusalem 2005).

³ G. K. HASSELHOFF und O. FRAISSE (ed.), *Moses Maimonides (1138–1204). His Religious, Scientific, and Philosophical Wirkungsgeschichte [= Repercussions] in Different Cultural Contexts*, Würzburg 2004. P. B. FENTONS Beitrag zur Maimonidesrezeption bei seinen direkten Nachkommen im 13. und 14. Jahrhundert (S. 95–112) ist eine geringfügig überarbeitete Version eines bereits zuvor in J. P. DEL ROSAL (ed.), *Sobre la vida y obra de Maimónides*, Córdoba 1991, S. 149–156 und in *Pe'amim* 97 (2004), S. 5–25 (hebräisch) erschienenen Aufsatzes. Von der von den Herausgebern einleitend (S. 10) angekündigten Darstellung der „Wirkungsgeschichte maimonidischer Rationalität“ aus „islamischem“ Kontext ist in diesem Sammelband nur sehr beiläufig etwas zu finden. M. ZONTA bringt in seinem Beitrag (S. 83–94) einige Argumente, die Maimonides als Verfasser der ihm zugeschriebenen *Maqāla taštamilu 'alā fuṣūl min K. al-Ḥayawān li-Aristū* (siehe *GAL*, Suppl.-Bd. 1, S. 894, no. 25:13; *GAS*, Bd. 3, S. 351) erweisen sollen, und weist auf „evident traces of the intervention of the copyist, a certain 'Abdullāh Muḥammad ibn al-Mukarram“ hin. Die unweigerlich aufkommende Frage, ob dieser Schreiber mit dem gleichnamigen berühmten *Kātib* und Autor des *Lisān al-ʿArab* identisch ist (gest. 711/1311; siehe *EI*², Bd. 3, S. 864), wird von ZONTA leider nicht gestellt. Gemäss Katalog (P. K. HETTI et al., *Descriptive Catalog of the Garrett Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton 1938, S. 335) ist die Handschrift „wahrscheinlich“ ins 14. Jahrhundert zu datieren. Ein paläographischer Vergleich mit weiteren vorhandenen Handschriften desselben Schreibers wird hierüber Klarheit schaffen (siehe *GAL*, Suppl.-Bd. 3, S. 704 [index]).

⁴ Die wichtigsten Beiträge sind in meinem „Jüdische Philosophie und Eurozentrismus“, in *Judaica* 60,4 (2004), S. 346–352 erwähnt worden. Zur Maimonidesrezeption bei Ibn Kammūna (gest. 683/1284) siehe R. POURJAVADY und S. SCHMIDTKE, *A Jewish Philosopher of Baghdad. 'Izz al-Dawla Ibn Kammūna (d. 683/1284) and His Writings*, Leiden 2006, S. 9, Anm. 43.

ausstehend.⁵ Zur Maimonidesrezeption in der nichtjüdischen arabischen Literatur gibt es bisher keine substantielle Studie.⁶ Die Rezeption der Werke Maimonides' in der christlich-arabischen Literatur ist bis heute weitgehend unerforscht geblieben.⁷ Dieser Umstand hat bisweilen dazu geführt, „die mittelalterliche christliche Rezeption des Maimonides“ auf den lateinischen Maimonides zu reduzieren bzw. mit ihm gleichzusetzen.⁸ Der vorliegende Beitrag soll die Bedeutung der europäisch-christlichen Maimonidesrezeption in keiner Weise relativieren;⁹ gemessen an ihrer Intensität hätte Maimonides, wie Yellin und Abrahams mit guter Ironie bemerkten, den Status eines ‚Kirchenvaters‘ verdient.¹⁰ Vielmehr soll der folgende Beitrag an ausgewählten Beispielen aufzeigen, dass seine Rezeption in der christlich-arabischen Literatur von nicht geringerem Interesse ist und nicht zuletzt auch eigene Akzente setzt, für die sich in der europäischen Rezeption keine Parallelen finden.

Maimonides' Werke in arabischer Schrift

Die Rezeption der Schriften Maimonides' in der nichtjüdischen arabischen Literatur ist im Normalfall, jedoch – entgegen einer verbreiteten Annahme – nicht notwendigerweise von der Existenz von Handschriften in arabischer Schrift abhängig.¹¹ Maimonides' medizinische Werke

⁵ Eine Monographie zur Maimonidesrezeption in der jüdisch-arabischen Literatur wird derzeit von Y. TZVI LANGERMANN (Bar-Ilan Universität, Department of Arabic) vorbereitet.

⁶ Einige Quellen- und Literaturhinweise zur Maimonidesrezeption in der arabischen Literatur muslimischer Autoren werden in *Appendix 1* erwähnt.

⁷ Auf relevante Studien wird in diesem Artikel hingewiesen.

⁸ HASSELHOFF/FRAISSE, a.a.O., S. 10. Vgl. J. I. DIENSTAG, Christian Translators and Editors of Maimonides' Works. A Bio-Bibliographical Survey, in: M. ḤALLAMISH (ed.), *‘Aleī Shefer. Studies in the Literature of Jewish Thought presented to Rabbi Dr. Alexandre Safran*, Ramat Gan 1990, S. 21–47.

⁹ G. K. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg 2004 (mit ausführlicher Bibliographie). Siehe dazu die Buchbesprechung von G. WILKES, in *Jewish History* 20 (2006), S. 399–401.

¹⁰ D. YELLIN und I. ABRAHAMS, *Maimonides*, London 1903, S. 157.

¹¹ Siehe unten Anm. 52. Für die Rezeption der *Mishneh Tora* in der nichtjüdischen arabischen Literatur ist die Existenz einer arabischen Übersetzung vorzusetzen (vgl. Anm. 2); siehe zum Thema meinen Artikel *‘Alī Ibn Ṭaybughā's Commentary on Maimonides' Mishneh Torah, Sefer Ha-Madda'*,

wurden, sofern sie nicht ausschliesslich für den Privat- oder Lehrgebrauch geschrieben wurden, in arabischer Reinschrift ‚veröffentlicht‘.¹² Die *Dalāla* (*Dalālat al-ḥāʾirīn*, „Anleitung für Verunsicherte“) gehört zu den wenigen Texten der jüdisch-arabischen Literatur des ‚Mittelalters‘, die in mindestens drei verschiedenen Notationsweisen überliefert wurden.¹³ Maimonides schrieb das Werk in hebräischen

Hilkhot Yesodei Ha-Torah I-IV: A Philosophical ‘Encyclopaedia’ of the 14th Century. Es darf an dieser Stelle erwähnt werden, dass die ausschliesslich in hebräischer Schrift publizierten jüdisch-arabischen Texte in der arabischen Welt auch heute durchaus – wenn auch relativ selten – rezipiert werden (s. z. B. <http://atida.org/forums/showthread.php?t=61>).

¹² G. BOS, *The Complete Medical Works of Moses Maimonides*, Band 1: *Maimonides On Asthma – Maqāla fī l-rabw*, Provo 2002, S. xxxviii f.; Y. TZVI LANGERMANN, Arabic Writings in Hebrew Manuscripts: A Preliminary Re-listing, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 6 (1996), S. 139. Wie P. FENTON, *Judaeo-Arabic Literature*, in: M. J. L. YOUNG et al. (ed.), *Religion, Learning and Science in the ‘Abbasid Period*, Cambridge 1990, S. 465, S. HOPKINS, A New Autograph Fragment of Maimonides’s *Epitomes of Galen (De Locis Affectis)*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57 (1994), S. 128, H. D. ISAACS, *Medical and Para-Medical Manuscripts in the Cambridge Genizah Collections*, Cambridge 1994, S. x, 9, 47, 113, aufgrund einiger Autographen gezeigt haben, ist davon auszugehen, dass Maimonides seine medizinischen Werke in hebräischer Schrift entwarf, die alsdann – im Falle der Auftrags- und Widmungsschriften wohl von einem professionellen Schreiber – in die arabische Schrift übertragen wurden. Autographen Maimonides’ in arabischen Lettern sind sehr selten (siehe HOPKINS, a.a.O., S. 128, Anm. 17).

¹³ Eine vorläufige Liste von Handschriften der *Dalāla* findet sich in C. SIRAT, Une liste de manuscrits préliminaire à une nouvelle édition du *Dalālat al-Hāyryn* [sic!], in: *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 58 (1991), S. 9–29 (wiederabgedruckt in *Maimonidean Studies* 4 [2000]), ergänzt durch Y. TZVI LANGERMANN, Supplementary List of Manuscripts and Fragments of *Dalālat al-Ḥāʾirīn*, in: *Maimonidean Studies* 4 (2000), S. 31–37. Diese beiden Artikel ergänzen eine frühere Liste von M. FRIEDLÄNDER, The Moreh Nebuchim Literature, in: DERS. (Übers.), *The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides*, London 21904, S. xxviii f. Entgegen einer Vermutung HOPKINS’ (Two New Maimonidean Autographs in the John Rylands University Library, in: *Bulletin of the John Rylands University Library* 67 [1985], S. 712 f.) ist die *Dalāla* nicht der einzige jüdisch-arabische Text, der in mindestens drei verschiedenen Notationsweisen überliefert ist. Mehrere karäische Texte des 10. und frühen 11. Jahrhunderts sind ebenfalls in den drei genannten graphischen Formen überliefert (G. KHAN, *Karaite Bible Manuscripts from the Cairo Genizah*, Cambridge 1990, S. 2, Anm. 16 f.). Zudem repräsentieren einige Handschriften karäischer Texte einen vierten Mischtypus, da in ihnen hebräische Zitate teils in arabischer, teils in hebräi-

Lettern, und in dieser Form findet es sich in den Editionen von S. Munk, M. Joel und J. Qāfiḥ.¹⁴ In einigen Genizahfragmenten findet sich der arabische Text in arabischer und die hebräischen Zitate in hebräischer Schrift.¹⁵ Im Fragment einer im 13. oder 14. Jahrhundert von einem koptischen Christen angefertigten Kurzfassung (*Muḥtaṣar*) der *Dalāla* (in arabischer Schrift) sind die meisten hebräischen Zitate ins Arabische übersetzt worden.¹⁶ Die 882-3/1477-8 von Muḥammad b.

scher Schrift notiert sind [gute Beispiele für diesen Mischtypus wären einige Handschriften von Abū Yūsuf Ya‘qūb b. Iṣḥāq al-Qirqisānīs *K. al-Anwār wa-l-marāqib* oder von Abū l-Farağ Furqān b. Asads (Jeschu‘ah ben Jehudahs) *Tafsīr Tōrā šiwwāh lānū*].

¹⁴ Zu den erhaltenen Autographfragmenten der *Dalāla* siehe S. D. SASSON, *A Comprehensive Study of the Autograph Manuscript of Maimonides' Commentary on the Mishnah*, Jerusalem 1990, plates XLVI–LI; SIRAT, a.a.O., S. 12; S. HOPKINS, An Unpublished Autograph Fragment of Maimonides' *Guide of the Perplexed*, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 50 (1987), S. 465–469; DERS., *A New Autograph Fragment* (oben Anm. 12), S. 128, Anm. 16; B. OUTHWAITE und F. NIESSEN, A Newly Discovered Autograph Fragment of Maimonides' "Guide for the Perplexed" from the Cairo Genizah, in: *Journal of Jewish Studies* 2 (2006), S. 287–298. KH. SAMIR, La Littérature Arabe Médiévale des Chrétiens, in: *'Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones* IV (2001), S. 43 schreibt hingegen: „Nous avons des preuves philologiques établissant, par exemple, que le *Guide des égarés* (de son titre arabe original *Dalālat al-ḥā'irīn*) de Maïmonide, a été écrit originellement en caractères arabes.“ [sic!]

¹⁵ Zu diesen Fragmenten, die bisher weder kodikologisch untersucht noch ediert worden sind, gehören: Cambridge University Library T-S NS 306.252 (J. W. JEFFERSON/E. D. HUNTER, *Published Material from the Cambridge Genizah Collections. A Bibliography, 1980–1997*, Cambridge 2004, S. 282); T-S AS 178.222 (ebd., S. 344); T-S AS 178.228 (ebd.); T-S Ar. 18(1).141 (ebd., S. 132); T-S Ar. 42.42 (ebd., S. 151); Misc. 24.85 (ebd., S. 172); West. Coll. Ar. I.133 (ebd. 371) (diese sieben Fragmente sind offenbar ein- und derselben Handschrift zuzuordnen); New York, Jewish Theological Seminar, ENA 3916.19; ENA 3920.5. Siehe S. HOPKINS, *Two New Maimonidean Autographs* (oben Anm. 13), S. 712f.; G. KHAN, *Karaite Bible Manuscripts* (oben Anm. 13), S. 2, Anm. 17; P. FENTON, *Judaeo-Arabic Literature* (oben Anm. 12), S. 462 Anm. 2; DERS., Pulmus Muslemī mi-Teyman neged ha-Rambam: Ha-Imām aš-Šaukānī ve-sifro be-‘inyan ḥayyei ha-‘olam ha-bā’, in: Y. TOBI (ed.), *Le-rosh Yosef: Meḥqarim be-ḥokhmat Yiśra’el. Tēšurat hoqarāh la-Rav Yosef Qāfiḥ*, Jerusalem 1995, S. 409, Anm. 2.

¹⁶ Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, arabe no. 205/12, fols. 113a–135b (G. TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: manuscrits chrétiens*, Paris 1972, S. 205, no. 205/12); G. VAJDA, Un abrégé chrétien du

Ḥasan an-Nihmī in Ṣaʿda (Jemen) kopierte und in Istanbul aufbewahrte Handschrift der *Dalāla* hat sowohl den arabischen Text als auch die hebräischen Zitate in arabischer Schrift bzw. Transkription.¹⁷

Aussagen, die sich dahingehend interpretieren lassen, dass bereits zu Maimonides' Lebzeiten Abschriften (zumindest von Teilen) der *Dalāla* in arabischer Schrift existierten und in nichtjüdischen Kreisen gelesen wurden, sind seit Salomon Munks Studien von 1842 öfters wiederholt worden.¹⁸

‘Guide des égarés’ de Moïse Maïmonide, in : *Journal Asiatique* 248 (1960), S. 115–136, wieder abgedruckt in G. E. WEIL (ed.), *Mélanges Georges Vajda*, Hildesheim 1982, S. 291–310. Einige Zitate sind vom Schreiber bloss – und oft fehlerhaft – transkribiert worden (ebd., S. 118f., 123). Gemäss VAJDA (ebd., S. 123f.) ist es wahrscheinlich, dass diese Handschrift auf einer Vorlage in arabischer Schrift basiert, (die ihrerseits möglicherweise auf eine Vorlage in hebräischer Schrift bzw. gemischter Schrift zurückgeht). Für eine Edition und eingehende Analyse dieser Handschrift siehe meine eingangs erwähnte Monographie.

¹⁷ Hs. İstanbul, Ğārullāh 1279, fols. 189b–301a. Die *Dalāla* ist hier Teil einer 410 Blätter umfassenden Sammelhandschrift (*mağmūʿa*) (siehe F. ROSENTHAL, From Arabic Books and Manuscripts V: A One-Volume Library of Arabic Philosophical and Scientific Texts in Istanbul, in: *Journal of the American Oriental Society* 75 [1955], S. 14–23; zur *Dalāla*, S. 20, no. XVI). Auf dieser Handschrift basiert die Edition von H. ATAY (Ankara 1974), in welcher jedoch die hebräischen Zitate ins Arabische übersetzt und die transkribierten Zitate der Handschrift in die Fussnoten verbannt wurden. Die in dieser Handschrift enthaltenen Randglossen zur *Dalāla* sind nach wie vor unedierte. Im 17. Jahrhundert (1644-5) wurde die *Dalāla* für Professor Golius in Leiden in die arabische Schrift übertragen (Hs. Oxford, Bodleian Library, Marsh 186, 396 fols.; cat. NEUBAUER, c. 438, no. 1240; Suppl.-Bd. [M. BEIT-ARIÉ], c. 202).

¹⁸ M. S. MUNK, Notice sur Joseph ben-Iehouda ou Aboul’hadjâdj Yousouf ben Ya’hya al-Sabti al-Maghrebi, disciple de Maïmonide, in: *Journal Asiatique*, III^e série, 14 (1842), S. 27, Anm. 1. AḤMAD B. AL-QĀSIM IBN ABĪ UṢAYBĪʿA (gest. 668/1270), K. ‘*Uyūn al-anbāʿ fī ṭabaqāt al-aṭibbāʿ*’ (ed. A. MÜLLER, Königsberg 1884, S. 205:31 = ed. N. RİDĀ, Beirut 1965, S. 687) zitiert wie folgt aus einem Autographen der Autobiographie des Muwaffaq ad-Dīn ‘Abd al-Laṭīf b. Yūsuf al-Baġdādī (557/1162–629/1231): وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب الدلالة، ولعن من يكتبه بغير القلم العبراني. ووقفت عليه فوجدته كتاب سوء يفسد أصول الشرائع والعقائد بما يظن أنه يصلحها. Hieraus auf die Existenz einer Handschrift in arabischen Lettern zu schliessen ist allerdings nicht zwingend! Für die von Munk erwähnte Stelle aus Samuel Ibn Tibbons Brief an Maimonides, wonach Ibn Tibbon eine fehlerhafte Abschrift der *Dalāla* in arabischer Schrift vorgelegen hat [הנוסחא] הראשונה כאשר הודעתי אל כבוד אדוננו נראה) (ממנה שנכתבה מספר כתוב ערבי או מספר שנכתב הוא מספר כתוב ערבי), siehe ed.

Juden und Christen in Kairo und Fustāt (,Alt-Kairo‘)

Informationen zu Beziehungen zwischen Juden und Christen¹⁹ in den verschiedenen Bereichen des Alltagslebens in al-Fustāt (Fustāt Miṣr, ,Alt-Kairo‘) und al-Qāhira (Kairo) sind in der Forschungsliteratur häufig erwähnt worden.²⁰ Sowohl in Fustāt als auch in Kairo gab es Quartiere mit gemischt jüdischer und christlicher Bevölkerung, insbesondere im Umkreis der römischen Festung ,Bābalyūn‘, Qaṣr aš-Šam‘ (Fustāt) und in Ḥārat Zuwayla/Zawīla (Kairo).²¹ Mindestens eine der

Z. DIESENDRUCK, Samuel and Moses Ibn Tibbon on Maimonides' Theory of Providence, in: *Hebrew Union College Annual* 11 (1936), S. 352, Zeilen 28–31 des hebräischen Textes. Die Angaben in I. SHAILAT, *Letters and Essays of Moses Maimonides*, Jerusalem 1988, S. 517–519 sind unvollständig.

¹⁹ Neben den koptischen Christen gab es in Fustāt und Kairo des 12. Jahrhunderts auch kleinere Gruppen melkitischer, west-syrischer (,jakobitischer‘), armenischer, äthiopischer und europäischer Christen (siehe beispielsweise S. B. DODOYAN, The Phenomenon of the Fāṭimid Armenians, in: *Medieval Encounters* 2 (1996), S. 193–213 [mit weiterführenden Literaturangaben]; M. MARTIN, Dévotions populaires au Caire à la fin du XIIe siècle, in: U. ZANETTI und E. LUCCHESI (ed.), *Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollan-diste*, Genève 2004, S. 313–320). Zum Verhältnis zwischen karäischen und rabbinischen Juden in fāṭimidischer Zeit siehe M. RUSTOW, *Rabbanite-Karaite Relations in Fāṭimid Egypt and Syria. A Study Based on Documents from the Cairo Genizah*, Ph.D. Thesis, Columbia University 2004.

²⁰ J. MANN, *The Jews in Egypt and in Palestine under the Fāṭimid Caliphs*, Oxford 1920, Bd. 1, S. 211–213; E. ASHTOR (STRAUSS), *Toledot ha-Yehudim be-Miṣrayyim u-be-Suryah taḥat shilṭon ha-Mamlukim*, Jerusalem 1944–1970, Bd. 3, S. 182 (index); S. GOITEIN, *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Genizah*, Bd. 6: Cumulative Indices, Berkeley et al. 1993, S. 23 (‘Christians’, ‘Churches’); M. GIL, *Palestine During the First Muslim Period (634–1099)*, Tel Aviv 1983, Bd. 3, S. 729 (index); M. COHEN, *Jewish Self-Government in Medieval Egypt: The Origins of the Office of the Head of the Jews*, Princeton 1980, S. 50–78, 374 (Index). Die letztgenannte Studie stützt sich in zentralen Punkten auf koptisch-arabische Quellen. — Zu den wichtigsten nichtjüdischen Quellen zählen insbesondere die diversen historiographischen Werke aus fāṭimidischer, ayyubidischer und mamlukischer Zeit (siehe die Übersicht in A. F. SAYYIDS Vorwort zu seiner Edition von al-Maqrīzī's *Mawā'iz* [siehe unten Anm. 22], Bd. 1, S. 8*–30*; J. DEN HEIJER, Coptic Historiography in the Fāṭimid, Ayyūbid and Early Mamlūk Periods, in: *Medieval Encounters* 2 [1996], S. 67–98).

²¹ Siehe D. BEHRENS-ABOUSEIF, Locations of Non-Muslim Quarters in Medieval Cairo, in: *Annales Islamologiques* 22 (1986), S. 117–132 (Fustāt, S. 119–121; Kairo, S. 122–132).

Synagogen in Alt-Kairo war bis ins frühe 8. Jahrhundert eine Kirche melkitischer Christen (*Kanīsat al-Maʿrak Miḥāʿil*), wurde später von koptischen Christen übernommen und gegen Ende des 9. Jahrhunderts von Juden gekauft und in eine Synagoge umfunktioniert.²² Unter den Dokumenten aus der Kairoer Genizah und dem jüdischen Friedhof in ‚al-Basātīn‘ bei Fustāt gibt es mehrere Fragmente in koptischer Sprache, magische Texte beispielsweise, sowie Fragmente christlich-arabischer Texte.²³ Indessen gibt es kaum Dokumente, die einen intellektuellen Austausch zwischen Christen und Juden während der fāṭimīdischen und ayyūbidischen Zeit belegen würden, abgesehen vom Faktum, dass jüdische und christliche Ärzte an denselben Institutionen, etwa am Bīmāristān an-Nāṣirī, oder als Beamte in den diversen Regierungsministerien (*dawāwīn*) tätig waren.²⁴ In einer unlängst publizierten

²² Siehe TAQĪ AD-DĪN AḤMAD B. ʿALĪ AL-MAQRĪZĪ (gest. 845/1442), *al-Mawāʿiẓ wa-l-ʿitibār fī dīkr al-ḥiṭaṭ wa-l-āṭār*, ed. A. F. SAYYID, London 1422/2002–1425/2004, Bd. 4,2, S. 940:1–8, 1004:14, 1086:11; IBRĀHĪM B. MUḤAMMAD IBN DUQMĀQ (gest. 809/1406), *al-Intiṣār li-wāsiṭat ʿiqd al-amṣār*, ed. Kairo 1894, Bd. 4, S. 108. Gemäss S. D. GOITEIN, *A Mediterranean Society*, Bd. 1, Berkeley et al. 1967, S. 398, Anm. 42; Bd. 2, Berkeley et al. 1971, S. 148f. mit Anm. 15 (S. 551) beziehen sich die Angaben al-Maqrīzīs und Ibn Duqmāqs auf die Synagoge der babylonischen (irakischen) Juden (*Kanīsat al-ʿIrāqīyīn*), nicht auf die Ibn Ezra Synagoge der palästinensischen Juden (*Kanīsat aš-Šāmīyīn – Maʿbad Ibn ʿIzra*); siehe S. C. REIF, *A Jewish Archive from Old Cairo. The History of Cambridge University’s Genizah Collection*, Richmond 2000, S. 10. Andere Forscher gehen jedoch weiterhin von der Annahme aus, dass die Ibn Ezra Synagoge ursprünglich als Kirche gebaut wurde: L.-A. HUNT, *Churches of Old Cairo and Mosques of al-Qāhira: A Case of Christian-Muslim Interchange*, in: *Medieval Encounters* 2 (1996), S. 43–66 (mit weiterführenden Literaturangaben S. 46f. Anm. 7); C. COQUIN, *Les édifices chrétiens du Vieux-Caire, Volume I: Bibliographie et topographie historiques*, Kairo 1974, S. 173–176 (mit weiteren Quellen); ASHTOR (STRAUSS), *Toledot* (oben Anm. 20), Bd. 1, S. 243f.; A. J. BUTLER, *The Ancient Coptic Churches of Cairo*, 2 Bde., Oxford 1884, repr. 1970, Bd. 1, S. 169.

²³ G. BOHAK, *Greek, Coptic, and Jewish Magic in the Cairo Genizah*, in: *Bulletin of the American Society of Papyrologists* 36 (1999), S. 27–44; DERS., *Reconstructing Jewish Magical Recipe Books from the Cairo Genizah*, in: *Ginzei Qedem* 1 (2005), S. 9*–29*; K. SZILÁGYI, *Christian Books in Jewish Libraries: Fragments of Christian Arabic Writings from the Cairo Genizah*, in: *Ginzei Qedem* 2 (2006), S. 107*–162*.

²⁴ Siehe J. KRAEMER, *Maimonides’ Intellectual Milieu in Cairo*, in: T. LÉVY und R. RASHED (ed.), *Maimonide. Philosophe et Savant (1138–1204)*, Leuven 2004, S. 20, Anm. 59, und die koptischen Ärzte, die in Ibn Abī Uṣāibiʿas *ʿUyūn al-anbāʿ* (oben Anm. 18) erwähnt werden. Für Maimonides’

Studie von J. Kraemer zum intellektuellen Milieu Maimonides' in Fustāt-Kairo wird kein einziger Kopte mit Namen erwähnt.²⁵ Wenn von möglichen Spuren des fāṭimidischen Geisteslebens im Denken Maimonides' die Rede ist, wird üblicherweise auf das neoplatonische Gedankengut ismā'īlischer Schriften hingewiesen.²⁶ Dadurch wird die selbst in der Forschungsliteratur propagierte Meinung genährt, wonach es unter koptischen Christen zur Zeit Maimonides' keine Intellektuellen gegeben hätte.²⁷ Es darf freilich nicht vergessen werden, dass die koptischen Christen des 12. und 13. Jahrhunderts – vor den systematischen Massenkonversionen des 14. Jahrhunderts – in Fustāt und Kairo alles andere als eine unbedeutende Randgruppe waren.²⁸

koptischen Zeitgenossen Muwaffaq ad-Dīn Abū Šākir b. Abī Sulaimān (gest. 1216) und dessen Bruder Abū Sa'īd b. Abī Sulaimān, siehe ebd., Bd. 2, S. 122–124; Melkites et Coptes dans la médecine du Moyen-Âge, in : *Bulletin du Centre d'Étude et d'Histoire de la Médecine de Toulouse* 50 (2004); R. LE COZ, *Les chrétiens dans la médecine arabe*, Paris 2006. Für die frühe fāṭimidi-sche Periode siehe auch S. Kh. SAMIR, The Role of Christians in the Fāṭimid Government Services of Egypt to the Reign of al-Ḥāfīz, in: *Medieval Encounters* 2 (1996), S. 177–192.

²⁵ KRAEMER, a.a.O.

²⁶ A. IVRY, Ismā'īlī Theology and Maimonides' Philosophy, in: D. FRANK (ed.), *The Jews of Medieval Islam; Community, Society, and Identity*, Leiden 1995, S. 271–299 (mit Hinweisen auf frühere Sekundärliteratur); DERS., The 'Guide' and Maimonides' Philosophical Sources, in: K. SEESKIN (ed.), *The Cambridge Companion to Maimonides*, Cambridge 2005, S. 58–81; KRAEMER, a.a.O., S. 3–9, 37. Dabei wird die überwältigende Präsenz von gnostischem und neoplatonischem Gedankengut speziell im Umfeld des ägyptischen Christentums häufig übersehen (siehe z. B. R. VAN DEN BROEK, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden 1996 und unten Anm. 117). Auch die Entwicklung der ismā'īlischen Theologie kann nicht losgelöst von diesem Kontext betrachtet werden.

²⁷ So schreibt etwa M. KHOUZAM, *L'illumination des intelligences dans la science des fondements: synthèse de l'enseignement de la théologie Copto-Arabe sur la révélation Chrétienne aux XIIIe et XIVe siècles d'après les écrits d'Abu-l-Khair ibn at-Tayyib et Abu'l-Barakat ibn Kabar*, Rom 1941, S. 7: „De fait l'Eglise végétait misérablement et l'ignorance du clergé dépassa parfois les limites de la vraisemblance.“

²⁸ J. R. ZABOROWSKI, *The Coptic Martyrdom of John of Phanijōit. Assimilation and Conversion to Islam in Thirteenth-Century Egypt*, Leiden 2005; T. EL-LEITHY, *Coptic Culture and Conversion in Medieval Cairo, 1293-1524 A.D.*, unveröffentlichte Doktorarbeit, Princeton University 2005. Die administrativen Zwangskonversionen unter al-Ḥākīm (386/996–411/1021) waren für die Kontinuität des christlichen und jüdischen Gemeinde- und Kulturlebens

Die Arabisierung der koptischen Literatur hat im Vergleich zu anderen unter islamischer Herrschaft lebenden christlichen Gruppen erst spät (im späten 10. Jahrhundert) eingesetzt. Andererseits wurde der Übergang vom Gebrauch der koptischen zu jenem der arabischen Sprache in relativ kurzer Zeit und in umfassender Weise vollzogen. Im Lichte dieser Entwicklung wird die koptisch-arabische Literatur in der heutigen Forschung in drei Phasen gegliedert:²⁹ Eine erste Phase umfasst die frühen Übersetzungen aus dem Koptischen und die ersten Arabisch geschriebenen Werke bis zur Mitte des elften Jahrhunderts. Das Koptische bleibt in dieser Phase die dominante Schriftsprache koptischer Christen.³⁰ Eine zweite Phase beginnt mit den systematisch geplanten Übersetzungen grösserer Textsammlungen aus dem Koptischen ins Arabische während der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts und endet mit der sogenannten ‚Renaissance‘ des koptisch-arabischen Schrifttums im frühen 13. Jahrhundert. Die dritte Phase deckt sich mit

weniger folgenschwer als die späteren Massenkonzersionen unter den Mamluken; siehe Y. LEV, *Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt*, in: *Asian and African Studies* 22 (1988), S. 73–91.

²⁹ Siehe S. RUBENSON, *Translating the Tradition: Some Remarks on the Arabization of the Patristic Heritage in Egypt*, in: *Medieval Encounters* 2 (1996), S. 4–14; T. S. RICHTER, *O. Crum Ad. 15 and the Emergence of Arabic Words in Coptic Legal Documents*, in: P. M. SIJPESTEIJN and L. SUNDELIN (ed.), *Papyrology and the History of Early Islamic Egypt*, Leiden 2004, S. 97–114. Wertvolle Übersichten zum aktuellen Stand der Forschung im Bereich der koptisch-arabischen Literatur sind jeweils in den Kongressakten der *International Association for Coptic Studies (IACS)* enthalten: J. DEN HEIJER, *Recent Developments in Coptic-Arabic Studies (1992–1996)*, in: S. EMMEL et al. (ed.), *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit. Akten des 6. Internationalen Koptologenkongresses, Münster, 20.-26. Juli 1996*, Wiesbaden 1999, Bd. 2, S. 49–64; M. N. SWANSON, *Recent Developments in Copto-Arabic Studies (1996–2000)*, in: M. IMMERZEEL et al. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27 - September 9, 2000*, Leuven 2004, S. 239–267; DERS., *Recent Developments in Copto-Arabic Studies (2000–2004)*, in: *Proceedings of the Eighth International Congress of Coptic Studies, Paris, June 28 – July 2, 2004* (in Druck). Wichtige Studien, die vor 1993 publiziert wurden, sind in R.-G. COQUIN, *Langue et littérature arabes chrétiennes*, in: M. ALBERT et al. (ed.), *Christianismes orientaux: Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris 1993, S. 35–106, verzeichnet.

³⁰ Es ist davon auszugehen, dass die Arabisierung der koptischen Literatur einer früher einsetzenden Arabisierung der Alltagssprache gefolgt ist bzw. auf diese reagiert hat.

dem ‚Goldenen Zeitalter‘ der koptisch-arabischen Literatur im 13. und 14. Jahrhundert.³¹ Gute Kenntnisse der koptischen Sprache beschränkten sich inzwischen auf eine kleine Gruppe von Spezialisten.

Die umfassende Rezeption der nichtchristlichen arabischen Literatur im allgemeinen und von Maimonides im besonderen fällt in die späte zweite und die dritte Phase der koptisch-arabischen Literatur. Das literarische Schaffen Maimonides’ überschneidet sich mit der ausgehenden zweiten Phase. Die Frage, ob Maimonides mit einzelnen Schriften der koptisch-arabischen Literatur der ersten und zweiten Phase vertraut war bzw. ob er sich mit gebildeten koptischen Christen seiner Umgebung über theologische und philosophische Inhalte austauschte, ist bisher in der Forschung kaum gestellt worden. Auch im vorliegenden Artikel kommt diese Frage nur sehr beiläufig zur Sprache.³² Unser Augenmerk gilt hier der Rezeption des maimonidischen Schrifttums in Werken koptischer Autoren der dritten Phase (des 13. Jahrhunderts), die Zeitgenossen von Maimonides’ Sohn Abraham (1186–1237), und seinen Enkeln David (1222–1300) und ‘Obadjah (1228–1265) waren.

Bisherige Forschung

Vor bald fünfzig Jahren veröffentlichte G. Vajda seinen Artikel *Un abrégé chrétien du ‘Guide des égarés’ de Moïse Maïmonide*, in dem er ein in Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, arabe no. 205/12, fols. 113a–135b erhaltenes Fragment einer koptischen Kurzversion der *Dalāla* (*Muḥtaṣar Dalālat al-ḥā’irīn*) beschrieb.³³ Vajdas Studie knüpfte an

³¹ Zum „Goldenen Zeitalter der koptisch-arabischen Literatur“ siehe A. Y. SIDARUS, *Essai sur l’âge d’or de la littérature copte arabe (XIIIe-XIVe siècles)*, in: D. W. JOHNSON (ed.), *The International Association for Coptic Studies, Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies, Washington, 12–15 August 1992*, vol. 2 part 2, Rom 1993, S. 443–462.

³² Siehe unten Anm. 121–123.

³³ Siehe oben Anm. 16. Dieses Fragment umfasst folgende Kapitel der *Dalāla* (Die Kapitelzählung, die bekanntlich nicht auf Maimonides zurückgeht, unterscheidet sich im koptischen *Muḥtaṣar* [in eckigen Klammern] von jener Ibn Tibbons): II:30[32]–41[43]; II:44[46]–48[50]; III:0[1]–4[5]; III:17[18]–24[24] (Kap. III:19 wird im *Muḥtaṣar* nicht als separates Kapitel gezählt). Zur Kapitelzählung siehe I. SHAILAT, *Letters and Essays* (oben Anm. 18), S. 534, Anm. 17; R. JOSPE, ‘Gan ‘Eden’ [= 177], *Pirqāv shel ha-Moreh*, in: M. IDEL et al. (ed.), *Shlomo Pines Jubilee Volume on the Occasion of His Eightieth Birthday, Part I*, Jerusalem 1988, S. 392f.

eine längere Fussnote im bereits erwähnten Artikel S. MUNKs von 1842 an, dessen Angaben er berichtigte und ergänzte.³⁴ Die Beiträge von Munk und Vajda beschränkten sich im Wesentlichen auf die Beschreibung der Pariser Handschrift und erwähnten die Zitate aus der *Dalāla*, die im Anhang eines koptisch-arabischen Textes zu finden sind.³⁵ Abgesehen von diesen beiden Beiträgen ist die Maimonidesrezeption in der christlich-arabischen Literatur bei Spezialisten der jüdisch-arabischen Literatur auf wenig Interesse gestossen.³⁶

Auch Spezialisten der christlich-arabischen Literatur haben nur sehr beiläufig auf eine Rezeption Maimonides' hingewiesen.³⁷ In G. Grafs *Geschichte der christlichen arabischen Literatur (GCAL)* wird Maimonides viermal, ausschliesslich im Zusammenhang mit Werken koptischer Autoren des 13. Jahrhunderts, erwähnt.³⁸ Von diesen vier Texten liegt bisher nur einer in einer kritischen Edition vor;³⁹ ein zweiter Text ist bloss in einer unkritischen Ausgabe greifbar; die verbleibenden zwei Texte sind nach wie vor unediert. Im Folgenden sollen diese vier Texte und weitere Beispiele, die für die Wirkungsgeschichte Maimonides' von Belang sind, dargestellt werden. Eine kommentierte Edition der hier nur kurz beschriebenen Texte wird Bestandteil der eingangs erwähnten Monographie sein.

Bar ʿEbrāyā (Ġamāl ad-Dīn Abū l-Faraġ Ġrīgūriyūs b. Tāġ ad-Dīn Hārūn al-Malaṭī al-ʿIbrī) (1226–1286)

Die bekannteste Erwähnung Maimonides' in der christlich-arabischen Literatur findet sich nicht etwa in Schriften koptischer Christen, sondern im *Tārīḥ muḥtaṣar ad-duwal* des Jakobiten Bar ʿEbrāyā (Bar

³⁴ MUNK, *Notice* (oben Anm. 18).

³⁵ Siehe unten Anm. 78–80.

³⁶ Wenn in der Sekundärliteratur nebenbei die Rezeption Maimonides' in der christlich-arabischen Literatur erwähnt wurde, wurde regelmässig auf die Autorität S. Pines' (und nicht etwa auf *GCAL*) verwiesen. So schreibt etwa SIRAT, a.a.O. (siehe oben Anm. 13), S. 14, Anm. 18: „Selon S. Pinès, il existe d'autres manuscrits d'origine copte citant le *Guide des Égarés*“.

³⁷ Siehe die im verbleibenden Teil dieses Artikels erwähnte Literatur.

³⁸ *GCAL*, Bd. 5 (Register), Città del Vaticano 1953, S. 100 (alle Verweise [Bd. 2, S. 345, 347, 383, 404] gelten der koptisch-arabischen Literatur).

³⁹ AL-MUʿTAMAN ABŪ IṢḤĀQ IBRĀHĪM IBN AL-ʿASSĀL, *Maġmūʿ uṣūl ad-dīn wa-masmūʿ maḥṣūl al-yaqīn*, Studia Orientalia Christiana Monographiae 6a-b/7a-b, ed. A. WADĪʿ, Kairo, Jerusalem 1998–1999.

Hebraeus), Abū l-Faraǧ Ġrīgūriyūs b. Tāǧ ad-Dīn Hārūn al-Malaṭī al-‘Ibrī (1226–1286).⁴⁰ Allerdings hat Bar ‘Ebrāyā den Eintrag ‚Mūsā b. Maimūn‘ weitgehend aus ‘Alī b. Yūsuf al-Qiftīs (gest. 646/1248) *K. Iḥbār al-‘ulamā’ bi-aḥbār al-ḥukamā’* (= *K. Tārīḥ al-ḥukamā’*) übernommen.⁴¹ Eine oft zitierte und nicht unwesentliche Ausnahme von dieser Regel betrifft Bar ‘Ebrāyās Bemerkung, dass Juden, die den Inhalt der *Dalāla* kritisierten, sie ‚Irreführung‘ (*Ḍalāla*) zu nennen pflegten.⁴²

al-As‘ad Abū l-Faraǧ Hibat Allāh Ibn al-‘Assāl (gest. vor 1259)

Zeitlich fällt der Beginn der Maimonidesrezeption in der christlich-arabischen Literatur in etwa mit jener im lateinischen ‚Westen‘ zusammen.⁴³ Das früheste gesicherte Datum der christlich-arabischen Rezep-

⁴⁰ Ed. KH. AL-MANṢŪR, Beirut 1418/1997, S. 208f. Zu Bar ‘Ebrāyā, der seinen Namen seiner Herkunft aus dem Dorfe ‘Ebrā am östlichen Ufer des Euphrats in der anatolischen Provinz Malatya (entspricht der Lage des türkischen Dorfes İzolu, welches seit dem Bau der Karakaya Talsperre unter Wasser liegt) und nicht etwa einer jüdischen Abstammung verdankt, siehe jetzt umfassend H. TAKAHASHI, *Barhebraeus: A Bio-Bibliography*, Piscataway 2005, S. 9–11. Zum *Tārīḥ muḥtaṣar ad-duwal* [*Muḥtaṣar fī tārīḥ ad-duwal*] siehe ebd., S. 75f., no. 20 und S. 301–313, no. B20 (mit einer Liste der bekannten Handschriften).

⁴¹ Ed. J. LIPPERT, Leipzig 1903, S. 317–319. Zur Abhängigkeit Bar ‘Ebrāyās von al-Qiftī siehe die synoptische Darstellung und Analyse von S. Kh. SAMIR, L’*utilisation d’al-Qiftī par la Chronique arabe d’Ibn al-‘Ibrī*, in: *Parole de l’Orient* 28 (2003), S. 551–598; zum Eintrag ‚Mūsā ibn Maymūn‘ siehe ebd., S. 566–571. Zu Beginn des 19. Jahrhunderts zitierte der eminente zaidische Gelehrte Muḥammad b. ‘Alī aš-Šaukānī (gest. 1255/1839) Bar ‘Ebrāyās *Muḥtaṣar* in seiner polemischen Schrift *Iršād at-tiqāt ilā (i)ttifāq aš-šarā’i‘ ‘alā t-tauḥīd wa-l-ma‘ād wa-n-nubūwāt [radd^m ‘alā l-ḥabīṭ Mūsā b. Maimūn al-Andalusī al-Yahūdī]*, ed. I. I. HILĀL, Cairo: Dār an-Nahḍa al-‘Arabīya, 1975. Siehe auch P. FENTON, *Pulmus Muslemī* (oben Anm. 15), S. 409, Anm. 2.

⁴² Zu *dalāla* versus *ḍalāla* siehe SAMIR, a.a.O., S. 570, no. 35–36 und STEINSCHNEIDER, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt a. M. 1902 (ALJ), S. 204. Bar ‘Ebrāyā schreibt, er hätte in Anṭākiya (Antiochia) und Ṭarābulus [aš-Šām] (Tripolis) ‚einige Juden aus dem ‚barbarischen‘ Europa‘ (*ḡamā‘a min Yahūd Bilād al-Firaṅǧ al-ḡutm*) getroffen, die Maimonides verwünscht und ihn als ‚Ungläubigen‘ (*kāfir*) bezeichnet hätten (siehe SAMIR, ebd.).

⁴³ G. K. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses* (oben Anm. 9), S. 37, 62, 91. Eine anonym tradierte Teilübersetzung des dritten Teils der *Dalāla*, Kapitel 29–49 (ohne Kapitel 31 und mit einem erweiterten Kapitel 44) ist im letzten Jahre des Pontifikats von Honorius III. (1224) entstanden (Hs. Paris, Biblio-

tion ist das Jahr 1231, in dem al-Asʿad Abū l-Faraġ Hibat Allāh Ibn al-ʿAssāl (gest. vor 1259) seine *Maqāla fī n-nafs* („Abhandlung über die Seele“) verfasste. al-Asʿad und sein Bruder Ṣafī d-Daula Abū l-Faḍāʾil Māġid Ibn al-ʿAssāl (gest. ca. 1260) sind Söhne aus der ersten Ehe ihres Vaters Faḥr ad-Daula Abū l-Mufaḍḍal Asʿad al-ʿAssāl und somit die beiden älteren Brüder der ‚Aulād al-ʿAssāl‘.⁴⁴ Zusammen mit den zwei jüngeren Halbbrüdern bilden sie, so Graf, „den Mittelpunkt der literarischen Hochblüte bei den Kopten im 13. Jahrh[undert]“.⁴⁵ Abū l-Faraġ al-Asʿad – Besitzer einer bedeutenden Bibliothek (*al-Ḥizāna al-Asʿadiyya*) und Kopist zahlreicher Handschriften – hat sich vor allem als Übersetzer der vier Evangelien aus dem Koptischen ins Arabische einen Namen gemacht. Diese Übersetzung wurde 650/1252-3 in Damaskus abgeschlossen.⁴⁶ Die genannte *Abhandlung über die Seele* entstand

thèque de la Sorbonne, no. 601, fols. 1a–16b). Sie markiert wohl den frühesten Zeitpunkt der ‚theologischen‘ Maimonidesrezeption. „Die erste mit Maimonides in Verbindung gebrachte Übertragung ist die des *Liber de uno Deo benedicto*“ (ebd., S. 318), die ihrerseits die 26 einleitenden Propositionen und die ersten Kapitel des zweiten Teils der *Dalāla* umfasst. Sie ist „gegen Ende der 1230er oder Anfang der 1240er Jahre“ entstanden. „Die Gesamtübertragung des *Dux neutrorum* wurde sehr wahrscheinlich nach 1240, jedoch vor 1246, in Paris angefertigt“ (ebd.).

⁴⁴ Siehe den Stammbaum der ʿAssāl-Familie in WADĪʿ, *Dirāsa ʿan al-Muʿtaman b. al-ʿAssāl wa-kitābihī ʿMaġmūʿ uṣūl ad-dīnʿ wa-taḥqīqihī*, Kairo, Jerusalem 1997, S. 124. In der Frage, welche Söhne aus welcher Ehe stammen, gehen die Meinungen auseinander: KH. SAMIR, *Brefs Chapitres sur la trinité et l’incarnation*, Patrologia Orientalis Bd. 42,3, Turnhout 1985, S. 622 meinte, Abū Ishāq Ibrāhīm und womöglich al-Amġad wären Kinder aus erster, al-Asʿad und aṣ-Ṣafī Kinder aus zweiter Ehe. WADĪʿ, *Dirāsa*, S. 81–89, dessen Studien zu den Aulād al-ʿAssāl sich auf eine wesentlich breitere Quellenbasis stützen, kehrt die Reihenfolge um und kommt somit zu ähnlichen Ergebnissen wie GRAF (*GCAL*, Bd. 2, S. 387f.). Ebd., S. 89f., Anm. 35 wird auf die Möglichkeit eines fünften Ibn al-ʿAssāl hingewiesen. Ich halte mich hier an die Ausführungen WADĪʿs, *Dirāsa*, S. 85–124. Eine Bibliographie früherer Studien zu den Aulād al-ʿAssāl findet sich in DERS., *Bibliografia commentata sugli Aulād al-ʿAssāl*, *Tre fratelli scrittori del sec. XIII*, in: *SOC Collectanea* 18 (1985), S. 31–79 und in KH. SAMIR, a.a.O., S. 9–21.

⁴⁵ *GCAL*, Bd. 2, S. 387.

⁴⁶ Zu al-Asʿad siehe WADĪʿ, *Dirāsa*, S. 89–96, mit detaillierten Angaben zu seinen zahlreichen Reisen; DERS., *Muqaddima fī l-adab al-ʿarabī al-masīḥī lil-Aqbāt*, in: *SOC Collectanea* 29/30 (1998), S. 466–465 [sic], no. 49; *GCAL*, Bd. 2, S. 403–407; *CC*, S. 83; G. GRAF, *Die koptische Gelehrtenfamilie der Aulād al-ʿAssāl und ihr Schrifttum*, in: *Orientalia* N.S. 1 (1932), S. 34–56, 129–148,

mehr als zwanzig Jahre zuvor, zwischen Ğumādā II und 1. Šaʿbān 628 (April–4. Juni 1231).⁴⁷ Sie entstand auf Anregung seines jüngeren Halbbruders al-Amğad Abū l-Mağd Faḍl Allāh, der mehr als einflussreicher Politiker und Mäzen denn als Literat in Erscheinung trat.⁴⁸ Von der Abhandlung ist bisher bloss eine einzige, unvollständige Handschrift mit Sicherheit identifiziert worden.⁴⁹ Eine Kurzfassung (*Muḥtaṣar*) der Abhandlung ist in das 60. Kapitel des *Mağmūʿ uṣūl ad-dīn wa-masmūʿ maḥṣūl al-yaqīn* seines zweiten Halbbruders Muʿtaman ad-Daula Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-ʿAssāl eingearbeitet worden.⁵⁰ Thema der Abhandlung ist die Seinsweise der Seele nach ihrer Trennung vom Körper (*ḥāl an-nafs baʿd mufāraqatihā badnahā*), eine Kernfrage der Eschatologie, deren theologische und philosophische Implikationen in *kalām* und *falsafa* oft und kontrovers diskutiert wurden.⁵¹ Gibt es eine vom Körper getrennte Seele? Wenn ja, in welcher Form? Ist sie sogleich Strafe und Belohnung ausgesetzt oder erst nach einer gewissen Wartezeit?, und so fort. Bevor al-Asʿad seine eigenen Antworten auf solcherlei Fragen präsentiert, ordnet er die verschiedenen Antworttypen, die vor ihm auf entsprechende Fragen gegeben wurden, spezifischen Gruppen (*firaq*) zu. Zur ersten Gruppe zählen jene, welche die Existenz der rationalen

193–204; *The Coptic Encyclopedia*, ed. A. S. ATIYA, Bd. 1, S. 282f.; KH. SAMIR, Al-Asʿad Ibn al-ʿAssāl copiste de Jean Damascène à Damas en 1230, in: *Orientalia Christiana Periodica* 44 (1978), S. 190–194; W. ABULLIF [= A. WADĪʿ], La traduction des quatre Évangiles dʼal-Asʿad Ibn al-ʿAssāl (XIIIe s.), in: *SOC Collectanea* 24 (1991), S. 215–224. Zur *Maqāla* siehe WADĪʿ, *Dirāsa*, S. 93f.; G. GRAF, Ein Traktat über die Seele verfasst von Hibatallāh Ibn al-ʿAssāl, in: *Orientalia* 9 (1940), S. 374–377.

⁴⁷ Zur Datierung siehe *Mağmūʿ*, ed. WADĪʿ, Bd. 2, S. 400; GRAF, a.a.O., S. 375f.

⁴⁸ Zu ihm siehe WADĪʿ, *Dirāsa*, S. 116–123. Er war *Kātib ad-darğ* unter aṣ-Šāliḥ Nağm ad-Dīn (1239–1249).

⁴⁹ Hs. Vat., BAV, ar. 145, fols. 1a–28a. Weitere Handschriften werden in WADĪʿ, *Dirāsa*, S. 93, Anm. 48; GRAF, a.a.O., S. 374, Anm. 1; *GICAL*, Bd. 2, S. 404; P. SBATH, *Al-Fihris*, Bd. 1, Kairo 1938, S. 53, no. 409–412 erwähnt. WADĪʿ (ebd.) meint jedoch, dass diese Handschriften die im *Mağmūʿ* seines Halbbruders enthaltene Kurzversion der Abhandlung haben könnten.

⁵⁰ Ed. A. WADĪʿ (oben Anm. 39), Bd. 7a, S. 401, § 8 – S. 411, § 56 (*ḥādā āḥir al-ğawāb al-Asʿadī ʿan as-suʿāl al-Amğadī*).

⁵¹ In Bezug auf Maimonides siehe S. STROUMSA, ‘True felicity’: Paradise in the Thought of Avicenna and Maimonides, in: *Medieval Encounters* 4 (1998), S. 51–77; DIES., Twelfth Century Concepts of Soul and Body: The Maimonidean Controversy in Baghdad, in: A. I. BAUMGARTEN et al. (ed.), *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leiden 1998, S. 313–334.

Seele leugnen (*fī anna an-naḥs an-nāṭiqa lā wuḡūda lahā*); eine zweite Gruppe bejaht zwar deren Existenz, meint aber, dass sie zugleich mit dem physischen Tod zu existieren aufhöre (*al-insān, idā māta, mātat naḥsuhū kamā yamūtu ḡasaduhū*). Eine dritte Gruppe vertritt die Auffassung, dass nur ein Teil der Seelen nach dem Tod des Körpers weiterexistiert, während alle übrigen verschwinden. Dieser dritten Gruppe rechnet al-As‘ad „die meisten Juden und einige [einen] Philosophen“ (*aktaru l-Yahūd wa-ba‘du l-falāsifa*) zu und schreibt (Hs. Vat., BAV, ar. 145, fols. 4a:6–4b:9):⁵²

أما اليهود، فإنني اجتمعتُ ببعض الربانيين في اليمن، ورأيتُه يسخر كثيراً ممن يعتقد عموم القيامة، لأن في ظواهر العتيقة ما يدل على قيامة الصالحين فقط. وكنتُ أيضاً قد وقع لي شيء، قيل إنه [ءظ] من كلام موسى بن ميمون، ذكر من جملته شيئاً مما نحن بسبيله، وخطه عبراني ولفظه عربي، إلا الاستشهادات، فإنها عبرانية خطأ ولفظاً، فنقلتُ بعض العربي ولم أتمكّن من نقل الاستشهادات، وإلى الآن لم أجد من ينقلها لي. لكن الذي يلوح لي من نفسه هو هذا، أن النفس تبقى بقاء معلومها، فإذا علمت النفس ما يجب أن تعلم من أمر الباري تعالى، بقيت بقاءه، لأن سبب بقائها هو إدراك ما له، كما تبين في الفلسفة الأولى، وهذا هو الخير العظيم.

Was die Juden betrifft, so begegnete ich im Jemen einem rabbinischen Juden und sah, wie er sich über jene lustig machte, die an die Auferstehung aller Toten glauben, wo es doch im Alten Testament Textstellen gäbe, deren Literalsinn deutlich mache, dass nur rechtschaffene Menschen auferstehen würden. Darüber hinaus bin ich auf einen Text gestossen, der Mūsā b. Maimūn zugeschrieben wird, und Dinge betrifft, die zu unserem Thema gehören. Dieser Text ist in hebräischer (Schrift), jedoch in arabischer Sprache geschrieben, mit Ausnahme der Schriftzitate, deren Sprache Hebräisch ist. Ich habe einen Teil des arabischen Textes (in arabische Schrift) übertragen, war aber ausserstande, die Schriftzitate (ins Arabische) zu übersetzen, und bisher habe ich niemanden gefunden, der sie für mich übersetzen würde. Aufgrund des arabischen Textes scheint mir, dass folgende die Position Maimonides’ ist: Die Seele existiert (nach dem Tod) weiter in Funktion ihres Wissens, und wenn die Seele weiss, was sie über ihren Schöpfer, erhaben sei Er, wissen muss, existiert sie in seiner [= Gottes] Ewigkeit weiter. Denn der Grund ihres Weiterexistierens ist (ihr)

⁵² Diese Stelle fehlt in der Kurzfassung des *Maḡmū‘*, ed. A. WADĪ‘, Bd. 7a, S. 402, § 13. Das Zitat wurde von GRAF, Ein Traktat über die Seele (oben Anm. 46), S. 377, erwähnt und auszugsweise von WADĪ‘, *Dirāsa*, S. 86, Anm. 24 wiedergegeben.

Erfassen/Begreifen der Einzigkeit Gottes, wie sie in der Ersten Philosophie⁵³ bewiesen wurde, und (dieses Begreifen) ist das *summum bonum*.

Dieses kurze Zitat ist aus mehreren Gründen beachtenswert: Erstens haben wir hier einen frühen Beleg dafür, dass ein Nichtjude einen Text Maimonides' in hebräischer Schrift gelesen hat.⁵⁴ Der Wortlaut der zitierten Passage lässt vermuten, dass al-As'ad hier nicht zum erstenmal einem Text Maimonides' begegnet ist. Ohne dokumentarische Evidenz ist dies jedoch kaum zu belegen. Da seine Maimonideslektüre im Zusammenhang mit einer Reise in den Jemen erwähnt wird, liesse sich fragen, ob auch andere Schriften Maimonides' über den Umweg jemenitischer Juden – und nicht etwa durch direkte Kontakte mit Maimonides' Nachkommen in Fustāt-Kairo – in die Hände koptischer Christen gelangten.⁵⁵

Zweitens fällt es nicht schwer zu erschliessen, auf welchen Text Maimonides' al-As'ad hier anspielt. Was sich auf den ersten Blick wie eine ungefähre Umschreibung eschatologischer Ansichten Maimonides' liest, ist in Wirklichkeit beinahe wörtlich aus Maimonides' Kommentar zur ersten Mischnah des zehnten Kapitels des Traktates Sanhedrin (*Pereq Heleq*) entnommen. Dort schreibt Maimonides:⁵⁶

⁵³ *al-falsafa al-ūlā* bezeichnet hier – ähnlich wie das aristotelische ἡ πρώτη φιλοσοφία (*Met.* 4, 1004 a 4) – die gesamte Disziplin der Metaphysik, wird bisweilen aber auch im engeren Sinn als Bezeichnung ihrer nichttheologischen Teile gebraucht (siehe A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden 2006, S. 601f.).

⁵⁴ Dass einige koptische Gelehrte zumindest mit der hebräischen Schrift vertraut waren, kann etwa auch anhand vereinzelter hebräischer Glossen in koptischen Bibelhandschriften belegt werden. Hebräischkenntnisse hatte auch Muḥammad b. Ḥasan an-Nihmī, der jemenitische Schreiber der Hs. İstanbul, Ġārullāh 1279 (siehe ROSENTHAL [oben Anm. 17], S. 15f.). STEINSCHNEIDER, *ALJ*, S. 219 verweist auf den *Muḥtaṣar fī aḥbār al-bašār* des 'Imād ad-Dīn Abū l-Fiḍā 'Ismā'īl b. 'Alī (gest. 732/1331; *EI*², Bd. 1, S. 118f.), in dem dieser allerdings angibt, für die Rechtschreibung biblischer Namen jemanden konsultiert zu haben, der sowohl die hebräische als auch die arabische Sprache beherrscht (siehe ed. 1831 [repr. Exeter 1986], S. 34, Zeilen 22–25 und S. 50, Zeilen 19–21). Siehe auch C. ADANG, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible From Ibn Rabban to Ibn Ḥazm*, Leiden 1996, S. 110–138.

⁵⁵ Insbesondere die Aulād al-ʿAssāl nutzten ihre diversen Reisen zur Erweiterung ihrer beachtlichen Bibliotheksbestände (siehe WADĪʿ, *Dirāsa*, S. 91, 94, 97–99, 120–122).

⁵⁶ Ed. I. SHALAT, *Haqdamot ha-Rambam la-Mishnah*, Jerusalem 1992, S. 366.

ובקא אלנפס כמא וצפנא אלי מא לא נהאיִה כבקא אלבארי גל תנאוה אלדי
הו סבב בקאיִהא לאדראכהא לה כמא יבין פי אלפלספִה אלאולי, והדא הו
אלכיר אלעטִים אלדי לא כיר יקאס בה ולא לדִה ימתל בהא.

Die Seele existiert – wie wir ausgeführt haben – ewig weiter, analog zur Existenz des Schöpfers, gross sei Sein Lob. Er ist der Grund ihres Fortdauerns, dadurch dass sie ihn erfasst [versteht/begreift], wie es in der ‚Ersten Philosophie‘ erklärt wird. Dies ist das *summum bonum*, das zu keinem [anderen] Gut in Relation gesetzt und mit keinem Vergnügen verglichen werden kann.

Drittens besteht die Bedeutung des obigen Zitats darin, dass eine nichtjüdische Quelle Informationen zur berühmten Kontroverse zwischen verschiedenen Fraktionen jemenitischer Juden enthält. Es ist in dieser Hinsicht von Bedeutung, dass Maimonides in derselben Abhandlung noch ein zweites Mal erwähnt wird, und zwar im Zusammenhang mit der Frage, ob es im Jenseits Zeit gäbe (*wuğūd az-zamān hunāk*) und ob es für rechtschaffene Menschen im Jenseits Leiden gäbe (*aṣ-ṣālihīn [hal] yaṣihhu ‘alaihim al-alam hunālika ma’ wuğūd al-māni’ minhu*).⁵⁷

فأنا أذكر هنا ما بلغني أن موسى ابن ميمون الإسرائيلي قاله في رسالة كتب بها إلى
اليمن من أن النفوس، وإن كانت مستغنية عن إقامة أجسادها، لكنها تقام لبعض
الناس على سبيل المعجز، لتشهد أيام المسيح المنتظر بزعمه.

Ich erwähne hier, was mir in Bezug auf das erzählt worden ist, was der Jude Maimonides in einem Schreiben, das er in den Jemen sandte, schrieb, dass nämlich die Seelen, obschon sie unabhängig von der Auferstehung ihrer Körper existieren, für einige Menschen auf wundersame Weise [in Verbund mit ihrem Körper] auferstehen würden, um die Tage des erwarteten Messias zu bezeugen, so seine Behauptung.⁵⁸

Beim hier erwähnten Sendschreiben an die jüdischen Gemeinden im Jemen handelt es sich nicht etwa um das als „Brief in den Jemen“ (*Risāla ilā l-Yaman; Iggeret Teman*) bekannte Sendschreiben von 1172, sondern um die „Abhandlung über die Auferstehung der Toten“ (*Risāla/Maqāla fī tēhiyyat ha-metim*), welche Maimonides vor Mitte 1191, ein knappes

⁵⁷ Hs. Vat. ar. 145, fols. 26b:11–27a:3.

⁵⁸ Zur „wundersamen Auferstehung“, auf die al-As‘ad hier anspielt, siehe *Maqāla fī tēhiyyat ha-metim*, ed. I. SHAILAT, *Letters and Essays* (oben Anm. 18), S. 331:26ff., 335:5ff., 336:21–338:6; vgl. A. D. FRIEDBERG, Maimonides’ Reinterpretation of the Thirteenth Article of Faith: Another Look at the *Essay on Resurrection*, in: *Jewish Studies Quarterly* 10 (2003), S. 244–257. Auslöser der Kontroverse ist *Mishneh Tora, Sefer ha-Madda’, Hilkhot Tēšuvah*, 8–9.

Jahr nach Vollendung seiner *Dalāla*, verfasste.⁵⁹ Die innerjüdische Polemik über die Auferstehung der Toten war im Kern ein Machtkampf zwischen dem babylonischen Zentrum, repräsentiert durch den Vorsteher der dortigen Akademie, Samuel b. ‘Elī, auf der einen und Maimonides und seinen Anhängern auf der anderen Seite. Aus der Sicht Samuel b. ‘Elīs war die Kontroverse darauf angelegt, Maimonides’ zunehmenden Einfluss auf die Juden der Diaspora – und insbesondere jene des Jemen – einzudämmen. Die Chronologie dieser polemischen Auseinandersetzung und die dazugehörigen Dokumente sind in der Forschung ausführlich besprochen worden und brauchen hier nicht wiederholt zu werden.⁶⁰ Wie al-As‘ad Ibn al-‘Assāl’s „Abhandlung über die Seele“ zeigt, war diese Kontroverse auch 40 Jahre nach Maimonides’ „Abhandlung über die Auferstehung der Toten“ keineswegs beigelegt.

Mu’taman ad-Daula Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-‘Assāl (gest. nach 1270)

Ein bedeutendes Beispiel für die Maimonidesrezeption in der christlich-arabischen Literatur ist der bereits genannte, nach 1260 verfasste *Mağmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn* des Mu’taman ad-Daula Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-‘Assāl (gest. nach 1270).⁶¹ Dieses

⁵⁹ SHAILAT, ebd., S. 247, 315; S. STROUMSA, ‘Répétition Superflue’: Pourquoi Maïmonide a-t-il écrit l’*Épître sur la Résurrection*?, in: P. B. FENTON (ed.), *Proceedings of the Seventh Conference of the Society for Judaeo-Arabic Studies*, Leuven [in Druck]. Bezeichnenderweise wird dieses Schreiben von Ibn al-Qifī *Risāla fī ibtāl al-ma‘ād aš-šar‘ī*, von Bar ‘Ebrāyā (je nach Handschrift) und aš-Šaukānī *Risāla fī ibtāl al-ma‘ād al-ğusmānī* genannt. Ein erstes, 1189-90 verfasstes Sendschreiben Maimonides’ an die jüdischen Gemeinden im Jemen zur Auferstehungskontroverse ist nicht erhalten; siehe Y. TZVI LANGERMANN, Iggeret R. Shmuel b. ‘Elī be-‘inyan tēhiyyat ha-metim, in: *Qovets ‘al yad* 15[25] (2001), S. 41, 43; DERS., *Yemenite Midrash. Philosophical Commentaries on the Torah*, New York 1996, S. 152.

⁶⁰ S. STROUMSA, *The Beginnings of the Maimonidean Controversy in the East. Yosef Ibn Shim‘on’s Silencing Epistle Concerning the Resurrection of the Dead*, Jerusalem 1999; LANGERMANN, *Iggeret* (oben Anm. 59), S. 39–94, bes. 41–44; M. A. FRIEDMAN, *Maimonides, the Yemenite Messiah and Apostasy*, Jerusalem 2002, S. 84–146 (mit weiterführender Literatur); Y. TOBI, Kētav haganah me-Teman ‘al šīṭat ha-Rambam be-‘inyan tēhiyyat ha-metim, in: *Tema* 6 (1998), S. 29–64; DERS., A New Comprehensive Study on Messianic Activity in 12th Century Yemen – on the book by M. A. Friedman, in: *Pe‘amim* (2005), S. 275–280.

⁶¹ Zum Autor siehe A. WADĪ‘, *Muqaddima* (oben Anm. 46), no. 51; DERS.,

Werk, welches zusammen mit dem *K. al-Burhān fī l-qawānīn al-mukmala wa-l-farā'id al-muhmala* des Nušū' al-Ḥilāfa Abū Šākir Ibn Buṭrus ar-Rāhib (gest. 1290–5) zu den wichtigsten ‚theologischen Summen‘ der koptisch-arabischen Literatur zählt und wie letzteres aus einer Fülle von christlichen und nichtchristlichen Quellen schöpft, liegt seit wenigen Jahren in einer kritischen Edition vor.⁶²

Der *Mağmū'* enthält zwei längere Passagen, die als Zitate des *Šāhib ad-Dalāla* ausgewiesen sind. Obwohl diese Zitate allesamt dem ersten Teil der *Dalāla* entnommen sind, ist davon auszugehen, dass Abū Ishāq das gesamte Werk vorlag.⁶³ Über die expliziten Zitate hinaus gibt es eine Reihe weiterer Anlehnungen an die *Dalāla*, die vom Autor nicht als solche ausgewiesen werden. Hier wäre etwa eine Paraphrase von *Dalāla* I:46 in *Mağmū'* 11:29–30 zu nennen, welche sich von der obengenannten Paraphrase desselben Kapitels in *Mağmū'* 22:22–23 unterscheidet.⁶⁴ Dieser Unterschied lässt sich dadurch erklären, dass ein Grossteil des 11. Kapitels (11:2–69) dem 1236 verfassten *K. aṣ-Ṣahā'ih fī ḡawāb an-naṣā'ih* seines älteren Halbbruders Ṣafī d-Daula Abū l-Faḍā'il Māḡid Ibn al-ʿAssāl (gest. ca. 1260) entnommen ist.⁶⁵ In mehre-

Dirāsa, S. 125–176 und 184–189; *GCAL*, Bd. 2, S. 407–414; *The Coptic Encyclopedia*, ed. A. S. ATIYA, Bd. 6, S. 1748f. Zum *Mağmū' uṣūl ad-dīn* siehe WADĪ', *Dirāsa*, S. 177–197; M. STEINSCHNEIDER, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden, nebst Anhängen verwandten Inhalts*, Leipzig 1877, S. 86f.

⁶² Siehe oben Anm. 39. Zu den Quellen des Werkes siehe WADĪ', *Dirāsa*, S. 184–189 (zu Maimonides, S. 188); DERS., Les sources du 'Mağmū' uṣūl ad-dīn' d'al-Mu'taman Ibn al-ʿAssāl, in: *Parole de l'Orient* 16 (1990–91) S. 227–238; zu Datierung und Werkentstehung siehe WADĪ', *Dirāsa*, S. 182–184. Zum *K. al-Burhān* siehe A. Y. SIDARUS, *Ibn ar-Rāhib's Leben und Werk: Ein koptisch-arabischer Enzyklopädist des 7./13. Jahrhunderts*, Freiburg i. Br. 1975; DERS., Une dispute philosophique sur l'existence du Créateur Suprême (tirée du *Kitāb al-Burhān* d'Abū Shākir Ibn al-Rāhib, XIIIe siècle), in: *Le Monde Copte* 27 (1997), S. 201–208. Wichtigste Quelle des *K. al-Burhān* sind die Schriften des Fahr ad-Dīn ar-Rāzī, insbesondere *K. al-Arbaʿīn fī uṣūl ad-dīn* (siehe Anm. 93).

⁶³ *Mağmū'* 11:71 (Bd. 6a, S. 269) < *Dalāla* I:17, ed. MUNK/YOEL, S. 29:1–2.3–8; *Mağmū'* 11:72 (Bd. 6a, S. 269) < *Dalāla* I:Einl., ed. MUNK/YOEL, S. 6:20–24; *Mağmū'* 11:73–77 (Bd. 6a, S. 269–271) < *Dalāla* I:Einl. ed. MUNK/YOEL, S. 3:2–6.14–16.17–21; 3:23–4:5.12–17.17–23; *Mağmū'* 22:22f. (Bd. 7a, S. 53) < ed. *Dalāla* I:46, ed. MUNK/YOEL, S. 66:9–67:13.

⁶⁴ *Mağmū'* 11:29f. (Bd. 6a, S. 258f.) < *Dalāla* I:46, ed. MUNK/YOEL, S. 66:9–28.

⁶⁵ Siehe WADĪ', *Dirāsa*, S. 186, § 21 und 104, § 35. *Mağmū'* 11:2–69, Bd.

ren Fällen greift Abū Ishāq auf Elemente der maimonidischen Schrift-hermeneutik zurück, um christliche Theologoumena zu erläutern.

Ibn Kātib Qaiṣar (gest. ca. 1266-7)

Ein weiteres Beispiel der Maimonidesrezeption finden wir im Kommentar zur Johannesapokalypse (,Offenbarung des Johannes‘; *Tafsīr/Šarḥ Safar ar-ru’yā*) des ‘Alam ar-Ri’āsa Abū Ishāq Ibrāhīm b. aš-Šaiḥ an-Nafīs Abī t-Ṭanā’ b. aš-Šaiḥ Ṣafī d-Daula Abī l-Faḍā’il Ibn Kātib Qaiṣar (gest. ca. 1266-7).⁶⁶ In der unkritischen Edition dieses Werkes wird Maimonides dreimal als Autorität jüdischer Schriftauslegung erwähnt.⁶⁷ Eine erste Erwähnung findet sich im Kommentar zur Thronvision in Apk 4f., zu deren Auslegung der Autor auf Interpretationen

6a, S. 252–269. Für eine detaillierte Darstellung der Maimonidesrezeption im Werke des Ṣafī Ibn al-‘Assāl und eine synoptische Darstellung der hier genannten Texte verweise ich auf die eingangs erwähnte Monographie.

⁶⁶ Zum Autor siehe *GCAL*, Bd. 2, S. 380–384 (zur Erwähnung Maimonides’, S. 383). Dieser Kommentar wurde erstmals 1898 in Kairo gedruckt (ed. FRANSĪS MIḤĀ’IL) und erschien 1939 in einer zweiten, 1994 in einer dritten Auflage. Im Folgenden wird auf die dritte Auflage verwiesen: *Tafsīr ru’yā al-Qiddīs Yūḥannā al-Lāhūtī li-bn Kātib Qaiṣar*, ed. A. ḤIBŠĪ, Kairo 31994. Zu Ibn Kātib Qaiṣar siehe A. SIDARUS, Medieval Coptic Grammars in Arabic: The Coptic Muqaddimāt, in: *Journal of Coptic Studies* 3 (2001), S. 67f.; DERS., *L’age d’or* (oben Anm. 31), S. 453 meint, er sei „probablement le plus grand exégète de la nation copte“. Zu seinem Todesjahr siehe P. VAN DEN AKKER, *Butrus as-Sadamentī. Introduction sur l’herméneutique* (al-muqaddima fī t-tafsīr), Beirut 1972, S. 20–22; GRAF, *GCAL*, Bd. 2, S. 380f. schreibt: „Für gewiss darf gelten, dass die Abfassung des Werkes, das mit der Erklärung von Apk 20, 4 abbricht, um das J. 1266/7 (983 Mart.) geschrieben ist, wie der Vfr. selbst zu 11, 1f. angibt. Vielleicht ist dieses auch das Todesjahr des Vfrs., da der Kommentar unvollendet blieb.“ – Zur Funktion der ‚Apokalypse‘ in der koptisch-arabischen Tradition siehe J. VAN LENT, Les apocalypses coptes de l’époque arabe, in: *Études coptes* 5 (1998), S. 181–195; H. SUERMANN, Koptische arabische Apokalypsen, in: R. Y. EBIED und H. G. B. TEULE (ed.), *Studies on the Christian Arabic Heritage*, Leuven 2004, S. 25–44.

⁶⁷ Diese Edition basiert auf einer unvollständigen Handschrift und wurde an den fehlenden Stellen und insbesondere im fehlenden Schlussteil (ab Apk 20,6) durch den Kommentar des Būlus al-Būšī (ca. 1170–1245) ersetzt, der auch von Ibn Kātib Qaiṣar häufig zitiert wird (siehe die Einleitung zur dritten Auflage, S. 8f.). Ich habe die Edition mit Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, arabe 67, 312 fols., verglichen (TROUPEAU, *Catalogue des manuscrits arabes* [oben Anm. 16], S. 45).

der Thronvision Ezechiels (Ez 1 und 10) zurückgreift.⁶⁸ In diesem Zusammenhang erwähnt Ibn Kātib Qaiṣar, dass Maimonides אורפנים (Ez 1:15ff.; 10:6ff.) mit *وجه* übersetzt hätte.⁶⁹ Im Kommentar zu Apk 6,16 bringt der Autor einige Parallelstellen ins Spiel und kritisiert Maimonides' Auslegung von Jes 13,9f. in *Dalāla* II:29.⁷⁰ Ein drittes Mal wird Maimonides im Kommentar zu Apk 15,3 erwähnt. Hier kritisiert Ibn Kātib Qaiṣar die jüdische Auslegung von Dtn 18,18–20, Verse, die in der christlichen Tradition christologisch gedeutet werden:⁷¹

ومذاهب المفسرين في هذه النبوة ثلاثة، أولها أنها في يشوع بن نون، خليفة موسى النبي على الخصوص. وثانيها مذهب جماعة من علماء التلمود، وتابعهم موسى بن ميمون عليه، أنها في النبي على الإطلاق، أي نبي كان، لا نبياً بعينه. وثالثها، وهو مذهب جمهور علماء اليهود [!] وعلماء النصارى أنها في السيد يسوع المسيح المخلص المنتظر، واستشهد بها لوقا في كتاب الإبركسيس⁷² حكاية ما قاله بطرس الرسول.

Zu dieser ‚Prophetie‘ gibt es bei den Kommentatoren drei Auslegungsrichtungen: Gemäss der ersten bezieht sie sich spezifisch auf Josua, Sohn des Nun, den Stellvertreter des Propheten Moses. Eine zweite Auslegungsrichtung wird von einer Gruppe von Talmudgelehrten vertreten – und Mūsā b. Maimūn stimmte ihnen in diesem Punkt zu –, die sagen, dass es um die Prophetie im allgemeinen geht – wer auch immer der Prophet sei – nicht um einen spezifischen Propheten.⁷³ Gemäss der dritten Auslegungsrichtung, welches jene der meisten jüdischen [sic!] und christlichen Gelehrten ist, geht es um die Prophe-

⁶⁸ Ed. ḤIBŠĪ, S. 114 = Hs. Paris, BN, ar. 67, fol. 63a:15.

⁶⁹ In der koptischen Kurzversion der *Dalāla* (Kap. III:2) wird אורפן tatsächlich durchgehend mit *وجه* wiedergegeben (siehe Hs. Paris, BN, ar. 205, fol. 128b); diese Übersetzung stützt sich auf *Dalāla* III:2, ed. MUNK/YOEL, S. 301:10–15.

⁷⁰ Ed. ḤIBŠĪ, S. 157 = Hs. Paris, BN, arabe 67, fol. 98b:6. Vgl. *Dalāla*, ed. MUNK/YOEL 236:17–23. Im Fragment der koptischen Kurzversion ist *Dalāla* II:29 nicht enthalten (siehe oben Anm. 33). Ibn Kātib Qaiṣar gibt diesen Versen einen eschatologischen Sinn, während sie Maimonides ‚historisch‘ liest.

⁷¹ Hs. Paris, BN, arabe 67, fol. 219b = ed. ḤIBŠĪ, S. 297. Ich folge der Textversion der Handschrift.

⁷² > πράξεις ἀποστόλων.

⁷³ Die Prophetie Moses' wird von Maimonides ausdrücklich ausgenommen (siehe *Dalāla* II:34, ed. MUNK/YOEL, S. 258:7–25). In der koptischen Kurzversion der *Dalāla* findet sich die entsprechende Stelle in Hs. Paris, BN, ar. 205, fol. 115a:10–115b:5.

tie Jesu, des Messias (Christus), des erwarteten Erlösers. In der Apostelgeschichte führte Lukas (diesen Vers) als Schriftzeugnis an, als er berichtete, was Petrus, der Apostel, sagte.⁷⁴

Wie erwähnt, weicht die vorliegende Edition des Kommentars an mehreren Stellen vom Originaltext ab. Ein Vergleich mit Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, arabe 67 zeigt, dass im Originaltext weitere Verweise auf Maimonides zu finden sind. So heisst es (fol. 220b):⁷⁵

ومثل ذلك قول موسى لله تعالى «أرني طرقك»، وذهب بعض علماء اليهود إلى أن المراد بقوله «أرني طرقك»، «أرني ذاتك»، وليس بصحيح، لأن موسى أجل من أن يلتبس ما ليس ممكن له، ودليله تغطية وجهه عند التجلي بالعليقة.

Damit ist Moses' Bitte an Gott, „Zeige mir deine Wege“ [Ex 33,13], vergleichbar. Ein(ige) jüdische(r) Gelehrte(r) war(en) der Auffassung, dass er mit seiner Bitte „Zeige mir deine Wege“ „Zeige mir Deine Wesenheit/Essenz“ meinte. Dies ist jedoch nicht richtig, denn Moses ist darüber erhaben, um etwas Unmögliches zu bitten. Darauf weist (etwa der Umstand) hin, dass er sein Gesicht verdeckte als [Gott] sich im ‚brennenden Dornbusch‘ offenbarte.

Ibn Kātib Qaiṣar beruft sich hier wohl auf eine missverstandene Lektüre von *Dalāla* I:54 (vgl. III:54), wo die beiden Bitten Moses' in Ex 33,13 („Lass mich doch deine Wege wissen“) und 33,18 („Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen“) einander gegenübergestellt werden, wobei die „Wege“ der ersten Bitte auf Gottes Handlungsattribute (*ṣifāt fi'līya*) und die „Herrlichkeit“ der zweiten Bitte auf Gottes Essenz (*dāt*) bezogen werden. Dieser Unterschied würde, so Maimonides, erklären, weshalb der ersten Bitte Moses' stattgegeben wurde, nicht aber der zweiten.⁷⁶

Wie Mu'taman Ibn al-ʿAssāl im *Maḡmūʿ*, so benutzte auch Ibn Kātib Qaiṣar die *Dalāla* über die von ihm indizierten Stellen hinaus, etwa in seiner Klassifizierung der verschiedenen Kategorien der Prophetie (*aqsām an-nubūwa*) oder als Interpretationshilfe zum Verständnis der Visionen Ezechiels und des Buches Daniel.⁷⁷ Auffällig ist, dass Maimonides nur dann mit Namen erwähnt wird, wenn seine Interpretation verworfen wird, während der Autor seine Quelle totschweigt, wenn er

⁷⁴ Dtn 18,18 wird in der Apostelgeschichte zweimal zitiert (3,22; 7,37). Im ersten Fall versucht Petrus die im Tempel versammelte Menschenmenge davon zu überzeugen, dass Jesus der erwartete Messias sei.

⁷⁵ Vgl. ed. ḤIBŠĪ, S. 299.

⁷⁶ Vgl. *Mishneh Tora, Sefer ha-Maddaʿ, Hilkhoh Yesodei ha-Tora* I:10.

⁷⁷ Vgl. ed. ḤIBŠĪ, S. 30f., 74f., 85, 102–105.

sich Maimonides' Auslegung anschliesst.

ar-Rašīd Abū l-Ḥair Ibn aṭ-Ṭaiyib (gest. nach 1270)

Wenn in der Sekundärliteratur von einer Rezeption Maimonides' in der christlich-arabischen Literatur die Rede war, wurde gewöhnlich auf ein bzw. zwei Zitat(e) aus der *Dalāla* verwiesen, die im Anhang der meisten Handschriften des *Tiryāq al-ʿuqūl fī ʿilm al-uṣūl al-musammā bi-Kašf al-asrār al-ḥafīya min asbāb al-Masīḥīya* des Abū l-Ḥair b. aṭ-Ṭaiyib zu finden sind.⁷⁸ S. Munk hatte 1842 als erster auf diese Zitate

⁷⁸ Zu Abū l-Ḥair Ibn aṭ-Ṭaiyib und seinem *Tiryāq* siehe G. GRAF, Zum Schrifttum des Abū ʿl-Barakāt und des Abū ʿl-Ḥair, in: *Oriens Christianus* 30 (3. Serie, 8. Band) (1933), S. 133–143; DERS., *GCAL*, Bd. 2, S. 344–348; M. KHOUZAM, *L'illumination des intelligences* (siehe oben Anm. 27), S. 17–32; A. WADI [WADĪʿ], Al-Rašīd Ibn Al-Ṭaiyib et son *Tiryāq*, in: *SOC Collectanea* 28 (1997), S. 271–284 (Zu den Titelvarianten des *Tiryāq*, S. 283); DERS., *ar-Rašīd Abū l-Ḥair b. aṭ-Ṭaiyib wa-kitābātihī*, in: *Aʿmāl an-nadwa at-tāniya liturāt al-ʿarabī al-masīḥī*, Kairo 1997; DERS., *Muqaddima*, S. 472, § 37. Eine vorzügliche Edition der Kapitel 20 und 21 findet sich in U. ZANETTI, Abū l-Ḥayr Ibn al-Ṭaiyib sur les icônes et la croix, in: *Parole de l'Orient* 28 (2003), S. 667–701; die *Ḥātima* des *Tiryāq* wurde von P. SBATH unter dem Titel *Maqāla fī r-radd ʿalā l-Muslimīn [...] herausgegeben*, in: *Vingt Traités Philosophiques et Apologétiques d'Auteurs Arabes Chrétiens du IX^e au XV^e siècle*, Kairo 1929, S. 176–178 (Text no. 18), insb. S. 178, Anm. 2. Einige thematisch angeordnete Kurzzitate aus dem *Tiryāq* (Hs. Paris, BN, arabe 178) finden sich in P. KHOURY, *Mawādd li-dirāsāt al-muġādala al-masīḥīya al-islāmīya fī l-ʿaṣr al-wasīṭ, al-kalima al-mutaġassida ʿinda l-Masīḥīyīn*, 2 Bde., Ġūnīya 2004 und in DERS., *al-Mafāhīm al-falsafīya wa-l-lāhūtīya fī l-muġādala bayna l-Masīḥīyīn wa-l-Muslimīn min al-qarn at-tāmin ḥattā l-qarn at-tānī ʿaṣar*, 4 Bde., Ġūnīya 2004–7. – WADĪʿ, *Muqaddima*, S. 472, stellte die Edition des gesamten Werkes in Aussicht. Zu den Zitaten aus der *Dalāla* im Anhang des *Tiryāq* siehe MUNK, a.a.O., S. 27, Anm. 1; STEINSCHNEIDER, *ALJ*, S. 218, Anm. 12; KAUFMANN, *Weltliteratur*, S. 158, Anm. 3; VAJDA, a.a.O., S. 124–131. Je nach Handschrift enthält der Anhang ein oder zwei Zitate aus der *Dalāla*. Für die übrigen im Anhang zitierten Texte (je nach Handschrift sind es null bis sieben) siehe VAJDA, ebd., S. 126–128 (unvollständig). WADĪʿ, *Al-Rašīd Ibn Al-Ṭaiyib et son Tiryāq*, S. 273, 277, schlägt vor, Abū l-Ḥair Ibn aṭ-Ṭaiyib mit dem von Šihāb ad-Dīn Ġāzī b. Aḥmad Ibn al-Wāsiṭī (gest. 1312; GAS, Suppl.-Bd. 1, S. 686, 769; ASHTOR [STRAUSS], *Toledot* [oben Anm. 20], S. 104–116) in seinem *Radd ʿalā ahl ad-dimma wa-man tabiʿahum* erwähnten „ar-Rašīd (*al-maʿrūf bi-*)Kātib at-Tiflīsī“ zu identifizieren (siehe ed. R. GOTTHEIL, An Answer to the Dhimmis, in: *Journal of the American Oriental Society* 41 [1921], S. 409:22). Stimmt diese Identifikation, so lebte unser Autor um 1260 in Damaskus und amte dort als Sekretär eines at-Tiflīsī (siehe

aufmerksam gemacht.⁷⁹ G. Vajda untersuchte und edierte sie im oben erwähnten Artikel zur koptischen Kurzversion der *Dalāla*.⁸⁰ Vajda kritisierte in diesem Artikel frühere Schlussfolgerungen von G. Graf, für den die Zitate aus der *Dalāla* und aus Fahr ad-Dīn ar-Rāzīs *K. al-Ma‘ālim* ein legitimes Kriterium zur Bestimmung eines *terminus post quem* des *Tiryāq* darstellten.⁸¹ Vajda räumte ein, dass die Zitate im Anhang des Werkes nicht vom Autor des *Tiryāq* stammen können, was in diversen Handschriften ausdrücklich so festgehalten sei, und folglich für die Bestimmung eines *terminus post quem* unbrauchbar wären.⁸² Anhaltspunkte für die Datierung des *Tiryāq* müssten, so Vajda, anderswo festgemacht werden. Die Tatsache, dass der *Tiryāq* in verschiedenen Handschriften unterschiedlichen Autoren zugeschrieben wird, schien Vajdas Skepsis zu stützen.

Wie aus einem *Addendum* zu Vajdas Artikel hervorgeht, war er davon überzeugt, dass P. Kahle die von ihm erforderten stichfesten Anhaltspunkte für eine Neudatierung des *Tiryāq* gefunden hatte.⁸³

jedoch *GCAL*, Bd. 2, S. 344, Anm. 1).

⁷⁹ Siehe Anm. 18.

⁸⁰ VAJDA, a.a.O., S. 124–131.

⁸¹ Allerdings erwähnte GRAF, *GCAL*, Bd. 2, S. 345f. noch weitere Argumente für seine Datierung des *Tiryāq*, auf die Vajda nicht einging. Dazu zählen etwa der kurze Eintrag „al-Qiss wa-ṭ-ṭabīb ar-Rašīd Abū l-Ḥair“ im 7. Kapitel des *K. Miṣbāḥ az-ḡulma fī idāḥ al-ḥidma* (ed. M. M. ISKANDAR, Kairo 2003, S. 189) des Šams ar-Ri’āsa Abū l-Barakāt Ibn Kabar (gest. 1324), wo offenbar zwei Personen ähnlichen Namens vermischt wurden. Ein gewichtiges Kriterium zur Bestimmung eines *terminus ante et post quem* ist, so Graf, dadurch gegeben, dass Abū Ishāq Ibn al-‘Assāl im 56. Kapitel (56:35–61) seines *Maḡmū‘* (ed. WADĪ‘, Bd. 7a, S. 338–344; Bd. 7b, S. 260, Anm. 246) aus der *Ḥulāṣat al-īmān al-masīḥī* des Abū l-Ḥair Ibn aṭ-Ṭaiyib (siehe unten) zitiert, wobei er den Autor als „Zeitgenossen des Verfassers dieses Buches“ (*al-mu‘āṣir li-munši’ hādā l-kitāb*) einführt.

⁸² Mehrere Handschriften stellen den Zitaten im Anhang folgende redaktionelle Anmerkung voran: „Es ist offensichtlich, dass (dieser Anhang) nicht vom Verfasser stammt“ (*wa-zāhir al-ḥāl annahū lam yakun lil-muṣannif*). Siehe VAJDA, a.a.O., S. 125. Vajda berief sich auf drei Handschriften der Bibliothèque Nationale in Paris (siehe WADĪ‘, *Al-Rašīd Ibn Al-Ṭaiyib et son Tiryāq*, S. 278–280, no. 6/10/13) und – via S. STERN – auf zwei Handschriften der Bodleian Library in Oxford (siehe WADĪ‘, ebd., no. 7/9).

⁸³ Siehe VAJDA, a.a.O., S. 134: „Les indications de Graf, dans *GCAL* et dans son travail antérieur [...] doivent être rectifiées à l’aide de la mise au point du P^r Paul E. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 2^e édition, Oxford, 1959, p. 305-307.“

Kahle legte seine Argumente in der erweiterten zweiten Auflage seiner *The Cairo Geniza* dar, die nur ein knappes Jahr vor Vajdas Artikel erschienen war.⁸⁴ Allerdings waren Kahles Überlegungen nicht neu. Er wiederholte – ohne dies freilich anzumerken – Argumente, die A. J. B. Higgins bereits 1943 geäußert hatte und von Graf als unhaltbar zurückgewiesen wurden.⁸⁵ Mit Higgins argumentierte Kahle wie folgt: Die Handschrift Oxford, Bodleian Library, arabe e 163 aus dem Jahre 1805 enthält drei Texte: 1) Eine Einführung zu den vier Evangelien, 2) den *Tiryāq*, 3) Die arabische Version des Diatessaron. Im Kolophon dieser Handschrift heisst es:

„Die Vorlage, aus der dieser Kodex abgeschrieben wurde, ist in der Handschrift der herausragenden Gelehrten, der Aulād al-‘Assāl, geschrieben [...]. Das Datum (dieser Vorlage) ist der 18. Raġab des Jahres 500 [15. März 1107].“⁸⁶

Aus diesem Kolophon leiteten Higgins und Kahle ab, dass es erstens auch im frühen 12. Jahrhundert eine Gruppe koptischer Gelehrter gab, die ‚Aulād al-‘Assāl‘ hiessen und dass zweitens der *Tiryāq* vor 1107 verfasst wurde.

Der zweite Teil von Higgins’ und Kahles Argumentation stützte sich darauf, dass im Epilog (*ḥātima*) des *Tiryāq* auf die al-Ġazzālī zugeschriebene polemische Schrift *ar-Radd al-ġamīl li-ilāhīyat ʾĪsā ʿalā ṣarīḥ al-Inġīl* („Die elegante Widerlegung der Göttlichkeit Jesu aufgrund des ausdrücklichen Textes des Evangeliums“) verwiesen wird, welche, so Kahle, von al-Ġazzālī um 1101 in Alexandria verfasst wurde.⁸⁷ Aufgrund dieser und weiterer, subsidiärer Argumente folger-

⁸⁴ P. E. KAHLE, *The Cairo Geniza*, 21959 (1947), S. 305–307 (dt. Übers., *Die Kairoer Geniza*, Berlin 1962).

⁸⁵ A. J. B. HIGGINS, Ibn al-‘Assāl, in: *The Journal of Theological Studies* 44 (1943), S. 73–75; vgl. Grafs Kritik an Higgins in *GCAL*, Bd. 2, S. 346, Anm. 1.

⁸⁶ Für den arabischen Text des Kolophons siehe WADĪ‘, *Dirāsa*, S. 84, Anm. 19.

⁸⁷ Wie H. LAZARUS-YAFEH, *Studies in al-Ghazzali*, Jerusalem 1975, S. 458–487 (besonders S. 463f., 481) und G. S. REYNOLDS, The ends of *Al-Radd al-jamīl* and its portrayal of Christian sects, in: *Islamochristiana* 25 (1999), S. 45–65 ausführlich dargelegt haben, kann *ar-Radd al-ġamīl* keine authentische Schrift al-Ġazzālīs sein (als solche ist sie auch in kommentierter deutscher Übersetzung von F. E. WILMS erschienen: *Al-Ghazzālīs Schrift wider die Gottheit Jesu*, Freiburg i. Br. 1964). Sie stammt wohl aus der Feder eines zum Islam konvertierten koptischen Christen. Zudem hat sich al-Ġazzālī mit grosser Wahrscheinlichkeit nie in Ägypten aufgehalten (siehe G. F. HOURANI, A Revised Chronology of Ghazālī’s Writings, in: *Journal of the American*

ten Higgins und Kahle (und Vajda folgte ihnen), dass der *Tiryāq* im frühen 12. Jahrhundert als unmittelbare Antwort auf al-Ġazzālīs Schrift geschrieben wurde.⁸⁸

Lässt sich aus der Argumentation von Higgins, Kahle und Vajda eine Schlussfolgerung ziehen, dann die, dass diese drei eminenten Forscher den *Tiryāq* nicht gelesen haben können. Hätten sie nämlich den gesamten Text und nicht nur die ihm nachgestellten Zitate untersucht, hätte ihnen nicht entgehen können, dass das gesamte vierte Kapitel des *Tiryāq* (*al-Faṣl ar-rābiʿ fī taʿlīl al-ittiṣāl bi-nāsūt al-Masīḥ* – „Viertes Kapitel zur Begründung der Union [Gottes] mit der Menschlichkeit des Christus“) nichts als ein bearbeitetes Zitat aus *Dalāla* III:32 ist.⁸⁹ Da das Kapitel für die Gesamtstruktur des Werkes Scharnierfunktion hat, kann es nicht als nachträgliche Einfügung in einen bereits bestehenden Text erklärt werden.⁹⁰ Mehr noch: das vierte Kapitel des *Tiryāq* ist nahezu identisch mit dem fünften Kapitel der zwischen 1240 und 1260 verfassten *Hulāṣat al-īmān al-masīḥī* („Summa des christlichen Glaubens“) [*al-Faṣl al-ḥāmis fī bayān waġh al-ḥikma fīmā yastal-*

Oriental Society 104 [1984], S. 296 und *Islamochristiana* 2 [1976], S. 199f., no. 21.11). M. EL-KAISY FRIEMUTH, *Al-Radd al-jamīl: al-Ghazālī's or Pseudo-Ghazālī's?*, in: D. THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden 2007, S. 275–294 hat neulich versucht, al-Ġazzālī als Autor der *Radd* zu rehabilitieren. Ihre Argumente sind m. E. unhaltbar.

⁸⁸ In einigen Handschriften wird ein als Ibn al-Ġaib bekannter Abū l-Ḥair als Verfasser genannt, der den *Tiryāq* im Jahre 1052 in Ḥims (Emesa, Syrien) geschrieben haben soll (siehe M. DE SLANE, *Catalogue des manuscrits arabes*, Paris 1883–1895, S. 45; STEINSCHNEIDER, *ALJ*, S. 218f., Anm. 12). Weitere Beispiele von Fehlzuschreibungen und Fehldatierungen des *Tiryāq* gibt WADĪʿ, *Dirāsa*, S. 84–86; DERS., *Al-Rašīd Ibn Al-Ṭayyib et son Tiryāq* (oben Anm. 78), S. 274–282.

⁸⁹ Wie bekannt, erscheint ein Abriss (*ḥāṣil*) desselben Kapitels (*Dalāla* III:32) in einigen Handschriften im Anhang zum *Tiryāq* (siehe VAJDA, a.a.O., S. 129f.). Die Textversion dieses Anhangs unterscheidet sich von jener, die sich im vierten Kapitel des *Tiryāq* bzw. im fünften Kapitel der *Hulāṣa* findet (eine synoptische Darstellung wird in der eingangs erwähnten Monographie gegeben). Im Fragment des koptischen *Muḥtaṣar ad-Dalāla* (Hs. Paris, BN, ar. 205) fehlt das entsprechende Kapitel.

⁹⁰ Von den 32 bekannten Handschriften des *Tiryāq* (siehe WADĪʿ, *Al-Rašīd Ibn Al-Ṭayyib et son Tiryāq*, S. 277–282) habe ich bisher 14 einsehen können. Im Folgenden wird nach der ältesten Handschrift (13. Jh.), Vatican, BAV, ar. 105 zitiert. ZANETTI, a.a.O., S. 674f. hat die von ihm benutzten neun Manuskripte drei distinkten Handschriftenfamilien zugeordnet.

zimu zāhiruhū aš-šanā‘āt min wasf al-Masīḥ bi-l-ilāhīya wa-bi-qabūl al-ālām – „Fünftes Kapitel zur Erläuterung der Vernunft in dem, was aufgrund seines Literalsinns verwerfliche Dinge impliziert, da Christus (gleichzeitig mit den sich gegenseitig ausschliessenden Attributen) der Göttlichkeit und des Schmerzleidens beschrieben wird“].⁹¹

Die Art und Weise, wie die *Dalāla* im *Tiryāq* und in der *Ḥulāṣa* verwendet wird, ist widersprüchlich und verflochten. Beide Werke sind in Anlage und Argumentation so stark von der *Dalāla* beeinflusst, dass man Abū l-Ḥairs Programm als ‚maimonidische Christologie‘ oder ‚maimonidische Trinitätslehre‘ charakterisieren könnte.⁹² Gleichzeitig haben beide Werke eine betont polemische Stossrichtung, wobei sich die antijüdische Polemik vornehmlich als Polemik gegen Maimonides manifestiert.⁹³ Von der vielschichtigen Rezeption der *Dalāla* in den

⁹¹ Siehe oben Anm. 81. In Hs. Vatican, BAV, ar. 119, fol. 59a lautet der ausführliche Titel der *Ḥulāṣa*: *Ḥulāṣat mu‘taqad al-milla al-masīḥīya wa-r-radd ‘alā ṭā’ifatai, al-islām wa-l-yahūdīya, min mauḍū‘ātihim wa-uṣūl maḍāhibihim* – „Summa fidei der christlichen Religionsgemeinschaft und Widerlegung der beiden Religionsgruppen, des Islams und des Judentums, aufgrund ihrer Fundamentallehren und den Prinzipien ihrer Doktrin“. Während das Zitat im *Tiryāq* anonym eingeführt wird (*qāla [...] kabīr aḥbārihim*), wird Maimonides in der *Ḥulāṣa* mit Namen erwähnt (*[...] ar-Ra’īs Mūsā Ibn Maimūn, kabīr aḥbārihim wa-mutawallī r-ri’āsa ‘alaihim bi-d-diyār al-miṣrīya*). Eine synoptische Darstellung von *Dalāla* III:32, dem vierten Kapitel des *Tiryāq* und dem fünften Kapitel der *Ḥulāṣa* wird in der eingangs erwähnten Monographie gegeben, wo auch die Maimonidesrezeption in Abū l-Ḥairs *Risālat al-bayān al-azhar fī r-radd ‘alā man yaqūlu bi-l-qadā’ wa-l-qadar*, ed. M. KHOUZAM, in: *aṣ-Ṣalāḥ* 9 (1928), S. 66–78, 131–137, 323–330 analysiert wird.

⁹² Siehe G. SCHWARB, A Maimonidean Trinitarianism, in: *Medieval Encounters* 14 (2008) [in Vorbereitung]. Sowohl der *Tiryāq* als auch die *Ḥulāṣa* sind geballt mit Zitaten aus der *Dalāla*.

⁹³ In ähnlicher Weise tritt die Polemik gegen den Islam als Kritik an Faḥr ad-Dīn Ibn al-Ḥaṭīb [ar-Rāzī] (gest. 606/1210) in Erscheinung. Auch im Falle von Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī ist das Verhältnis dialektisch widersprüchlich, da die Theologie der koptischen Christen des 13. Jahrhunderts in substantiellen Teilen aus Rāzīs Werken schöpft (etwa *K. al-Arba‘īn*, *K. al-Ḥamsīn*, *K. al-Ma‘ālim*, *K. al-Mabāḥiṭ al-mašriqīya*, *K. Nihāyat al-‘uqūl*, *K. al-Mulaḥḥaṣ*, *K. Muḥaṣṣal al-afkār*). Eine detaillierte Studie zur Rezeption des Faḥr ad-Dīn ar-Rāzī in der christlich-arabischen Literatur des 13. und 14. Jahrhunderts wird in *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 35 (2009) erscheinen. Ansätze zu einer solchen Studie finden sich in *GCAL*, Bd. 2, S. 345 (*Tiryāq*), 347 (*Ḥulāṣa*), 390 (*aṣ-Ṣafī Ibn al-‘Assāl, Ṣaḥā’ih*), 431 (Ibn ar-Rāhib, *Burhān*), 452 (al-Makīn Ğirġis Ibn al-‘Amīd, *al-Ḥawī al-mustafād – Muḥtaṣar al-bayān fī taḥqīq al-īmān*); A. Y. SIDARUS, *Ibn ar-Rāhibs Leben und Werk* (oben Anm. 62), S. 104–7, 118,

Werken des Abū l-Ḥair Ibn aṭ-Ṭaiyib kann im vorliegenden Beitrag nur auf einige ausgewählte Aspekte hingewiesen werden.

Erklärtes Ziel der beiden erwähnten Kapitel (und der beiden Werke insgesamt) ist es, Juden und Muslimen die Vernünftigkeit von Inkarnation und Trinität zu erklären, da jene darin einen krassen Verstoss gegen das Prinzip des *tauḥīd*, der Einheit und Einzigkeit Gottes sehen.⁹⁴ Den Kern seiner Argumentation entnimmt Abū l-Ḥair dem dritten Teil der *Dalāla*, Kapitel 26–49. In diesen Kapiteln erklärt Maimonides Funktion und Zweck der gesetzlichen Bestimmungen der Tora aus den historischen Bedingungen und pädagogischen Bedürfnissen der Rechtssubjekte zum Zeitpunkt der Legislation, denen der gesetzgebende Gott in seiner gnädigen Klugheit (*at-talattuf al-ilāhī*)⁹⁵ Rechnung trug. In der ‚göttlichen Pädagogik‘, d. h. der historisch verankerten *ratio legis* (*‘illat aš-šarā’i*), erkannte Maimonides die sekundäre Absicht (*al-qaṣd at-tānī*) der *lex dei*, während die eigentliche, erste Absicht (*al-qaṣd al-auwal*) der göttlichen Legislation auf die Abschaffung der Idolatrie und die Erkenntnis Gottes, d. h. (natur-)wissenschaftliche und metaphysische Erkenntnisse abzielte.⁹⁶

Die nachhaltige Wirkungsgeschichte dieser Kapitel in der hebräischen und lateinischen Literatur des ‚Mittelalters‘ und in der ‚neuzeitlichen‘ Historiographie ist in der Forschungsliteratur ausführlich dokumentiert worden.⁹⁷ A. Funkenstein ging so weit, in Maimonides’ histo-

134f.; WADĪ’, *Dirāsa*, S. 104f., Anm. 82 (vgl. S. 186, § 21); S. 115, Anm. 110; S. 180; S. 188, § 27; TAKAHASHI, *Barhebraeus* (oben Anm. 40), S. 98, Anm. 372; SAMIR, *Bibliographie* (unten Anm. 134), S. 176–8; G. ENDRESS, Reading Avicenna in the Madrasa: Intellectual Genealogies and Chains of Transmission of Philosophy and the Sciences in the Islamic East, in: J. E. MONTGOMERY (ed.), *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven 2006, S. 386–9, 397–410.

⁹⁴ Siehe *Ḥulāṣa*, Hs. Vatican, BAV, ar. 105, fol. 66b = Vatican, BAV, ar. 119, fol. 59a (*lammā ltamasa minnī ḡamā’a min al-aṣḥāb al-‘ulamā’ al-fuḍalā’ fī madhabai l-islām wa-l-mutamassikīn bi-š-šarī’ati l-yahūdīya an aḍkura lahum mā ‘indī min ḥulāṣati mā ta’taqiduhū (!) n-naṣārā*).

⁹⁵ Vgl. *Dalāla* III:32, ed. MUNK/YOEL, S. 385:10.

⁹⁶ Vgl. *Dalāla* III:26, ed. MUNK/YOEL, S. 368:24f., 369:7 (*aš-šarā’i kul-luhā mu’allala*); III:29, S. 377:11f.; III:32, S. 387:7; III:34, S. 391:21 (*al-qaṣd al-auwal*); III:32, S. 385:19; 387:6 (*al-qaṣd at-tānī*).

⁹⁷ S. STROUMSA, The Ṣabians of Ḥarrān and the Ṣabians of Maimonides: on Maimonides’ Theory of the History of Religions, in: *Sefunot* 22 (1999), S. 277–295; W. Z. HARVEY, Les sacrifices, la prière, et l’étude chez Maïmonide, in: *Revue des Études Juives* 154 (1995), S. 97–103; S. PINES, Ibn Khaldūn and

risierender Rekonstruktion der *lex dei* „a genuine medieval precursor of the revolution of historical reasoning [in the sixteenth and seventeenth centuries]“ zu sehen.⁹⁸ Die Radikalität ihrer Implikationen machten sie zu einem zentralen Thema in den verschiedenen Kontroversen über die Autorität und Interpretation des maimonidischen Werkes.⁹⁹

Gleichzeitig ist in der Forschungsliteratur auf ‚Parallelen‘ des maimonidischen ‚Akkomodationsprinzips‘ in jüdischen, christlichen und islamischen Quellen vor Maimonides hingewiesen worden.¹⁰⁰ Insbe-

Maimonides. A Comparison Between Two Texts, in: *Studia Islamica* 32 (1970), S. 265–274. Zur Rezeption in der lateinischen Literatur siehe HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses* (oben Anm. 9), S. 61ff.; A. SCHENKER, Die Rolle der Religion bei Maimonides und Thomas von Aquin. Bedeutung der rituellen und liturgischen Teile der Tora nach dem *Führer der Unschlüssigen* und der *Theologischen Summe*, in: C.-J. PINTO DE OLIVEIRA (ed.), *Ordo sapientiae et amoris*, Fribourg 1993, S. 169–193, wieder abgedruckt in A. SCHENKER, *Recht und Kult im Alten Testament. Achtzehn Studien*, Fribourg 2000, S. 178–202; A. FUNKENSTEIN, Gesetz und Geschichte: Zur historisierenden Hermeneutik bei Moses Maimonides und Thomas von Aquin, in: *Viator* 1 (1970), S. 147–178. J. ELUKIN, Maimonides and the Rise and Fall of the Sabians: Explaining the Mosaic Laws and the Limits of Scholarship, in: *Journal of the History of Ideas* 63 (2002), S. 619–637 hat die Wirkungsgeschichte von Maimonides’ Sabäern in der europäischen Geschichtsschreibung zum Ursprung des mosaischen Monotheismus ab dem siebzehnten Jahrhundert untersucht.

⁹⁸ A. FUNKENSTEIN, *Perceptions of Jewish History*, Berkeley et al. 1993, S. 146 (das fünfte Kapitel [S. 131–155] untersucht die maimonidische Religionshistoriosophie); DERS., *Theology and the Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton 1986, S. 233f. Die „maimonidische Geschichtstheorie“ spielt in Funkensteins Gesamtwerk eine prominente Rolle (siehe D. BIALE, The Last German-Jewish Philosopher: Notes Toward an Intellectual Biography of Amos Funkenstein, in: *Jewish Social Studies* 6 (1999), S. 1–5) und stand neulich im Zentrum einer Debatte über die „theologischen Wurzeln des Historizismus“ (siehe A. P. SOCHER, Of Divine Cunning and Prolonged Madness: Amos Funkenstein on Maimonides’ Historical Reasoning, in: *Jewish Social Studies* 6 [1999], S. 6–29; S. MOYN, Amos Funkenstein on the Theological Origins of Historicism, in: *Journal of the History of Ideas* 64 [2003], S. 639–657; A. P. SOCHER, Funkenstein on the Theological Origins of Historicism: A Critical Note, in: *Journal of the History of Ideas* 67 [2006], S. 401–408).

⁹⁹ FUNKENSTEIN, *Perceptions*, S. 146 Anm. 48; J. LEVINGER, ha-Maḥšavah ha-hilkhatit shel ha-Rambam, in: *Tarbiz* 37 (1968), S. 282ff.

¹⁰⁰ M. KHOUZAM, *L’illumination des intelligences* (siehe oben Anm. 27), S. 84; S. PINES, Some Traits of Christian Theological Writing in Relation to Moslem *Kalām* and to Jewish Thought, in: *Proceedings of the Israel Academy*

sondere Funkenstein und Stroumsa haben allerdings zu zeigen versucht, dass sich Maimonides' Sicht der Religionsgeschichte in entscheidenden Punkten von diesen ‚Parallelen‘ unterscheidet und deshalb als originell und neuartig zu betrachten sei.¹⁰¹ Sie wiesen beispielsweise darauf hin, dass Maimonides als Erster die historisierende Rekonstruktion der ursprünglichen Bedeutung der mosaischen Gesetzgebung zum methodischen Prinzip erhob.¹⁰² Die Art und Weise, wie Maimonides ‚pagane‘ und hermetische Quellen benutzte, um Gottes gnädige Klugheit, welche die Entwicklung der Religionen lenkt, zu erweisen, zeige, dass die maimonidische Auffassung nicht als historisch-partikulares, sondern als phänomenologisch-universales Erklärungsmuster für die religiöse Entwicklung der gesamten Menschheit zu verstehen sei.

Auch in Abū l-Ḥairs Perzeption der Religionsgeschichte repräsentierten die Sabäer ein universales, die gesamte Menschheit betreffendes Phänomen (*ḥukamā' aṣ-Ṣāba alladīna 'ammat 'ibādatuhum ḡamī' al-aqtār/al-ʿālam bi-kamālihi*).¹⁰³ Die Universalität des sabäischen Religionstypus bei Maimonides erleichterte es dem koptischen Theologen, Maimonides' Sicht der Religionsgeschichte für seine eigenen Bedürfnisse und Interessen zu instrumentalisieren. In der Auffassung Abū l-Ḥairs bildete Maimonides' Geschichtstheorie nicht nur den geeigneten Interpretationsrahmen, mit dessen Hilfe sich die Logik von Inkarnation und Trinität historisch erklären liessen; seine Argumentation läuft *in*

of Sciences and Humanities 5 (1976), S. 105–125, wiederabgedruckt in S. STROUMSA (ed.), *The Collected Works of Shlomo Pines, Volume III: Studies in the History of Arabic Philosophy*, Jerusalem 1996, S. 79–99; S. STROUMSA, Entre Ḥarrān et al-Maghreb: La théorie maïmonidienne de l'histoire des religions et ses sources arabes, in: M. FIERRO (ed.), *Judíos y musulmanes en al-Andalus y el Magreb: Contactos intelectuales*, Madrid 2002, S. 153–164; FUNKENSTEIN, *Theology* (oben Anm. 98), S. 243–261; DERS., *Perceptions*, S. 144f. S. BENIN, *The Footprints of God: Divine Accomodation in Jewish and Christian Thought*, Albany 1993, passim (zu Maimonides siehe S. 147–162). Vergleichbare Argumente sind auch in Diskussionen zur Gesetzesabrogation (*nash' aṣ-ṣarā'i'*) in jüdischen, christlichen und muslimischen Texten der *uṣūlān* (*uṣūl ad-dīn* und *uṣūl al-fiqh*) zu finden (siehe etwa M. BAR-ASHER, *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Leiden et al. 1999, S. 68–70).

¹⁰¹ S. STROUMSA, Sabéens de Ḥarrān et Sabéens de Maïmonide, in: T. LÉVY und R. RASHED (ed.), *Maïmonide, philosophe et savant (1138–1204)*, Leuven 2004, S. 348–352.

¹⁰² FUNKENSTEIN, *Perceptions*, S. 145.

¹⁰³ Hs. London, British Library, Or. 7461, fols. 16a, 17b.

fine darauf hinaus zu zeigen, dass Maimonides, wenn er denn seine Sicht der Religionsgeschichte konsequent zu Ende gedacht hätte, die christliche Variante der göttlichen Offenbarung als die vollkommenste Realisierung der göttlichen Weisheit hätte anerkennen müssen.

Abū l-Ḥair entwickelt sein Konzept im dritten (und mit Abstand längsten) Kapitel des *Tiryāq*. Dieses Kapitel ist eine Adaptation und Weiterentwicklung der maimonidischen Sicht der Religionsgeschichte und ist mit Phrasen aus der *Dalāla* durchwoben.¹⁰⁴ Am Anfang des Kapitels steht die maimonidische Frage:¹⁰⁵

أفما قد ثبت أنه تعالى حكيم، والحكيم لا يصنع شيئاً عبثاً، فما وجه الحكمة والسياسة في وضع شريعة ليحذب بها جميع الأمم إلى عبادته تعالى بواسطة وصفه لذاته بالألفاظ الشنيعة والأوصاف الغريبة مثل قوله للرسول: أمضوا وتلمذوا كل الأمم وعمدوهم بسم الأب والابن والروح القدس، ولم يقل عمدوهم بأسم الإله الواحد المحض الذي لا يمكن أن يكون أكثر من واحد.

Gehört es nicht zu den erwiesenen Dingen, dass Gott weise ist und dass der Weise nichts Nutzloses schafft? Worin aber liegt die Weisheit und die kluge Lenkung, ein Gesetz (*šarī'a*) zu erlassen, durch welches alle Völker dazu bewogen werden, Gott zu verehren, indem sie Ihn mit verwerflichen Ausdrücken und befremdlichen Attributen beschreiben, wie etwa, wenn er zu den Aposteln sagt: „Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19) und nicht etwa: „Tauft sie im Namen des einen, einzigen Gottes, von dem es nicht mehr als einen geben kann“?

Wie die Frage, so wird auch die Antwort Maimonides entlehnt:¹⁰⁶

اعلم أن الشريعة هي سياسة إلهية ورياسة ربّانية تجذب الناس إلى الإقرار بوجود الخالق تعالى، كل قوم بما يألّفون أن يرجعوا إليه تعالى اختياراً.

Du sollst wissen, dass das Gesetz göttliche Lenkung und göttliche Führung ist,

¹⁰⁴ *al-faṣl at-tālit yataḍammanu ta'līl waṣfihī ta'ālā bi-l-ab wa-l-ibn wa-r-rūḥ al-quḍus* – „Drittes Kapitel, in welchem die Beschreibung Gottes als Vater, Sohn und Heiliger Geist begründet wird“. Von den insgesamt 30 Kapiteln des *Tiryāq* umfasst das dritte Kapitel ein Viertel des gesamten Buches. Vgl. M. KHOUZAM, *L'illumination des intelligences* (siehe oben Anm. 27), S. 22, 58–77.

¹⁰⁵ Hs. Vatican, BAV, ar. 105, fol. 8b; London, British Library, Or. 7461, fols. 14a; vgl. *Dalāla* II:25, ed. MUNK/YOEL, S. 230:5–13 und III:49, S. 449:28.

¹⁰⁶ Hs. Vatican, BAV, ar. 105, fol. 9b:5–7; vgl. *Dalāla* III:32, ed. MUNK/YOEL, S. 385:10–386:7 and III:36, S. 394:18–395:21.

welche die Menschen dazu bewegt, die Existenz des Schöpfers zu bejahen, jedes Volk mit (den Mitteln), durch die es Gewohnheit hat, sich Gott aus freien Stücken zuzuwenden.

Diesem Grundsatz entsprechend unterteilt Abū l-Ḥair die Religionen in Funktion ihrer jeweiligen Gottesvorstellung und Gottesverehrung in drei Grundtypen (*uṣūl*). Der erste Religionstypus wird durch die ‚frühen Philosophen‘ (*al-falāsifa al-aqdamūn*) vertreten, der zweite durch Zoroaster (*mā dahaba ilayhi Zarādušt, Ṣāhib šarīat al-Mağūs*), der dritte durch die Sabäer (*ḥukamāʾ aṣ-Ṣāba*). Während die beiden erstgenannten Religionstypen in wenigen Zeilen abgehandelt werden,¹⁰⁷ wird der Grossteil des dritten Kapitels der dritten Gruppe vorbehalten. Auch für Abū l-Ḥair bilden die Gesetze der Sabäer (*nawāmīs aṣ-Ṣāba*) den Hintergrund zum Verständnis der Sprache der Tora und zur Begründung des mosaischen Gesetzes. Abū l-Ḥair geht jedoch noch einen Schritt weiter als Maimonides und wendet dessen Erklärungsmuster auch auf die christliche Bibel an:¹⁰⁸

ما ورد فاتحة إنجيل يوحنا مخاطبًا لأهل أفسس الذي كان لهم من أحبار الصابئة وحكمائهم وفلاسفتهم وهياكل معبوداتهم ما هو مسطور ومشهور، فأرشده الله إلى سياستهم من حيث يعلمون واجتذابهم من حيث لا ينفرون. فافتتح إنجيله قائلاً: في البدئ كان [!] الكلمة [...]

Die Einleitung zum Johannesevangelium richtet sich an die Bewohner von Ephesus, zu denen, wie dokumentiert und bekannt ist, die führenden Köpfe der Sabäer, ihre Gelehrten und Philosophen gehörten, die (dort) ihre Kultstätte hatten. Deshalb machte sie Gott auf die ihnen angemessene Lenkung (Lebensform) aufmerksam, durch die sie zu Erkenntnis gelangen, und auf das, was auf sie attraktiv wirkt, damit sie sich nicht abwenden. Aus diesem Grund beginnt sein Evangelium wie folgt: Im Anfang war das Wort [...]

ثم ما أورده بولص لأهل مدينة كولاصائيس التي هي مدينة الصابئة وحداق الفلاسفة الذين وصفوا أساس عباداتهم على أن علة العلل فاض عنها عقلا أولاً وأن جميع الموجودات صدرت عن العقل الأول وأن هذا العقل المذكور مستحق العبادة مع العلة الأولى ومع النفس كما شهر في عقائدهم.

Sodann, was Paulus den Bewohnern der Stadt Kolossai vermittelte; es ist eine Stadt der Sabäer und ein Hort der Philosophen, welche das Fundament ihrer religiösen Praxis so beschrieben, dass aus der *causa causarum* ein erster Intel-

¹⁰⁷ Hs. Vatican, BAV, ar. 105, fol. 9b:13–22.

¹⁰⁸ Hs. Vatican, BAV, ar. 105, fol. 12b–13a.

lekt überströmte und dass alle existierenden Dinge aus dem ersten Intellekt hervorgingen und dass es dem besagten Intellekt zusteht, zusammen mit der ersten Ursache und der Seele verehrt zu werden, wie es in ihren Glaubensgrundsätzen expliziert wurde.

Den Beschaffenheiten und Gewohnheiten einer jeden Nation entsprechend hat die göttliche Weisheit das jeweils angemessene Gegengift (*Tiryāq*) zubereitet, welches sie der Erkenntnis des wahren Gottes näher bringen soll.¹⁰⁹

Im selben (dritten) Kapitel nennt Abū l-Ḥair – wie Maimonides im 29. Kapitel des dritten Teils der *Dalāla* – eine Liste sabäischer „Gesetzesbücher“ (*asfār nawāmīs aṣ-Ṣāba*), aus denen er sein Wissen über diesen Religionstypus bezogen hat:¹¹⁰

1) *K. al-Filāḥa an-nabaṭīya li-bn Waḥšīya* (s. Ullmann, Die Natur- und Geheimwissenschaften [unten Anm. 115], S. 440–443), 2) *K. al-Iṣṭamāṭīs fī s-sirr al-maknūn (alladī waḡadahū Hirmis al-kabīr fī al-ḥazā’in wa-fassarahū Aristūṭālīs al-ḥakīm lil-Iskandar)* (ebd., S. 375), 3) *K. al-Iṣṭamāḥīs li-Hirmis* (ebd., S. 374f.), 4) *K. al-Ustūṭās* [Hs. *Ušnūṭās*] (ebd., S. 375), 5) *K. al-Madāṭīs li-Hirmis* (ebd., S. 168, 375) [> in einigen Hs. *K. Dīmūkrāṭīs li-Hirmis!*], 6) *K. Ṭumṭum al-Hindī* (ebd., S. 298f., 381); 7) *K. Daraḡ al-falak* (= *K. Tinkalūšā al-Bābilī*, ebd. 329f., Anm. 7), *wa-ḡayr dālīka min asfār nawāmīs aṣ-Ṣāba*; 8) *K. Da‘wat Zarādušt (Ṣāḥib millat al-Maḡūs)* (vgl. ebd., S. 294; VAN BLADEL, *Hermes Arabicus* [unten Anm. 123] Kap. 2, S. 48, Anm. d.), *wa-amṭāliḥī*.¹¹¹

Diese Liste sieht jener Maimonides’ sehr ähnlich, ist jedoch nicht mit ihr identisch. Während Maimonides die *Nabatäische Landwirtschaft* als seine wichtigste Quelle hervorhebt, ist es bei Abū l-Ḥair der pseudo-aristotelische *K. al-Iṣṭamāṭīs*, welcher als zentrale Referenz-

¹⁰⁹ Der Begriff *Tiryāq/Diryāq* (‘Gegengift/Antidoton’) ist nicht nur in der Medizin, sondern auch in den Geheimwissenschaften verbreitet. Noch deutlicher kommt der Bezug zu den Geheimwissenschaften im Untertitel des *Tiryāq* zum Ausdruck: *Kašf al-asrār al-ḥafīya*.

¹¹⁰ Hs. Vatican, BAV, ar. 105, fol. 17b:4–9; vgl. *Dalāla* III:29, ed. MUNK/YOEL, S. 380:9–15; davon abhängig ist Sa‘d b. Manṣūr Ibn Kammūna, *Tanqīḥ al-abḥāt lil-milal at-talāt*, ed. M. Perlmann, Berkeley 1967, S. 37f. Siehe auch K. T. VAN BLADEL, *Hermes Arabicus*, unveröffentlichte Doktorarbeit, Yale University 2004, S. 117–123.

¹¹¹ *EP*², Bd. 5, S. 1110–1118; *GAS* IV:passim; VII:50ff.; VAN BLADEL, a.a.O., S. 303–333. Über diese Liste hinaus werden im dritten Kapitel des *Tiryāq* noch weitere hermetische Schriften erwähnt.

schrift ausgewiesen und ausgiebig zitiert wird.¹¹² Die Tatsache, dass Abū l-Ḥair sein Wissen über die Sabäer nicht nur aus der *Dalāla* bezogen hat, ist aus mehreren Gründen von Belang: Erstens ist es sein ausdrückliches Anliegen, seine Originalität und Unabhängigkeit von Maimonides zu belegen.¹¹³ Zweitens ist die Rezeption des pseudo-aristotelischen und hermetischen Schrifttums im Werk des Abū l-Ḥair kein Einzelfall in der koptisch-arabischen Literatur.¹¹⁴ So ordnet etwa Šams ar-Riʿāsa Abū l-Barakāt Ibn Kabar (gest. 1324) den *K. Zağr an-nafs* im 7. Kapitel seines *Miṣbāḥ az-ẓulma fī idāḥ al-ḥidma* unter den christlichen Schriften ein.¹¹⁵ Dieselbe Schrift wird von Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-ʿAssāl im *Mağmūʿ uṣūl ad-dīn* und von Abū Šākir Ibn Buṭrus ar-Rāhib in den *Quaestiones* 7 und 43 des *K. al-Burhān* zitiert.¹¹⁶

Während die Bedeutung hermetischer, gnostischer und manichäischer Traditionen in der nichtarabischen (griechischen, koptischen, armenischen) Literatur des ägyptischen Christentums in der Forschung seit langem – insbesondere aber seit der Entdeckung der ‚Bibliothek‘ von Nag Hammadi (1945) – bekannt ist, so ist die Transmission dieser

¹¹² Vgl. M. KHOUZAM, *L'illumination des intelligences* (siehe oben Anm. 27), S. 28–32; zur *Nabatäischen Landwirtschaft* siehe oben und J. HÄMEEN-ANTTILA, *The Last Pagans of Irāq. Ibn Waḥshiyya and his Nabatean Agriculture*, Leiden 2006. Zum *K. al-Iṣṭamāṭīs* und verwandten pseudo-aristotelischen *Hermetica* siehe oben und Ch. BURNETT, *Arabic, Greek, and Latin Works on Astrological Magic Attributed to Aristotle*, in: J. KRAYE et al. (ed.), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, London 1986, S. 84–96; DERS., *Aristoteles/Hermes: Liber Antimaquis*, in: G. BOS et al., *Hermetis Trismegisti Astrologica et Divinatoria*, Turnhout 2001, S. 179–184.

¹¹³ Siehe unten Anm. 126.

¹¹⁴ Siehe unten Anm. 123.

¹¹⁵ Siehe *GCAL*, Bd. 1, S. 389. Zum *K. Zağr an-nafs* siehe ULLMANN, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*, Leiden 1972, S. 378, wo das Buch der „philosophisch-theologischen Hermetik“ zugerechnet wird; *GAS* IV:43; VAN BLADEL (oben Anm. 110), S. 319f., no. 4.1. Fragmente dieser Schrift aus der Kairoer Genizah wurden kürzlich untersucht und teilweise ediert in A. ELIYAHU, *Fragments of Hermetic Literature in the Genizah*, in: *Ginzei Qedem* 1 (2005), S. 9–29, wo die Rezeption in der koptisch-arabischen Literatur aber unerwähnt bleibt.

¹¹⁶ *Mağmūʿ*, Kapitel 5, §§ 30f. (ed. WADĪʿ, Bd. 1, S. 120). Zu den Zitaten in *K. al-Burhān* siehe SIDARUS, *Ibn ar-Rāhib*, S. 127 Anm. 34. Der Text des *K. Zağr an-nafs* ist mehrmals als Teil christlich-arabischer Sammelhandschriften überliefert, z. B. Paris, BN, arabe 49/5, fols. 142–203; (TROUPEAU, *Catalogue*, Bd. 1, S. 35); arabe 4811/3, fols. 80–129 (*Catalogue*, Bd. 2, S. 48).

Traditionen in die christlich-arabische Literatur bisher kaum untersucht worden.¹¹⁷ Vor ihrer Arabisierung zeichnete sich die Literatur ägyptischer Christen durch ein ausgesprochen ambivalentes Verhältnis zu gnostischen und hermetischen Denkströmungen aus, welches zwischen Affinität und scharfer Abgrenzung schwankte.¹¹⁸ Die Präsenz ‚paganen‘ und hermetischen Gedankenguts im ägyptischen Christentum ist durch

¹¹⁷ Thematische Bibliographien zum aktuellen Forschungsstand sind jeweils in den Kongressakten der *International Association of Coptic Studies* enthalten (‘Greek Papyri and Coptic Studies’, bzw. ‘Hermetism, Gnosticism and Manichaeism’). Die Nag Hammadi Texte liegen in einer Gesamtedition vor, J. M. ROBINSON (ed.), *The Coptic Gnostic Library. A Complete Edition of the Nag Hammadi Codices*, Leiden 2000 (Neudruck von *Nag Hammadi Studies* und *Nag Hammadi and Manichaean Studies*, Leiden 1975–1995). Der Titel dieser Gesamtedition ist irreführend, da die Nag Hammadi Bibliothek etliche nichtgnostische christliche Schriften, hermetische Schriften, eine Passage aus Platons *Politeia* usw. enthält. Unter den zahlreichen Studien zu den Nag Hammadi Texten siehe: K.-W. TRÖGER, Die Bedeutung der Nag-Hammadi-Schriften für die Hermetik, in: P. NAGEL (ed.), *Studia Coptica*, Halle 1974, S. 175–190; M. KRAUSE, Die hermetischen Nag Hammadi Texte, in: S. GIVERSEN et al. (ed.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions*, Copenhagen 2002, S. 61–72; R. VAN DEN BROEK, *Studies in Gnosticism and Alexandrian Christianity*, Leiden 1996; C. W. HEDRICK und R. HODGSON (ed.), *Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity*, Peabody/Mass. 1986, speziell S. 287–307; R. VAN DEN BROEK, Religious Practices in the Hermetic ‚Lodge‘: New Light from Nag Hammadi, in: R. VAN DEN BROEK und C. VAN HEERTUM (ed.), *From Poimandres to Jacob Boehme: Hermetism, Gnosis and the Christian Tradition*, Amsterdam 2000, S. 77–96; A. VAN DEN KERCHOVE, *Pratiques rituelles et traités hermétiques*, Paris, EPHE, 2006 (dir. J.-D. DUBOIS); A. CAMPLANI, *Scritti ermetici in copto: L’Ogdoad e l’Enneade, Preghiera di ringraziamento, Frammento del Discorso Perfetto*, Brescia 2000; J.-P. MAHE, *Hermès en Haute-Égypte, Vol. 1: Les textes hermétiques de Nag Hammadi et leurs parallèles grecs et latin, Vol. 2: Le fragment du Discours Parfait et les définitions hermétiques arméniennes (NH VI, 8.8a)*, Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes», 3 und 7, Québec 1978, 1982; M. W. MEYER und R. SMITH (ed.), *Ancient Christian Magic: Coptic Texts of Ritual Power*, Princeton 1999; G. FOWDEN, *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton/New Jersey 21993 (1986), besonders S. 179–181; VAN BLADEL (oben Anm. 110), S. 8, 14, 27, 47–56, 97–99, 106, 144, 149f., 184–186.

¹¹⁸ S. ABD EL-SAHEED, Tensions between Gnosticism and Early Egyptian Christianity Reflected in Christian Copto-arabic Manuscripts, in: S. GIVERSEN et al. (ed.), *The Nag Hammadi Texts in the History of Religions*, Copenhagen 2002, S. 211–214; A. KHOSROYEV, *Die Bibliothek von Nag Hammadi. Einige Probleme des Christentums in Ägypten während der ersten Jahrhunderte*, Altenberge 1995, S. 120–135.

seine Arabisierung nicht ausgelöscht worden. Sowohl im allgemeinen Brauchtum als auch in den Bibliotheken gebildeter Leute haben sich seine Spuren erhalten.¹¹⁹ Ein Fragment aus der Kairoer Genizah erwähnt einen christlichen Gelehrten aus Alexandria, der als „Meister unter den christlichen Gelehrten, Sonne der Wissenden, in der hermetischen Literatur Gebildeter, Übersetzer der koptischen und der arabischen Sprache“ (*Saiyid al-‘ulamā’ al-masīḥīyīn, Šams al-‘ārīfīn, [...], al-muta’addib bi-l-ādāb al-hirmisīya, mutarġim al-luġāt al-qibṭīya wa-l-‘arabīya*) beschrieben wird.¹²⁰

In der Maimonidesforschung ist dieses Erbe unberücksichtigt geblieben. Wenn bisher danach gefragt wurde, woher Maimonides sein Wissen der pseudo-aristotelischen und hermetischen Literatur bezogen haben könnte, wurde auf sein andalusisches Erbe (z. B. auf den nach 442/1051 verfassten *K. Ġāyat al-Ḥakīm* [lat. *Picatrix*]) oder die *Rasā’il* der Iḥwān aṣ-Ṣafā’ verwiesen.¹²¹ Wenn Maimonides in seinem Brief an die jüdische Gemeinde von Montpellier schrieb, er hätte alle relevanten Texte, die ins Arabische übersetzt wurden, gelesen und ausgiebig studiert¹²², so sollte die Präsenz solcher Texte in der koptisch-arabischen Literatur zumindest mitberücksichtigt werden.¹²³

¹¹⁹ M. MARTIN, *Dévotions populaires* (oben Anm. 19).

¹²⁰ Hs. New York, Jewish Theological Seminar, ENA 3917.2, fol. 1a, ed. K. SZILÁGYI, *Christian Books in Jewish Libraries* (oben Anm. 23), S. 156*f., no. VI mit Faksimileabbildung, S. 158*. Das Fragment ist der zweiten Phase der koptisch-arabischen Literatur zuzurechnen (siehe oben Anm. 29).

¹²¹ Siehe etwa S. STROUMSA, *Entre Harrān et al-Maghreb* (oben Anm. 100). M. STEINSCHNEIDER, *Zur Pseudepigraphischen Literatur, insbesondere der geheimen Wissenschaften des Mittelalters*, Berlin 1862, S. 3–12, 28–51.

¹²² Ed. I. SHAILAT, *Letters and Essays* (oben Anm. 18), S. 481:3–5: *”שלא נשאר חיבור בעולם בעניין זה בלשון ערבי, שהעתיקו אותו משאר לשונות, עד שקראתי אותו והבנתי ענייניו וירדתי לסוף דעתו.”*

¹²³ Die Präsenz des hermetischen Schrifttums in der koptisch-arabischen Literatur ist bisher in der Forschung weitgehend ignoriert worden. Verweise auf diese Literatur fehlen sowohl in ULLMANN (oben Anm. 115) als auch in BURNETT (oben Anm. 112) und in VAN BLADEL, (oben Anm. 110), insbesondere S. 328–333 (‘Citing Hermes in Arabic’) und S. 334–339 (‘Medieval Arabic Hermetic Tradition’). Dass sich unser Autor auch auf nichtchristliche Quellen stützte, steht ausser Zweifel. Angesichts der zentralen Rolle des Fahr ad-Dīn ar-Rāzī in der koptisch-arabischen Literatur des 13. Jahrhunderts (siehe oben Anm. 93) gälte es beispielsweise die Rezeption seines *as-Sirr al-maktūm fī muḥātabat an-nuġūm* zu untersuchen (ed. Kairo, o. J.; vgl. ULLMANN, a.a.O., S. 388–390).

Wie bereits erwähnt, ist Abū l-Ḥair darum bemüht, die Originalität und Unabhängigkeit seiner Schriften unter Beweis zu stellen und dem Vorwurf, Maimonides' Schriften zu plagieren, vorzubeugen. Diesem Bemühen wird durch den Versuch Nachhalt verschafft, Maimonides jegliche Originalität abzusprechen.¹²⁴ Hierzu wird etwa im fünften Kapitel der *Ḥulāṣa* das bereits erwähnte längere Zitat aus *Dalāla* III:32 durch einen längeren Einschub unterbrochen, der belegen soll, dass Maimonides' Sicht der Religionsgeschichte in der vormaimonidischen christlichen Literatur wohl verankert sei. Hierzu zitiert der Autor Aḡrīgūrīs Ra'īs Asāqifa al-Arman und Sawīrus Ibn al-Muqaffa's *K. al-Bayān [al-muḥtaṣar fī l-īmān]*.¹²⁵ Am Ende der *Ḥulāṣa* schreibt Abū l-Ḥair:¹²⁶

واعلم أيها الناظر في كتابنا هذا أننا إنما أوردنا عن صاحب الدلالة ما تقدم من الأقوال، وهو رجل يهودي المذهب، لا للاحتياج إلى ذلك الإيراد والقصور عن الإتيان بمثله، بل لنخصم به من يقف عليه من المقيم على الملة الإسرائيلية وليتضح له من أقوال كبير قومه مطابقة المذهب المسيحي للمقاصد الإلهية في الأمور الروحانية والمناهج العقلية وليظهر له أن جزئيات شريعة التوراة إنما شرعت لا لذاتها، بل لتوصل إلى شريعة الكمال الآتية بعدها ليعلم ذلك ويعمل به، وأيضاً لما كان جملة هذا الكتاب إنما جُمعت على طريق الجواب لمن سأل عن اعتقاد المسيحيين في الله من المسلمين وأصحاب الملة اليهودية، توجه أن نورد على المتمسكين بالملتين ما ورد من أقوال كبار قومهم لنخصمهم بذلك.

Merke wohl, der Du dieses Buch einsiehst, dass wir den Verfasser der *Dalāla* – er vertritt ja die jüdische Lehre – in den bisherigen Ausführungen nicht deshalb zitiert haben, weil es unentbehrlich war oder weil (wir) unfähig wären, etwas Gleichwertiges zu schreiben, sondern um jenen Angehörigen der jüdischen Religionsgemeinschaft entgegenzutreten, die sich auf ihn berufen, damit ihnen durch die Aussagen des wichtigsten Vertreters ihrer Nation klar wird, dass die christliche Religion mit den göttlichen Absichten im Bereich der

¹²⁴ Äusserungen, die Maimonides Originalität absprechen, finden sich auch in der muslimischen Literatur. So schreibt Abū Ḥaiyān al-Ġarnāfī (gest. 745/1344) in seinem Korankommentar *al-Baḥr al-Muḥīṭ* zu *Qur'ān* 40(Ġāfir):53, ed. Kairo, o. J., S. 472:13f.: *wa-ṣannaḡa lahum taṣānīf wa-minhā Kitāb Dalālat al-ḥā'irīn, wa-innamā stafāda mā stafāda min muḥālaṭat 'ulamā' al-Andalus wa-tawaddudihī lahum*).

¹²⁵ Hs. Vatican, BAV, ar. 105, fol. 73b. Vgl. *GCAL*, Bd. 2, S. 312; M. KHOUZAM, *L'illumination des intelligences* (siehe oben Anm. 27), S. 199–207.

¹²⁶ Hs. Vatican, BAV, ar. 105, fol. 120a.

geistlichen Dinge und rationalen Methoden übereinstimmt,¹²⁷ und damit ihnen klar wird, dass die gesetzlichen Einzelbestimmungen der Tora nicht um ihrer selbst willen erlassen wurden, sondern um hinzuführen auf das vollkommene Gesetz, das nach ihr kommt, damit sie dies begreifen und dementsprechend handeln. Zudem wurde dieses gesamte Buch nur als Antwort auf die Frage von Muslims und Anhängern der jüdischen Religionsgemeinschaft geschrieben, die nach dem christlichen Gottesglauben (w. nach der Überzeugung der Christen von Gott) fragten, so dass es sich anbot, gegen die Anhänger der beiden Religionsgemeinschaften das anzuführen, was die wichtigsten Vertreter ihrer Nation gesagt haben, um ihnen damit entgegenzutreten.

Vermittels der Rezeption des *Tiryāq* hat die maimonidische Sicht der Religionsgeschichte auch in der späteren christlich-arabischen Literatur Spuren hinterlassen.¹²⁸ Ein frühes Beispiel der *Tiryāq*-Rezeption ist *al-Ġauhara an-nafīsa fī ‘ulūm al-kanīsa* des Yuḥannā b. Abī Zakariyā b. Sabbā^c aus dem späten dreizehnten Jahrhundert.¹²⁹ In dieser bedeutenden Darstellung der koptischen Ekklesiologie in 115 Kapiteln wird in den Kapiteln 19 (*al-Bāb at-tāsi^c ‘ašar fī dīkr madāhib aṣ-Ṣāba ‘abadat al-kawākib*) und 20 (*al-Bāb al-‘iṣrūn fī dīkr muqābalat āyāt Allāh qubālata l-āyāt al-mansūba ‘an al-kawākib*) ausführlich aus dem dritten Kapitel des *Tiryāq* zitiert, welches – wie gezeigt wurde – weitgehend auf der *Dalāla* basiert.

Eine anonyme christliche Streitschrift gegen den Islam

Abschliessend soll hier noch kurz auf ein Zitat aus Maimonides' *Dalāla* in einer antiislamischen Streitschrift (*as-Saif al-murhaf fī r-radd ‘alā l-Muṣḥaf*) eines bisher nicht identifizierten Christen des 13. Jahrhunderts hingewiesen werden. Meines Wissens ist es in der Sekundärliteratur unbeachtet geblieben. Diese Streitschrift ist uns bloss in Form von längeren Zitaten in der muslimischen Erwiderung (*al-Intiṣārāt al-islā-*

¹²⁷ Zum Begriff '*al-Maqāṣid al-ilāhīya*' siehe oben Anm. 96.

¹²⁸ Zur geographischen und diachronischen Streuung der 32 bekannten Handschriften des *Tiryāq* siehe A. WADI [WADĪ^c], Al-Rašīd Ibn Al-Ṭayyib (oben Anm. 78), S. 277–282.

¹²⁹ Vgl. M. KHOUZAM, *L'illumination des intelligences* (siehe oben Anm. 27), S. 32. Zum Autor siehe GCAL, Bd. 2, S. 448f.; WADĪ^c, *Muqaddima*, S. 459f., no. 65; *The Coptic Encyclopedia*, ed. A. S. ATIYA, Bd. 4, S. 1272. Die *Ġauhara* wurde erstmals 1902 in Kairo gedruckt. Weitere Editionen sind (1) J. PÉRIER (Edition mit franz. Übers.), *La perle précieuse traitant des sciences ecclésiastiques (chapitres I–LVI) par Jean, Fils d'Abou-Zakariyā, surnommé Ibn Sabā^c*, *Patrologia Orientalis* Bd. 16.4, Paris 1922; (2) V. M. MASTRĪḤ, Kairo 1966.

mīya fī kašf šubah an-Naṣrānīya) des Naḡm ad-Dīn Sulaimān b. ‘Abd al-Qawī aṭ-Ṭūfī (gest. 716/1316) erhalten.¹³⁰ Im Rahmen seiner Ausführungen zu den für den legitimen Prophetieanspruch notwendigen Voraussetzungen eines Propheten zitiert der christliche Autor aus *Dalāla* II:40, wo Maimonides die Entsagung und Geringschätzung körperlicher Vergnügen (*iṭrāḥ al-laddāt al-badanīya wa-t-tahāwun bihā*) als herausragendes Wesensmerkmal eines Propheten hervorhebt und somit auf ein klassisches Motiv der gegen den Propheten des Islams gerichteten Polemik zurückgreift.¹³¹ Die Ansicht Maimonides’ (*‘qaul al-falāsifa ka-Mūsā b. ‘Ubaid Allāh wa-Ariṣṭū’*) wird alsdann von aṭ-Ṭūfī ausführlich kritisiert und relativiert.¹³²

Der in Ṭūfā, unweit von Bagdad geborene aṭ-Ṭūfī verfasste den *K. al-Intiṣārāt* im April 707/1308 in Kairo, wo er seit 705/1305-6 als ‘Assistent’ (*mu‘īd*) an der Maṣṣūrīya und der Nāṣirīya unterrichtete. Da sich einerseits die christlich-arabische Maimonidesrezeption im 13. Jahrhundert im Wesentlichen auf die koptisch-arabische Literatur beschränkte und wir andererseits über Informationen zu aṭ-Ṭūfīs Kontakten mit Christen in Ägypten verfügen, ist es plausibel, den Autor der Streitschrift mit einem gebildeten koptischen Christen zu identifizieren.¹³³ Von den in diesem Beitrag genannten Autoren haben insbesondere Ṣafī d-Daula Ibn al-‘Assāl und Abū l-Ḥair Ibn aṭ-Ṭaiyib Streitschriften gegen den Islam verfasst.¹³⁴ Ein Vergleich der im *K. al-*

¹³⁰ Zu Naḡm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī siehe *EP*, Bd. 10, S. 588. Zum *K. al-Intiṣārāt* siehe *GAL*, Suppl.-Bd. 2, S. 134, no. 2:11; *Islamochristiana* 4 (1978), S. 256, § 31.23, no. 1; L. DEMIRI, *Ḥanbalite Commentary on the Bible: Analysis of Najm al-Dīn al-Ṭūfī’s* (d. 716/1316) *al-Ta‘līq*, in: D. THOMAS (ed.), *The Bible in Arab Christianity*, Leiden 2007, S. 295–313; A. SHIHADDEH, *Three Apologetic Stances in al-Ṭūfī: Theological Cognitivism, Noncognitivism, and a Proof of Prophecy from Scriptural Contradiction*, in: *Journal of Qur’anic Studies* 8 (2006) (in Druck).

¹³¹ *K. al-Intiṣārāt al-islāmīya*, ed. AḤMAD ḤIĠĀZĪ AS-SAQQĀ, Kairo 1983, S. 53; vgl. *Dalāla* II:40, ed. MUNK/YOEL, S. 272:1–10. Ein Vergleich mit der Parallelstelle im *Muḥtaṣar ad-Dalāla*, Hs. Paris, Bibliothèque Nationale, arabe no. 205/12, fol. 120b:3–7, zeigt, dass der Wortlaut des Zitats dem Originaltext und nicht der koptischen Kurzfassung folgt. Zum Motiv siehe A.-Th. KHOURY, *Polémique byzantine contre l’Islam*, Leiden 1972, S. 304ff.

¹³² *K. al-Intiṣārāt*, S. 54–62.

¹³³ Vgl. DEMIRI, a.a.O., S. 302f.

¹³⁴ Vgl. WADĪ‘, *Al-Rašīd Ibn Al-Ṭaiyib* (oben Anm. 78), S. 274, Anm. 5 und oben Anm. 91; S. KH. SAMIR, *Bibliographie du dialogue islamo-chrétien. Auteurs arabes chrétiens du 13e siècle: L’oeuvre apologétique d’al-Ṣafī Ibn al-*

Intiṣārāt enthaltenen Zitate aus dem *K. as-Saif al-murhaf* mit den zahlreichen anonymen polemischen Schriften koptischer Autoren wird zur Klärung dieser Frage beitragen können.¹³⁵

Appendix: Die Rezeption der *Dalāla* in der islamisch-arabischen Literatur

Gemäss G. Vajda, Art. Ibn Maymūn, in *EI*², Bd. 3 (1968), S. 877a, „there are almost no traces of any use of the ‘Guide’ by Muslim scholars“. Die folgende Liste, die keine Vollständigkeit beansprucht, soll diesen Eindruck zumindest relativieren.

Unvollständige, teilweise veraltete, jedoch nach wie vor unentbehrliche Angaben zu Handschriften von Maimonides’ Werken in nichtjüdischem Besitz bzw. zu Einträgen in arabischen biographischen Lexika bieten M. STEINSCHNEIDER, *Die arabische Literatur der Juden*, Frankfurt a. M. 1902, S. 199–221, § 158; C. BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Leiden 1897–1949, Bd. 1, S. 489f.; Bd. 1², S. 644–646, no. 24; Suppl.-Bd. 1, S. 893f., no. 25 [mit Nachtrag in Suppl.-Bd. 3, S. 1243]; Suppl.-Bd. 2, S. 1031, no. 42 [mit Nachtrag in Suppl.-Bd. 3, S. 1320]; ‘U. R. KAḤḤĀLA, *Muḡam al-mu’allifīn: Tarāḡim muṣannifī l-kutub al-‘arabiya*, Damaskus 1961, Bd. 13, S. 48f.; DERS., *al-Mustadrak ‘alā Muḡam al-mu’allifīn*, Beirut 1406/1985, S. 806; Ḥ. AZ-ZIRIKLĪ, *al-A‘lām: Qāmūs tarāḡim li-ašhar ar-riḡāl wa-n-nisā’ min al-‘arab wa-l-musta‘ribīn wa-l-mustašriqīn*, Beirut 1970, Bd. 8, S. 284 [= Beirut 1980, Bd. 7, S. 329f.]; F. SEZGIN, *Geschichte des arabischen Schrifttums, Bd. 3: Medizin - Pharmazie - Zoologie - Tierheilkunde bis ca. 430 H.*, Leiden 1970, S. 30, 49, 77f., 98, 106, 110, 120f., 298, 317, 320, 351, 388, 429 (index) (siehe auch Bd. 5, S. 141; Bd. 6, S. 36, 141); *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, ed. A. TOPALOĞLU et al., Bd. 20, S. 194–197 (M. ÇAĞRICI, 1999); *Dā‘irat al-Ma‘ārif-i Buzurg-i Islāmī*, ed. K. M. BOJNURDI, Bd. 5, S. 2–14 (‘A. Ziryāb, 1993).

Zusätzlich zu den in *GAL*, KAḤḤĀLA und ZIRIKLĪ genannten arabischen biographischen Lexika mit Einträgen zu ‘Mūsā b. Maimūn al-Qurṭubī’ wären etliche Referenzen nachzuführen (siehe auch J. KRAE-

‘Assāl, in: *Islamochristiana* 13 (1987), S. 173–180.

¹³⁵ Siehe *GCAL*, Bd. 2., S. 472f., § 146 und insbesondere Hs. Vat., BAV, ar. 162, fols. 20a–32a (A. MAI, *Scriptorum veterum nova collectio e vaticanis codicibus edita*, Tomus IV, Rom 1831, S. 303).

MER, Maimonides' Intellectual Milieu in Cairo, in: T. LÉVY und R. RASHED [ed.], *Maimonide. Philosophe et Savant (1138–1204)*, Leuven 2004, S. 1–37), beispielsweise: ŠIHĀB AD-DĪN ĠĀZĪ B. AḤMAD IBN AL-WĀSITĪ (gest. 1312), *Radd ‘alā ahl ad-dimma wa-man tabi‘ahum*, ed. R. GOTTHEIL, An Answer to the Dhimmis, in: *Journal of the American Oriental Society* 41 (1921), S. 397:1–4 (vgl. L. NEMOY, A Scurrilous Anecdote Concerning Maimonides, in: *The Jewish Quarterly Review* 62 (1972), S. 188–192); ABŪ ‘ABDALLĀH MUḤAMMAD B. ‘UṬMĀN AD-ḌAHABĪ AD-DIMAŠQĪ (gest. 748/1348; *IE*², Bd. 2, S. 214–216), *Tārīḥ al-islām wa-wafayāt al-mašāhīr wa-l-a‘lām*, ed. B. ‘A. MA‘RŪF et al., Beirut 1408/1988, Bd. 1, S. 349, no. 555; ABŪ ‘ABDALLĀH MUḤAMMAD B. ŠĀKIR AL-KUTUBĪ AD-DIMAŠQĪ (gest. 764/1363; *IE*², Bd. 5, S. 570f.), *Fawāt al-wafayāt*, ed. I. ‘ABBĀS, Beirut 1973, vol. 4, S. 175f., no. 538; ABŪ ḤAIYĀN MUḤAMMAD B. YŪSUF AL-ĠARNĀṬĪ (gest. 745/1344; *IE*², Bd. 1, S. 126), *al-Baḥr al-muḥīṭ* (Korankommentar), ed. Kairo 1329/1911 (= Beirut 1403/1983), Bd. 7, S. 472, Zeilen 7–14 (*ad Qur‘ān* 40[Ġāfir]:53) ist äusserst polemisch (vgl. oben Anm. 124); Abū Ḥaiyān hatte persönliche Beziehungen zu Badr ad-Dīn al-Ḥasan b. ‘Alī Ibn Hūd (siehe unten); Nağm ad-Dīn aṭ-Ṭūfī (siehe oben) studierte bei ihm Grammatik.

AL-MAQRĪZĪ, *al-Mawā‘iz wa-l-i‘tibār* (ed. A. F. SAYYID [siehe oben Anm. 22]), Bd. 4,2, S. 952:14f. mit Anm. 3 schreibt, dass „[die Juden] der Position Maimonides' folgen und danach handeln, was in der *Dalāla* und seinen übrigen Schriften geschrieben steht [sic!]; sie folgen seiner Position bis heute.“ Darüber hinaus müssen die zahlreichen biographischen Quellen zu al-Andalus ausgewertet werden; siehe M. L. ÁVILA und M. MARÍN (ed.), *Biografías y género biográfico en el occidente islámico*, Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus VIII, Madrid 1997.

Sekundärliteratur: M. S. MUNK, *Notice sur Joseph Ben-Iehouda, ou Aboul'Hadjadj Yousouf Ben-Ya'hya al-Sabti al-Maghrebi, Disciple de Maimonide*, Paris 1842, S. 27. D. KAUFMANN, Der 'Führer' Maimūnis in der Weltliteratur, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 11 (1898), S. 335–374 (= M. BRANN [ed.], *David Kaufmann: Gesammelte Schriften*, Bd. 2, Frankfurt a. M. 1910, S. 152–189) widmete der Rezeption „bei den Muhammedanern“ zwei Seiten (158–160); M. STEIN-SCHNEIDER, *Die hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher*, Berlin 1893 (*HÜM*), S. 415–420, § 243, speziell Anm. 344 (S. 416); DERS., *ALJ*, S. 218f. Anm. 12.

Die wichtigsten in der Sekundärliteratur bisher erwähnten Beispiele

einer nichtjüdischen arabischen Rezeption der *Dalāla* sind: Abū ‘Abdallāh Muḥammad b. Abī Bakr b. Muḥammad at-Tabrīzī, der im 13. Jahrhundert die 25 philosophischen Prämissen zu Beginn des zweiten Teils der *Dalāla* kommentierte (*Šarḥ al-muqaddimāt*). G. VAJDA, a.a.O., schreibt fälschlicherweise „this commentary has incidentally survived only in the Hebrew version“; die Edition von M. Z. AL-KAUTARĪ, Kairo 1950 (21993), ist wiederabgedruckt in H. ATAYS Edition der *Dalāla*, Ankara 1974, S. 231–267; *Tabrīzī’s Commentary on the Twenty Five Premises from the Guide of the Perplexed by M. Maimonides*, ed. M. MOHAGHEGH, Teheran 1981, S. 9–65, gefolgt von einer separat paginierten Einleitung und kommentierten persischen Übersetzung durch S. J. SAJJADI (S. 1–150).

Neben den von KAUTARĪ benutzten Handschriften seien hier noch einige Fragmente erwähnt, die den arabischen Text in hebräischer Schrift enthalten: St. Petersburg, Russische Nationalbibliothek, Yevr.-Arab. I 4808 (6 fols.), II 846, II 988 (4 fols.), II 2390 (2 fols.), II 2762 (16 fols.), II 2835 (6 fols.), II 3035 (2 fols.). Für die hebräischen Übersetzungen dieses Kommentars siehe STEINSCHNEIDER, *HÜM*, S. 361–363, § 207 und <http://aleph500.huji.ac.il>.

IBRĀHĪM B. MUḤAMMAD IBN SAB‘ĪN (gest. 668/1270), *ar-Risāla annūrīya*, in *Rasā’il Ibn Sab‘īn*, ed. ‘A. BADAWĪ, Kairo 1965, S. 157 (von dieser isolierten und unspezifischen Erwähnung des *Šāhib Dalālat al-ḥā’irīn* darauf zu schliessen, dass „the *Guide* was studied in the school of Ibn Sab‘īn“ [J. KRAEMER, *The Andalusian Mystic Ibn Hūd and the Conversion of the Jews*, in: *Israel Oriental Studies* 12 (1992), S. 72], ist m. E. äusserst fragwürdig; A. A. AKASOY, *Philosophie und Mystik in der späten Almohadenzeit*, Leiden 2006, S. 79 und passim, weist zwar auf mehrere oberflächliche Parallelen zwischen Ibn Sab‘īn und Maimonides hin, vermag aber keine überzeugenden Argumente zu geben, die für einen direkten Einfluss sprechen würden).

Zu Badr ad-Dīn Abū ‘Alī al-Ḥasan b. ‘Alī b. Yūsuf Ibn Hūd al-Ġudāmī al-Mursī (gest. 699/1300), der zur ‘Schule’ Ibn Sab‘īns gehört und unter dessen Anleitung jüdische Leser die *Dalāla* studiert haben sollen, siehe ḤALĪL B. AYBAK AŞ-ŞAFADĪ (gest. 764/1363; *EI*², Bd. 8, S. 759f.), *al-Wāfī bi-l-wafayāt*, ed. R. ‘ABD AT-TAUWĀB, Wiesbaden 1979, Bd. 12, S. 157:13f.; ABŪ ‘ABDALLĀH MUḤAMMAD B. ŠĀKIR AL-KUTUBĪ (siehe oben), *Fawāt al-wafayāt*, ed. I. ‘ABBĀS, Beirut 1973, vol. 1, S. 346:12f.; für weitere Belege siehe J. KRAEMER, a.a.O., S. 59–73, bes. S. 67 Anm. 25 und 27; frühere Studien: I. GOLDZIHNER, *Ibn Hūd, the*

Mohammedan Mystic, and the Jews of Damascus, in: *The Jewish Quarterly Review* VI (1894), S. 218–220; S. D. GOITEIN, A Jewish Addict to Sufism In the Time of the Nagid David II Maimonides, in: *The Jewish Quarterly Review* 44 (1953), S. 39f. L. POUZET, De Murcie à Damas: Le chef des Sabʿīniens Badr al-Dīn al-Ḥasan Ibn Hūd, in: *Acts of the XIth Congress of the European Union of Arabists*, Evora 1986, S. 317–330 (S. 326 bringt Pouzet mögliche Beziehungen zwischen Maimonides' Familie und der Ibn Hūd Familie in al-Andalus ins Spiel).

Joseph ben Abba Mari Ibn Kaspi (En Bonafoux del'Argentières, gest. 1340), behauptet im 15. Kapitel seines 1332 in Valencia geschriebenen *Sefer ha-Musar* (= *Yoreh de'ah*), ed. I. ABRAHAMS, in *Hebrew Ethical Wills*, Part I, Philadelphia 1926, S. 154, Zeilen 6–12: „Die Juden verachten und vernachlässigen heutzutage den *Moreh*, obschon dieses Buch ausschliesslich darauf bedacht ist, Beweise für die Existenz Gottes und seine Einzigkeit anzuführen. Die Christen achten das Werk und haben es übersetzt, und erst recht die Muslime in Fez und den übrigen Gebieten, die dort Lesezirkel (*Midrašot*) eingerichtet haben, um den Führer unter jüdischen Gelehrten zu studieren.“ (Siehe auch ebd., S. 149f.).

Abū l-Ḥasan ʿAlī Ibn Ṭaibuḡā (gest. 793/1391?) verweist in seinem Kommentar zu *Sefer ha-Maddaʿ*, *Hilkhoh Yesodei ha-Torah* I–IV mehrmals auf die *Dalāla*; siehe meinen oben, Anm. 11, erwähnten Artikel.

Zu Ibn Taimīya und Ibn Ḥaldūn siehe S. PINES, Ibn Khaldūn and Maimonides. A Comparison Between Two Texts, in: *Studia Islamica* 32 (1970), S. 265–274.

Simon b. Zemach Duran erwähnte um 1430 in seinem *Maghen Avoth*, dass muslimische Gelehrte (*piqḥehem*) sich ihm gegenüber zustimmend über den Inhalt der *Dalāla* äusserten, mit Ausnahme der Prophetologie (siehe MUNK, a.a.O.).

Zu Beginn des 19. Jahrhunderts polemisierte der eminente zaidische Gelehrte Muḥammad b. ʿAlī aš-Šaukānī (gest. 1839) in seinem *Iršād at-tiqāt ilā ttifāq aš-šarāʿi ʿalā t-tauḥīd wa-l-maʿād wa-n-nubūwāt [radd^{an} ʿalā l-ḥabīt Mūsā b. Maimūn al-Andalusī al-Yahūdī]* (ed. I. I. HILĀL, Kairo 1975) gegen Maimonides' „Leugnung der Auferstehung“ und bezeichnete ihn als „jener verfluchte, häretische Jude“ (*dālīka al-Yahūdī al-malʿūn az-zindīq*). Als eine seiner Quellen erwähnte er Bar ʿEbrāyās *Muḥtašar* (siehe P. FENTON, Pulmus Muslemi mi-Teyman

neged ha-Rambam: Ha-Imām aš-Šaukānī ve-sifro be-‘inyan ḥayye ha-‘olam ha-ba, in: Y. TOBI (ed.), *Le-rosh Yosef: Meḥqarim be-ḥokhmat Yiśra’el. Těšurat hoqarāh la-Rav Yosef Qāfiḥ*, Jerusalem 1995, S. 409 Anm. 2.

Zur Verbreitung und Rezeption der medizinischen Schriften Maimonides’ im arabischsprachigen Raum gibt es bislang keine umfassende Studie.¹³⁶

¹³⁶ Eine diesbezügliche schriftliche Anfrage an den Herausgeber der medizinischen Schriften Maimonides’, Professor Dr. Gerrit Bos, Köln, vom 1.7.2006 ist leider unbeantwortet geblieben. In BOS’ allgemeiner Einleitung zu *The Complete Medical Works of Moses Maimonides*, Band 1: *Maimonides On Asthma – Maqāla fī l-rabw*, Provo 2002, S. xxiv–xxxix bleibt diese Frage erstaunlicherweise ausgeklammert. Der *Šarḥ asmā’ al-‘uqqār* (ed. M. MEYERHOF, Kairo 1940), beispielsweise, wurde ausschliesslich im arabischen Sprachraum rezipiert. Zur Verbreitung des arabischen Originals seiner medizinischen Schriften in nichtjüdischen Kreisen siehe die vereinzelt Angaben in *GAL*, *GAS*, Bd. 3 (s. oben), M. ULLMANN, *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, S. 167–169, 348 (Nachtrag), und 356 (Indizes) und die relevanten Handschriftenkataloge, beispielsweise R. ŞEŞEN, *Catalogue of Islamic Medical Manuscripts (in Arabic, Turkish & Persian) in the Libraries of Turkey*, Istanbul 1984, S. 92–95, no. 64; A. R. KARABULUT (ed.), *İstanbul ve Anadolu Kütüphanelerinde Mevcut el Yazması Eserler Ansiklopedisi*, Kayseri 2005, Bd. 3, S. 1603f., no. 5474 (#7 – *Risāla fī dīkri ‘umūr allatī yalzamu an yaqdira ‘alaihi aṭ-ṭabīb*); N. SERIKOFF, *Arabic Medical Manuscripts of the Wellcome Library. A Descriptive Catalogue of the Haddād Collection (WMS Arabic 401–487)*, Leiden 2005, S. 173–175, WMS 425/1 (fols. 1a–31b; date: 1090/1679: *al-Maqāla fī tadbīr aṣ-ṣiḥḥa al-Afdalīya*); E. SAVAGE-SMITH, *A New Catalogue of Arabic Manuscripts in the Bodleian Library, Oxford, Volume 1: Arabic Manuscripts on Medicine and Related Topics*, Oxford (in Druck); A. J. ARBERRY, *The Chester Beatty Library. A Handlist of the Arabic Manuscripts*, Vol. V, Dublin 1962, S. 6, no. 4014f.; F. S. ḤADDĀD und H. H. BIESTERFELD, *Fihris al-maḥṭūṭāt aṭ-ṭibbīya al-‘arabīya fī maktabat ad-Duktūr Sāmī Ibrāhīm al-Ḥaddād*, Aleppo 1404/1984, S. 45, 78–80, no. 13, 45f. Zu Maimonides’ persönlichem Exemplar von Avicennas *Qānūn* siehe ENDRESS (oben Anm. 93), S. 389, Anm. 60.