UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Die

Salomo-Sage

in der

semitischen Literatur.

Mit Unterstützung der Zunz-Stiftung

18685

Die Salomo-Sage

in der

semitischen Literatur.

Ein Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde

von

Dr. Georg Salzberger.

90632
24/6/08.

Berlin-Nikolassee.
Kommissionsverlag von Max Harrwitz.
1907.

Meinen Eltern

in treuer Dankbarkeit.

Vorwort.

Wenn Steinschneider in den „Hebr. Übers. des Mittelalters“ [1]) über den Umfang der Salomosage urteilt: „Schon eine blosse Bibliographie dieser Erzählungen und Anekdoten wäre eine grössere und mühsame Arbeit, die Sammlung des Materials selbst ist in einem starken Bande nicht zu erschöpfen“, so muss es als Kühnheit erscheinen, dass ich, ein Anfänger, mich an ein Unternehmen dieser Art wagte. Als ich die Arbeit begann, hatte ich allerdings noch keine rechte Vorstellung von dem gewaltigen Umfange und den mannigfachen inneren Schwierigkeiten des Themas. Ich hätte nun, als das Material sich mehr und mehr häufte, mich auf die Ausarbeitung eines kleineren Bruchteiles, etwa der Salomosage in der jüdischen Literatur, oder selbst eines weit grösseren, der Salomosage in der arabischen Literatur beschränken können; im ersten Falle würde ich mir eine Aufgabe gestellt haben, die Faerber [2]) zu lösen versprach, im letzteren hätte ich das wissenschaftlich durchzuarbeiten und zu vertiefen gesucht, was Hammer-Purgstall in „Rosenöl“ Band I mit Berücksichtigung auch türkischer Märchen geistreich populär, später Weil in seinen „Biblischen Legenden der Muselmänner“, Frankfurt a. M. 1845, im Hinblick auf analoge jüdische Sagen klar, schlicht und ansprechend von dem arabisierten Salomo erzählt hat. In beiden Fällen wäre meine Untersuchung eine Vorarbeit geworden, die sich später zu dem ganzen Sagengebäude weiter hätte ausbauen lassen. Aber mir schien es erspriesslicher, für diesen Ausbau, der meine Aufgabe nicht sein kann, erst einmal einen Grundriss zu entwerfen, einen orientierenden Überblick über das Ganze zu geben, der die Ausführung der Details erleichtern soll. Freilich musste ich auch diesen Überblick zeitlich noch enger begrenzen. Meine Untersuchung erstreckt sich von den dunkelen Anfängen der Salomosage im jüdischen Volke bis ungefähr in die Zeit hinein, da durch die Kreuzfahrer eine Fülle von Märchen aus dem arabischen Orient nach dem mittleren Europa eingeführt wurde, d. h. etwa vom sechsten vorchristlichen bis zum dreizehnten nachchristlichen Jahrhundert, wobei die Grenzscheide nach unten naturgemäss nicht immer streng eingehalten werden konnte.

Doch auch innerhalb dieses weiten Zeitraumes konnte

[1]) Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, Berlin 1893, S. 935 § 558. [2]) R. Faerber, König Salomon in der Tradition (Strassburger Dissertation, gedr. Wien 1902) S. 19.

ich unmöglich das ganze Material berücksichtigen. Die jüdische Sage, die weniger umfangreich und durch die gedruckten älteren Midraschim leichter zugänglich ist, ist verhältnismässig eingehend behandelt worden. Hingegen musste das ungeheuere, weit zerstreute und zum grossen Teil nur handschriftlich vorhandene Material der arabischen Sage auf die Hauptstücke der bekanntesten Legendenerzähler und Koranerklärer reduziert werden.

Schliesslich kann meine Abhandlung als ein „Beitrag zur vergleichenden Sagenkunde" nur in dem Sinne verstanden werden, dass sie durch Nebeneinander- und Gegenüberstellung von gleichen, ähnlichen oder abweichenden Versionen der Sage, sei es in demselben Werke oder Volke, sei es bei verschiedenen Völkern in grossen Zügen die Wanderung und Entwickelung der Salomosage darzulegen sich bemüht. Es ist bekannt, wie schwierig eine exakte Forschung gerade auf dem Gebiete der vergleichenden semitischen Mythologie ist[1]). Zudem konnte ich mich nicht auf eine Untersuchung der Quellen und Parallelen in anderen als den hebräisch-aramäisch und den arabisch redenden Ländern einlassen, wie sie jüngst noch Nöldeke[2]) für die iranische Heldensage von Dschamschēdh gewünscht hat, da ich leider weder des Persischen noch des Indischen mächtig bin. Bei der Vergleichung mit dem Sanskrit musste mir in erster Reihe Benfeys Pantschatantra, für das Persische Mohls Übersetzung von Firdusis Schahname und einige Schriften über iranische Mythologie als Hilfsquellen dienen. Für die Kenntnis der äthiopischen Salomosage stand mir zum Glück Bezolds Übersetzung des Kebra Nagast[3]) zur Verfügung. Bei alledem blieb der Umfang des Materials noch so gross, dass ich von einer Textkritik im einzelnen Abstand nehmen musste.

Wenn ich trotz all der Mängel und Lücken meiner Arbeit den viel verheissenden Titel: „Die Salomosage in der semitischen Literatur" gelassen habe, so hoffe ich ihn im Verlaufe der Darstellung doch wenigstens insoweit zu rechtfertigen, dass ich mit dieser Arbeit den ersten systematischen Versuch einer umfassenden literarhistorischen Darstellung des Stoffes mache, zu der M. Grünbaum in ZDMG. XXXI und in „Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde", Leiden 1893, nur erst flüchtige, wenn auch wertvolle Ansätze zeigt.

---

[1]) Vgl. Max Müller, Beiträge zu einer wissenschaftl. Mythologie, übers. v. Lüders, Leipz. 1898, Band I, S. 107, 208. [2]) „Das iranische Nationalepos" in „Grundriss der iran. Philol." Band II. S. 140. [3]) Herausgeg. in „Abh. der philos.-philol. Kl. der Kgl. Bayer. Akd. d. W." 1905.

Einleitung.

Wenige Gestalten der Weltgeschichte hat die Sage von altersher fast ununterbrochen und in fast allen Kulturländern des Orients und des Okzidents so gern mit ihren Sonnennebeln umspielt wie König Salomo. Unter den gekrönten Häuptern kann nur der grosse Alexander ihm den Rang streitig machen. Aber was die Salomosage vor der Alexandersage auszeichnet, ist die in ihr vorherrschende Einheitlichkeit und Geschlossenheit. „Die Salomonische Sage ist darum eine der belehrendsten für Sagenkunde überhaupt, weil sie auf einem sichern, abgegrenzten Gebiete sich erhebt und die beziehungsvolle Tätigkeit des mythologischen Geistes leichter wahrzunehmen ist“ [1]). Indem die Sage im Volksmunde sich fortpflanzte und über die Grenzen der Nachbarländer hin- und herflutete, fügte sie einesteils fremde Züge dem Urbilde an und liess andernteils Abbilder und Parallelen zurück, die sich wie Versteinerungen als Denkmäler einer allgemeinen Hochflut bis auf unsere Zeit erhalten haben. So findet Salomos Thron Analogien in dem Thron des indischen Sagenkönigs Vikramâditya [2]), Salomos Macht, Reichtum, Überhebung und Sturz in dem Leben des Firdusischen Dschamschēdh [3]), Salomos Weisheit in der arabischen Mythe von Hârûn ar Rašîd. Und selbst Spuren des Alexanderromans [4]) dringen in die Salomosage ein und vermengen sich mit ihr [5]) (vgl.

[1]) S. Cassel in „Denkschr. der Kgl. Ak. d. W.“ Erfurt 1854, S. 53. [2]) S. Weber, Indische Studien XV, 1878, S. 217; Wilford, As. Res. IX, 119. [3]) S. Cassel, „Kaiser- u. Königsthrone“, Berlin 1874, S. 19; Roth in ZDMG. IV, S. 422; Vullers s. v. جم I, 526 ff.; Windischmann: „Zoroastrische Studien“ S. 144, übrigens schon von dem Verfasser des كتاب البدء والتاريخ ed. v. Huart, „Le livre de la création“ in den Publications des langues orientales vivantes Serie IV, Vol. XVIII, Bd. III, S. 46 und 106 erkannt. [4]) Vgl. Nöldeke i. Denkschr. d. Kais. Ak. d. W. phil.-histor. Kl. 1890, Bd. XXXVIII, S. 25 ff. [5]) Für die bewusste Verknüpfung zweier grosser Sagenkreise liefert Ibn Hischâm in seinem k. at-tîǧân (Ahlwardt, Katalog der arab. Handschr. d. Kgl. Bibl. zu Berlin IX, No. 9735) f. 90 a ein interessantes Beispiel:

والخيل التى كانت من خيل ذى القرنين التى خرجت من البحر

„Die Rosse, die zu den meerentstiegenen Rossen Alexanders gehörten“; die Stelle bezieht sich auf Sure XXXVIII 30 ff.

Steinschn., „Hebr. Übers." S. 935 f.). Ob auch griechische Mythen wie die von Herkules am Scheidewege und von dem Faden der Ariadne sich wirklich in der Salomosage nachweisen lassen, wie Sachs [1]) annimmt, bleibt fraglich. In europäisch-christlichem Gewande erscheint später Salomo im Kaiser Jovinian, im König Robert von Sizilien u. a. wieder [2]). Die mannigfachen Parallelen lassen auf eine weite Wanderung unserer Sage schliessen.

Die eigentliche Heimat der jüdischen Salomosage ist wohl Persien gewesen, zumal in dem Teile, der früher den Namen Mesopotamien führte, und zwar in der Zeit des babylonischen Exils und weit mehr noch nach der Zerstörung des zweiten Tempels [3]). Mit indischen Märchen untermischt [4]), wurde sie bei dem regen Verkehr, der zwischen den Juden Babyloniens, des Mutterlandes und der ägyptischen Kolonie unterhalten wurde, bald von Persien nach Palästina und Alexandria übertragen [5]). In Palästina und zumal in Alexandria nimmt sie griechische Bestandteile in sich auf [6]) und wandert mit diesen teils durch Araber, teils durch die arabischen Juden nach dem verkehrreichen Süden der arabischen Halbinsel, nach Yemen. Inzwischen hatte sich nur ein geringer christlicher Einfluss geltend gemacht. Hingegen geht die Sage von Arabien aus eine neue Verbindung mit der persischen und weiterhin der indischen Märchenwelt ein. In dieser Gestalt lernen die christlichen Abessinier, die schon frühzeitig in Handelsbeziehungen mit Yemen standen, unsere Sage kennen und gestalten sie in ihrem Sinne um [7]). Die arabische Fassung der Sage dringt ferner durch Juden nach Spanien und erlebt hier eine seltsame Auferstehung. Durch die Kreuzzüge endlich gewinnt die mohammedanische Salomolegende, wie so viele andere, auch in Italien, Deutschland und England Boden [8]), nachdem sie schon früher über Byzanz nach Südslavien und Russland eingeführt worden war [9]). Die europäische Salomo-Morolf-Sage hat sich am Ende nicht nur räumlich und zeitlich, sondern auch stofflich und gedanklich so weit von ihrem Ausgangspunkte entfernt, dass es schwer wird, in ihr das Original wieder zu erkennen.

---

[1]) Beiträge zur Sprach- und Altertumsforschung, Berlin 1852, S. 53 f. [2]) Vgl. Benfey, Pantsch. I 130. [3]) Cassel, Kais.- u. Königsthr. S. 17. [4]) Vgl. Perles, Zur rabbinischen Sprach- und Sagenkunde, Breslau 1873, S. 46. [5]) Cassel, ib. [6]) Rösch in Jahrb. für protest. Theol. (JPT.) 1880 S. 567. [7]) Praetorius, Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes, Diss. Halle 1870, praefatio f. VII. [8]) Vgl. Allgem. Zeitung des Judentums, Jahrg. 1890, S. 445ff. [9]) s. Fr. Vogt, Salman und Morolf, Halle 1880, S. XLVI ff.

Indessen sind diejenigen Völker und Länder, die hauptsächlich das Material zu unserer Sage lieferten, nicht nur Gebende, sondern auch Empfangende gewesen. Dschamschēdh ist ein uralter iranischer Nationalheld[1]; ihm haben die Juden wahrscheinlich die bezeichnendsten Züge ihres grossen Königs entlehnt. Aber der Dschamschēdh des Firdusi ist wieder ein Konterfei des späteren Salomo. Die Inder, die den arabischen Salomo gestalten halfen, haben wahrscheinlich Vikramâdityas Thron den Juden, bezw. den Persern abgesehen[2]). Die Juden endlich, die für die mohammedanische Legende den Grundstock hergeben mussten, bilden ihre jüngeren Salomohistorien mehrfach den arabischen nach[3]). Im ganzen geht aus diesem kurzen Überblick über die Wanderung die interessante Tatsache hervor, auf die schon Cassel hingewiesen hat, dass zwischen den beiden wichtigsten Faktoren in der Ausbildung der Salomosage, „zwischen dem Muhammedanismus und dem Parsismus die Juden . . . . . die Vermittler gewesen sind“[4]).

Betrachten wir die Ausgestaltung unserer Sage in den Ländern des Orients nun näher, so sehen wir auf dem gemeinsamen Grunde zwei grosse Stämme sich deutlich abheben, einmal den jüdischen Stamm der Sage, der von Persien ausgeht, sich mit indischen, weiterhin ägyptisch-griechischen Zweigen berührt, die schliesslich christliche Blüten zeitigen, und dann den mit dem ersten eng verwachsenen arabischen Stamm, welcher, gleichfalls seine Säfte aus persischem und indischem Boden ziehend, schliesslich in äthiopischen und spanisch-jüdischen Zweigen sich verliert.

Betrachten wir nunmehr die beiden Hauptstämme für sich.

Im letzten Grunde geht die Salomosage, wie jede Sage, auf einen geschichtlichen Kern zurück. Aber der geschichtliche Salomo ist ein ganz anderer als der Held der späteren Sage, ja, er ist zweifellos selbst ein anderer als der, den die Bibel uns schildert[5]).

Das erste Buch der Könige, das im Vergleich zu den ausführlichen Berichten des Samuelbuches über David, nur wenig von Salomos Geschichte erzählt, ist nicht frei von Widersprüchen. Es ist allgemein anerkannt, dass die ersten beiden Kapitel des Königsbuches, die Salomos Krönung und

---

[1]) s. Schack, Heldensage von Firdusi, Berl. 1851. 8. Einl. S. 11 ff. [2]) Weber, Ind. Stud. XV, S. 217. [3]) vgl. M. Lidzbarski, De propheticis, quae dicuntur, legendis Arabicis, Diss. Berlin 1893, S. 57 ff. [4]) Kaiser- u. Königsthr. S. 16. [5]) Vgl. Stade, Geschichte des Volkes Israel I, S. 299 ff., besonders S. 308—311.

seine ersten Regierungsmassregeln enthalten, fast durchweg dem alten glaubwürdigen Erzähler angehören, von dem auch die klassischen Stücke in Samuel II herstammen [1]), also nicht lange nach der Teilung des Reiches abgefasst sind. Diese Kapitel zeichnen sich durch strenge Objektivität aus. Anders capp. III—XI. Hier wird offen für Salomo Partei genommen. Wenn es III 3 heisst, dass „Salomo Gott liebte . . . . nur opferte und räucherte er noch auf den Höhen", so gibt sich dieser Vers als die Einschaltung eines deuteronomistischen Bearbeiters zu erkennen, den die in V. 4 folgende alte Notiz störte, Salomo sei nach der grössten Bâmah, nach Gibeon, gegangen, um dort zu opfern. Damit lädt also Salomo nach Ansicht des Deuteronomisten eine Schuld auf sich, und um auch diese zu tilgen, fügt ein junger, wohl nachexilischer Glossator in V. 2 die Notiz ein, dass es damals noch im ganzen Volke Sitte war, Gott auf Höhen zu opfern, weil ja noch kein Tempel stand. Ebenso verraten die den Zusammenhang unterbrechenden Übertreibungen in IV 20 und V 1 einen weit jüngeren Ursprung. Ganz im Stil des deuteronomistischen Bearbeiters ist das Lob der salomonischen Weisheit (V 9—14) gehalten; die grosse Rede Salomos bei der Einweihung des Tempels [2]), die Einweihungsfeier [3]) und auch die zweite Erscheinung Gottes in Gibeon [4]) tragen die Kennzeichen desselben Geistes an der Stirne. Wir sehen, alle jene Stücke, die das Lob der Frömmigkeit für Salomo erst eigentlich begründen, sind Zutaten aus dem Kreise der Deuteronomisten. Aber auch die ursprünglich gewiss harmlose und lediglich referierende Erzählung von Salomos Frauen und seinem schliesslichen Unglück scheint von ihnen überarbeitet. Dazwischen sind wieder idealisierende Notizen über Salomos Ruhm und Reichtum verstreut, auf die hier näher einzugehen wir uns versagen müssen [5]).

Die Analyse der Salomogeschichte im Königsbuche ergibt demnach ein Konglomerat verschiedener Quellen aus weit auseinanderliegenden Zeiten. Wie jung manche Glossen darin sein müssen, dafür bietet die LXX einen Anhalt, deren Text mit dem unseren vielfach nicht übereinstimmt. Vorzüglich drei Quellen lassen sich noch unterscheiden: die älteste historische Tradition, die uns noch die Persönlichkeit des geschichtlichen Salomo ahnen lässt, die religiös kritisierenden Überarbeitungen und Interpolationen der Deutero-

[1]) Wellh. in Bleek, Einl. in d. A. T.[4] S. 225 f. [2]) Kap. VIII 14—61. [3]) Kap. VIII 62—66. [4]) Kap. IX 1—9. [5]) Aus dem Exil stammt z. B. V 4: בְּכָל־עֵבֶר הַנָּהָר.

nomisten, die seine Frömmigkeit beleuchten, und die immer stärker idealisierenden Glossen später, z. T. nachexilischer Literaten, die den glänzenden König verherrlichen. Die Quelle, die der Redaktor am Schlusse des Berichtes (XI 41) selber nennt, „das Buch der Geschichte Salomos“ mag zwischen den beiden ersten anzusetzen sein[1]). Es ist bemerkenswert, dass sich in diesem Werke auch Beispiele für Salomos Weisheit finden sollen. (וְחָכְמָתוֹ).

Wenn das Königsbuch in dieser Weise ein schwankendes Charakterbild von Salomo bietet, so ist die Schilderung der nachexilischen Chronik konstant und einheitlich. Dort bleibt, der Illusionen entkleidet, ein zwar hochbegabter und weitschauender, aber doch despotischer und prunksüchtiger Regent übrig, hier tritt uns eine königliche Gestalt in voller Verklärung entgegen. Die Motive dieser Verklärung liegen auf der Hand. Der Sohn des frommen David, dessen Geschlechte einst der Messias entsprossen sollte, der Erbauer des grossen Nationalheiligtums, der letzte König, der kraftvoll ganz Israel unter seinem Zepter geeint hatte, musste einem Volke, das sehnsüchtig nach der entschwundenen goldenen Zeit seines politischen Ruhmes zurückblickte, wie eine ideale Lichtgestalt erscheinen. Der Chronist macht sich keine Skrupel daraus, Züge, die zu diesem Ideal nicht passen wollen, einfach zu verschweigen oder zu entstellen. Doch sind viele seiner idealisierenden Änderungen gewiss auf Rechnung des „Midrasch zum Buche der Könige“ zu setzen, den er selbst einmal (II. Chron. XXIV 27) anführt. Der Verlust dieses Midrasch ist um so mehr zu beklagen, als er, nach seinem Titel zu schliessen, eine Sammlung von Volkserzählungen und Legenden über die Könige enthielt und also für das Verständnis der Anfänge unserer Sage höchst wertvoll gewesen wäre. Die Änderungen, die der Chronist an dem ihm vorliegenden Königsbuch vornimmt, werden uns noch im einzelnen beschäftigen[2]). Mit der Idealisierung der Salomogestalt in der Chronik sind die Bedingungen für eine Entwickelung der Sage gegeben, wenn nicht schon dem Chronisten selbst aus der letzten Zeit des judäischen Königtumes und aus dem Exil sagenhafte Elemente vorgelegen haben, was nach dem Voraufgehenden allerdings sehr wahrscheinlich wird.

---

[1]) s. Nowack, Handkommentar zum alten Testament (HAT.) Einl. S. IX, zu den vorhergehenden exeget. Bemerkungen die textkrit. Anm. daselbst. [2]) Von tendenziösen Abweichungen vergleiche man nur II. Chr. VIII 2 mit I. Kön. IX 11^{b} ff.; II. Chr. VIII 11 mit I. Kön. III 1. Der Vers 16 in I. Kön. IX wird ganz ausgelassen.

Das Buch Qoheleth, welches um 200 v. Chr. abgefasst wurde, hat zweifellos bereits eine ausgebildete Salomosage zum Hintergrunde. Rapoport[1]) und nach ihm Jellinek[2]) haben die noch viel zu wenig beachtete Bemerkung gemacht, dass man die Einkleidung unseres Qoheleth-Buches ohne die Annahme einer schon damals volkstümlichen Sage von dem Sturze und der unfreiwilligen Pilgerschaft des grossen Königs nicht recht verstehen könne. Wie wäre denn sonst der eigentümliche Satz aufzufassen, der an der Spitze all der schmerzlichen Erfahrungen des Wanderpredigers steht: אֲנִי קֹהֶלֶת הָיִיתִי מֶלֶךְ עַל־יִשְׂרָאֵל בִּירוּשָׁלָם „Ich, Kohelet, war einmal König über Israel in Jerusalem“? Jellinek sagt[3]): „ . . . So wird die Szenerie des Buches Kohelet nur dann verständlich, wenn man es auf den Boden der salomonischen Sage stellt, dass nämlich König Salomo gegen Ende seiner Regierung vom Throne gestossen wurde. In dieser Situation hat der Verfasser des Buches Kohelet sich ihn gedacht und in der düsteren Stimmung eines entthronten Fürsten lässt er ihn die Nichtigkeit alles Irdischen ausrufen.“ Der eine seltene Mann, dem mittelst seiner Stellung und Begabung alle nur denkbaren irdischen Genüsse durchzukosten und auch das menschliche Wissen bis zum Grunde auszuschöpfen vergönnt gewesen, muss am Ende seines Lebens, durch eigene Schuld gestürzt und zum Bettler geworden, die Eitelkeit und Vergänglichkeit alles Irdischen beklagen. Das ist der Kern der späteren Salomosage, die sich immer wieder auf Qoheleth beruft, aber gewiss nicht erst ihm seine Entstehung verdankt. Das ist der Kern auch der persischen Sage von Dschamschēdh, welche die Juden schon während des babylonischen Exiles kennen zu lernen Gelegenheit hatten und welche darum als das Vorbild der Salomosage gelten darf. Aber eben nur die Umrisse der jüdischen Sage sind erst erkennbar.

Die Weisheit des Qoheleth ist, „dass wir nichts wissen können“, aber es ist doch auch eine Weisheit, und Salomo wird als ihr berufenster Vertreter eingeführt. Wie sehr die Schriftsteller der letzten vorchristlichen Jahrhunderte es liebten, Salomo ihre eigene Weisheit oder „Philosophie“ in den Mund zu legen, dafür ist auch die sogen. „Weisheit Salomos“ ein Zeugnis[4]). Den Ruhm des Weisen hatte Salomo längst. Seine richterliche Klugheit war schon in der

[1]) Erech Millin S. 248. [2]) Beth ha-Midrasch (B. H.) V, XVI
[3]) l. c. [4]) Auf das bekannteste Beispiel, die nach Sal. benannten „Sprüche“, die etwa um die gleiche Zeit redigiert wurden, brauchen wir nur kurz hinzudeuten.

alten Legende von dem Streite der beiden Mütter[1]) gefeiert worden, in der Begegnung mit der Königin von Saba[2]) erregt seine Weltweisheit Bewunderung, einem nachexilischen Erzähler[3]) ist er gar der weiseste aller Menschen, voll feiner Beobachtung, reicher Lebenserfahrung und gründlichen Wissens. In Alexandrien nun wächst sich ein Salomo zum vollendeten Philosophen und Gelehrten aus. Es gibt nicht ein Gebiet der damals bekannten Wissenschaften, welches dem weisen König verschlossen geblieben wäre[4]). Ja, auch alle störenden Einwirkungen der menschenfeindlichen Mächte kennt und hemmt er — denn wozu sollte ihm die Kenntnis? — als Herr der Dämonen und Wunderarzt: [ich erkenne]

„Die Gewalt der Geister und die Gedanken der Menschen,
„Die Verschiedenheit der Pflanzen und die [magischen] Kräfte der Wurzeln,
„Alles, was es nur Verborgenes und Offenbares gibt, erkannte ich“[5])

Josephus (c. 37—117 n. Chr.) verarbeitet in seiner Darstellung des historischen Salomo mit grossem Geschick die Legenden, die zu seiner Zeit schon zahlreich im Umlauf gewesen sein müssen. Der reiche, der mächtige und der weise Sal. sind gleich sehr in den Kreis der Sage hineingezogen. Die Pracht des Tempels und das Bild der Königin von Saba schimmern hier aus einer nebelhaften Ferne herüber. Und dem gewaltigen Geisterbeherrscher selbst werden schon mit Bestimmtheit „Sprüche zur Heilung von Krankheiten und Beschwörungsformeln“ zugeschrieben, „mit deren Hilfe man die Geister also bändigen und vertreiben kann, dass sie nie mehr zurückkehren“[6]). Zum Beweise dafür, dass auch zu seiner Zeit die salomonische Zauberkunst noch viel gelte, führt Josephus eine wunderbare Heilung an, die unter Vespasian an einem Besessenen vollzogen worden sei[7]).

War Sal. als Verfasser von Zaubersprüchen bekannt, so mussten Schriften solchen Inhaltes unter seinem Namen kursieren[8]). In dem „Testamentum Salomonis“[9]) hat sich uns ein interessantes Dokument dieser Art pseudepigra-

---

[1]) I. Kön. III 16—28. [2]) I. Kön. X 1—13. [3]) I. Kön. V 9—14. [4]) „Weisheit Salomos“ cap. VII 17—21. [5]) Weish. Sal. VII 20, 21, übersetzt nach Kautzsch, Apokryphen I 476 ff. [6]) Antiqu. VIII 2 § 5, übersetzt von Clementz, Josephus' Jüd. Altertümer Band I, S. 474 ff. [7]) l. c. [8]) Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III 299 ff. [9]) Aus dem griechischen Original ins Englische übersetzt, mit Einleitung u. Anmerkungen versehen von F. C. Conybeare, Jewish Quaterly Review (JQR.) 1898/9 S. 1—45; vgl. auch Jewish Encyclop. (JE.) XI 448, wo Conybeares Arbeit nicht erwähnt ist; sie findet sich jedoch JE IV 518 unter Pre-Talmudic Demonology.

phischer Literatur erhalten. Wir dürfen annehmen, dass es eine enge Verwandtschaft mit dem sog. ספר רפואות hatte, dessen Autorschaft eine alte Tradition gleichfalls Salomo zuschrieb und das Hiskia verborgen haben soll[1]). Besonders die Sekte der Essäer gab sich gern mit Geisterbeschwörungen und Wunderkuren ab, und es ist in hohem Grade wahrscheinlich, dass aus ihren Kreisen Schriften wie das Testamentum Salomonis hervorgegangen sind[2]). Darum ist dies seltsame Werk sowohl für die Kenntnis der jüdischen als auch der eng damit verwachsenen neutestamentlichen Dämonologie jener Zeit ausserordentlich belehrend. Altbabylonisch-iranischer Geisterglaube[3]) erscheint hier mit ägyptischer Magie und hellenistisch-jüdischer Dämonenlehre[4]) zu einer bunten, von spirituellen Wesen wimmelnden Welt vereinigt. Der grosse Einfluss zumal der persischen Angelologie und Dämonologie ist längst erkannt[5]), und Grünbaum[6]) bemüht sich vergebens den Geisterglauben „als das Produkt einer inneren Entwickelung" der jüdischen Religion nachzuweisen. Dass diese in ihrer nachexilischen Gestaltung persischen Vorstellungen entgegenkam, ist selbstverständlich. Freilich ist nicht aus dem Auge zu verlieren, dass „die Formen des Aberglaubens . . . . sonderbar kosmopolitisch" sind[7]). Als Quellen und Vorarbeiten unseres Testaments sind in erster Reihe die pseudepigraphischen Bücher „Henoch"[8]) und das „Buch der Jubiläen"[9]) zu nennen. Die christlichen Stellen, die das Testamentum aufweist, der Hinweis auf Immanuel, auf den Gekreuzigten u. a. zeigen, dass die ursprünglich jüdische Schrift zu Christen übergegangen und von diesen in ihrem Sinne verwertet und umgemodelt worden ist. Näher mag es die gnostische Sekte der Ophiani sein[10]), da diese sich mit Vorliebe der Pflege solcher Bücher widmeten und ihre Dämonologie nach Origines IV 30 eine auffallende Ähnlichkeit mit der des Testaments hat. In dieser Form scheint das Werk dem Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts anzugehören.

---

[1]) Vgl. Conyb. l. c. S. 12, Mischna Pes. IV 9, dazu den Kommentar des Maimonides in Surenhusius' Mischna II 150; ferner Suidas' Lexikon s. v. Ἐζεκίας, Glycas, Annales II 342. [2]) Conybeare l. c. S. 8. [3]) Vgl. Jackson, Religion des alten Iran in „Grundriss der iran. Philol. II. [4]) Blau, Das altjüdische Zauberwesen, S. 48. [5]) Alex. Kohut, Jüd. Angelol. u. Dämonol., Joel, Aberglaube und Stellung des Judentums zu dems. in „Jahresbericht des jüd.-theolog. Seminars Fränkelscher Stiftung", Breslau 1881, S. 63 f., 67 ff. [6]) ZDMG. XXXI 256 ff., 268, 272 f. [7]) Wellhausen, Reste arab. Heidentums² S. 147. [8]) Nach Kautzsch, Apokr. u. Pseudepigr. II 232, etwa 6—7 Dezennien vor der christl. Aera hergestellt. [9]) Kautzsch ibid. S. 34: zwischen 100 vor und 100 nach Chr. entstanden [10]) Conybeare l. c., S. 12, 14.

Aber kehren wir zur Salomosage zurück. An sie knüpft das Testament doch nur mehr äusserlich an. Infolge der übernatürlichen Macht, der Weisheit, mit der Salomo begabt ist, hat er Gewalt über die Geister der drei Regionen. Das ist die — gewiss alte — allgemeine Einleitung zu einer ausführlichen Schilderung von Veranlassung, Art und Zweck der Unterwerfung der Geister und von deren Eigentümlichkeiten. Die Dämonen selbst müssen Sal. Rede stehen über ihre Bestimmung und über die Mittel zu ihrer eigenen Bezwingung Auskunft geben. Die hierdurch gewonnenen Einblicke in das sonst verschlossene Geisterreich hinterlässt Sal. als Testament „für die Kinder Israel", „damit sie die Kräfte der Dämonen kennen lernen, ihre Gestalten und die Namen der Engel, unter deren Gewalt die Dämonen stehen" [1]). Dies also ist der Zweck des Buches; es soll eine Sammlung von Zaubermitteln und Beschwörungsformeln zur Abwehr der feindlichen Elemente sein. Daher ist der Anteil des Testam. an der Salomosage nicht beträchtlich. Immerhin wird es hier zum ersten Male ausgesprochen, dass Sal. Geister beim Tempelbau verwendet habe und dass er, durch die Liebe zu einer Jebusiterin in heidnischen Kult verstrickt, der Macht über die Geister verlustig gegangen und ihnen zum Gespött geworden sei [2]). Zu beachten ist auch, dass die „Königin des Südens" bereits als eine Zauberin (γόης) auftritt [3]) und dass der Dämon Ἀσμοδαῖος eine ganz ähnliche Rolle spielt, wie sein im Buche Tobit [4]) charakterisierter persischer Namensvetter [5]), dem er nachgebildet scheint. Vollends die phantastischen Vorstellungen über Salomos Verkehr mit der Geisterwelt begegnen uns in dieser Fülle nur noch in dem arabischen Märchenbuche von 1001 Nacht, allenfalls in Kisâ'îs Legenden wieder. Die letzteren zeigen auch durch die eigenartige Episode von dem Heuschreckenopfer, durch welches Sal. seinen Fall verschuldet, eine geistige Verwandtschaft mit dem Testam. Salomonis.

Aber all diese Werke, wie die Sprüche Salomos, Qoheleth, Weisheit Salomos und das Testamentum Salomonis bedienen sich des Namens Salomos gewissermassen nur als „Aushängeschildes", um Käufer anzulocken und „unter der Firma des grössten Weisen" [6]) ihre eigenen Waren um so sicherer an den Mann zu bringen. Dies Experiment ist bis

[1]) Test. Sal., Conyb. l. c. S. 32 f. § 66 u. S. 145 § 130. [2]) Testam. Sal., Conyb. l. c. S. 45 f. § 128 ff. [3]) Testam. Sal., Conyb. l. c. S. 39 § 109. [4]) Tobit. VI 17 f. [5]) Testam. Sal., Conyb. l. c. S 20 f. § 21 ff. [6]) Steinschneider, H. B. XVIII, S. 38.

ins Mittelalter hinein sehr beliebt gewesen. Die Salomosage hat mit solcher Literatur streng genommen nichts zu schaffen.

Das Testamentum bezeichnet eine der Brücken, die von der jüdischen zur christlichen Mythologie hinüberführen. Selbständig hat sich nun die Salomosage in der griechisch-christlichen und in der christlich-syrischen Literatur nicht fortgebildet. Sie blieb von dem jüdischen Midrasch durchweg abhängig und konnte da, wo sie Salomo als Prototyp des Friedenbringers und Erlösers verherrlichte, noch weniger die Sage fördern.

Im jüdischen Midrasch aber werden nun mehr und mehr die zerstreuten Sagenteile gesammelt, erweitert und homiletisch angeknüpft und begründet. Schon in die Targumim mag manches Sagenhafte aufgenommen worden sein. Die auf uns gekommenen enthalten davon, mit Ausnahme des sehr jungen Targum scheni zum Buche Esther, nur noch spärliche Reste. Die Anknüpfung kursierender Sagen an den Bibeltext wurde den Haggadisten bei ihrer homiletischen Gewandtheit nicht schwer. Vor allem das Buch Qoheleth bot mit seinen legendarischen Erinnerungen, auch mit dunkelen Ausdrücken wie שְׁדָה וְשִׁדּוֹת früh reichen Stoff. Andere Bibelverse, wie der וַיְדַבֵּר עַל־הָעֵצִים ..... וַיְדַבֵּר עַל־הַבְּהֵמָה (I. Kön. V 13) missdeutete man absichtlich, um sie für alte Überlieferungen bequemer ausbeuten zu können[1]). Die im Prinzip reinhalachischen Werke: Mischna, Mechiltha, Sifra und Sifre halten sich von Legenden im allgemeinen frei. Zudem werden die Gelehrten als strengreligiöse Gesetzeslehrer den Mythen, die im Volke umliefen, anfangs keine ernstliche Beachtung geschenkt haben. Selbst der palästinensische Talmud weist Mythen über Salomo nur hin und wieder auf, und auch dann in einer Form, die neben dem Bericht der Bibel noch bestehen kann. Beschäftigt haben die Gelehrten sich mit der Person Salomos natürlich schon in tannaitischer Zeit; aber ihre Aussprüche laufen lediglich auf eine Kritik hinaus[2]). Die Schule Akibas, insbesondere sein grosser Schüler R. Meïr geht mit Salomo streng ins Gericht. Die einseitige Verurteilung hat eine Reaktion zur Folge. Unter dem Eindruck der grossen Persönlichkeit R. Jehudas Hanassi, der seinen Stammbaum mit Stolz bis auf David zurückführte, nehmen die Halbtannaiten R. Chija der Grosse[3]), Simon b. Chalafta[4]) und R. Hoschaja[5]) für den in seiner Ehre ange-

[1]) Vgl. ZDMG IV 424. [2]) s. zu dem Folgenden Faerber, König Salomon in der Tradition, Einl. S. 4 ff. und S. 14 f. [3]) Vgl. Weiss, Gesch. der jüd. Tradition II 189 ff., Bacher, Agada der palästinens. Amoräer s. n. [4]) Bacher, Agada der Tannaiten II 531 ff. [5]) Vgl. Bacher, Agada der pal. Am. I 89.

griffenen König Partei. Die Amoräer setzen sich in direkten Widerspruch mit den Tannaiten, so Jonathan b. Eleazar, sein Freund Josua b. Levi[1]) und Eleazar b. Pedath. Die letzten Amoräer endlich und die Midrasch-Literatur jener Zeit stempeln Salomo sogar zum Muster eines Heiligen[2]). Es ist schon aus diesem Überblick leicht ersichtlich, dass wir in den Aussprüchen der Tannaiten und Amoräer in erster Linie Gelehrtentradition zu suchen haben, die sich allenfalls der Volkssage bedient, wo sie dieselbe zur Ausdeutung biblischer Personen in dem einen oder in dem andern Sinne brauchen kann. Ohne Einfluss auf die Entwickelung der Sage sind diese akademischen Dispute nicht geblieben, und zumal die Verherrlichung Salomos durch die letzten Amoräer kann zu neuen Mythen Anlass gegeben haben. Der kurz charakterisierte Wechsel der Stimmung für Sal. unter den Hochschullehrern bezeichnet ja eine aufsteigende Linie, die an ihrem Ende mit der Legende zusammentrifft, ähnlich derjenigen, die von der Urschrift des Königsbuches zu den Pseudepigraphen führte. Es besteht eine Wechselwirkung zwischen Gelehrtenansicht und Volksmeinung, und die jeweiligen Urteile der Talmudisten über Sal. kündigen, wie ein Barometer, die Stimmung an, die in den unteren Schichten für oder gegen ihn herrschte oder doch sich vorbereitete.

Im ganzen war Sal. aber ohne Frage eine beliebte Volksfigur geblieben. In Babylonien war der Boden für Sagen besonders fruchtbar. Hier fanden die Juden aufs neue die alten iranischen Heldensagen und Gespenstermärchen vor, und bald waren auch die Legenden über Sal. von ihnen überwuchert. Einen merkwürdigen Beleg dafür bildet die in ihrem Kerne einem alten Qoheleth-Targum entnommene[3]) verhältnismässig grosse Erzählung von der Überlistung und Überwindung des Geisterfürsten Ašmedai, der Beschaffung des Wundersteines Schamir und Salomos Sturz[4]). Auf die Existenz anderer Sagengebilde lässt sich aus dem Protest der Rabbinen schliessen. So scheint R. Jonathan b. Eleazar gegen die Sage von einer Heirat zwischen Salomo und der Königin von Saba zu polemisieren[5]), wenn in seinem Namen von Samuel bar Nachmani, einem Babylonier aus der Mitte des 3. Jahrhunderts tradiert wird: א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן כל האומר מלכת שבא אשה היתה אינו אלא טועה מאי מלכת שבא מלכותא דשבא.

[1]) Bacher, Ag. d. pal. Am. I 126 ff. [2]) In die widerstreitenden Meinungen durch historische Analyse Klarheit gebracht zu haben, ist Faerbers Verdienst. [3]) Vgl. Steinschn. H. B. XVIII, S. 57 No. 8. [4]) Gittin 68a und b. [5]) s. Faerber l. c. Einl. S. 11.

„Wer da meint, unter מלכת שבא sei eine Frau zu verstehen, der irrt; es ist vielmehr die Obrigkeit von Saba“ [1]). Was konnte diesen geradezu widerbiblischen Ausspruch veranlassen, wenn nicht die Absicht, eine Sal. kompromittierende Erzählung zu widerlegen?

Die älteren Midraschim bringen so gut wie nichts Neues für unsere Sage. Midrasch Bereschith Rabbah, nach Beendigung des jerusalemischen, der ältere M. Tanchuma[2]), noch vor Abschluss des babylonischen Talmuds, Pesiktha de R. Kahana und der von ihr abhängige M. Leviticus R. etwa im 7. Jahrhundert entstanden, begnügen sich fast durchgängig, die auch in den Talmuden vorkommenden Traditionen anzuführen. Der schon im 8. Jahrhundert bekannte M. Mischle enthält, obwohl sonst auffallend arm an Sagen, doch die Rätsel, welche die Königin von Saba an Sal. gerichtet haben soll, und auch Salomos Wanderung ist homiletisch-legendarisch ausgeschmückt. Eingehend befasst sich Schir Haschirim R. (kurz: Schir R.), dessen Redaktion Salfeld in der Mitte des 9. Jahrhunderts ansetzt, gemäss seiner Vorlage, die doch Sal. zum Verfasser und zum Gegenstand haben sollte, mit dem Für und Wider in den Anschauungen über Salomos Persönlichkeit, in noch grösserem Umfange M. Qoheleth R., nach Zunz[3]) der jüngste Midrasch, der also wohl in den Anfang des 13. Jahrhunderts zu verlegen ist. Seltsames Schicksal des Qoheleth! Das biblische Qoheleth-Buch ist, selbst schon ein Midrasch zu Salomos Geschichte, eines der jüngsten im Kanon, sein Targum hat gewiss zu den ältesten Targumim gezählt, und der uns vorliegende Midrasch steht wieder am Ende der Midraschim. Jalḳut Schim'oni, dessen Redaktor Simon von Kahira um die gleiche Zeit lebt, trägt alle ihm bekannten Midraschim zusammen. Alle diese Midraschim bieten aber nur kleine Ausschnitte, nur Ansätze zu einer geschlossenen Salomosage. Es sind die alten wenigen Themen: die ausserordentliche Weisheit, der Bau des Heiligtums durch Geisterhände, die Kenntnis der Tier- und Pflanzensprache, die übrigens bestritten wird, die Sünden und der Verlust aller einstigen Macht und Grösse, die immer wiederkehren.

Zwei bedeutende Fragmente dagegen, aber auch nur Fragmente, belehren uns — abgesehen von der talmudischen Ašmedai-Sage — darüber, dass im Volke seit langem eine ausgebildete Salomosage kräftig pulsierte. Es sind die beiden Stücke im zweiten Targum zum Buche Esther, dem sogen. Targum scheni: die Schilderung des salomonischen Thrones

[1]) Baba b. 15b. [2]) ed. Buber. [3]) L. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge (G. V.) 2. Aufl. S. 265.

und seine Schicksale und Salomos Begegnung mit der Königin von Saba. Dass gerade in das Esthertargum, das doch von Haus aus zu Sal. keine Beziehungen hat, diese Legenden eingeschoben wurden, erklärt sich aus dem Zwecke des Targums. Es sollte ein Erbauungsbuch zur Erhöhung der Freude an dem nationalen Purimfeste sein[1]). Das Targum scheni ist in seiner jetzigen Gestalt freilich jung, schöpft aber aus alten Quellen[2]). Es ist nach L. Munk[3]) eine Kompilation von drei Quellentargumim, deren ältestes, Targ. jeruschalmi, im 7. oder 8. Jahrhundert bereits abgefasst war[4]) und längere Stücke unseres Targums, so den Thron Salomos — spätere Einschiebsel abgerechnet — enthielt. Soviel ist klar, die Salomosagen sind dem Targum scheni nicht eigentümlich, sondern spätere Einfügungen. Inwieweit persische oder persisch-arabische Einflüsse sich darin schon geltend machen, ist schwer zu entscheiden. Die Thronsage kehrt noch in mehreren Midraschim wieder. Einzig in seiner Art ist dagegen das zweite Stück des Esthertargums, die Episode der Königin von Saba. Sie weist auf persische Mythen, doch ist es möglich, dass sie ihre jetzige Gestalt erst durch das Medium des arabischen Geistes erhalten hat. Frappant ist ihre Übereinstimmung mit der Erzählung des Qor'ân. Wir schliessen daraus, dass Muḥammed die Sage von arabischen Juden gehört und einfach übernommen hat. Seit sich arabische Legendenerzähler der Salomosage bemächtigen, ist eine Rückwirkung der arabisierten Sage auf die jüdische bemerkbar. Ist in den Pirke R. Eliezer, die dem 8. oder 9. Jahrhundert angehören, arabischer Einfluss nur erst möglich[5]), im ספר הישר sicher[6]), so sind Stücke wie מעשה הנמלה[7]) dem Märchenbuch von 1001

---

[1]) Sachs l. c. I 70. [2]) S. P. Cassel, K.- u. K.-Thr. S. 14; L. Munk setzt in seiner Ausgabe des Targ. II (1876) S. 10 die Endredaktion ins 11. Jahrh., Zunz, G. V. S. 83 in die 2. Hälfte des 7. Jahrh. Moritz David in seiner kritischen Edition (1898) S. VII „jedenfalls nicht früher", Posner, Targ. rischon, Breslau 1896, nach 800. P. Cassel, Targ. II zu Esther, will es durchaus in die Zeit Justinians verlegen, wogegen Posner (l. c. S. 19 Anm. 1) mit Recht polemisiert. Gelbhaus, die Targumliteratur Heft I, Frankf. a. M. 1893 S 11 ff., will die Abfassung gar in den Anfang des 4. Jahrh. zurückschieben. Die Hypothesen schwanken also zwischen dem 4. und dem 11. Jahrh. Mein Kollege Dr. Emil Cohn in Berlin, der mir bereitwilligst das Manuskript seiner Rabbinatsarbeit: „Die Salomoparaphrase im Targ. scheni zum Buche E." (1904) einzusehen gestattete, nimmt für die Entstehung und Entwickelung unseres Targums bis zur vorliegenden Form eine Zeit von mehr als einem Jahrhundert an. [3]) l. c. S. 9. [4]) ib. S. 6. [5]) S. Zunz, G. V. S. 275, Graetz, Geschichte der Juden. Band V. S. 186, hingegen Lidzbarski l. c. S. 58. [6]) Zunz l. c. S. 154, Lidzb. ib. [7]) Abgedr. in Jellinek B. H. V, 22—26.

Nacht oder dem damit verwandten Kisâ'î geradezu nacherzählt. Daneben dringt aus Indien buddhistischer Geist in die jüdische Legende ein, von dem noch die Meschalim schel Schelomo [1]) Spuren zeigen.

Werfen wir einen Rückblick auf die Gestaltung der Salomosage in dem jüdischen Sagenkreise von der ältesten Zeit bis zur Herrschaft des Muhammedanismus, so kommen wir zu dem Schlusse, dass die jüdischen Geschichtsschreiber, Gesetzeslehrer und Haggadisten sich wohl viel mit dem alten Nationalheros befassen, dass aber in der uns überkommenen Literatur eine Salomosage nur in vereinzelten „trümmerhaften Spuren auftritt" [2]). Wie durch die Bibel, so geht eben auch durch die nachbiblische jüdische Literatur ein tiefreligiöser Zug. Das Interesse des Autors wird durch den sittlichen Wert oder Unwert der geschilderten Personen bestimmt; was in diesen Rahmen sich nicht fügt, ist für ihn indifferent [3]).

Sehen wir nun, was die arabische Sage aus Sal. macht. Der historische Sal. wurde ihnen nie, der biblische erst spät bekannt, aber Sagen über ihn waren schon vor Muḥammed im Umlauf. Sie scheinen durch Juden [4]) und handeltreibende Araber von Palästina über Alexandria nach dem südlichen Arabien gedrungen zu sein. Hier fanden sie, zumal in Yemen, Verständnis und Pflege. Die Himjariten kannten die heiligen Schriften, war doch einer ihrer Könige, Dhu Nowâs, zum Judentum übergetreten; auch wohnten Christen unter ihnen, und mit den äthiopischen Christen trieben sie Handel [5]). Es haben sich Verse des vorislamischen Dichters Nâbiġah [6]) erhalten, in denen er Salomos Wunderbauten feiert. Frühe ist wohl auch die Königin von Saba, deren Heimat ja als Südarabien verstanden wurde, mit der sagenhaften Königin der Himjariten, Bilqîs, verschmolzen. Die Araber waren stolz darauf, dass eine ihrer Herrscherinnen in nahen Beziehungen zu einem der berühmtesten Könige der Erde gestanden haben sollte, und im Qor'ân bildet die Erzählung von der Begegnung zwischen Sal. und Bilqîs den eigentlichen Mittelpunkt der Salomosage. Muḥammed liess sich von seinen jüdischen Mitbürgern, wie Abdallâh b. Salâm u. a. [7]), gerne ihre Sagen erzählen; er bedurfte ihrer um so mehr, als er

[1]) So nennt Jellinek eine Sammlung von Erzählungen über König Sal., die er in seinem B. H. IV, 145 ff. gibt. [2]) Sachs, l. c. I. 68. [3]) Darauf weist schon Cassel, K. u. K.-Thr. S. 22, 54 hin. [4]) Zam. bezeichnet in s. Kommentare zu Sure XXXVIII, 33 die Saḫr-Geschichte als jüd. Fabel. [5]) Vgl. Lidzb. l. c. S. 1. [6]) Brockelmann, Gesch. der arab. Litteratur I, 22. [7]) Vgl. Weil, Bibl. Legenden . . . Einl. S. 5 f.

durch seine moralisierenden Predigten das Publikum langweilte und die phantasievollen persischen Märchen seines Konkurrenten Nadr b. Ḥârit̲ bekanntlich viel mehr Anklang fanden. Wenn wir nun auch in mehreren Versen, die von Sal. handeln, die alten jüdischen Züge wiedererkennen, so sind doch für manche andere, die Legende vom Ameisental [1]), das Urteil über das verwüstete Feld, die Verstümmelung der Rosse [2]) und Salomos Tod [3]) jüdische Vorlagen zurzeit nicht nachweisbar [4]). Aber dieser Reichtum neuer Erzählungen ist nur scheinbar. In Wirklichkeit wird eine so beliebte Sagengestalt wie Sal. nur sehr kurz von dem Propheten abgetan. Auch ihm kommt es ja in erster Reihe auf den religiösen Gehalt seiner Geschichten an [5]). Daher tritt Sal. im Qor'ân nur als „Prophet" auf. Ein Lohn für seine Frömmigkeit ist lediglich die ihm von Gott verliehene Weisheit und überirdische Macht; fehlt er auch einmal, so bereut er doch und wird dafür doppelt reich beschenkt; selbst das längste Stück der Sage, das Zusammentreffen mit Bilqîs, hat nur die Bekehrung der Heidin durch den „gläubigen" König zum Ziel. Sal. wird, wie die anderen biblischen Frommen auch, als ein Vorläufer des „Siegels der Propheten" geschildert. Zu einem Heiligen und Messiasboten war Sal. schon von den Christen umgemodelt worden. Cyrill polemisiert gegen Julian Apostata, der den Ausspruch gewagt hatte, die Christen dürften Sal. wegen seines späteren Götzendienstes doch nicht den Weisen nennen [6]). Wie sehr Julian [7]) mit seiner Ansicht zu dem Urteile jüdischer Gelehrter seiner Zeit sich in Widerspruch setzte, lässt sich aus dem oben über die Amoräer [8]) Gesagten erkennen. Aber auch harte Urteile über Sal. müssen Muḥammed zu Ohren gekommen sein, und wenn er ausdrücklich und umständlich hervorhebt, dass nicht Sal., sondern die Satane ungläubig gewesen [9]), so deuten spätere diesen Vers mit Recht als Apologie gegen die Angriffe einer jüdischen Sekte oder Partei, die Sal. als Zauberer hingestellt hatte [10]).

[1]) Sure XXVII, 18 f. [2]) Sure XXI, 78 ff. [3]) Sure XXXVIII, 30 ff. [4]) Sure XXXIV, 13. [5]) Vgl. Geiger: Was hat Moh. aus dem Judentum aufgenommen? (2. Aufl., Leipz. 1902). [6]) Geiger, ib. S. 181 f., S. 186. [7]) Glycas, Annales II, 345 f. [8]) S. 13. [9]) Sure II, Vers 96 Anfang. [10]) So „le livre de la création" arab. S. 106; Ḥosainî, Pet. 638 f. 144a وقال قوم انّ سليمان ساحرا; Kisâ'î (Spr. 86) f. 229a: قال ابن عباس لما بعث الله تعالى نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وانزل فيه ما انزل قالت يهود المدينة الا تعجبون من محمد يزعم ان سليمان كان نبيا وما كان الا ساحرا.

Die mohammedanischen Erzähler folgen in ihrer Auffassung der Salomogestalt durchweg ihrem Meister, vor allen die Autoren der Korankommentare, der arabischen Targumim, aber auch die Verfasser der selbständigeren Legendenbücher, der arabischen Midraschim, entfernen sich von der Tradition nur in dem Sinne, dass sie ihn mehr und mehr zum Märchenkönig machen. Sal. ist ein Kämpfer Gottes[1]; wenn er um Macht bittet, so geschieht es nur, um die Heidenkönige zu unterwerfen (Ḥosainî f. 137ª واتّما سئل المُلك ليقهر ملوك الكفر); er ist der Weise schlechthin (Kitâb f. 98ª وكان يُسَمّى سليمان الحكيم), der Knecht Gottes und sein Prophet (Ḥosainî f. 144ᵇ: وقال المؤمنون بل هو عبد الله ونبيه), der letzte Prophet, der ins Paradies gekommen ist, obwohl er zuvor mit irdischen Gütern beschenkt worden war (Ḥosainî f. 136ª: وفى رواية عن الصادق انّ اخر الانبيآء دخولا الى الجنّه سليمان وذلك لمّا اعطى من الدنيا).

Wenn die mohammedanischen Schriftsteller in der Tendenz der Verherrlichung Salomos dem Qor'ân sich anschliessen, so weichen sie in der Ausführung der einzelnen Erzählungen mannigfach von ihm ab. Diese Erzählungen sind nämlich bei Muḥ. so knapp gehalten, dass sie für einen, der sie nicht schon anderswoher kennt, unverständlich bleiben müssen. Bisweilen werden Glieder übersprungen, und die Motivierung fehlt oder ist unklar. Es kommt hinzu, dass das über Sal. Gesagte sich nur zerstreut findet und auch zusammengeordnet nichts weniger als ein lückenloses Lebensbild ergeben würde. Wichtige Stücke wie der Tempelbau, der Thron und die ganze Ašmedai-Sage fehlen. Endlich sind einige Ereignisse, so Salomos Heimsuchung durch einen جسد[2]), derart rätselhaft, dass sie den Kommentatoren zu den verschiedensten Auslegungen Anlass gaben. Die Verschiedenheit der Auffassung und Ausdeutung zeigt, dass die Sagen, die Muḥ. nur so kurz berührt, in seiner Zeit durchaus nicht allgemein bekannt waren. Aus mündlicher Überlieferung, die bis auf den Propheten zurückging, aus Gesprächen mit Juden und

„Es sagt Ibn Abbâs: Nachdem Gott d. E. unseren Propheten Muḥ. gesandt und durch ihn seine Offenbarungen kundgetan hatte, sagten die Juden von Medina: ‚Wundert ihr euch nicht über die Behauptung Ms., Sal. sei ein Prophet gewesen, da er doch nur ein Zauberer war?'

[1]) Kisâ'î (Spr. 86) f. 207ª. [2]) Sure XXXVIII 33.

Christen oder aus deren Büchern, aber auch aus verwandten persischen Sagen werden die mohammedanischen Schriftsteller die Lücken zu füllen gesucht haben.

Von den ältesten arabischen Legendenerzählern wissen wir kaum mehr als die Namen. Das كتاب الملوك واخبار الماضين des sagenhaften Zeitgenossen Muḥammeds عَبيدُ ابنُ شَرْيَةَ, welches hauptsächlich die Geschichte der Könige von Yemen und daher sehr wahrscheinlich schon die Episode von Sal. und Bilqîs behandelte, hat sich leider nicht erhalten[1]). Mehr noch zu bedauern ist der Verlust des ältesten Prophetenlegendenbuches, der قِصَصُ ٱلأَنْبِيَاءِ oder des ٱلْمُبْتَدَأُ des وَهْبُ بْنُ مُنَبِّهٍ[2]), denn ihn zitiert wörtlich Ibn Hischâm, und aus ihm schöpfen Ṭabarî, Ṭa'labî und Mas'ûdî[3]). Unzuverlässiger als Wahb sind die älteren Tradenten Ka'b el-aḥbâr und Ibn 'Abbâs. Beide haben ihre Aussprüche nur mündlich hinterlassen. Ka'b, noch unter der Ǧâhilîja geboren, ist ein Himjarite; er war ursprünglich Jude, bekehrte sich aber unter Abû-Bekr oder Omar[4]). Für seine Glaubwürdigkeit ist bezeichnend, dass er von zuverlässigen Geschichtsschreibern wie Ibn Qutaiba und Ṭabarî fast garnicht, dagegen sehr häufig von dem skrupellosen Märchenerzähler Kisâ'î als Gewährsmann genannt wird. An den wenigen Stellen, wo Ṭabarî, an den zahlreicheren, wo Ṭa'labî ihn aufführt, scheint sein Name nur rabbinische und kirchenväterliche Traditionen zu decken[5]). Abdallâh ibn 'Abbâs, genannt الحبر der Rabbiner, lebte um 60 H.; er zitiert viel Apokryphen und Haggaden. Nöldeke[6]) nennt ihn mit Sprenger geradezu einen Lügner. Weit mehr Vertrauen verdient Muḥ. ibn Isḥâq ibn Jasâr, kurz Ibn Isḥâq[7]), der bekannte Verfasser der Biographie Muḥammeds und für uns der älteste Vertreter der arabischen Geschichtsforschung[8]), der viel mit gebildeten Juden verkehrt haben mag und deshalb in der Bibel ziemlich gut Bescheid weiss[9]). Ihm, mehr aber noch dem Wahb, den er genau zitiert, folgt Ibn Hischâm, mit seinem vollen Namen

[1]) Lidzb. l. c. S. 1—2. [2]) geb. 34 H. unweit San'a, gest. 110/16, s. Lidzb. ib. S. 44 ff. [3]) Lidzb. ib. S. 2—5. [4]) Lidzb. ib. S. 31 ff. [5]) Lidzb. ib. S. 38 ff. [6]) Gesch. des Korans S. XXV. [7]) † 150 H. [8]) Vgl. Sachau, Ibn Saad Band III, Teil I, Einl. S. XXIII ff. [9]) s. Lidzb. l. c. S. 54 ff.

Abû M. ʿAbdelmelik b. Hišâm b. Aijûb al Ḥimjarî al Baṣrî, in seinem Buche كتاب التّيجَانِ „Geschichte der Kronen"; es ist das älteste uns erhaltene Legendenbuch. Als Himjariten beschäftigt ihn vor allem die Geschichte seines Stammes. Salomos Leben und Taten haben für ihn nur so weit Interesse, als sie sich mit der Geschichte der himjaritischen Bilqîs berühren. Die Salomosage ist bei ihm sozusagen noch primitiv[1]). Den Isnad für die Traditionen unserer Legenden erfahren wir einigermassen zuverlässig aus Ṭabarîs Tafsîr; in seiner Weltgeschichte sind die Tradenten weit seltener genannt; er hat denn auch wohl die Fabeln aus seinem Kommentar einfach in seine Geschichte herübergenommen[2]); übrigens sind, wo Gewährsmänner fehlen, christliche und jüdische Bücher als Quellen unschwer kenntlich[3]). Neben den oben genannten ältesten Legendenerzählern führt er am häufigsten auf Ibn Zaid d. i. ʿAbdarraḥmân b. Zaid (noch unter dem Propheten aufgewachsen, blühte ca. 50) und Muǧâhid († 103 oder früher), von dem, ebenso wie von anderen alten Gewährsmännern, noch ein Korankommentar existierte[4]). Ṭabarî, geb. 224/838, gest. 310/923 hat als geborener Perser gewiss auch manchen iranischen Zug in die Sagen hineingetragen. Auf seinen Reisen nach Ägypten, Syrien und dem Irâq hatte er Gelegenheit, seinen Stoff zu sammeln; man sieht es seinen Werken noch an, dass er als Lehrer des Ḥadîṯ und Fiqh tätig war[5]). Nächst Ṭabarî ist Ṯaʿlabî der wichtigste Autor für unsere Sage. Aṯ-Ṯaʿlabî († 427/1036) schrieb قصص الانبياء oder عَرَائِسُ المَجَالِسِ[6]), ein Buch, das sich durch Titel und Umfang als ein Sammelbuch für Legenden zu erkennen gibt, nach dem Muster des gleichnamigen Werkes des Wahb b. Munabbih. Ṯaʿlabî benutzt in der Regel den Ṭabarî, nennt ihn aber nur ein einziges Mal und zitiert ihn ungenau. Ihm kommt es auch nicht so sehr auf gewissenhafte Über-

---

[1]) s. Lidzb. l. c. S. 5—9. [2]) s. Lidzb. l. c. S. 13, Loth in ZDMG. XXXV, S. 603 oben und S. 622 Mitte. [3]) Lidzb. l. c. S. 11. [4]) vgl. Sprenger, Leben und Lehre des Mohammed III, p. CXIII ff. [5]) s. Brockelm. l. c. I 142, Loth ZDMG. XXXV, S. 588 ff. [6]) s. Brockelm. l. c. I, 350. Das kitâb ʿarâ'is ist nur im Orient gedruckt; letzte, vielfach fehlerhafte Ausgabe Cairo 1306. Aus ihm hat mit zahlreichen Emendationen und Kürzungen Brünnow seine Bilqîs-Geschichte: Chrestomatie S. 1—22 abgedruckt.

lieferung als auf eine bequem lesbare und vollständige Zusammenstellung der existierenden Legenden an. Die Isnade sind lückenhaft und in den meisten Fällen auf zwei bis drei Tradenten zusammengeschmolzen. Wir haben hier zum ersten Male eine ausführliche fortlaufende Geschichte des Sagenkönigs vor uns, die bereits mehr als ein blosser Kommentar zu den Versen des Qor'ân sein will und ist. Bemerkenswert ist die Verarbeitung ganzer Stücke der jüdischen Sage und die Einfügung von indischen Märchen; indische Märchen waren schon seit dem 6. Jahrhundert den Persern durch die Übersetzung des Pantschatantra in die Pehlewisprache und seit dem 8. Jahrhundert den Arabern durch die Uebersetzung aus dem Pehlewi ins Arabische vertraut. Dennoch fehlen die abweichenden Meinungen über die alten strittigen Punkte in der Sagendeutung nicht. Das lässt auf die Benutzung eines Qor'ânkommentars schliessen, und da Ṯa'labî selbst einen solchen geschrieben hat, der sehr umfangreich und „wahrscheinlich der beste, den wir besitzen“ [1]), gewesen ist, so irren wir gewiss nicht mit der Annahme, dass Ṯa'labî, ähnlich wie Ṭabarî, dem geschichtlichen Werke seinen Kommentar zugrunde gelegt hat [2]). Als dritter im Bunde der Legendenerzähler grossen Stils ist Kisâ'î zu nennen. Abû Bekr Muḥ. b. 'Abdallâh al-Kisâ'î verfasste im Anfang des 5. Jahrhunderts der Heġra sein كتاب بَدَء الدُّنْيا od. كُلُّ خَلْقِ الدُّنْيا oder قصص الانبياء [3]).

Kisâ'î war lange Zeit in Europa der bekannteste [4]) und beliebteste arabische Legendenschreiber. In der Tat verstand er es hervorragend, Wahrheit und Dichtung zu verweben, die alten Fabeln mit indischen und persischen Erzählungen zu bereichern und mit eigener Phantasie weiter auszuschmücken, alles gelehrte Beiwerk zu streichen und dabei doch den Schein der Glaubwürdigkeit durch eine Formel wie قال وهب قال كعب الاخبار gelegentlich zu wahren [5]). So kommt ein überaus buntes Leben in die alte Sage, das zuweilen an das Testamentum Salomonis erinnert, zuweilen schon an 1001 Nacht anklingt. Wir können demnach die

---

[1]) Sprenger l. c. III, CXIX. [2]) Vgl. Lidzb. l. c. S. 16. [3]) Das Werk ist noch immer ungedruckt, aber in zahlreichen, anscheinend nicht unbeträchtlich voneinander abweichenden Handschriften verbreitet; dieselben sind zusammengestellt v. Pertsch, die arab. Handschriften der Herzogl. Bibl. zu Gotha III, S. 327. [4]) Vgl. Lidzb. l. c. S. 20 u. besonders S. 24 f. [5]) Vgl. Lidzb. l. c. S. 21.

Zeit von Ṭabarî bis Kisâ'î, d. h. von der Mitte des 3. bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts als die klassische Zeit der arabischen Salomolegende und damit als die Blütezeit der Salomolegende überhaupt ansehen.

Zwischen die drei genannten Autoren schieben sich noch einige andere ein, die unsere Sage nur kurz behandeln. Ibn Qutaiba, geb. 213/828, gest. 276/889 od. 270/1[1]), fasst sich in seinem Geschichtswerk k. al-ma'ârif[2]) in dem Kapitel über Sal. auffallend kurz. Bei der strengen Scheidung, die er zwischen Geschichte und Legende durchführt, hat er vielleicht die Salomogestalt von allem Unhistorischen reinigen wollen. Abû Ḥanîfa A. b. Dâ'ûd ad-Dînawarî, ein Zeitgenosse Qutaibas von iranischer Herkunft[3]), hebt sich auch durch einen geschichtlichen und geographischen Zug von den Legendenerzählern ab. In seinem كتاب الاخبار الطوال[4]) ist Salomos Geschichte nur ein kurzes Einschiebsel in die Geschichte der Könige von Yemen. Der Historiker Ja'qûbî[5]) besitzt eine vorzügliche Bibelkenntnis; das Sagenhafte, das er in der Geschichte des jüdischen Königs stehen lässt, beschränkt sich auf die arabisch gefärbte talmudische Erzählung von Salomos Heimsuchung. Sucht schon Ja'qûbî die vielen Wunder unserer Legende damit zu erklären, dass Gott Sal. in einer Zeit gesandt habe, „wo schon das Verlangen nach . . . Wundern die Menschen eingenommen hatte"[6]), so gibt der sonst unbekannte Verfasser des كتاب البدء والتاريخ[7]) (geschrieben 355 H), Mutahhar b. Tâhir el-Moqdisî — anfangs wurde irrtümlich Abû Zaid A. b. Sahl al Balḫi als Verfasser angenommen[8]) — eine ganze Reihe rationalistischer Deutungen der betreffenden Wunder in dem Kapitel „Verschiedene Ansichten über diese Geschichte [der Bilqîs] und die Geschichte Salomos"[9]). Die Kenntnis der Vogelsprache wird als Gleichnis, der Hudhud als ein hastiger

[1]) Brockelm. l. c. I 120. [2]) ed. Wüstenfeld S. 23. [3]) S. Brockelm. l. c. I 123, gest. 282/895. [4]) Herausgeg. v. Wlad. Girgas, Leiden 1888, S. 24, Z. 22 ff. [5]) تاريخ احمد بن أبى يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضع الكاتب العبّاسىّ, verfasst 278/891, Historiae des Ja'qûbî ed. Houtsma I, 60 ff. [6]) Historiae II, 34. [7]) Herausgeg. und übersetzt v. M. C. Huart in den Publications de l'école des langues orientales vivantes Serie IV, Vol. XVI—XVIII. [8]) So noch Brockelm. l. c. I, 229, vgl. auch ders. II, 522 z. St. [9]) Arab. Text: Vol. XVIII, Band III, S. 108 ff.

Mensch, die Ameisen als schwache, die Geister als besonders gewandte Menschen aufgefasst; dass die Winde den König über weite Strecken tragen, bedeutet nichts, als dass Salomos Herrschaft sich ebenso weit erstreckt, und Bilqîs darf keine Genientochter gewesen sein. Dieses Kapitel setzt der Verfasser ans Ende seiner Salomogeschichte, gleichsam um sein Gewissen zu beschwichtigen, nachdem er schon vorher ausserordentlich vorsichtig in seinen Berichten gewesen. Sal. ist ihm eigentlich nur der weise Richter. Für diese Richterweisheit bringt el-Moqdisî einige uns neue Belege, die später Kisâ'î verwendet. Während er eingehend den gegen Sal. erhobenen Vorwurf der Zauberei zurückweist, weiss er die Saḫr-Fabel geflissentlich geschickt zu übergehen, indem er nur die verschiedenen Ansichten aufzählt, die über die Ursache der Heimsuchung existierten. Ganz besonders beachtenswert ist aber seine Entdeckung der zahlreichen Analogien zwischen dem moslimischen Sal. und dem persischen Dschamschēdh. Vol. XVIII, Bd. III arab. Text S. 106 heisst es: „Die Moslims und Schriftgelehrten erzählen von Sal. dieselben Wunder: die Macht, Genien, Menschen und Dämonen zum Gehorsam zu zwingen, die Kenntnis der Sprache der Vögel und Landtiere, die Fähigkeit der Winde, ihn zu tragen, die Erfindung des Enthaarungsmittels (النورة), des Kalkes, der mineralischen Steine, den Bau der Bäder und anderes, wie die Perser vom König Dschamschēdh erzählen; ich weiss aber nicht, ob sie damit Sal. meinen oder nicht. Wenn jedoch das, was sie [die Perser] von ihm [Dsch.] erzählen, wahr ist, so ist der Mann sicher ein Prophet, weil solche Wunder nur bei Propheten vorkommen." — Es war etwa die Zeit, da Dakiki seine iranische Königsgeschichte begann, und ein Menschenalter später fasste Firdusi mit unübertroffener Meisterschaft in seinem Schahnâme die alten Überlieferungen über die sagenhaften iranischen Helden zusammen. Es ist kein Zweifel, dass der grosse Dichter für seinen Dschamschēdh manche Züge der arabischen Salomo-Sage entlehnt hat; hatte doch diese gerade damals, wie Ṯa'labî und Kisâ'î zeigen, ihre literarische Höhe erreicht. Die späteren Korankommentare, wie der al kaššâf ʿan ḥaqâ'iq attanzîl des Zamaḫšarî (geb. 467/1074) und der von ihm durchaus abhängige Asrâr at tanzîl wa-asrâr at ta'wîl des Baiḍawî (gest. 685/1286), gehen im Grunde auf Ṯa'labî, wahrscheinlich auf dessen Tafsîr zurück, ohne ihre Gewährsmänner zu nennen und ohne wesentlich neue Momente in die Sage einzuführen. In die Kategorie dieser

Korankommentare gehört auch ein jüngeres Werk, das al bidâja wan nihâja[1]) des Abulfidâ' Ismâ'il b. 'Omar b. Kaṯîr (geb. 701/1301, gest. 774/1373). Es ist das zwar ein Geschichtswerk; nichtsdestoweniger stellt es die Salomogeschichte aus Erläuterungen zu den Versen des Qor'ân zusammen und zitiert mit Vorliebe Ṯa'labî, offenbar dessen Kommentar. Es macht zwar den Anspruch auf historische Treue und führt Tradenten an, aber dass es sich auf Männer von der Glaubwürdigkeit Abû Hurairas (gest. 59 od. 78 H) beruft, macht es verdächtig. Zum grossen Teil aus denselben Quellen wie Ṯa'labî scheint auch der letzte bekannte Prophetenlegendenerzähler, El-Ḥosainî, genauer 'Abdallâh b. Muḥ. Radj El-Ḥosainî, der nach Ahlwardt[2]) wahrscheinlich im 10. Jahrhundert der Heğra lebte, seine قصص الانبياء على رأى الامامية geschöpft zu haben. Er zitiert Ṯa'labî nie mit Namen, stimmt auch selten wörtlich mit ihm überein. Infolgedessen ist diese Schrift nicht, wie Ahlwardt[3]) annimmt, ein Exzerpt aus Ṯa'labî. Vielmehr sind auch diese قصص الانبياء aus mehreren Kommentaren kompiliert[4]). Der Verfasser führt selbst an: 1) تفسير العَياشىّ[5]), 2) تفسير القمّى[6]) und 3) am häufigsten الصّدوق[7]). Einige markante Erzählungen der Salomosage sind nur aus Ṯa'labî und Ḥosainî zu belegen. Aber der bedeutsame Unterschied zwischen den Darstellungen der beiden liegt in der weit grösseren Verherrlichung des Helden bei Ḥosainî. Von einer Sünde und einer Heimsuchung Salomos ist nicht mehr die Rede. Ibn al Aṯîr[8]), dessen Universalgeschichte k. al-kâmil fî't ta'rîḫ in ihrem ersten Teil Ṭabarîs Chronik verkürzt, aber durch andere Quellen vermehrt wiedergibt[9]), behandelt in dem Kapitel über Sal. vielmehr Bilqîs' als seine Geschichte; über Bilqîs referiert er alle möglichen Traditionen, die er erreichen

[1]) Berl. Mss. orient. Folio 77, Ahlw l. c. No. 9455. [2]) Katalog I, S. 409, No. 1025, fehlt in Brockelmanns Geschichte. [3]) L. c. [4]) Lidzbarski l. c. S. 25 f. [5]) Vgl. Fihrist S. 194 Z. 13. [6]) Nicht zu finden; Lidzb. l. c. S. 26 vermutet darin das كتاب أحكام القرآن von Qumî (Fihr. S. 208 unten, H. Chalfa I 173 Z. 7 und Note VII S. 568). [7]) Unbekannt. [8]) Geb. 555/1160, gest. 630/1234, Brockelm. l. c. I 345. [9]) Vgl. Brockelmann, Das Verhältnis v. Ibn-el-Aṯîrs kâmil fit-ta'riḫ zu Ṭabaris aḫbâr errusul wal mulûk, Diss. Strassburg 1890, Lidzbarski l. c. S. 17 ff. weist nach, dass I. A. in den biblischen Erzählungen ausser Ṭabarî fast einzig den Ṯa'labî benutzt hat.

konnte. Ihre Begegnung mit Sal., Salomos Heimsuchung und Tod scheinen Ta'labî entnommen, nur werden sie ganz kurz abgetan. Interessant ist es zu beobachten, mit welcher Entrüstung der Verfasser sich gegen die Übertreibungen wendet, welche die Sage im Laufe der Zeit immer mehr ins Unglaubliche gesteigert hatten[1]). So sagt er gelegentlich der ungeheuren Zahlen, die für Bilqîs' Krieger angegeben wurden: „Ich glaube, der Überlieferer dieser schamlosen Lüge hat nicht so viel vom Rechnen verstanden, um die Quantität seiner Dummheit zu ermessen“[2]) . . . . „Wir erwähnen diese Dinge nur wegen ihrer Abscheulichkeit, damit der eine oder der andere, der daran geglaubt hatte, dabei stutzig werde und so zur Wahrheit gelange“[3]). Al-Aṯîr steht mit seiner Kritik der Sage ziemlich vereinzelt da. Qazwînî[4]) (geb. c. 600/1203, gest. 682/1283) nimmt in seiner bekannten Kosmographie ʿAǧâ'ib al maḫlûqât wa âṯâr al bilâd[5]) für die betreffenden Artikel der Legende den grossen Fabelschreiber Kisâ'î sich zum Muster, den er auch zitiert. Endlich ist noch ein Werk zu nennen, welches den von späterer Hand hinzugefügten Titel كتاب عمدة العارفين[6]) (k.ʿumdati-l-ʿârifîn) führt. Der Verfasser fehlt und ist noch zu ermitteln. Das Manuskript ist nach Ahlwardt vielleicht der erste Band eines grösseren Werkes über allgemeine Weltgeschichte. Die Abschrift stammt etwa aus dem Jahre 900 der H. (1494), die Abfassung dürfte in das 15. Jahrhundert zu verlegen sein[7]). Der Verfasser kennt die Bibel gut[8]). Eine Reihe Sprüche aus den „Sprüchen Salomos“ werden wörtlich zitiert. „Am Ende jedes Artikels werden die auffälligen sprachlichen Ausdrücke, besonders aber sachliche Schwierigkeiten (Personen- u. Ortsnamen) kurz erläutert“ — ein Zeichen für die Jugend des Werkes. Trotz dieser literarischen Gewissenhaftigkeit wiederholt der Verfasser mit Behagen gerade die seltsamsten

[1]) Vgl. Brockelm. ib. S. 21. [2]) ed. C. J. Tornberg I 163. [3]) ib. S. 163/4. [4]) Brockelm. l. c. I 481. [5]) ed. Wüstenfeld. [6]) Ahlwardt IX 9492, Mss. Pet. 183, im folgenden Kürze halber einfach Kitâb genannt. [7]) Wenn mit dem صَاحِبُ كِ الْمُسْتَطْرَفِ wirklich M. b. A. al Ḫaṭîb al Abšihî (Brockelm. l. c. II, S. 56) geb. 1388, gest. 1446, auf f. 85a gemeint ist. [8]) Gleichwohl laufen ihm Fehler unter, wie dieser: Für וידבר שלשת אלפים משל ויהי שירו חמשה ואלף (I. Kön. V 12) hat er f. 98a ونصّ ثلثة الافِ آيةٍ مَعَانى نفسيّةٍ والفَ وحمسمايةَ تسبيحَةٍ (!) ....

und unglaublichsten Wundermären. Daher ist auch eine enge Verwandtschaft zwischen ihm und Kisâ'î nicht zu verkennen; ob er direkt aus diesem geschöpft hat, lässt sich schwer entscheiden. Auffallend ist auch eine Neigung für indisch-buddhistische Morallegenden, in denen unsere Schrift mit el-Moqdisîs كتاب البدء والتاريخ sich mehrfach berührt. Dabei fehlt es nicht an mannigfachen Zusätzen, alle natürlich in maiorem Salomonis gloriam. Sal. ist nicht allein kein sündiger Mensch gewesen, er ist geradezu سيّد الإنس والجانّ ونبيّ الله سليمان عليه صلاة الرّحمن „Herr der Menschen und der Geister, der Prophet Allahs Salomo, die Gnade des Barmherzigen über ihn!"[1]) Er ist der vollendete Weise (الحكيم)[2]). Wir spüren hier bereits die Atmosphäre von 1001 Nacht. Die 1001 Nacht bereichern nicht eigentlich unsere Sage; sie sind in ihren Salomoerzählungen nur der Niederschlag einer Jahrhunderte alten reich entwickelten Sage und spiegeln nur den mächtigen Eindruck wieder, den die Gestalt Salomos auf die rege arabische Phantasie gemacht hat. Sal. steht hier im Hintergrunde, aber als der Zaubermeister κατ' ἐξοχήν, dessen überirdische Kraft und Wissenschaft über Jahrtausende hinaus fortwirkt.

Betrachten wir die hauptsächlichsten der eben genannten arabischen Werke, so erkennen wir, dass die Entwickelung der arabischen Salomosage derjenigen der jüdischen parallel läuft. Von dem Interesse für die sagenhafte Königin des südlichen Arabien ausgehend, beschäftigt sich die Legende

---

[1]) f. 99b. [2]) f. 98a. Schon in Berachoth 57b gilt Sal. als Repräsentant der Weisheit, nach Pesiḳta rabb. (ed. Friedmann) S. 59a wiegt seine Weisheit die von ganz Israel auf. Kisâ'î (Spr. 86) f. 201b u. Kitâb f. 99b lässt ihn 70 Teile der Weisheit besitzen: الحكمة تسعون جزء سبعون . . . . منها بسلمان وعشرون فى بقية الناس (Dass. Pm. f. 117b). F. 88a bemerkt das Kitâb höchst pathetisch: وعلى الجُمْلَة والتحقيق اَنّهُ ما مَلَكَ مَلِك مِن الملوك ولا ظَهَرَ نبيّ مِن الانبياء مِمّن ذكرناهم ومِمّن سَنَذْكُرُهم ومِمّن لم نذكُرْهم من هبوط آدم الى هذا الاوان . . . . مَن بلغ مُلكُه الى ما بلغ اليه مُلك السيّد سليمان ولا قارَبَهُ usw.

je länger je lieber mit dem grossen König, der in irgend welcher freundschaftlicher Beziehung zu ihr gestanden haben soll. Die anfangs noch zerstreuten, verworrenen und widerstreitenden Züge sammeln und klären sich auf dem Grunde biblischer und midraschischer Erzählungen allmählich zu einem einheitlichen individuellen Lebensbilde. Dieses Lebensbild verliert und verflüchtigt sich nun wieder durch die Einfügung fremder Mythen bis zu einem echt orientalischen Riesengemälde der Phantasie. Bei einem näheren Vergleiche des jüdischen und des arabischen Sagenkreises ergibt sich aber auch anderseits ein durchgängiger innerlicher Unterschied[1]). Während die jüdische Legende mit Vorliebe bei David verweilt, der ihr der Typus des frommen, fast makellosen Königs ist, aus dessen Stamm einst der Messias hervorzugehen berufen ist, lässt sie Sal. eine verhältnismässig sehr kleine Rolle spielen. Sie misst ihre Helden eben mit dem Masstabe der Sittlichkeit und kann deshalb über den Abfall Salomos von Gott nicht hinwegkommen. Spätere suchen zwar seine Fehler zu beschönigen und das Blendende seiner Weisheit und seiner Pracht in den Vordergrund zu rücken, aber der Eifer ihrer Verteidigung beweist nur, wie nötig diese war. Umgekehrt ist das Verhältnis in der arabischen Sage. Da tritt David in den Schatten, und um so strahlender leuchtet Salomo. Es wird anfangs zwar noch nicht verschwiegen oder geleugnet, dass er gesündigt hat und von seiner stolzen Höhe gestürzt worden ist; aber wie lächerlich klein ist von vornherein sein Vergehen! Er hat in seinem Hause einen Götzendienst nicht verhindert, von dem er nichts gewusst hat! Dafür muss er ausserordentlich schwer büssen, kehrt reuig zurück und wird nun doppelt beschenkt. Seltsame Ethik! Gleichwohl ist die ganze Legende erfüllt von äusserlichen Handlungen der Frömmigkeit, von Gebet und Ritus, von Busse und Askese. Aber die Märchen von Salomos Weisheit, Geisterregiment und Reichtum, seinen Bauten und Reisen überwuchern bald alles andere und lassen deutlich erkennen, was für den arabischen Geist das eigentlich Anziehende in unserer Sage war.

Die mohammedanische Salomosage ist nun, wie schon oben bemerkt, Ausgangspunkt und Quelle für alle folgenden geworden. Sie lebt, an mannigfache Stätten, Felsen, Burgen und Ruinen sich knüpfend, im Munde der Araber selber, dann der Türken fort. Sie wandert aber auch schon frühzeitig über Yemen nach Abessinien[2]). Hier macht die ara-

[1]) Vgl. zum folg. Grünbaum NB. S. 189 ff., 198 f., 202. [2]) Vgl. oben S. 4.

bische Bilqîs eine ähnliche Metamorphose durch, wie einst die biblische Königin von Saba in Yemen. Dieselbe Politik, die Jehuda Hanassi bei der Rehabilitierung seines königlichen Urahnen, Muḥammed bei der Verherrlichung seines grossen Vorgängers im Prophetenamt betrieb, verfolgen jetzt die Abessinier, indem sie den Stammbaum ihrer Könige von Sal. herzuleiten sich bemühen. Bilqîs wird mit einer alten Königin von Abessinien, namens Makeda, verschmolzen, was um so leichter geschehen konnte, da sich schon von Josephus[1]) her die irrige Meinung behauptet hatte, die Königin von Saba sei Herrscherin über Ägypten und Äthiopien gewesen. Wie mit Bilqîs, so geht Sal. mit Makeda eine Ehe ein und zeugt mit ihr einen Sohn, den ابن الحكيم „Sohn des Weisen" d. i. Sohn Salomos. Ihn nannten bis in die neuere Zeit hinein die äthiopischen Könige mit Stolz ihren Ahnherrn, und der Stamm von Zagua, der sich 960—1300 der axumitischen Herrschaft bemächtigte, galt später für illegitim, weil er nicht von salomonischer Herkunft war[2]). Das Kebra Nagast, „die Herrlichkeit der Könige", dem wir unsere Kenntnis der äthiopischen Salomosage verdanken, wurde „zur Verherrlichung der israelitischen Abkunft des Königsgeschlechtes" geschrieben. „Das Buch", urteilt Dillmann in seiner Abhandlung „über die Anfänge des axumitischen Reiches", „ist keinesfalls vor dem 14. Jahrhundert abgefasst". Bezold[3]) kommt dagegen zu dem Schluss, „dass das Kebra Nagast . . . . . noch vor dem Ende des 13. Jahrhunderts vollendet wurde"[4]). Die Hauptquelle ist die äthiopische Bibelübersetzung, ausserdem sind apokryphische und pseudepigraphische Werke als bekannt vorauszusetzen. Endlich dürften auch die einschlägigen Werke der jüdischen und christlichen Literatur als Vorlagen gedient haben[5]). Lässt schon der äussere Umstand, dass das äthiopische Kebra Nagast aus dem Arabischen übersetzt[6]) und mit Abweichungen ins Arabische zurück übersetzt wurde[7]), auf eine enge Berührung mit der arabischen Gedankenwelt schliessen, so klingt inhaltlich das, was von Salomos Weisheit und Bescheidenheit, von Makedas Abstammung, Götzendienst, Heilung, Bekehrung und Heirat und von ihres Sohnes Luftwagen gesagt wird, stark an die arabische Sage an. Aber auch die Veränderungen sind bedeutend. An die Stelle des Hudhud ist ein Kaufmann namens Tamrin getreten[8]); die

[1]) Antiqu. VIII. 6,2. [2]) Vgl. Praetorius, Diss. praef. S. III f. [3]) S. oben Vorwort S. 2 Anm. 3. [4]) Bezold, Einl. S. XXVIII. [5]) Bezold l. c. S. XXVIII. [6]) ib. S. XXVII. [7]) ib. S. LIX. [8]) Man vergleiche die rationalistische Deutung des Hudhud bei el-Aṯîr (oben S. 22f.).

Königin sucht Sal., wie in der Bibel, selber in Jerusalem auf; er zwingt sie durch List zur Heirat; sie kehrt in ihr Land zurück. Neu ist die Figur des Sohnes, der die Hauptrolle spielt. Solche nichtarabischen Stellen — und es sind deren viele — verraten christlich-jüdischen Einfluss. Ein koptisches Märchen, das Erman[1]) in das 10. oder 11. Jahrhundert verlegt, berichtet auch von einer List, mit der Sal. die Königin von Saba wahrscheinlich zur Ehe gezwungen hat. Christlich ist der Traum, in welchem dem alternden Herrscher Jesus als leuchtende Sonne erscheint.[2]) Die Opferung der Heuschrecken erinnert an das Testamentum Salomonis. Jüdisch ist der Passus von der Pharaotochter, die durch künstliche Gestirne Sal. über den Anbruch des Tages (und also über die Zeit des Morgenopfers) täuschen will. Werfen wir endlich noch einen Blick auf die Charakteristik, die wir aus dem Kebra Nagast für Sal. gewinnen. Wie im jüdischen Midrasch ein Friedensfürst und Abbild des Messias, wie in der arabischen Legende ein Vorläufer und Verkünder des Propheten, so ist Sal. in der äthiopischen Geschichte der Weise, der den Erlöser voraussieht und voraussagt. Seinen Vätern Abraham, Isaak und Jakob wird er gleich geachtet, seine Vielweiberei war nur eine fromme Erfüllung der göttlichen Verheissung an Abraham[3]), und selbst die schwerste Sünde, die des Götzendienstes, hat er nur aus Unwissenheit begangen; ja, genau genommen, entspringt seine Sünde einer Tugend, denn er löste mit dem Betreten des Götzentempels nur einen Schwur ein, den er unbedacht der Heidin geschworen hatte. Aber wenn auch auf der einen Seite Salomos Frömmigkeit gepriesen wird, so wird doch auf der anderen der Ruhm ihm geschmälert. Makedas Sohn sieht ihm so sprechend ähnlich, dass man ihn allgemein für Sal. hält. Der Vater selbst dagegen findet in dem Knaben alle Züge seines Grossvaters, des frommen David wieder, weshalb er ihm auch den Namen David beilegt. Der Prinz raubt im heimlichen Einverständnis mit seinem Vater die heilige Bundeslade, das Symbol der göttlichen Gegenwart und Hilfe. Die Verfolgung der Räuber ist vergeblich, denn sie fliegen auf einem Luftwagen davon. „Wer ist weiser als Sal., der König von Juda? Und nicht einmal er fuhr auf so einem Windwagen!“[4]) Die Trauer seiner Untertanen belehrt den ver-

[1]) Abh. der Kgl. Preuss. Akad. d. Wissensch. Berlin 1897, S. 3.
[2]) Bezold l. c. S. 21. Die Seitenzahlen beziehen sich auf den Text der deutschen Übersetzung, nach welchem ich mich ja richten musste.
[3]) Genesis XXII 17. [4]) Bezold l. c. S. 51.

lassenen König darüber, dass mit seinem Sohne die Herrlichkeit von ihm gewichen ist. Natürlich! So weise, fromm und mächtig auch Sal., der Gemahl Makedas, sein mag, die äthiopische Sage, in der er sich spiegelt, muss ihm sagen, dass sein Sohn, der Ahnherr der äthiopischen Könige, „hinter den Bergen noch tausendmal" besser ist als er.

Aus der arabischen Salomosage sind ferner direkt einige Erzählungen der babylonisch-jüdischen und der spanisch-jüdischen Literatur abzuleiten. Die europäischen Sagen über Sal. endlich erhalten hauptsächlich durch die kulturgeschichtlich so hochbedeutsamen Kreuzzüge eine allseitige Bereicherung, Um- und Ausgestaltung in arabisch-orientalischem Sinne. Werke schon des 13. Jahrhunderts, zumal die Gesta Romanorum, das liber facietarum von Gervasius de Tilburi, die disciplina clericalis und der dialogus miraculorum des Mönches Caesarius zeugen für die Volkstümlichkeit des alten Sagenkönigs und damit für die unerschöpfliche Lebenskraft der alten Sage. Wie sehr aber der Wechsel der Zeiten und der Länder die überkommenen Stoffe und Figuren verändert, dafür liefert die weitverbreitete mittelalterliche Sage von Salomo und Morolf ein lehrreiches Beispiel.

Allmählich werden „Personen wie Sal. . . . . im Munde des Volkes zu blossen Kategorien, die man zu allem gebrauchen, an die man alles anknüpfen kann" [1]). Wie ein Proteus nimmt Sal. im Laufe der Sage die verschiedensten Gestalten an. Hier ist er die personifizierte Weisheit, dort ein Hohlkopf, der von einem Schelm überlistet wird, hier ist er der Besitzer unermesslicher königlicher Schätze, dort ein Bettler, der nicht Brot zu essen hat, einmal ist er der Gebieter aller Geister, ein andermal ihr Spott und Spielball, bald ein Philosoph und Dichter, bald ein wohlbestallter Küchenmeister, auf der einen Seite das Muster der Demut und Gottesfurcht, auf der anderen ein warnendes Exempel menschlicher Schwäche und Überhebung, jetzt ein Fürst des Friedens und Vorläufer des Messias und jetzt ein gefürchteter Krieger und ein Tyrann. Dieses Menschliche-Allzumenschliche und wiederum dämonisch Übermenschliche, diese gewaltigen Tiefen und Höhen, dieses Ringen einer grossen Persönlichkeit, sie haben etwas Faustisches an sich. Man hat denn auch unsere Sage, insbesondere Salomos Sturz durch einen dämonischen Geist, den er zitiert und dem er dann verfällt, mit der Faustsage verglichen [2]). Der Begriff

[1]) Steinschn. Hebr. Bibl. XVIII, S. 38. [2]) Steinschn. H. B. XVIII, S. 58.

Sage muss dabei in unserer Arbeit sehr weit gefasst werden. Die eigentliche in der Historie wurzelnde Sage, der antike heidnische Mythos, die fromme Legende, die Tierfabel, das Zaubermärchen fliessen ineinander über, ohne dass sie streng gegeneinander abgegrenzt werden könnten.

Um uns nun durch das Chaos dieser bewegten Phantasiewelt sicher hindurch zu finden, legen wir unserer Arbeit am besten die reich ausgestaltete arabische Salomosage zugrunde, folgen aber in der Disposition der ethisch tieferen jüdischen Haggada. Diese führt, wie für Salomos Namen und Werke, so auch für sein Leben, zum Teil etwas gezwungen, zum Teil aber auch geistvoll die Dreiteilung durch. (Schir R. I 1).

[1] בשתמצא אומר כל מעשיו של אותו האיש משולשין היו .....[2]).
ג׳ עולמות ראה ר׳ יודן ור׳ חוניא ר׳ יודן אמר מלך הדיוט ומלך, חכם טפש וחכם עשיר עני ועשיר .... ר׳ חוניא אמר הדיוט מלך והדיוט .... ג׳ עבירות עבר הרבה לו סוסים הרבה לו נשים הרבה לו כסף והרב ג׳ שמות נקראו לו ידידיה שלמה קהלת . . . .[3]). ג׳ ספרים כתב משלי וקהלת שיר השירים איזה מהן כתב תחלה ..... ר׳ יונתן אמר שה״ש כתב תחלה ואח״כ משלי ואח״כ קהלת ומייתי לה ר׳ יונתן מדרך ארץ כשאדם נער אומר דברי זמר הגדיל אומר דברי משלות הזקן אומר דברי הבלים.

„Man kann sagen, die ganze Geschichte jenes Mannes (Sal.) ist dreigeteilt . . . . Drei Welten sah er[4]). R. Judan und R. Ḥunja[5]) sind geteilter Ansicht darüber. R. Judan meint, er war erst König, dann Privatmann, dann wieder König, weise, einfältig und wieder weise, reich, arm und wieder reich, während R. Ḥunja annimmt, er sei zuerst Privatmann, dann König und schliesslich wieder Privatmann gewesen[6]) usw. Drei Verbote[7]) übertrat Salomo. Er hielt sich viel Rosse, heiratete viel Frauen und sammelte viel Schätze. Mit drei Namen wurde Sal. benannt: Jedidja, Salomo und Qohelet . . . Drei Bücher hat er verfasst, die Sprüche,

[1]) kürzer Jalḳut Schir § 980. [2]) Koh. R. zu I, 12. [3]) Vgl. Jalḳ. Koh. § 965. [4]) Gittin 68[b] diskutieren Raw und Samuel über diese Frage. Samuels Ansicht entspricht der Judans, während Raw meint, Sal. sei erst König und dann Privatmann gewesen. Dass. Megilla 11[b]. [5]) Beide palästin. Amoräer aus der Mitte des 4. Jahrh. [6]) Raschi erklärt an der entsprechenden Stelle Gittin 68[b]: „Sal. kehrte nicht wieder zu seiner Regierung zurück", wozu R. Sal. Lurja († 1573) daselbst bemerkt: „Das will heissen: nach Art seiner früheren Regierung, wo er über die Oberen (die Geister) geherrscht hatte." [7]) Die sog. Königsgebote Deut. XVII 16 f.

Qohelet und das Hohelied. Welches von diesen schrieb er zuerst? R. Jonathan[1]) sagt: Er schrieb zuerst das Hohelied, dann die Sprüche und dann Qohelet. Und das schliesst R. Jonathan aus dem täglichen Leben. Ist der Mensch noch jung, so singt er Lieder, ist er erwachsen, so führt er Sprüche im Munde, und wird er alt, so klagt er über die Vergänglichkeit (alles Irdischen)."

Wir wollen im Prinzip an dieser Dreiteilung festhalten, indem wir unsern Stoff als ein grosses dramatisches Gedicht des Volksgeistes in drei Akten disponieren:

I. Sal. bis zur Höhe seines Ruhmes.
II. Sal. auf seinen Reisen.
III. Salomos Fall und Tod.

Wir machen den Weg auch hier „mit bedächt'ger Schnelle vom Himmel durch die Welt zur Hölle".

Bei dem grossen Umfang des Materials ist es mir zunächst nur möglich gewesen, den ersten Teil der Arbeit auszuführen. Da das Material zu den beiden übrigen Teilen bereits im grossen und ganzen gesammelt und gesichtet ist, so hoffe ich, sie in nicht allzu langer Zeit folgen lassen zu können. Zur Orientierung über die vorliegende Abhandlung diene folgende Übersicht:

Salomo bis zur Höhe seines Ruhmes.

I. Salomos Jugend:
   a. Geburt;
   b. Frühzeitige Weisheit;
   c. Königswahl.
II. Salomos Herrschaft:
   a. über die sichtbare Welt;
   b. über die Geisterwelt.
III. Salomos Bauten[2]):
   a. der Tempel;
   b. der Thron.

---

[1]) Jon. b. Eleazar, paläst. Amoräer, Zeitgenosse R. Jehudas I.
[2]) Dieser III. Abschnitt soll in kurzer Zeit als Anhang erscheinen.

Die wichtigsten der benutzten Quellen.

I. Handschriften.

a. Kisâ'îs قصص الانبياء.

1. Spr. 86 (Ahlwardt: Verzeichnis der arab. Handschr. der Kgl. Bibl. zu Berlin No. 1021). Abschrift um 1800. Salomo wird von f. 198b bis f. 229b behandelt.
2. Pm 627 (Ahlw. l. c. No. 1023) gehört mit dem ihm inhaltlich vorangehenden Pm 626 zusammen. „Titel und Verfasser f. 1a von neuerer Hand:

كتاب لواقح الكفر فى اخبار من غبر لعلم الدين

Der Anfang wie der Titel ist gefälscht. Es liegt hier kein Werk des علم الدين السخاوى † 643/1245 vor, sondern das eben besprochene des El-kisâi". Salomo wird Pm 627 von f. 114b bis 175b behandelt. Abschrift um 1750. Dieses Manuskript ist zwar bei weitem ausführlicher und korrekter als Spr. 86. Dennoch habe ich das letztere, das den Vorteil der Kürze und Übersichtlichkeit hat, zugrunde gelegt und aus Pm 627 nur die notwendigen Ergänzungen und Berichtigungen entnommen[1]).
3. Mq 40 (Ahlw. l. c. No. 1024) 2) f. 51—78. „Titel und Verfasser fehlt. Ein Bruchstück desselben Werkes. Die Blätter folgen so aufeinander: 61. 51. 52. 65—68. 59. 60. 64. 75. Lücke von 8 Bl. 76—78. 63. 69—72. 62. 73. 74. Lücke v. 21 Bl. 53—55. Lücke v. 2 Bl. 56—58. Der letzte Abschnitt f. 56b حديث السبب فى تزوّج سلا ببلقيس entspricht Pm 627 f. 139b". Abschrift c. 600/1203. Trotz seiner Lückenhaftigkeit konnte ich das Ms. zur Kontrolle eines Teiles der Kisâ'îschen Salomosage gut verwenden.

b. El-Ḥosainis قصص الانبياء على رأى الايمامية

1. Pet. 633 (Ahlw. l. c. Bd. I S. 409 No. 1025) Abschrift c. 1200 d. h. 1785. Salomo f. 133b—f. 144b.
2. Pet. 78 (Ahlw. ib. No. 1026) Abschrift c. 1200/1785. Sal.: f. 165a—f. 177b. Beide Handschr. sind korrekt und stimmen wörtlich überein.

---

[1]) Lidzb. l. c. S. 20f., 24 hält Spr. 86 wie die anderen Kisâ'î-Handschr. für Auszüge aus den Peterm. Mss.

c. Ibn Hischâms كتاب التيجان لملوك الازمان. „Ausführliche, mit vielen Gedichten untermischte Geschichte des Himjaren-Reiches. Vorauf geht die Geschichte der Schöpfung und der Propheten bis Hūd; darauf folgt f. 28a die seines Sohnes Qaḥtan und dessen Nachkommen. F. 51—70 die Geschichte des ذو القرنين und 82a ff. der بلقيس بنت الهدهاد". In diese ist Salomos Geschichte eingefügt. Abschrift c. 1150/1737 (Ahlw. l. c. IX S. 247 No. 9735 (Glas. 97))

d. Kitâb 'umdat-el-'ârifîn Pet. 183 (Ahlw. l. c. IX, 9492). Der Anfang fehlt. Der Verfassername fehlt. „Erster Band eines grösseren Werkes über allgemeine Weltgeschichte. Dieselbe ist in Perioden eingeteilt, beginnt mit der Schöpfung der Welt". Abschrift 900/1494. Geschichte Davids: f. 70b ff., Geschichte Salomos: f. 81b bis f. 102a.

e. Ibn Kaṯîrs K.' al-bidâja wan nihâja. Mss. orient. Folio 77 (Ahlw. l. c. 9455) Sal.: f. 140b—f. 145a.

II. Druckschriften.

a. Ṯa'labîs عَرَائِس المَجَالِس oder كتاب قصص الانبياء المسمّى بالعرائس, nur im Orient gedruckt, letzte Ausgabe Kairo 1306 H, [1]) in türkischer Übers. Kairo 1903.

b. Ṭabarîs Tafsîr al qor'ân, Kairo.

c. Ṭabarîs k. aḫbâr arrusul wal mulûk, Annales Band I, 2 et 3 ed. J. Barth S. 572—597.

d. Zamaḫšarîs al kaššâf 'an ḥaqâ'iq attanzîl ed. W. Nassau Lees . . ., Calcutta 1856.

e. Baiḍawîs Asrâr at tanzîl wa asrâr at ta'wîl ed. H. O. Fleischer, Leipzig 1846—8.

f. Mutaḥhar b. Ṭâhir el-Moqdisîs k. el-bad' wat ta'rîḫ. Le livre de la création et de l'histoire ed. M. Cl. Huart in den Publications de lécole des langues orientales vivantes Vol. XVIII, Band III, arab. S. 45 f., S. 103 ff.

g. Ibn al Aṯîrs k. al kâmil fî't ta'rîḫ ed. Tornberg. Band I, S. 160 ff.

h. Ja'qûbîs Ta'rîḫ, Historiae ed. Houtsma Leiden 1883 I. u. II.

i. Dînawarîs k. al aḫbâr aṭ ṭiwâl ed. Wlad. Girgas, Leiden 1888, S. 24.

---

k. Testamentum Salomonis, übers. ins Englische von F. C. Conybeare in The J.Q.R. 1898/9 S. 1—45.

l. Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen, übers. u. herausgeg., Tübingen 1900.

---

m. Midrasch Rabba, ed. Wilna, Teil I—III.

n. Pesikta des R. Kahana, ed. Buber, Lyck 1868.

o. Pesikta rabbathi, ed. Friedmann, Wien 1880.

p. Tanchuma ed. Buber, Wilna 1885.

---

[1]) Handschriftlich Berlin Pet. I 197 u. Spr. 90, die anderen Mss siehe bei Lidzb. l. c. S. 16.

q. Targum scheni zu Esther: 1) nach Handschr. herausgeg. v. M. David, Berlin 1898; 2) P. Cassel, Leipz. u. Berlin 1885.
r. Jellinek: Beth Ha-midrasch, I-VI., Wien 1873.
s. Jalḳut Schim'oni, ed. Warschau 1876.

---

t. Kebra Nagast, herausgeg. v. C. Bezold in den Abhandl. der philos.-philol. Klasse der Kgl. Bayer. Ak. d. W. 1905, XXXIII. Bd. I. Abt.
u. Schaḥnâme, „Le livre des rois" par Abou'l Kasim Firdousi, traduit par Moḥl, Paris 1876.

Von neueren Werken über unsern Gegenstand sind am häufigsten benutzt:

1. Grünbaum, Beiträge zur vergleichenden Mythologie aus der Hagada, ZDMG. XXXI, S. 183 ff. Salomo: S. 198 ff.
2. Grünbaum, Neue Beiträge zur semit. Sagenkunde, Leiden 1893.
3. P. Cassel: „Schamir" in „Denkschr. der Kgl. Akad. Erfurt" 1854.
4. P. Cassel: „Kaiser- und Königsthrone", Berlin 1874.
5. Steinschneider: Hebräische Bibliogr. Bd. XVIII, S. 38 ff.: „Sal. der Weise und die Legende."
6. Abraham Geiger: „Was hat Moh. aus dem Judentum aufgenommen?" 2. Aufl., Leipzig 1902.
7. Lidzbarski: De propheticis, quae dicuntur, legendis Arabicis, Diss. Berlin 1893.
8. Fr. Praetorius: Fabula de regina Sabaea apud Aethiopes, Diss. Halle 1870.
9. R. Faerber: „König Salomon in der Tradition", Wien 1902.

G. Weil: „Biblische Legenden der Muselmänner", Frankf. a./M. 1845.
Hammer-Purgstall: „Rosenöl", Stuttg. u. Tüb. 1813, Bd. 1 u. 2.

Salomo bis zur Höhe seines Ruhmes.

Kapitel I: Salomos Jugend.

§ 1. Salomos Geburt.

An den Anfang unserer Untersuchung müssen wir eine Erzählung stellen, die sich deutlich als Gelehrtentradition zu erkennen gibt, mit der Volkssage nichts zu schaffen hat, aber doch die Keime zu einer solchen in sich birgt. Das Wort למואל Sprüche XXXI 1 wird als ein Eigenname Salomos gedeutet. Das Attribut „König", das darauf folgt, und der ganze Inhalt der in den ersten Versen enthaltenen Ermahnungen zur Mässigkeit im Weingenuss und in der Ehe und zur Gerechtigkeit scheinen die Beziehung auf Sal. zu rechtfertigen, zumal das ganze Kapitel ja doch die „Sprüche Salomos" beschliesst. Die Situation ist die, dass eine Mutter ihrem königlichen Sohne eindringlich zu Herzen redet. Also, schliesst die Haggada, hören wir hier die bejahrte Bathseba ihrem Sohne Sal., der auf Abwege geraten ist, ernste Vorstellungen über seinen Wandel machen. Seltsam bleibt nur die Einleitung ihrer Strafpredigt, welche lautet: (Spr. XXXI 2): מַה־בְּרִי וּמַה־בַּר־בִּטְנִי וּמָה בַּר־נְדָרָי „Nicht doch [1]), mein Sohn, nicht doch, Sohn meines Leibes, nicht doch, Sohn meiner Gelübde!" Diese dreifache Anrede gibt der Haggada zu denken, und sie bemüht sich nun, jede einzelne auf ihre Weise auszudeuten, indem sie die Vorkehrungen für die Geburt des Königssohnes mit einem besonders feierlichen, mystischen Schimmer umgibt.

Sanhedrin 70[b] heisst es: דברי למואל מלך משא אשר [2]) יסרתו אמו אמר ר' יוחנן ([3]משום ר"ש בן יוחי מלמד [4]שכפאתו אמו

[1]) In dieser prohibitiven Bedeutung möchte ich hier das מה, ähnlich wie Bernfeld, Die heil. Schrift, Berl. 1902, fassen. Eine merkwürdige Parallele dazu bietet die Deutung des Namens Makeda (= ماكدا) in Kebra Nagast S. 97. [2]) Dasselbe mit einigen Fehlern, bes. am Schluss s. Jalk. Mischle zu XXXI 1. Die Parallele zu Sanh. ist Num. R. X zu cap. VI 2 No. 4 Anfang. [3]) Num. l. c. steht nur: א"ר יוחנן. [4]) Jalk. Mischle l. c.: שׁבפתו, Num. שׁבפּפתו „an einen Pfahl angebunden hat", entschieden bessere Lesart; יסר ist mit אסר „binden" verwandt.

על העמוד ואמרה לו מה ברי ומה בר בטני ומה בר נדרי מה ברי הכל יודעים שאביך ירא שמים הוה עבשיו יאמרו אמו גרמה לו ומה בר בטני כל הנשים של בית אביך כיון שמתעברות שוב אינן רואות פני המלך ואני דחקתי ונכנסתי כדי שיהא לי בן מזורז ומלובן ומה בר נדרי כל נשים של בית אביך (1 היו נודרות יהא לי בן הגון למלכות ואני נדרתי ואמרתי יהא לי בן זריז וממולא בתורה והגון לנביאות.

„Worte Lemuels, des Königs, Vortrag, womit seine Mutter ihn zurechtwies. Es sagte R. Jochanan i. N. des Simon b. Jochai[2]): Das will heissen, dass seine Mutter ihn auf einen Pfahl niedergebeugt (um ihn zu züchtigen) und zu ihm gesagt hat: . . . Nicht doch, mein Sohn! Alle wissen, dass dein Vater gottesfürchtig war und werden jetzt sagen, seine Mutter ist daran schuld (wenn er aus der Art geschlagen ist). Nicht doch, Sohn meines Leibes! Keine der Frauen sah den König wieder, sobald sie sich schwanger fühlte, ich aber drängte mich zu ihm, um einen Sohn zu bekommen, der kräftig und wohlgestaltet wäre. Nicht doch, Sohn meiner Gelübde! Alle Frauen im Hause deines Vaters gelobten, dass ihnen ein Sohn werde, der sich zum Regieren eigne, ich aber gelobte und sprach: ich wünsche mir einen Sohn, der in der Thora wohlbewandert und für die Prophetie geeignet ist."

Ausser dieser Erzählung, die den Anfang und das Ende der Geschichte Salomos innerlich verknüpft, findet sich keine legendarische Ausschmückung der frühesten Jugend Salomos im Midrasch. Salomos Mutter Bathseba, בַּת־שֶׁבַע, Tochter des Eli'ām, die ehemalige Frau des Hetiten Urija[3]), wird von der Chronik mit Stillschweigen übergangen; vielleicht, dass durch den Bericht des Königsbuches auf ihrem Rufe ein Schatten lag, der nun nicht auch noch auf Sal. fallen sollte.

Bei den arabischen Schriftstellern ist ihr Name verdorben. Kisâ'î nennt sie نسايع[4]) oder لسابع[5]), das Kitâb: تَشَايُعَ[6]). Kisâ'î ist der einzige, der von Salomos Geburt schon Wunder zu erzählen weiss; er berichtet, angeblich im Namen des Wahb b. Munabbih[7]): ولما اوحى الله تعالى اليه انه يرزقه ولدا (f. 199a) يورثه الملك من بعده[8]) اغتسل ودخل

---

1) Num. hat noch: כיון שמתעברות. 2) Der bekannte Schüler R. Akibas, ein Tannait des 2. Jahrhunderts. 3) II. Sam. 11, 3. 4) Spr. 86 f. 199a. 5) Pm. 627 f. 115a. 6) f. 82a. 7) Spr. 86 f. 198b. 8) Pm. 627: يرثه.

(1 على زوجته (2 نسايع بنت (3 ناسوع التى كانت زوجة اوريا يرمان وواقعها فحملت من ساعتها بسليمن (4 وروى فى تلك الليلة ابليس (5 يا ملعونُ انه قد حمل فى هذه الليلة برجل طويل جزيل نبيل جليل حسن جميل يطول حزنك على يديه ويكون اولادك له (6 خدما (7 ففزع ابليس من ذلك ونادى فى قومه فاجتمع اليه العفاريت والشياطين فاخبرهم بالنداء الذى سمعه ثم قال لهم الزموا هذا المكان حتى اتيكم (8 بخبر هذا الحمل وقال فى نفسه لا يجوز ان يكون هذا المولود الا من نسل داود فانه خير من اهل الارض فاقبل الى منزله فاذا اعلام البشرى منصوبة والملائكة (9 مصفوفة حول منزله يسبحون الله تعالى ويقدسونه وسمع هاتفا (10 يقول (11 يا ملعون ان البشرى حصلت لنسايع فانها قد حملت بسليمان المسلم فى الدنيا والاخرى المسلط على ملوك الدنيا فلما سمع ابليس بذكر سليمان اقبل على بعض الملائكة وقال من هذا سلمان فقال له الملك هو ابن داود ويكون (12 هلاكك وشقاك (13 وشقاء ذريتك طويلا على يديه (14 فخرج ابليس الى جنوده وجعل يذوب كما يذوب الرصاص والحديد فى النار قال ولم يبق احد من بنى اسرآئيل الا سمع صوتا عاليا يقول هذا ملك الارض ورسول رب (15 العالمين وسمع ذلك البهائم والوحش والطير فلما دنا وقت

---

1) Pm. 627: الى. 2) Pm. 627: لسابع. 3) Pm. 627: ياموع.
4) Pm. 627 hat فتودى, es muss aber wohl فنودى heissen. 5) Spr. 86: ما يلعون. 6) Pm. 627 schreibt: خدامًا لَهُ. 7) Spr. 86: ففرع. 8) Spr. 86: بخبير. 9) Pm. 627: اصطفوا. 10) Pm. 627 fügt hinzu: من السماء. 11) Hier hat Pm. 627: ابشرى يا لسايغ فقد حملتِ بسليمن etc. 12) Spr. 86: هناك. 13) Spr. 86: وشفاء. 14) Pm. 627: فرجع. 15) Spr. 86: العلمين.

ولادته هبطت الملائكة (1باعلام البشرى (2فضربته على يمين داود شمال (3سنابع (4ام سليمان الى ان وضعته فلما ان وضعت سليمان وهبط الى الارض وهو شديد البياض مكلثم الوجه دقيق الحاجبين ملوز العينين فى (5وجه نور عظيم فطارت عقول الشياطين وعظم خوفهم (6ففاصوا (f. 199b كانهم (7موتى فلم (8يفيقوا الا بعد سبعين يوما واصبحت الدنيا وهى ضاحكة مستبشرة والوحوش ساجدة نحو داود عليه السلام ودخل جبرئيل على داود فى محرابه وقال السلام عليك يا داؤد هنيئا لك بهذا الولد الذى (9اقر الله عينيك به فبادر داود الى (10منزله فراى (11اعلام (12الملائكة منصوبة والملائكة حولها مصفوفة وهم يقولون انا لم ننزل من السماء الى الارض منذ خلقنا الله الا (13لميلاد ابراهيم وولدك هذا سليمان فخر (14داود ساجدا شكر الله تعالى على ما (15اولاه من (16نعمته وقرب قربانا عظيما (17قال ان الارض لم تضحك بعد ان مشى عليها ادم لانها بكت حين قتل قابيل اخاه هابيل ثم لم تزل باكية حتى ولد ابراهيم ومشى (18عليها فلما القى فى النار بكت ولم تزل (19باكية حتى ولد سليمان فضحكت واستبشرت.

„Nach einer Offenbarung Gottes an David, dass er ihm einen Sohn schenken werde, der sein Reich nach seinem Tode

---

1) Spr. 86: يا علام. 2) Spr. 86: قبضتها. 3) = نسايع.
4) Pm. 627 nur وشماله. 5) Statt: وجهه, was Pm. 627 hat. 6) Spr. 86: وغاصوا. 7) Spr. 86: موتا. 8) Spr. 86: يفيفوا. 9) Spr. 86: اقر, Pm. 627: واقر. 10) Spr. 86: منزلة. 11) Spr. 86: الاغلام.
12) Das Wort fehlt in Spr. 86. 13) Spr. 86: الميلاد. 14) Pm. 627 f. 115b: سليمن. 15) Spr. 86: اولاد. 16) Spr. 86: نعمه.
17) Pm. 627 fügt hinzu: كعب. 18) Spr. 86: عليهما, Pm. 627: على الارض. 19) Spr. 86: باليد.

erben solle, empfing Nasāja', Tochter Nāsû' [1]), die frühere Gattin des Urija, den Salomo. Da wurde in selbiger Nacht Iblîs zugerufen: ‚Verworfener, in dieser Nacht wird ein langlebiger (?), beredter, edler, ruhmvoller, schöner, anmutiger Mann empfangen, der dir lange Betrübnis bereiten wird und dem deine Kinder werden dienen müssen.' Da erschrak Iblîs darüber und rief seine Leute zusammen. Als die Ifrîts und Satane sich um ihn versammelt hatten, berichtete er ihnen den Ruf, den er gehört hatte. Darauf sagte er zu ihnen: ‚Bleibt an dieser Stelle, bis ich euch die Nachricht von dieser Empfängnis bringe.' Bei sich dachte er: Dieser, der da geboren werden soll, kann nur vom Stamme Davids sein, denn er ist besser als (alle) Bewohner der Erde. So trat er zu seiner [Davids] Wohnung. Da waren die Freudenfahnen aufgesteckt, und die Engel standen in Reihen rings um seine Wohnung, indem sie Gott priesen und heiligten. Er hörte auch einen Rufer sagen: ‚Verworfener, frohe Botschaft ward der Nasāja' zuteil, denn sie geht schwanger mit Salomo, der Gott ergeben [2]) sein wird im Diesseits und Jenseits, der zum Herrscher gemacht werden wird über die Könige der Welt.' Als Iblîs nun (den Namen) Salomo erwähnen hörte, trat er zu einem der Engel heran und fragte: ‚Wer ist dieser Sulmân?' Da sagte ihm der Engel: ‚Es ist der Sohn Davids. und Verderben und Unglück wird über dich und deine Nachkommen lange Zeit durch ihn kommen.' Darauf ging Iblîs fort zu seinen Heeren und begann zu schmelzen, wie Blei oder Eisen im Feuer schmilzt. Und alle Israeliten hörten eine laute Stimme rufen: ‚Dies ist der König der Erde und der Gesandte des Herrn der Geschöpfe.' Es hörten auch die zahmen und die wilden Tiere und die Vögel. Als nun die Stunde der Geburt herankam, flogen die Engel mit den Freudenfahnen herab und pflanzten sie zur Rechten Davids und zur Linken Nasāja's, der Mutter Salomos, auf, bis sie ihn zur Welt gebracht hatte. Und er kam zur Welt in blendender Reine, mit rundem Gesicht, zarten Wimpern, mandelförmigen Augen und einem grossen Lichtglanz im Antlitz. Da flog den Satanen der Verstand

[1]) Vielleicht Josua? Vielleicht auch erfunden, um نسايع und das ähnliche ناسوع zusammenzubringen. Als Tochter des Propheten Elias (biblisch אֱלִיעָב II. Sam. XI, 3) „Rosenöl" I S. 137. [2]) مُسْلِم, oder مُسَلَّم wie gleich darauf الْمُسَلَّط, dann: „wohlbehalten"; es wird eine Erklärung des Namens gegeben.

fort, sie bekamen grosse Angst und machten sich davon wie tot und erholten sich erst wieder nach siebzig Tagen. — Am Morgen aber lachte die Welt vor Freude, und die wilden Tiere fielen nieder vor David, Friede mit ihm! Gabriel aber trat zu David ins Gemach und sprach: ‚Friede mit dir, David, und Heil dir ob dieses Knaben, mit dem Gott dich getröstet hat.' Da eilte David nach seiner Wohnung und sah die Fahnen (der Engel) aufgepflanzt und die Engel in Reihen darum geordnet, die sagten: ‚Seit Gott uns erschaffen, sind wir nur zur Geburt Abrahams und dieses deines Sohnes Sal. vom Himmel herabgekommen. Da fiel David anbetend nieder in Dankbarkeit gegen Gott den Erhabenen, wegen der Gnade, die er ihm erwiesen, und brachte ein grosses Opfer dar. — Es sagt Ka'b: Die Erde lachte nicht, nachdem Adam über sie gegangen war, weil sie weinte, als Kâbîl seinen Bruder Hâbîl tötete. Darauf weinte sie immerfort, bis Ibrâhîm geboren wurde und über sie ging. Als er aber ins Feuer geworfen wurde, weinte sie wieder unaufhörlich, bis Sal. geboren ward. Da aber lachte sie vor Freude."

Dieser dramatische Beginn der Salomogeschichte, der Engel und Teufel, Himmel und Hölle und selbst die wilden Tiere in helle Aufregung versetzt, bereitet sehr geschickt auf etwas ganz Ausserordentliches vor. Die auf Grund des „Neuen Testamentes" [1]) sagenhaft ausgestaltete Erzählung von der Geburt Jesus mag dem Verfasser als Vorlage gedient haben. Und übrigens wiederholen sich ja solche Wundergeschichten bei allen grossen Männern der Sage und Mythe [2]). Schon bei Adams Erschaffung haben nach dem Midrasch und dem Qo'rân die Engel assistiert. An Kisâ'î lehnt sich inhaltlich der weit kürzere Bericht, den der Verfasser des Kitâb von dem wunderbaren Ereignis gibt. Nachdem er die Schönheit des neugeborenen Kindes fast wörtlich wie Kisâ'î gepriesen, fährt er fort: (f. 82ᵃ)

وقد هنّأتْهُ به الملايكةُ ورأى الدنيا به ضاحكةً والوحوشَ نحْوَهُ ساجدةً [3]) والبهائم آتيةً ولَمْ يزلْ محفوظًا مُعَافًا من ربّ العالمين حتى اتى عليه ثلث سنين.

[1]) Vgl. Matth. I 21, IV 11; Lukas I 28—33, II 10—11. [2]) Speziell für Kisâ'î vgl. Lidzb. l. c. S. 23. [3]) Im Text steht: ولِأبوابه — soll das beibehalten werden, so müssten wir übersetzen: „und zu seinen Türen kommen".

„Und nun beglückwünschten ihn [David] die Engel zu Salomo, und er sah die Welt über ihn lachen und die wilden Tiere sich nach ihm hinbeugen und die zahmen Tiere herankommen, und er blieb in dem nachsichtigen Schutze des Herrn der Welten, bis er drei Jahre alt war."

Über die Erziehung des jungen Salomo sagt die Bibel nichts, denn dass David ihn dem Propheten Nathan als Zögling übergeben habe, ist eine zwar weitverbreitete, aber irrtümliche Auffassung der Tatsache, dass der König ihn durch den Propheten Jedidja, Liebling Gottes, benennen liess (II Sam. XII 25[1]). Wohl aber weiss die Haggada einen Erzieher des Kronprinzen ausfindig zu machen. Seltsamerweise verfällt sie dabei auf Simeï b. Gera, denselben, der sich gegen den unglücklichen David auf seiner Flucht vor Absalom in Wort und Tat schwer vergangen hatte[2]) und dessen blutige Bestrafung der König noch auf dem Sterbebette seinem Sohne ans Herz legte[3]). In Berachoth 8[a] lautet eine Tradition: וא״ר חייא בר אמי משמיה דעולא לעולם ידור אדם במקום רבו שבל זמן ששמעי בן גרא קיים לא נשא שלמה את בת פרעה.

„R. Chija bar Ammi[4]) sagte im Namen Ulas[5]): Der Mensch soll stets da wohnen, wo sein Lehrer wohnt, denn solange Simeï b. Gera lebte, heiratete Sal. die Tochter Pharaos nicht." Diese merkwürdige Kombination, nach der also Sal. als der Schüler jenes Simeï zu betrachten wäre, den er dem väterlichen Auftrag gemäss selbst umbringen lässt, stützt sich nach David Kimchi[6]) „auf den für den Talmud massgebenden Umstand, dass Kö. I 3,1 gleich nach dem Tode Simeïs die Verschwägerung Salomos mit Pharao erzählt wird, woraus er nun entnimmt, dass Sal. aus Furcht vor Zurechtweisung seitens seines Lehrers zu dessen Lebzeiten diese Verbindung nicht eingegangen sei. Ähnlich Raschi daselbst und zur genannten Talmudstelle"[7]). Wo findet sich nun ein Anhalt in der Bibel für jenes wichtige pädagogische Amt des Simeï? Es ist nach Kimchis Erklärung zu I. Kön. 2,8 zu vermuten, dass der Ausdruck, dessen sich David daselbst seinem Sohne gegenüber bedient: והנה עמך שמעי der Haggada als Grundlage ihrer Behauptung gedient hat, insofern der ältere Mann,

[1]) S. Faerber l. c. S. 32f. [2]) II. Sam. XVI 5—13. [3]) I. Kön. II 8. [4]) Palästin. Amoräer 279—320, Schüler Jochanans. [5]) Gleichfalls Schüler Jochanans. [6]) Starb 1232. [7]) Faerber l. c. S. 33. Man erinnert sich dabei unwillkürlich daran, dass es ja im Gegenteil nicht Sal., sondern Simeï war, der den Ort (מקום) seines Herrn und Meisters (רבו) verliess, indem er aus Jerusalem floh, aber so aufgefasst, gibt die Stelle gar keinen Sinn.

der bei Salomo sein soll, doch nur in der Rolle des Beraters und Lehrers zum Könige Zutritt haben konnte. Oder ist vielleicht daran zu denken, dass Simeï aus בַּחוּרִים stammt[1]), was „Jünglinge“ und in späterer Zeit „Jünger“, „Talmudschüler“ bedeutet? Bei der Freude der Haggada an Wort- und Namendeutung ist die Möglichkeit dieser Annahme wenigstens nicht ausgeschlossen[2]).

§ 2. Frühzeitige Weisheit.

Die eigentliche Erziehung des Kronprinzen interessiert auch die arabische Sage nicht. Dafür weiss sie von seiner frühzeitigen ungewöhnlichen Begabung um so mehr zu erzählen. Schon der Qor'ân führt ein Beispiel für die erstaunliche Weisheit des noch nicht mannbaren Jünglings an. In Sure XXI V. 78 spricht Muḥammed von einem richterlichen Urteil, das David und sein Sohn gelegentlich eines Prozesses fällten. Die Kürze und Mehrdeutigkeit des Ausdrucks sowie der Zusammenhang[3]) lassen darauf schliessen, dass diese Erzählung in jener Zeit bereits allgemein bekannt war. Die Quelle, aus der sie geschöpft ist, war aber offenbar schon den Kommentatoren verschlossen; denn wenn sie auch im ganzen den Sinn der Erzählung übereinstimmend deuten, so sind sie sich doch schon über Einzelheiten nicht mehr einig. Nach den einen[4]) handelt es sich um ein Saatfeld (حرث), das eines Nachts von einer hirtenlosen Schafherde abgeweidet worden ist. Beide Besitzer, der der Herde und der des Feldes, bringen ihren Streit vor David. Ohne lange Erwägung spricht David die Schafe dem Eigentümer des Feldes zu, ist der doch augenscheinlich der allein Geschädigte. Sal. hört von dem Urteil und bittet um Erlaubnis, seine Meinung äussern zu dürfen. Nach seiner Entscheidung hat der Eigentümer der Schafe das verwüstete Feld innerhalb eines Jahres in Ordnung zu

[1]) II. Sam. XVI 5, I. Kön. II 8. [2]) Die haggadische Ausdeutung der Namen Salomos selbst, deren nicht weniger als sieben gezählt werden, können wir hier füglich übergehen und verweisen deswegen auf das betr. Kapitel in Faerbers Untersuchung, S. 21—31. [3]) Der Prophet wird an bekannte Ereignisse aus der heil. Geschichte erinnert. [4]) Ṭabarî, Tafsîr z. St. führt dafür den öfter vorkommenden Isnād an: ثنا محمد بن سعد قال ثنى عمى قال ثنى ابى عن ابيه عن ابن عباس († c. 60 H); in demselben Sinne lässt Ṭabarî den Abû Ğa'far das Wort deuten; Ṯa'labî (S. 252) gleichfalls nach Ibn Abbâs und nach Qatâda († 117/8); Kisâ'î (Spr. 86) f 201b.

bringen, wogegen der Feldbesitzer den Gewinn, den die Schafe des anderen ihm bringen, geniesst, so lange, bis er sein Feld in dem früheren Zustande zurückerhalten kann. Auf diese Weise ist beiden Parteien geholfen. Nach Abû Ḳureib und Harûn b. Idris Elaṣam, die auf Ibn Isḥâq[1]) und weiterhin auf Ibn Mas'ûd[2]) zurückgehen, war es ein Weinberg[3]), der von den Schafen nächtlich verwüstet wurde. El-Ḥosainî stellt den Vorfall etwas abweichend dar[4]). Er beruft sich bei der Auffassung des حرث als Weinberg auf den تفسير القُمّيّ. Abgesehen davon, dass Salomos Urteil bei ihm ein wenig modifiziert ist, stimmen David und Sal. von vornherein vollständig überein. Nur enthält sich David der Entscheidung und schickt den Kläger selbst zu Sal., um den Kindern Israel zu beweisen, dass er ein würdiger Nachfolger wäre. Die Stelle lautet:

فقال داود اذهب الى سليمن ليحكم بينكما فقال سليمن ان كانت الغنم اكلت الاصل والفرع فعلى صاحب الغنم ان يدفع الى صاحب الكرم الغنم وما فى بطنها [f. 143a] وان كانت ذهبت بالفرع ولم تذهب بالاصل فانّه يدفع ولدها الى صاحب الكرم وكان هذا حكم داود وانما ارادان يعرّف بنى اسرآئل انّ سليمنَ وصيّه بعده ولم يختلفا فى الحكم ولو اختلفا فى الحكم لقال تعالى وكنّا بحكمهما شاهدين.

„Da sprach David (zu dem Kläger): Gehe zu Sal., dass er euren Streit schlichte. Und Sal. sagte: Haben die Schafe Stamm und Zweig abgefressen, so hat der Eigentümer der Schafe dem Eigentümer des Weinbergs die Schafe und was sie (noch ungeboren) im Schosse tragen, zu übergeben;

---

[1]) † 150. Der Isnād ist: ثنا الحاربى عن اشعث عن ابى اسحق عن مرة عن ابن مسعود. Dem widerspricht ein anderer, Ibn Isḥâq anführender Isnād, den Ṭabarî für die Ansicht wiedergibt, der حرث sei eine Pflanze gewesen: ثنا ابن بشار ثنا عبد الرحمن قال ثنا سفيان عن ابن اسحق(!) عن مرة. [2]) Abdallâh b. Mas'ûd, Gefährte Muhammeds, starb 32 in Medina (vgl. Ibn Saad, Sachau Band III, Teil I, S. XV). [3]) Ebenso Ibn el-Aṯîr I 160. [4]) Pet. 633 f. 142b—143a, Pet. 78 f. 175b—176a.

haben die Schafe aber nur die Zweige mitgenommen[1]) und nicht den Stamm, so mag er die Jungen der Schafe dem Eigentümer des Weinbergs aushändigen. Das war auch die Entscheidung Davids, nur wollte er den Kindern Israel beweisen, dass Sal. sein Reichsverwalter nach ihm sein würde. Sie unterschieden sich also in dem Urteil nicht; denn hätten sie sich im Urteil unterschieden, so hätte der Erhabene gesagt: „und wir zeugten für ihrer beider Urteil“[2]) [und nicht: „für ihr Urteil“]. Wieder anders nimmt sich die zweite Fassung aus, die Ḥ. von dem Prozesse gibt[3]).

وفى المحاسن والفقيه عن زراره عن الباقى عم فى قول الله تعالى تبارك وتعالى وداود وسليمن الاية قال لم يحكما انما كانا يتناظران ففهمناها سليمن وفى التهذيب عن الصعم قال كان الله عزّ وجلّ اوحى الى النبيّين قبل داود الى ان يبعث الله داود اى غنم نفشت فى الحرث فلصاحب الحرث رقاب الغنم ولا يكون النفش الا بالليل وان على صاحب الزرع ان يحفظ بالنّهار وعلى صاحب الغنم حفظ الغنم بالليل فحكم داود بما حكمت به الانبياء من قبله واوحى الله تعالى الى سليمن اى غنم نفشت فى الزرع فليس لصاحب الزرع الا ما خرج من بطونها وكذلك جرت السّنّة بعد سليمن وهو قول الله وكلا اتينا حكما وعلما فحكم كلّ واحد منهما بحكم الله.

. . . . „Er sagt: Sie fällten in Wirklichkeit beide kein Urteil, sondern warteten nur ab; ‚und da lehrten wir sie [die Einsicht] den Sal‘ Und in der „Berichtigung nach dem Propheten“ sagt er: Gott der Allmächtige hatte den Propheten vor David, bis Gott den David schickte, offenbart: Wenn Schafe auf einem Acker nächtlich weiden, so hat der Besitzer des Ackers die Schafe zu bewachen, denn das نفش ist nur bei Nacht. Hat nun der Besitzer des Ackers am Tage achtzugeben, so hat der Eigentümer der Schafe auf die Schafe des Nachts achtzugeben. Und so urteilte David wie die Propheten vor ihm. Dem Sal. aber offenbarte Gott: Wenn

[1]) In dem Sinne von „arg mitnehmen“. [2]) Sure XXI 78.
[3]) Pet. 633 f. 143a, Pet. 78 f. 176a f.

Schafe auf einem Felde nächtlich weiden, so erhält der Besitzer des Feldes nur, was sie gebären, und so ist das göttliche Gesetz nach Sal. geblieben. Das ist auch der Sinn des Ausspruches Gottes: ‚Und statteten ihn mit jeglicher Weisheit und Erkenntnis aus'[1]). Beide aber gaben ihr Urteil im göttlichen Sinne ab."

Diese deutliche Inschutznahme Davids steht wohl vereinzelt da und beweist nur, dass sie die Ausnahme ist.

In allen Fällen entscheidet David den Prozess gemäss dem Urteil seines Sohnes, der nach den meisten[2]) erst elf Jahre, nach dem Kitâb[3]) gar erst drei Jahre alt ist. Die Tendenz der ganzen Erzählung, die nach dem Wortlaut des Qor'ân noch unklar ist, tritt hier scharf hervor: der junge Sal. soll seinem Vater an Einsicht überlegen sein. Eine solche Meinung kann schwerlich auf jüdischem Boden erwachsen sein. Denn wie auch die jüdische Sage die Gestalt Salomos zu verherrlichen bestrebt ist, so tut sie es doch nie auf Kosten Davids[4]). Vielmehr scheint die Erzählung wie so viele andere, die scharfsinnige Urteile zu ihrem Gegenstande haben, aus der Alexandersage übernommen zu sein. Sie findet sich mit geringen Änderungen auch im Kebra Nagast. Ein persischer König, Balṭasor, verheiratet seine älteste Tochter mit Adrāmi, dem Sohne Salomos und Könige von Rom. „Danach wünschte er [Balṭasor] eines Tages, ihn in einer Rechtssache zu prüfen, (nämlich) als der Besitzer eines Weinbergs zu ihm kam, ihn anrief und zu ihm sprach: „O Herr! Arsāni, der Sohn des Jodād, hat dein Gebot übertreten und seine Schafe meinen Weinberg abweiden lassen; nun habe ich seine Schafe in mein Haus genommen; was beschliessest du über mich?" Dann kam der Besitzer der Schafe zum König, rief (ihn) an und sprach: „Gib mir meine Schafe zurück; denn jener nahm sie weg, (nur) weil sie in seinen Weinberg gekommen sind." Da sprach der König zu ihnen: „Geht und bringt eure Sache vor euren König, Adrāmi, und was er euch sagen wird, das tuet!" Da gingen sie und brachten die Angelegenheit vor ihn. Er fragte nun den ersten und sprach: „In welchem Masse haben die Schafe von dem Weinberg gefressen, die Blätter oder die Zweige, die Träubchen oder die Wurzel vom Stamme?" Da antwortete und sprach zu ihm der Besitzer des Weinbergs: „Sie haben

---

[1]) Sure XXI 79. [2]) Ṯa'labî l. c. S. 253, Baiḍ z. St., Zam. z. St. [3]) f. 83a. [4]) Vgl. jedoch die Aussprüche zweier junger Amoräer, die behaupten, dass Sal. seinen Vater an Weisheit und sogar an Gottesfurcht übertroffen habe (Faerber l. c. S. 64 f.).

davon die Zweige samt den Zweigen (!) der Träubchen gefressen und nichts übrig gelassen als die Schösslinge nebst dem Stamm.“ Darauf befragte er den Besitzer der Schafe und sprach zu ihm: „Verhält es sich so?“ Der Besitzer der Schafe antwortete ihm und sprach zu ihm: „O Herr, sie haben die Zweige mit ihren Blättern abgefressen.“ Da antwortete Adrāmi und sprach: „Dieser aber sagt: sie haben die Träubchen gefressen! Verhält sich das so?“ Da antwortete der Besitzer der Schafe und sprach: „Nein, mein Herr, sondern sie haben, vor Träubchen da waren, den Keim der Blüten gefressen.“ Da sprach er zu ihnen: „Höret das Urteil, das ich euch fälle: Wenn sie die Schösslinge des Stammes vernichtet haben, dann gehört ihre Herde und gehören sie alle dir; wenn sie aber die Blätter der Zweige und die Blüten der Träubchen gefressen haben, dann nimm sie, schere ihnen ihre Wolle und (nimm dazu) ihre Jungen, die noch nicht zum ersten Male geboren haben! Diejenigen aber, die zum ersten Male geboren und Junge zur Welt gebracht haben, die lasse dem Besitzer der Schafe!“[1]). Infolge dieses weisen Urteils dankt Balṭasor zugunsten seines Schwiegersohnes ab. Man sieht, bis auf die veränderten Namen hat die Erzählung grosse Ähnlichkeit mit der arabischen, ganz besonders mit der ersten Fassung bei Ḥosainî, der ja gegen zwei Jahrhunderte nach der Abfassung des Kebra Nagast gelebt hat[2]). Nicht allein, dass es sich um einen Weinberg handelt, hier wie dort enthält sich der zuerst angerufene König des Urteils und wägt der wirkliche Schiedsrichter die pflanzlichen und tierischen Werte gegeneinander ab. Neu ist nur der Streit der beiden Parteien über den Tatbestand. Da jeder auf seiner Behauptung besteht und keiner Zeugen bringt, wäre Adrāmis Urteil in praxi noch gar keine Schlichtung des Prozesses. Dieser neue Zug macht darum die äthiopische Fassung zu einer minderwertigen. Bezold fügt in einer Anmerkung zu unserer Erzählung hinzu: „Diesem unwillkürlich an das bekannte Salomon. Urteil und ähnliche erinnernden Urteilsspruch liegt wahrscheinlich eine Volkslegende zugrunde, die sich ihrerseits aus einem Schiedsspruch des noch in der Alexandrinerzeit volkstümlichen Bokchoris herausgebildet hat. Em. Loewy hat (vgl. die Rendiconti della Reale Academia dei Lincei vom 17. Jan. 1897 p. 27 ff.) auf den Wandgemälden eines antiken Hauses in Rom eine solche Bokchoreïs wieder-

[1]) Bezold l. c. Übersetzung S. 74 f. [2]) Vgl. S. 24 resp. S. 28; nach Bezolds Annahme über das Alter des K. N. hätte Ḥ. sogar drei Jahrh. später gelebt.

gefunden. Das erste dieser Wandgemälde enthält die Abbildung zweier Ziegen und weiterhin die Darstellung der richterlichen Entscheidung in Gegenwart des Königs . . . . vgl. im übrigen Rohde, der griechische Roman, 2. Aufl. (besorgt v. Fr. Schöll), S. 398 Anm.“

Im Qor'ân ist der Prozess das einzige Beispiel für Salomos richterlichen Scharfsinn. Aber Spätere wissen weit mehr. Da ist zunächst der bekannte Prozess über den gefundenen Schatz, in dem Sal. die Rolle des Richters zuerteilt wird, ein durchsichtiger Fall der Vermischung der Alexander- und der Salomosage. Die Erzählung findet sich erst bei Kisâ'î [1])

حديث الرجلين فى المال الموجود فى الارض ([2]المشتراة. قال بينما سليمان ذات يوم جالس بين يدى ([3]ابيه فى يوم قضائه واذا برجلين من زهاد بنى اسرائل ([4]قد تقدما اليه فقال احدهما يا نبى الله انى اشتريت من هذا ارضا طولها ([5]كذا ([6]وعرضها كذا وقد ([7]اصبتُ فيها ([8]مالا فاخبرته به وقلت له انى انما اشتريت منك الارض والمال لك فلم ياخذه وقال انما بعتك الارض بما فيها فقال داود ([9]للآخر ما تقول فقال يا نبى الله انى اشتريت هذه الارض من قوم قد ([10]انقرضوا وليس المال لى فقال داود ([11]فاقتسما المال بينكما فقالا لا حاجة لنا ([12]فيه فبقى داود ([13]مفكرا فى امرهما فقال سليمان يا نبى الله ([14]ان اذنت لى تكلمت فقال لاحدهما هل لك ولد ([15]قال نعم ([16]لى ولد ([17]بالغ وقال للاخر هل لك ولد ([18]قال نعم لى ابنة ([19]فقال زوج ابنتك لابنه واجعلا المال لهما ([20]فرضيا بذلك.

[1]) Spr. 86 f. 201[a]; fast wörtlich, nur etwas kürzer: Kitâb f. 83[a] f. [2]) Zusatz von Pm. 627 f. 116[b]. [3]) Spr.: ابنه. [4]) Pm. 627 nur: برجلين صالحين, Kitâb: وكانا عالمين زاهدين. [5]) Spr. كذلك. [6]) In Spr. versehentlich doppelt gesetzt. [7]) Spr. اصبت. [8]) Spr. ملانا. [9]) Spr. الاخر. [10]) Pm. بادوا „zu Grunde gehen“. [11]) Pm. اقسما. [12]) Spr. فيها. [13]) Pm. لا يدرى „ratlos“. [14]) ان fehlt in Spr. [15]) Spr. قام. [16]) Spr. verderbt: لحو. [17]) Spr. غلام. [18]) Pm. 627: لك بنت. [19]) Pm. 627 f. 117[a] بالغة. [20]) Spr. فرضينا.

„Erzählung von den beiden Männern mit dem Schatz in dem gekauften Boden.

Während Sal. eines Tages vor seinem Vater sass — es war dessen Gerichtstag —, da kamen zwei israelitische Mönche vor ihn. Der eine sagte: ‚O Prophet Gottes, ich habe von diesem hier ein Stück Land gekauft, das so und so lang und so und so breit ist; und nun habe ich darin einen Schatz gefunden, habe ihn auch davon benachrichtigt und ihm gesagt: Ich habe nur den Boden von dir gekauft, und der Schatz gehört dir. Er aber wollte ihn nicht nehmen, denn er sagte: Ich habe dir den Boden mit allem, was darin ist, verkauft.‘ Da sprach David zu dem andern: ‚Was hast du vorzubringen?‘ Da sagte jener: ‚O Prophet Gottes, ich habe dies Stück Land von Leuten gekauft, die bereits ausgestorben sind; der Schatz gehört also nicht mir.‘ Da sprach David: ‚Teilet den Schatz unter euch!‘ Sie aber sagten: ‚Wir brauchen ihn nicht.‘ Da blieb David in Nachdenken über ihre Sache versunken. Sal. aber sprach: ‚O Prophet Gottes, wenn du mir gestattest, rede ich.‘ Und er sagte zu dem einen: ‚Hast du ein Kind?‘ ‚Ja, erwiderte jener, einen mannbaren Sohn.‘ Und Sal. sagte zu dem anderen: ‚Hast du ein Kind?‘ Sagte dieser: ‚Ja, ich habe eine Tochter.‘ Da sprach er: ‚So lass deine Tochter seinen Sohn heiraten und gebt ihnen den Schatz mit!‘ Und beide waren's zufrieden.“

Dieselbe Erzählung findet sich in der jüdischen Alexandersage und wird mit wenigen Abweichungen so wiedergegeben, wie sie schon im jerusalemischen Talmud[1]) zu lesen ist.

אלכסנדרוס מקדון סליק גבי מלכא קציא[2] חמה ליה דהב סגין כסף סגין א״ל לא דהבך ולא כספך אנא צריך לא אתית אלא מיחמי פרוכסין[3] דידכון היך אתון יהבין היך אתון דיינין עד דו עסוק עימיה אתא בר נש חד דאין עם חבריה דזבן חדא חלקה והספתה ואשכחון בה סימא דדינרי אהן דזבן הוה מר[5] קיקילתא זבנית סימא לא זבנית אהן דזבין הוה מר קיקילתא וכל דאית בה זבנית עד דאינון עסיקין דין עם דין אמר מלכא לחד מינייהו אית לך בר דבר א״ל אין אמר לחבריה אית לך ברת נוקבה א״ל אין אמר לון אסבון דין לדין וסימא יהוי לתרויהון שרי גחיך א״ל למה את גחיך לא דנית טבאות א״ל אילו

[1]) Ausg. Sitomir 1865—67: Baba mez. II 5. [2]) Name eines Königs, der nach den Parallelstellen am Ende der Welt (קֵץ) wohnen soll Übrigens wird auch קצין Fürst von קצי „der am Ende, an der Spitze Stehende“ hergeleitet. [3]) πρᾶξις. [4]) דינכון. [5]) = אמר, hebr. אומר. [6]) זַבִּין.

הוה הדין דינא גבבון היך הויתון דנין א"ל קטלין דין ודין וסימא עלת למלכא.

„Alexander von Mazedonien besuchte einmal den König Kazīja. Da zeigte ihm dieser viel Gold und Silber. Da sprach Al. zu ihm: Nicht dein Gold und dein Silber brauche ich; ich bin nur gekommen, um die Handhabung eures Rechtes zu sehen, wie ihr es anwendet und wie ihr richtet. Während er noch mit ihm verhandelte, kam ein Mann, der mit einem anderen einen Prozess führen wollte. Es hatte nämlich einer ein Feld gekauft und es umgegraben; da fand sich darin ein Schatz von Denaren. Der Käufer nun sagte: Ich habe nur das Feld gekauft und nicht den Schatz. Der Verkäufer hingegen sagte: Ich habe das Feld mit allem, was darin ist, verkauft. Während sie miteinander stritten, sagte der König zu dem einen: Hast du einen Sohn? Sagte jener: Ja. Sagte der König zu dem anderen: Hast du eine Tochter? Sagte dieser: Ja. Da sprach er zu ihnen: Lasst sie einander heiraten, und der Schatz soll beiden gehören! Da fing Al. zu lachen an. Der König aber fragte: Warum lachst du; habe ich nicht richtig geurteilt? Wenn der Fall bei euch vorkäme, wie würdet ihr entscheiden? Er erwiderte: Töten würden wir alle beide, und der Schatz verfiele dem König."

Eine hebräische Version, die Buber in einer Einleitung zu seinem Tanchuma[1]) mitteilt und die aus einem späteren Midrasch in eine Tanchumahandschrift der Sammlung des Asarja de Rossi hinübergenommen ist, erzählt unsern Prozess als eine מעשה באלכסנדר; nur ist hier der Kaufgegenstand ein Haus, unter dem der Käufer einen Schatz vergraben fand. Auch wird das Geständnis Alexanders dahin gemildert, dass der Schatz nur als אבידתא, als herrenloses Gut dem König zufallen sollte. Wenn es sich im Talmud um ein Beispiel für das Recht über herrenloses Gut handelt und die Erzählung dort nur damit schliesst, dass der ideale König „hinter den Bergen der Finsternis" sich Gottes Erbarmen mit den grausamen griechischen Richtern nur dadurch erklären kann, dass „Gott Menschen und Tieren" d. h. den Menschen um der Tiere willen hilft[2]), so bildet dieser Gedanke den Ausgangspunkt für den Midrasch. M. Bereschith R. zu Gen. VIII 1 s. XXXIII beginnt: אלכסנדרוס מוקדן אול לגבי מלכא קציא לאחורי הרי חשך ושלח ליה

[1]) S. 152, nicht I 152 wie Grünb. NB. S. 190 angibt. [2]) Ps. 36 7.

נפק ליה והוא טעין (1גידומי דדהב בגו (2דסקוס דדהב א"ל למיכל אנא צריך. א"ל ולא היה לך מה מיכול בארעך דאתיית לך להדין. א"ל לא אתית אלא בעיא למידע היך אתון דיינין יתיב גביה יומא חדא אתא חד בר נש וגו'.

„Alexander der Mazedonier besuchte einen König Qazja hinter den Bergen der Finsternis und liess ihn laden. Er kam zu ihm und trug einen goldenen Brei in einer goldenen Schüssel. Da sprach Al. zu ihm: Brauche ich denn dein Gold? Jener erwiderte: Hattest du denn in deinem Lande nichts zu essen, dass du hierher gekommen bist? Sprach er: Ich bin nur in dem Wunsche hergekommen, zu erfahren, wie ihr richtet. Da blieb er bei ihm wohnen. Eines Tages kam ein Mann" usw. wie im jerusalemischen Talmud. Hier sind zwei Episoden durcheinandergemengt, die eine, die sich an die Gerichtsszene im jerusalemischen Talmud unmittelbar anschliesst und die erzählt, wie der fremde König dem goldgierigen Mazedonier ein Frühstück von goldenem Fleisch und goldenen Hühnern[3]) vorgesetzt habe, und eine andere, die sich im babylonischen Talmud[4]) findet. Dort werden die zehn Fragen, die Al. an die Weisen des Südens gerichtet hat, aufgezählt und dann berichtet, wie der grosse König nach dem Lande Afrika zur Stadt der Amazonen gelangte, die durch ihre Klugheit einen für Al. in jedem Fall unrühmlichen Kampf abwendeten[5]). Als er Brot verlangte, bringen sie ihm Brot von Gold auf goldenem Tische mit der Begründung, dass, wenn er gewöhnliches Brot zu essen begehrte, er doch nicht zu ihnen gekommen sein würde. Den Rechtsstreit der beiden Männer bringt aber der babyl. Talmud nicht. Jalkut Tehillim § 727 kopiert in der Einleitung und in dem Rechtsstreit mit einigen Fehlern wörtlich den M. Bereschith R., fügt dann aber den Schluss aus dem jerusalemischen Talmud an.

In einem anderen Zusammenhang tritt unsere Sage in der Pesiḳta des Rab Kahana[6]) auf. Da schliesst sie sich an die oben erwähnte Begegnung Alexanders mit den Amazonen an, denen hier als Stammsitz bereits bestimmt die

---

[1]) würde „abgeschnittene Zweige" (גדם) bedeuten; aus Lev. R. s. XXVII ist aber גרוזמי = „Brühe, Brei" zu lesen. [2]) = δίσκος, Teller, Schüssel, auch Tisch, parallel: Tamid 32a אפתורא דדהבא [3]) Ein Anklang an die Midassage. [4]) Tamid f. 32a f. [5]) s. die verschiedenen Bestandteile der jüd. Alexandersage in Hamburgers Real-Encyclop. f. Bibel u. Talmud II, S. 44 ff. [6]) Piska IX: ישור או כשב.

Stadt קרטיגנא oder קרטגינא[1]) zuerteilt wird, was wahrscheinlich aus der Volksetymologie: קרתא und γυνή entstanden ist. Der Prozess ist bis auf die Änderung des Hauses in eine Ruine[2]) derselbe. Diese aramäische Version findet sich fast wörtlich in Tanchuma zu Emor[3]) und in Leviticus R. s. XXVII 1 wieder.

Die Fabel ist, wie man sieht, bei den Juden wie bei den Arabern die gleiche. Nur die Tendenz ist verschieden. Während die Juden den grossen Alexander von irgend einem fernen König beschämen lassen, wollen die Araber darin einen Beweis für die geistige Ueberlegenheit Salomos über David aufzeigen. In beiden Fällen ist freilich das Prozessmotiv ideal, so ideal, dass der Araber, der die Fabel von Juden hatte erzählen hören und sie deshalb nach Judäa verlegte, sich nur zwei „jüdische Mönche" als Prozessierende denken konnte. Boḫârî[4]) führt die Erzählung ohne nähere Bezeichnung der handelnden Personen an, und Kazwînî[5]) schreibt die Entscheidung einem Richter von Ḥaḍramaut zu.

Da wir bei den Prozessen stehen, so möge hier auch der berühmte Streit der beiden Mütter seine Stelle finden, um so mehr, als er, entgegen der Bibel und der jüdischen Tradition, die ihn in den Anfang der salomonischen Regierung setzen, nach den späteren arabischen Legendenerzählern tatsächlich in die frühe Kindheit Salomos fällt. Im Bericht des Königsbuches folgt diese Erzählung[6]) unmittelbar auf den Traum zu Gibeon, in dem sich Sal. Weisheit von Gott erbeten hat. Sie ist hier gewissermassen als ein Dokument für die Erfüllung seines frommen Wunsches anzusehen[7]). Conway[8]) hält die biblische Erzählung nicht für ein Original, weil die Motivierung dafür fehle, warum die falsche Mutter das lebendige Kind lieber zerteilen lassen als der echten Mutter gönnen will. Ihm scheint deshalb die brahmanische Legende, die Jellinek[9]) als eine Kopie der jüdischen in hebräischer Übersetzung mitteilt, die ältere und

---

[1]) Nach Buber (Tanchuma zu Emor III 88) ist wahrscheinlich Karthago gemeint, was freilich in Afrika (אפריקי) liegt, wohin Al. doch erst dann reisen soll. [2]) חורבה = קילקלתא, was Wünsche in s. Ber. R. irrtümlich mit „Feld od. leerem Platz" wiedergibt. [3]) No. 9. [4]) Geb. 194, gest. 256 H. in seinem Ṣaḥîḥ II 377 (ed. Krehl). [5]) Kosmogr. ed. Wüstenfeld II 23. [6]) Kön. I 3, 16—27. [7]) Vgl. Faerber l. c. S. 65. [8]) Solomon and Solomon literature, London 1899, s. Steinschneiders Urteil über ihn in „Die Geschichtsliteratur der Juden" S. 4 Anm. 2. [9]) B. H. VI, S. XXX No. 14, 2.

zugrunde liegende zu sein[1]), weil dort die falsche Mutter eine Yakinna oder ein weiblicher Teufel ist, deren angeborene Lust zu schaden die unmenschliche Grausamkeit ausreichend erkläre. Aber bedarf es denn dazu erst eines leibhaftigen Teufels, oder macht nicht Hass und Neid aus so vielen Frauen Teufel, geschweige aus einer durch ihr Handwerk schon verrohten Buhlerin?[2])

Es liegt nahe, dass das apokryphische Buch der „Weisheit Salomos" auf diesen Richterspruch abzielt, wenn es seinen Verfasser von der Weisheit sagen lässt: „Ich werde um ihretwillen Ruhm haben bei den Leuten und, obwohl noch ein Jüngling, Ehre bei den Alten, scharfsinnig werde ich erfunden in der Gerichtsverhandlung[3])." In der Haggada findet Salomos Urteil aber nicht durchweg Billigung oder gar Bewunderung. Der Tannait Jehuda b. Ilai, der Sal. zumutet, er hätte das Kind wirklich wollen töten lassen, spricht sich sehr abfällig darüber aus[4]). Dass Sal. sein Urteil ohne Zeugenverhör und Verwarnung gefällt hat, wird ihm auch sonst zum Vorwurf gemacht[5]). Raw hält die Buhlerinnen für Geister[6]), schwerlich deshalb, weil es ihm nicht genügt, wenn Sal. „über gewöhnliche Sterbliche das Recht handhabt", wie Färber meint[7]), sondern entweder um Sal. von dem Vorwurf der Leichtfertigkeit zu befreien oder um die Grausamkeit der falschen Mutter von einer Israelitin abzuwälzen[8]), oder auch aus beiden Gründen. Eleazar b. Pedath, auch Schüler Raws und Samuels[9]), lässt Gott persönlich Sal. den Schiedsspruch eingeben, ebenfalls um das ungewöhnliche Verfahren zu rechtfertigen[10]). In den folgenden Generationen erst fand mit der ganzen Persönlichkeit Salomos auch dieses

[1]) So auch H. Gressmann, der in einem Aufsatz „Das salomonische Urteil" (Deutsche Rundschau 1906/7 No. 9 S. 175 ff.) nicht weniger als 22 Varianten resp. Parallelen dafür anführt (S. 181). [2]) Auf eine nähere Untersuchung der Quellen der Bibel kann hier, wie in dem Vorwort S. 2 schon bemerkt wurde, nicht eingegangen werden. Es ist nicht erfindlich, mit welchem Rechte Gressmann a. a. O. diese stilistisch meisterhafte Erzählung der Bibel „ermüdend" und „verunstaltet" nennen kann (S. 180 Anm. 2). Jellinek (B. H. V, S. LIII) hält die bibl. Erzählung, geistreich, aber kaum richtig, für eine Allegorie gegen die Teilung des Reiches. [3]) Kap VIII 10. [4]) Schocher tob zu Ps. 72, 1, Koh. R. zu X 16. [5]) Maccoth 23b, R. hasch. 21b, Ber. R. Par. 85, 12; Jalkut Kön. § 175. [6]) Schocher tob zu Ps. 72, Koh. R. X 16, Schir. R. I 1, Jalk. Kön. § 175 unter נשים זונות. [7]) l. c. S. 67. [8]) So Jellinek B. H. VI, S. XXXI, Anm. 1, der mit Recht hervorhebt, dass die jüdische wie die buddhistische Umformung der ursprünglichen Fabel in ihrer humanitären Tendenz übereinstimmt. [9]) vgl. Bacher: Agada der Tan. II 1 ff. [10]) Schocher tob zu Ps. 72 u. Ps. 17.

sein Urteil wieder volle Anerkennung[1]). Das Akrostich des Targum II zu Esther scheint in diesem Sinne verstanden werden zu müssen, wenn es sagt: היא הוה מסתכל בבעלי דינא כד הוו אתיין למידן קדמוהי ועד אינון לא יכלין למללא קדמוהי מילין דשקרא מן קדם דהוה ידע בין זכאה ובין חייבא. „Er durchschaute die streitenden Parteien, wenn sie vor ihn zur Verhandlung kamen, und ehe sie noch den Mund zu einer Lüge auftun konnten, wusste er schon, wer unschuldig und wer schuldig war."

Das einzige mythologische Element wäre demnach in der Geisterhypothese Raws zu suchen. Aber in der Tat handelt es sich hier mehr um eine gelehrte Hypothese als um dämonologischen Volksglauben. So berühmt dieser Richterspruch als das „Salomonische Urteil" nun auch geworden ist[2]), so findet sich doch auffallenderweise im Qor'ân und seinen Auslegern nichts davon. Ob er von dem Urteil über den Acker, bzw. den Weinberg verdrängt worden, ob er überhaupt noch nicht bekannt geworden war, vermag ich nicht zu entscheiden. Jedenfalls erzählt erst Boḫârî[3]) und nach ihm el-Moqdisî[4]) den Streit der beiden Frauen, und zwar in der Fassung, dass, während die Mütter baden, ein Wolf eines der beiden Kinder fortträgt, David einer der beiden Mütter das lebende Kind willkürlich zuspricht, während Sal. die Teilung gebietet. Ibn Kaṯîr lässt in einem Isnâd, der bis auf Abû Huraira († 59 H.) zurückgeht, gar den Propheten schon dieselbe Geschichte, nur kürzer, erzählen. David teilt das Kind der älteren zu, während sich durch Salomos klugen Einfall die jüngere als die wahre Mutter herausstellt. Das Kitâb kennt die weit tiefere und schlichtere biblische Darstellung und gibt sie mit der einzigen Abweichung wieder, dass die Mütter ihren Handel zunächst vor David bringen[5]) — die Parallele zwischen Davids und Salomos Weisheit zu ziehen, kann auch er nicht unterlassen Nach einer zweiten Version, die mit den Worten وفى رياض الصالحين eingeleitet wird, trägt der Wolf das eine Kind fort. Genau so findet sich die Erzählung später in den مبارق الازهار فى شرح مشارق الانوار des ʿAbd el-Laṭîf b. ʿAbd el-ʿAzîz (schrieb 1684)[6]).

---

[1]) vgl. Faerber l. c. S. 68 ff. [2]) Dass es in die griechisch-römische Literatur selbst eingedrungen ist, dafür gibt Gressmann a. a. O. S. 188 ff. frappante Belege aus aufgefundenen bildlichen Darstellungen, zumal unter No. 18, 20, 22. [3]) Ṣaḥîḥ ed. Krehl II 364. [4]) ed. Huart, arab. S. 104. [5]) Pet. 183 f. 83b u. 84a. [6]) Abgedruckt in Arnolds Chrest. arab. S. 23. — Nach einer Handschrift ist dies salo-

Hierher gehört auch die Erzählung von der keuschen Frau, die el-Moqdisî als die erste Probe für den Scharfsinn des erst zwölfjährigen Sal. anführt[1]). Eine bildschöne ehrbare Frau wird von einem Richter, den sie eines Prozesses wegen aufsucht, mit unsittlichen Anträgen verfolgt, und, da sie nicht einwilligt, wegen unerlaubten Verkehrs mit ihrem Hunde fälschlich verklagt. Gedungene Zeugen bekunden ihre Schuld, und David befiehlt sie zu steinigen. Sal. hört davon, arrangiert mit seinen Kameraden ein Spiel, in dem die Personen des wirklichen Prozesses markiert werden. Er befragt die Zeugen einzeln und getrennt über Farbe. Geschlecht und Grösse des Hundes und überführt sie durch ihre eigenen widersprechenden Aussagen der Lüge. David erfährt von dem seltsamen Spiel und gelangt nun auf gleiche Weise zu der Erkenntnis, dass die verurteilte Frau unschuldig ist. Im Kitâb[2]) finden sich einige bemerkenswerte Abweichungen. Der eigene Schwager der Frau, der mit seinen Zumutungen abgewiesen worden, ist der Ankläger, die Anklage lautet auf Ehebruch während der Abwesenheit des Gemahls, David übergibt die Angelegenheit einem Qâḍi; dieser lässt die Frau wirklich steinigen. Darauf trifft David seinen Sohn eines Tages zufällig bei jenem Richterspiel, wobei das corpus delicti ein getöteter Hund ist. Da erinnert sich David seines Prozesses und lässt durch den Qâḍi die Unschuld der Frau nachträglich erweisen, die falschen Zeugen schlagen und den Ankläger töten. In dieser Version sind die Unwahrscheinlichkeiten in der Rolle des Qâḍi und in dem Delikt der Frau verschwunden und dafür die Einführung des Hundes und das Knabenspiel natürlicher motiviert. Die ganze Erzählung ist bekannt aus 1001 Nacht, wo Harûn Arrašîd, der spätere Salomo, die Stelle Davids einnimmt[3]).

Wie in dem Streit der beiden Mütter Salomos Urteil sich nicht an den Buchstaben des Gesetzes klammert, sondern einem feinen psychologischen Verständnis entspringt, so auch in der Geschichte des Diebes. El-Moqdisî[4]) und der Verfasser des Kitâb[5]) erzählen sie ziemlich übereinstimmend;

---

mon. Urteil, noch mehr entstellt, auch in die 1001 Nacht übergegangen (vgl. Chauvin, Bibliographie des ouvrages arabs VI, S. 63).

[1]) arab. S. 103f. [2]) f. 84bf [3]) Uebersetzt von Weil IV 82, v. Habicht XII, S. XVII, ausführlicher: Habicht XI, S. 201ff. Das Prinzip der getrennten Zeugenvernehmung, durch welche die Unschuld einer Frau erhärtet wird, und damit der Grundgedanke des Ganzen ist der Geschichte der Susanna entnommen, in der Daniel der weise Richter ist. Doch soll damit nicht gesagt sein, dass die Daniellegende selbst Original war. [4]) arab. S. 104. [5]) f. 85a.

letzterer beruft sich dabei auf den صَاحِبُ كَا الْمُسْتَطْرَفِ [1]).

Einem Manne werden seine Gänse von einem Nachbar gestohlen; er kann aber den Dieb nicht ermitteln und klagt Sal. sein Leid. Sal. lässt die Leute zusammenkommen, hält ihnen eine Predigt und sagt: „Da stiehlt einer von euch seinem Nachbar immer die Gänse und kommt dann in die Moschee mit den Federn auf dem Kopfe“ [2]) Bei diesen Worten fährt der Dieb, der unter den Zuhörern ist, unwillkürlich mit der Hand nach der Mütze und wird dadurch erkannt. Hiermit ist die Erzählung aus den עשרת הדברות zu vergleichen [3]), einem Midrasch, der nach Jellinek [4]) aus dem zehnten Jahrhundert stammt. Sal. erzählt hier den streitenden Parteien die Geschichte eines Räubers und lässt sie über die darin vorkommenden Personen urteilen. Der Dieb kann seine Geldgier nicht verbergen und verrät sich durch sein Urteil. Dasselbe Motiv kehrt übrigens in einer kleinen Historie wieder, die Jellinek [5]) aus einem jüdisch-deutschen Sagenbuch abgedruckt hat, wo Benaja, der Ratgeber Salomos, der „bekanntlich der Erfinder des Schachspieles ist“, beim Schachspiel seinen Herrn hintergeht, später aber durch die Erzählung von einem Diebstahl, die er irrtümlich auf sich bezieht, durch Sal. entlarvt wird [6]) Solche und ähnliche Fabeleien müssen dem Kebra Nagast bekannt gewesen sein, wenn es darin heisst [7]), „dass in seinen Tagen (Ss.) kein Räuber oder Dieb gewesen ist, denn er erkannte in Weisheit die, die sich vergangen hatten“ [8]).

Wird in der arabischen Sage die Unschuld des Weibes erwiesen, so suchen jüdische Märchen zu erweisen, dass der Mann treuer ist als das Weib — woraus im übrigen ein Schluss auf die tatsächlichen sittlichen Zustände bei den

---

[1]) vgl. S. 25 dieser Arbeit, Anm 7. [2]) Kitâb l. c. وإنّ احَدَكُم لَيَسْرِقُ إِوَزّ جارِه ثم يدخُلُ الى المسجد والريش على راسه. [3]) abgedr. in Jellinek B. H. I, 86. [4]) ib. S. XVIII c [5]) B. H. VI, 124—126. [6]) Wiedergegeben in Helvicus, Jüd. Historien I, 172 ff. (Es ist übrigens interessant, die im Eisenmengerschen Geiste geschriebene Einleitung zu diesem Machwerk zu lesen.) Ueber die Entdeckung des Diebes als Motiv für Fabeln vgl. die Angaben bei Steinschn H. B. XVIII, S. 40, No. 6. [7]) Bezold, Uebers. S. 12. [8]) Die aus 1001 Nacht bekannte Geschichte von dem Gelde, das in Honigkrügen versteckt wird, hat Jellinek B. H. IV, 150/1 unter die Meschalim schel Schlaumau hamēleh aufgenommen, obwohl darin seltsamerweise der junge David der weise Richter ist; sie könnte aber ebenso gut und noch besser von Sal. erzählt werden. Wiedergegeben in Helvicus, Jüdische Historien I, 103.

Arabern einerseits und bei den Juden andererseits verfehlt wäre. Vielmehr ist es dem jüdischen Erzähler lediglich darum zu tun, den Salomo-Kohelet zugeschriebenen Ausspruch zu erhärten: „Unter Tausenden habe ich einen Mann gefunden, aber nicht ein Weib unter so vielen“ [1]). Die weiberfeindlichen Erzählungen, die an diesen Ausspruch anknüpfen, sind wahrscheinlich buddhistischen Ursprungs; der Buddhismus sieht in dem Weib die schlimmste Verführung zur Sinnenlust [2]). Die eine der Erzählungen [3]), die über das Thema handelt, wie eine Frau Liebe lohnt [4]), spielt nur in den Tagen Salomos ohne direkte Beziehung zu ihm, wenn diese Beziehung nicht eben in seiner Geringschätzung der Frauen zu suchen ist. In der zweiten Erzählung [5]) dagegen ist er selbst es, der seinem Ministerrate die Berechtigung seines misogynischen Satzes ad oculos demonstriert. Er überredet zunächst einen Ehemann, seine Frau zu töten; der bringt es nicht über's Herz. Bald darauf lässt er das Weib rufen und verspricht ihr, sie zur Königin zu machen, wenn sie ihrem Manne den Kopf abschnitte. Und wirklich hätte sie das Grausige vollbracht, hätte ihr Sal. nicht in richtiger Voraussicht ein zinnernes statt eines stählernen Schwertes mitgegeben. Diese letzte Erzählung zeichnet sich durch anschauliche Darstellung und feinen Humor aus [6]).

Noch zwei mystische Erzählungen reihen sich hier an. Die eine ist die seltsame Blutprobe, durch die der echte Sohn vom falschen Erben unterscheden wird [7]). Sie scheint sich zwar nach den Eingangsworten auf David zu beziehen, passt aber ganz zu den salomonischen Urteilen [8]). Sie macht einen altertümlichen Eindruck, findet sich im ספר חסידים und wird

[1]) Koh. VII, 28. [2]) s. Weber: Indische Streifen I, 222. [3]) Jellin. B. H. IV, 146, No. 2. [4]) vgl. Zunz: G. V. 133, a. Aehnliche Erzählungen über dasselbe Thema s. 5. Erzählung im IV. Buche des Pantschatantra, ferner Benfey, Einl. zu Pantsch. I, 346 ff., 443 u. 445, 439. Der Ursprung ist demnach indisch: vgl. auch Vogt. Sal. u. Morolf S. LXXI f., Grässe, Gesta Roman. II, 193 ff. Vgl. auch die Episode aus der Geschichte des Affentales, die im II. Teile dieser Arbeit folgt. [5]) Jellinek, B. H. IV, S. 146—148. [6]) Eine andere von drei Brüdern, die bei Sal. die Weisheit erlernen wollen, mit klugen Lebensregeln schliesslich entlassen werden, aber sich nicht daran kehren bis auf den Jüngsten, der dadurch gerettet wird (Jellinek B. H. IV, 148—150), ist wohl dem deutschen Märchen nachgebildet, das ja reich an solchen Motiven ist · An unserer Stelle wird sie angeführt als ein Beweis für den Spruch, den ja Sal. getan haben soll: „Weisheit erwerben, wie gut ist das, besser als Perlen und Edelsteine“ (Spr. XVI, 16). [7]) Jellinek B H. IV, 145 f. [8]) Sal. als Richter wird genannt bei Petrus Alfonsi, discipl. cleric. 18, 5 S. 61, ed. Berlin S. 40, bei Barbazan „jugement de Salomon“, Fabliaux, Paris 1808, II, 440.

schon vom Gaon Saadja referiert[1]). Die zweite, anscheinend alte, kennen schon die Tossaphoth[2]), die sie nach einem Midrasch kurz wiedergeben[3]). In der ausführlichen Version bei Jellinek[4]) bringt Ašmedai dem König einen Antipoden mit zwei Köpfen herauf. Da er nicht wieder in seine Heimat zurück kann, verheiratet er sich hier oben und zeugt sechs normale Söhne und einen zweiköpfigen. Dieser beansprucht bei der Teilung des väterlichen Erbes einen doppelten Anteil, da nach Köpfen zu zählen sei. Am anderen Morgen lässt Sal. den Dickkopf vor sich kommen, und, um zu konstatieren, ob die beiden Köpfe als ein Mensch zu rechnen seien oder nicht, den einen mit heissem Wasser und altem Wein besprengen. Sofort fangen beide an zu schreien und beweisen so ihre Zusammengehörigkeit. Den Schluss bildet der immer wiederkehrende Refrain: „Und Sal. war weiser als alle Menschen“[5]). Die ganze Erzählung scheint dem חיבור מעשיות התלמוד von Rabbenu Nissim b. Jacob aus Kairowan[6]) entnommen; ein Fragment aus dem arabischen Original, das Isr. Lévy mitteilt[7]), stimmt vollkommen zu der obigen Ueberlieferung. Auch in einer Münchener Handschrift findet sie sich[8]). Rapoport hält sie für sehr jung[9]).

Aber nicht nur als Richter der Menschen lenkt der junge Königssohn die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich, sondern auch als Anwalt der Tiere. So erzählt Kisâ'î und nach ihm das Kitâb[10]) von einer Kuh, die sich zu Sal. flüchtete und ihn um Schutz bat[11]):

حديث البقرة (12 قال وبينما داود ذات يوم على باب منزله
(13 وابنه سليمان (14 بين يديه اذ اقبلت بقرة (15 فوقفت بين يدى
(16 سليمان وقالت انى بقرة لقوم من بنى اسرآئيل (17 حملونى

---

[1]) vgl. Steinschn. H. B. XVIII, S. 39, No. 1. [2]) zu Menachoth 37a unter או קום, nicht 36a, wie Jellinek l. c. angibt. [3]) zu Ende erzählt, findet sie sich in dem aussenseitigen Kommentar ib. שיטה מקובצת No. 18. [4]) B. H. IV, S. 145ff., No. 6. [5]) I. Kön. 5, 11. [6]) 1. Hälfte des 11. Jahrh. [7]) Revue des études juives (REJ) Band XLV, S. 305ff. [8]) Cod. h. 222 f. 46 v., s. Grünbaum ZDMG. XXXI, 223 f. und Steinschn. H. B. XVIII, S. 60, No. 9. [9]) Erech Millin p. 242 s. v. אשמדאי. [10]) f. 82b f. [11]) Spr. 86 f. 200b. [12]) Pm. 627 fügt وهب hinzu. [13]) Spr. 86: وابنه. [14]) Spr.: من. [15]) Spr.: فوقت, Kitâb: فوقعت. [16]) Kitâb: داوود. [17]) حمّلونى.

ما لا [1]اطيق ووضعت عندهم عشرين بطنا [2]ذبحوها كلها وقد عزموا [3]الآن على ذبحى لما علموا انى قد كبرت فقال لها داود ايتها البقرة انما خلقت للذبح فقال سليمان صدقت يا نبى الله ولكن [4]اين الرحمة وما ذبحوا من اولادها ولم يعرفوا لها حقها ثم قام سليمان والبقرة بين يديه تدله على الطريق حتى بلغت دار اصحابها [5]فلما بلغ سليمان الباب فخرجوا اليه وقالوا له حاجة قال نعم حاجتى [6]ان تبيعونى هذه البقرة ولا تذبحوها قالوا ومن اخبرك ان نريد [7]ذبحها فقال هى اخبرتنى فقالوا انا قد وهبناها لك ونحن ميتون جميعا فى هذه الليله فقال لهم سليمان وكيف عرفتم ذلك فقالوا انا قرانا فى الكتاب السالفة ان غلاما من بنى اسرآئيل يعطى [8]السنه الروحانيين وقد دعونا [9]ربنا منذ زمان ان [10]يجعل موتنا عند رويته وقد دركناك ورائنا علامتك قال فاخذ سليمان البقرة وانصرف [11]فلما كان وقت [12]المسآء [13]مات القوم [14]باجمعهم.

„Erzählung von der Kuh. Er sagt: Während David eines Tages vor dem Tore seines Hauses sass, sein Sohn Sal. vor ihm, da kam eine Kuh, stellte sich vor Sal. hin und sagte: ‚Ich bin eine Kuh, die israelitischen Leuten gehört; die haben mir eine Last aufgebürdet, welche ich nicht tragen konnte. Ich habe aber 20 Junge bei ihnen zur Welt gebracht,

---

[1]) Spr.: اطبق. [2]) fehlt im Kitâb, statt dessen: فلما علِموا اَنّى قد كَبِرْتُ وعجزتُ عن العمل عزموا الآن . . . [3]) Spr.: لان. [4]) Spr.: ابن. [5]) Spr.: ففرغ. [6]) die Worte: حاجتى ان fehlen in Spr. [7]) Spr.: ان تذبحها. [8]) = اَلسَنَةَ, Kitâb: مِنْطَقَ. [9]) Spr.: دنيا. [10]) Pm.: تجعل. [11]) Pm. 627 hat: وحملها. [12]) Spr.: المسا. [13]) Pm. 627 hat: اخبر بموت, so auch das Kitâb. [14]) Spr.: ماجمع.

die sie alle geschlachtet haben. Und nun haben sie beschlossen, auch mich zu schlachten, obwohl sie wissen, dass ich alt bin'. Da sprach David zu ihr: ‚Liebe Kuh, du bist doch nun einmal dazu da, geschlachtet zu werden'. ‚Sehr richtig! o Prophet Gottes', fiel ihm Sal. ins Wort, ‚jedennoch, wo bleibt das Erbarmen? So lange sie ihre Jungen schlachteten, haben sie ihr nicht ihre Bestimmung kund getan'[1]). Dann stand Sal. auf und die Kuh vor ihm, indem sie ihn den Weg führte, bis sie zur Wohnung ihrer Eigentümer gelangt war. Als nun Sal. an das Tor gelangt war, da kamen sie zu ihm heraus und fragten: ‚Etwas gefällig?' ‚Ja', sagte Sal., ‚dass ihr mir diese Kuh verkauft und sie nicht schlachtet'. Da sagten sie: ‚Wer hat dir das mitgeteilt, dass wir sie schlachten wollen?' Sagte er: ‚Sie selbst hat es mir mitgeteilt'. Da sprachen sie: ‚Wir geben sie dir, sterben aber selber alle diese Nacht'. Da fragte sie Sal.: ‚Wieso wisst ihr das?' Da erwiderten sie: ‚Wir haben es in der alten Schrift gelesen, dass ein israelitischer Jüngling mit der Sprache der Tiere[2]) begabt werden würde, und da haben wir unsern Herrn vor einiger Zeit gebeten, dass er uns bei seinem Anblick sterben lasse. Nun haben wir es erlebt, deine Erscheinung zu sehen'. Da nahm Sal. das Rind und ging weg. Und als es Abend war, starben die Leute insgesamt".

Diesem eigentümlichen Schlusse, dass Menschen den grossen Sal. „nur noch einmal sehen wollen, bevor sie sterben"[3]), werden wir noch später begegnen. Es ist ein Zug, der lebhaft an die buddhistische Heiligengeschichte erinnert. In engster Verbindung mit der Geschichte der Kuh wird in Kisâ'î und im Kitâb[4]) die weit kürzere von der Taube erzählt. Spr 86 f. 200[a] letzte Zeile:

حديث الحمام قال وهب بينما داود ذات يوم جالس
[f. 200[b]] فى مجلس من مجالس بنى اسرآئيل وسليمان بين
يديه[5]) اذ اقبلت حمامة ووقعت[6]) بين يدى سليمن وقالت
له انى من حمام هذه الدار وما [7]) رزقت فرخا افرح به قط

[1]) d. h. solange sie Junge von ihr brauchten, haben sie ihr nicht gesagt, dass auch sie einmal geschlachtet werden würde; einen anderen Sinn weiss ich der Stelle nicht abzugewinnen. [2]) so nach der Erklärung des Kitâb f. 100[a]. [3]) Genesis XLV, 28. [4]) f. 82[b]. [5]) Spr. 86: اذا قتلت, ein besonders durchsichtiger Beweis für die Leichtfertigkeit des Abschreibers. [6]) Pm. 627 fol. 116[a] حتى وقفت. [7]) Pm.: رزقت.

قال فمسح سليمن على ظهرها بيده[1] وقال لها اذهبى اخرج الله من بطنك سبعين فرخا وكثر نسلك الى يوم القيمة[2] وهى الحمامة[3] الراعبيه وان الحمام الراعبى كله من نسلها.

„Geschichte von der Taube. Es sagt Wahb: Während David eines Tages in einer der Sitzungen der Kinder Israel sass und Sal. vor ihm, da flog eine Taube heran und fiel vor Sal. hin und sprach: ‚Ich gehöre zu den Tauben dieser Wohnung und bin nicht mit Jungen beschenkt worden, an denen ich mich je hätte freuen können'. Er sagt: Da strich Sal. ihr mit der Hand über den Rücken und sprach zu ihr: ‚Geh! Gott beschenke dich mit 70 Jungen, und deine Nachkommen mögen sich vermehren bis zum Tage der Auferstehung'. — Das ist die zahme[3]) Taube, und alle zahmen Tauben stammen von ihr ab".

Wie weit die Liebe und das Mitleid Salomos für die Tiere geht, erhellt aus einer kleinen Episode, die eines komischen Beigeschmackes nicht entbehrt. Das Kitâb führt sie als eine der ersten „Taten" des jungen, noch nicht vierjährigen Helden auf. Er ist ein treuer Sohn seiner Mutter Bathseba:

فرأت يومًا على ثوبه قملَةً فقالت له اقتلْها يا [f. 82b]
بنىّ فنفضها عن ثوبه ولم يَقتُلْها وقال لا أُحِبُّ ان يُقالَ عنّى يومَ القيامة سليمان قَتَلَ قَمْلَةً.

„Da sah sie eines Tages auf seinem Rock eine Laus und sagte zu ihm: ‚Töte sie, mein lieber Sohn!' Er aber schüttelte sie von seinem Rocke ab und tötete sie nicht; denn er sagte: Ich will nicht, dass man am Tage der Auferstehung von mir sage: Sal. hat eine Laus getötet". — Das Mitleid mit den Tieren zeigt sich auch in Salomos späterem Leben. Der Zikade wird ihr Recht gegen die Beschwerde der Vögel[4]), dem Falken, der Eule und der Nachtigall gegen die Beschwerden ihrer eigenen Kameraden[5]).

---

[1]) Pm. 627 hat: فمرّ سليمن عَم يدَهُ المباركه عليها. [2]) der Schluss fehlt im Kitâb, doch wird dort die Taube gleich im Anfang als راعِبيَّة bezeichnet. [3]) nach d. Kit. f. 100a eine bestimmte Art zahmer Tauben. Pm. 627 hat hier: رابيه, gleich darauf الراعبى. [4]) Sulei-mānname, Band LXI nach Rosenöl I, 190; s. auch Band LXIII nach Rosenöl I, 216 ff. [5]) nur in dem Ms. Pm. 627 von Kisâ'î f. 128a ff.

Die Schonung der Tiere ist ein spezifisch buddhistisches Prinzip. Vikramâditya schützt ebenfalls eine Kuh, aber gegen wilde Tiere[1]). Dass Sal übrigens auch andererseits die Menschen gegenüber den Tieren in Schutz nimmt, dafür weiss die jüdische Fabel ein Zeugnis beizubringen. Buber teilt in der Einleitung zu seinem Tanchuma die Erzählung von dem Manne und der undankbaren Schlange mit[2]); sie ist bei Grünbaum[3]) deutsch zu lesen. Ein Anklang an die äsopische Fabel vom Wanderer und der Viper[4]) ist nicht zu verkennen, aber so, wie sie hier ist, hat sie wohl erst eine Umgestaltung nach indischen Mustern durchgemacht[5]). Aus den letzten der oben genannten Erzählungen ist zu schliessen, dass Sal. nicht nur Gefühl und Verständnis für die Seele des Tieres in dieser Zeit besass, sondern dass er auch bereits seine Sprache verstand. In der Tat muss diese Gabe nach arabischer Auffassung ihm von vornherein eigen gewesen sein, da ihre Verleihung später nicht besonders erwähnt wird. Kisâ'î erkennt das Problem und sucht es zu lösen, indem er einfach behauptet: واعطى سليمان فى حيات ابيه لغات بنى ادم ولغات[6]) الطيور والوحش وغيرها. „Sal. wurde noch zu Lebzeiten seines Vaters mit den verschiedenen Sprachen der Menschen, der Vögel und anderer Wesen vertraut". Wir kommen auf Salomos Verhältnis zu den Tieren noch zurück.

Wenn wir hier die wichtigsten Erzählungen, die die jüdische und die arabische Legende über Salomos richterliche Weisheit kennt, kurz zusammengestellt haben, so geschah es, weil sie zum grossen Teile wirklich in die frühe Jugendzeit des späteren Königs verlegt werden, zum anderen Teil aber an keine bestimmte Periode seines Lebens gebunden sind[7]).

Natürlich hat der junge Sal. die Wissenschaften spielend erlernt. Das Kitâb will wissen, dass er, noch nicht vier Jahre alt, Thora und Psalmen auswendig konnte[8]). Zamaḫšarî lässt

---

[1]) s. Journal asiatique 1845, VI S. 292, cap. XXVI. [2]) S. 79a unter dem Stichwort: הוא ישופך ראש, nach Buber (ib. S. 152) einem späteren Midrasch als der Tanchuma, vielleicht dem Midr. des R. Mose Haddarschan entnommen; es ist übrigens dieselbe Handschr., in der auch die Alexandersage (vgl. oben S. 50) steht. [3]) N. B. S. 236f., derselbe gibt auch Parallelstellen an. [4]) Aesop. Fur. 130, Cor. 170. [5]) s. Benfey: Pantsch. I, 113 ff. [6]) Spr. f. 202a, weit ausführlicher Pm. 627 f. 117b. [7]) Ein Urteil Salomos über den Nordwind, das noch unter den Arabern kursiert und lehrt, wie zäh und doch zugleich schöpferisch sich dort die Salomosage im Volksmunde erhält, führt Grünbaum N. B. S 278 Anm. 5 nach dem אבן ספיר an. [8]) ومِن ذلك انَّه حَفِظ التوراةَ والزُبورَ [f. 82b] . . . وعُمرُهُ اَقلُّ من اربَعِ سنين.

ihn erst 11 Jahre alt sein, als er das weise Urteil über das verwüstete Feld abgab[1]). Diese Frühreife grosser Männer, so kosmopolitisch sie scheint, ist vorzugsweise in Indien typisch[2]).

§ 3. Königswahl.

Kein Wunder, wenn der stolze Vater das Wunderkind all seinen anderen Söhnen vorzieht und es auf seinem Thron sehen möchte. Nach dem Buche Könige I[3]) hätte David der Mutter Salomos das Versprechen gegeben, dass ihr Sohn nach ihm König werden solle, und er muss sein Versprechen auch in der Zeit des Abfalls Adonijas[4]) einlösen. Die Wahl trägt hiernach also einen rein privaten Charakter. Aber schon in der Chronik wird der Streit um die Nachfolge übergangen. Sal. ist der von Gott erwählte König[5]), den der greise David bereits mit dem Tempelbau beauftragt[6]). Weiterhin[7]) stellt ihn der Vater ausdrücklich den Obersten des Volkes als seinen Nachfolger vor[8]). Nicht genug an dem, wird Sal. „zum zweiten Male“ öffentlich zum König ausgerufen[9]) und tritt an Stelle seines Vaters die Regierung an. Der Tod Davids ist in dieser Notiz offenbar vorausgesetzt, wird aber erst in einem Nachtrag[10]) erwähnt, wodurch das Vorhergehende als Einschaltungen des Chronisten in seine Vorlagen gekennzeichnet wird. Drei Fragen bleiben hier der Sage zu lösen: 1) Warum und wie hat Gott Sal zum Nachfolger Davids erwählt? 2) Wie nahmen die Israeliten die Erwählung auf? 3) Hat Sal. schon zu Lebzeiten seines Vaters regiert?

Warum Gott gerade Sal. erwählt hat, liegt auf der Hand; er ist eben der weiseste und würdigste von Davids Söhnen. Dafür sprechen ja all die Proben, die er schon als Kind liefert. Aber diese Weisheit, die nur als Gerücht aus dem königlichen Palaste an die Oeffentlichkeit drang, musste sich vor aller Welt bewähren, wollte sie auf allgemeine Anerkennung Anspruch machen. In einer gemeinsamen Prüfung sämtlicher Prinzen sollte es sich zeigen, wer der begabteste und berufenste Thronfolger war. Das zweite Buch Samuel[11]) gibt, einschliesslich Salomos, siebzehn, die Chronik[12]) neunzehn[13])

---

[1]) Zam. zu Sure XXI. 79. [2]) vgl. Perles: Zur rabbinischen Sprach- u. Sagenkunde S. 91 ff, weitere Angaben s bei Steinschn. H B. XVIII, S. 40, No. 5. [3]) Kap. I, 13—31. Es ist vorher davon nicht die Rede gewesen, und es hat fast den Anschein, als wollte Nathan nur dem Könige einreden, dass er den Schwur einmal getan. [4]) Adonijas Empörung kennt auch Ja'qûbî, Historiae I. S. 60 f. [5]) I. Chr XXIII, 1. [6]) I. Chr. XXII, 5—15. [7]) I. Chr. XXVIII, 1—10. [8]) ib. V. 5. [9]) XXIX, 22—25. [10]) ib. V. 28. [11]) III, 2 ff. u. V, 14 ff. [12]) I. Chr. III, 1—8. [13]) um die Zahl der Könige in Juda, die auf Sal. folgten, zu erhalten?

Söhne Davids an. Dieselbe Zahl kennt Ṯa'labî[1]) und Baiḍawî[2]), jedoch ist bei beiden Sal. nicht eingerechnet. Im ersten Buch der Chronik[3]) spricht David selbst von seinen „vielen Söhnen", vor denen allen Gott dem Sal. den Vorzug gegeben habe. Aber die gemeinsame Prüfung aller Söhne Davids kennt erst Kisâ'î. Nachdem er von einer grossen Predigt (خطبة) berichtet, in der Sal. auf göttlichen Befehl seine ganze Gelehrsamkeit auf dem Gebiete der Gottesnatur und der heiligen Geschichte zum höchsten Erstaunen der versammelten Israeliten offenbart, fährt er fort mit:

(4حديث الصحيفة التى فيها اية الخلافة قال (5وهب وبلغ سليمان بضع وعشرين سنة (6نزل جبرئيل على داود عم ومعه صحيفة من ذهب وقال له يا داود ان الله تعالى يقول لك اجمع اولادك واسالهم عما فيها من المسائل فمن اجاب عنها فهو الخليفة من بعدك فدعا اولاده واخبرهم بما اوحى الله تعالى اليه ثم قراء الصحيفة عليهم وكان ذلك بمشهد من مشايخ بنى اسرائيل فلم يجيبوا عنها ويختبروا وكان سلمان اصغرهم (7فجعل بنوا اسرائيل ينظرون اليه .... وقال لابيه يا نبى الله (8سلنى عنها واحدة واحدة ... (f. 202b) وكان ابوه (9عقيب كل مسئلة يصدقه ثم التفت على بنى اسرائيل وقال هل (10انكرتم شيئا من قوله فقالوا ما (11اخطا ولدك فى شيئ (12فامتعك الله تعالى به (13وبارك لك فقال (14فارضيتم ان يكون خليفة عليكم من بعدى قالوا رضينا.

---

[1]) S. 255. [2]) zu Sure XXVII, 16, Band II, S. 65, Z. 3ff. Das Kitâb f. 86b nimmt 11 Brüder Salomos an (wie bei Joseph!). [3]) XXVIII, 5.
[4]) Spr. f. 202a—202b, Pm. f. 118a. [5]) وهب fehlt in Spr. [6]) Spr. نزله, es ist wohl فنزل anzunehmen. [7]) Pm. فلما اقروا بالعجز قالوا ان ابنك سليمن اكثرنا فهمًا فاسالهُ عنها فانا نحن عاجزون فانى اسال من الله عز وجل عن اجوبة هذه المسايل. [8]) Pm.: [9]) Pm.: فى عقيب. [10]) Spr. ان كرتم. [11]) = أخطأ, Pm. hat: اخطى. [12]) Spr.: فمتعك. [13]) Spr.: ومتعنا به. [14]) Spr.: رضيتم, Pm.: افارضيتم.

„Geschichte von dem Briefe, in dem das Erkennungszeichen für den rechten Nachfolger war. Es sagte Wahb: Als Sal. einige zwanzig Jahre zählte, da stieg Gabriel mit einem goldenen Briefe zu David herab und sprach zu ihm: ‚David! Gott der Erhabene spricht zu dir: Rufe deine Söhne zusammen und frage sie die Fragen, die hier drin stehen. Derjenige, der sie beantworten kann, soll dein Nachfolger sein'. Da rief er seine Söhne und unterrichtete sie von dem, was ihm Gott der Erhabene offenbart hatte, und las ihnen dann den Brief vor. Das geschah vor einer Versammlung der angesehensten Israeliten. Sie aber wussten nicht Antwort noch Auskunft auf die Fragen zu geben. Sal. war der Jüngste unter ihnen. Da richteten die Israeliten ihre Blicke auf ihn, . . . und er sprach zu seinem Vater: ‚Lege mir die Fragen einzeln vor!'" — Es folgen nun in der einen Handschrift[1]) 14, in der anderen[2]) unvollständig 9 Fragen, hauptsächlich über moralische Werte samt ihren Gegenteilen, beide im Extrem, wie z. B.: was ist das Schönste und was ist das Schlimmste?[3]) David, der sie augenscheinlich selbst nicht lösen kann, prüft die Richtigkeit der Antworten an der Hand des göttlichen Manuskripts: „David aber folgte jeder Frage, um ihre Richtigkeit zu erweisen. Dann wandte er sich an die Israeliten und fragte: ‚Missbilligt ihr irgend etwas, was er gesagt hat?' Da erwiderten sie: ‚Dein Sohn hat sich in nichts geirrt. Gott der Erhabene gebe dir Freude an ihm und segne dich!' Da sprach er: ‚Willigt ihr ein, dass er nach mir euer Regent werde?' Sie erwiderten: ‚Ja'." — Die Quelle für diese Legende ist Ṯa'labî, der im Namen Abû Hurairas sie erzählt[4]), vorausgesetzt, dass nicht er und Kisâ'î auf eine gemeinsame dritte Quelle zurückgehen. Nach Ṯa'labî sind es auch 13 Fragen ähnlichen Inhaltes, jedoch, richtig gezählt, sieben Paare[5]), die er nicht eines um das andere, sondern alle hinter einander beantwortet. Zeugen sind 70 christliche (!) und 70 jüdische Priester. Von Gabriel ist nicht die Rede. David kontrolliert auch nicht jede einzelne Antwort, sondern löst erst nach vollzogener Prüfung das goldene göttliche Siegel und findet in dem Schreiben dieselben Antworten, die Sal. gegeben hatte. Wichtiger ist der Unterschied, dass Sal. nicht als Sieger über andere Examinanden aus der Prüfung hervorgeht, insofern von seinen Brüdern

[1]) Pm. 627 f. 118a. [2]) Spr. 86. [3]) In Spr. 86 f. 202b fehlt die Antwort auf die beiden ersten Fragen. [4]) S. 253f. [5]) Pet. 197 (f. 204b) hat 12 Fragen u. 13 Antworten, Spr. 90 richtig 13 Fragen u. ebensoviel Antworten (f. 156a).

geschwiegen wird, und dass ferner die Versammlung mit dem Resultate des Examens sich noch nicht zufrieden erklärt, sondern erst von der Beantwortung einer weiteren Frage, die sie selbst Sal. vorlegen möchte, ihre Einwilligung in seine Thronkandidatur abhängig macht. Man fragt ihn nach dem Wichtigsten, das der Mensch besitze, und er gibt zur Antwort: das Herz[1]). Sind nun auch alle Zweifel der Priester gehoben, so protestiert doch das Volk laut gegen die Wahl eines so jungen Menschen[2]). Ein zweites wunderbares offenkundiges Gottesurteil soll nach Davids Wunsche den Ausschlag geben. Er lässt die Stammeshäupter der Israeliten zu sich kommen und heisst sie, jeder einen Stab nehmen, desgleichen Sal. Jeder sollte sodann seinen Namen auf seinen Stab schreiben, und wessen Stab Früchte treibe, der sei der gotterwählte Nachfolger des Königs. Die Stäbe werden hinter Schloss und Riegel verwahrt, und die Stammesfürsten selber halten davor Wache. Am anderen Morgen zeigt sich das Wunder an Salomos Stab. Und nun gibt es keine Widerrede mehr; Sal. ist Thronfolger.

Wir erkennen in dieser Stabprobe auf den ersten Blick die biblische Erzählung von Ahrons blühendem Stabe[3]) wieder, von der sie eine Kopie ist[4]). Dieses Wunder musste natürlich einen ganz besonderen Reiz auf die Phantasie ausüben und die erste Probe in den Hintergrund drängen, war doch eine himmlische Botschaft seit der Offenbarung des Qor'âns nichts Ungewöhnliches mehr und musste doch ein so erleuchteter

---

[1]) vgl. Pirkè Aboth II, 13. [2]) Auch Joseph muss nach der jüdischen Haggada seine Begabung erst durch die Erlernung von 70 Sprachen erweisen, ehe die Ägypter den „Sklaven" als ihren Herrn anerkennen (s. Sota 36[b], Jalk. Genesis § 148). [3]) Num. XVII, 16—24. [4]) Der Stab spielt überhaupt in der Heiligenlegende eine grosse Rolle. Moses Stab wird eine besondere Wunderkraft zugeschrieben, weil der Name Gottes auf ihm eingezeichnet gewesen sei: Pesachim 140[a] (vgl. Blau: Das altjüd. Zauberwesen, S. 60). Ueber die Bedeutung des Stabes in der späteren Legende vgl. Cassel: „Aus Literatur u. Symbolik", 1884, S. 15 f. Über den Mosesstab in der arab. u. jüd. Legende s. Grünb. N. B. S. 161 ff., vgl. dazu auch Abr. Geiger l. c. S. 174. Nach dem syr. „Buch von der Biene" (Budge, The book of the bee, S. 50 ff.) ist es der Stab, den Adam vor seiner Vertreibung vom Baume der Erkenntnis — einem Feigenbaum — sich abgeschnitten und dann weiter vererbt hat. Dass die Araber später auch die unverfälschte biblische Stabprobe recht wohl kannten, beweisen Zamaḫšarî II, 1065 und Baiḍ. II, 89. Ahrons Stab in der Bundeslade erwähnt selbst die vom Kebra Nagast abhängige arabische Handschrift noch, die Bezold in der Einleitung zu seiner Edition des Kebra Nag. mitteilt (Bezold l. c. Übers. S. LVII). Dass das Tetragramm in der Lade niedergelegt war, findet sich Sota 42[b], Tosifta Sota VII, 17 (308, 12); vgl. dazu Blau l. c. S. 120.

Jüngling wie Sal. von vornherein die Fragen spielend lösen. El-Ḥosainî beginnt denn auch die Salomogeschichte mit der Stabprobe[1]) und lässt ihr die Prüfung Salomos durch David, die hier übrigens ohne göttlichen Brief und Auftrag vor sich geht und sich auf zwei sittlich-religiöse Fragen[2]) beschränkt, erst nachfolgen. Wenn wirklich Ḥosainî bisweilen aus Ṯa'labî geschöpft haben sollte[3]), so müsste er an dieser Stelle trotz vielfacher Übereinstimmung mit der obigen Darstellung doch eine andere Vorlage benutzt haben. Er führt seine Darstellung ein mit den rätselhaften Worten: روى الصّدوق فى الاكمال عن الصادق عم. Das Kitâb begnügt sich damit, Salomos Wahl durch eine grosse Probepredigt zu motivieren[4]). Von einer Ermahnungsrede Davids an den soeben erwählten Thronfolger, die sich in allgemeinen Regeln der Lebensweisheit bewegt, spricht nur Ṯa'labî[5]).

Den Tod Davids kleidet schon der Talmud[6]), nach ihm der Midrasch[7]) in eine sinnreiche Legende. Eine Abdankung des alten Königs zu Gunsten seines Sohnes ist erst eine Errungenschaft der arabischen Sage. Nach ihr ging David aus, um seinen Paradiesgefährten zu suchen[8]). Es sind aber auch andere Versionen über Davids Tod in Umlauf gewesen. Ta'labî[9]) lässt den Todesengel nächtlich in den verschlossenen Königspalast treten und dem erschrockenen David auf seine Frage, warum er ihn nicht durch irgend jemanden auf sein Ende vorbereitet habe, die hübschen Worte erwidern: „Wie

---

[1]) Pet. 633 f. 133b—134a, Pet. 78 f. 165a—165b. [2]) Pet. 633 f. 134a, Pet. 78 f. 165b: فقال له يا بنىّ اىّ شيئ ابرد قال عفو اللّه عن النّاس وعفو النّاس بعضهم عن بعض قال يا بنىّ فاىّ شيئ احلى قال المحبة وهى روح اللّه فى عباده فافتر داود ضاحكا. „Und David sprach: ‚Mein lieber Sohn, was ist das Schönste?' (es muss statt ابرد, das keinen Sinn gibt, ابرّ oder ابرح oder ابرك heissen). Sagte er: ‚Wenn Gott den Menschen vergibt und wenn die Menschen einander vergeben'. Fragte er wieder: ‚Mein lieber Sohn, was ist das Süsseste?' Sagte er: ‚Die Liebe, denn sie ist der Geist Gottes in seinen Geschöpfen'". [3]) vgl. oben S. 24 [4]) f. 85a u. b. [5]) S. 254. [6]) Sabbat 30a. [7]) Ruth R. s. III, No. 2, Koh. R. zu V, 10, Jalk Psalmen § 735 zu Ps. XXXIX, 5. [8]) nach Weil, Bibl. Leg. d. M. S. 220ff. Auch Moses u. ein gewisser Josua sollen ihre Paradiesgenossen gesucht haben (s. Grünb. N. B. S. 291). [9]) S. 254 f.

viele habe ich zu dir geschickt! Aber du hast sie nicht beachtet". „Wer waren denn deine Gesandten, die du zu mir geschickt hast?" „David, wo ist dein Vater Isai und wo ist deine Mutter, wo ist dein Bruder und wo dein Freund; wo sind deine Richter, wo ist der und jener?" Da sprach er: „Sie sind tot, alle". „Weisst du nicht", fuhr jener fort, „dass eben sie meine Gesandten an dich gewesen sind? Nun kommt die Reihe an dich!" [1] — Daneben behauptet sich die Ansicht, dass David mitten in der Predigt auf der Kanzel vom Tode ereilt worden sei [2]). Kisâ'î sagt [3]):

وقد حكى ايضًا انه كان على منبره يخطب فسقط (4ميّتا
فاخبرت الطير سليمان بموته (5فامر سليمان الطير (6فاظلت
ببيت المقدس (7الى سبع (8فراسخ وكانت تضم اجنحتها لينزل
الضرر والهوى على الناس (9وكفن داود باكفانه نزلت من
الجنة (10وشيّع جنازته نها عن (11سبعين الفا من بنى اسرائيل
(12ودفنوه داود بغار ابراهيم وعكفت الطير على قبره اربعين
يوما لا تاكل ولا تشرب وجاء جبرئيل الى [f. 205a] سليمان
(13وعزاه وقال له ان الله تعالى قد جعلك خليفة ابيك على بنى
اسرائيل.

---

[1]) Eine ganz ähnliche Erzählung ist für Salomos Tod viel verbreiteter. [2]) In den vorige Seite Anm. 6 u. 7 angegebenen jüdischen Quellen studiert David eifrigst jeden Sabbat, um den Todesengel abzuwehren, der an diesem Tage ihn holen sollte. Durch die süsse Stimme eines Vögelchens verleitet, verlässt er aber doch sein Studierzimmer und stürzt, als er den kleinen Sänger fangen will, von der Gartenleiter. Eine ähnliche Szene bringen die arab. Schriftsteller irrtümlich mit Davids Versündigung gegen Uria in Verbindung. [3]) f. 204bf. [4]) Spr.: منها.

[5]) Pm. f. 121a fügt noch hinzu: وقالت انّ الله امرنا بالطاعه لك يا سليمن. [6]) Spr.: فاظلت. [7]) Pm. fügt hinzu: وما حوله عن حرّ الشمس واصطفت سبع . . . [8]) Spr.: فواتح. [9]) Pm. fügt hinzu: واخذ سليمن فى غسل أبيه هو واخوته. [10]) Spr.: وسبع.

[11]) Pm.: اربعين, so auch Bestami nach Wetzstein, Fürst Orient 1841, S. 123. [12]) für ودفنوا. [13]) Spr.: وغزاه.

„Es wird erzählt, dass David auf seiner Kanzel stand, um zu predigen, als er plötzlich tot herabfiel. Die Vögel benachrichtigten Sal. von seinem Tode, und Sal. befahl den Vögeln das Heiligtum auf sieben Parasangen weit zu beschatten. Und sie schlugen mit den Flügeln, damit kühler Wind und (frische) Luft auf die Menschen herabkäme. Dann liess er David in Leichentücher hüllen, die vom Paradiese herabkamen, und seiner Leiche folgten an die 70,000 (40,000[1])) Israeliten. Man begrub ihn in der Höhle Abrahams, und die Vögel umgaben sein Grab 40 Tage ohne Speise und Trank. Gabriel aber kam zu Sal., tröstete ihn und sprach zu ihm: ‚Gott der Erhabene hat dich zum Nachfolger deines Vaters über die Kinder Israel eingesetzt'". Das Kitâb gibt, wie Ṯa'labî[2]) „nach den Chronisten", Davids Alter auf 100 Jahre an, lässt ihn, übereinstimmend mit der jüdischen Tradition, am Sabbat sterben und motiviert das Auftreten der Vögel mit einem Auftrage Gottes. Sal. und seine Brüder nehmen die Waschung der Leiche vor, und Sal. selbst trägt ihn zu Grabe. Das Trauergefolge besteht aus 70,000 Menschen, darunter 40,000 Mönche[3]). Auch Ibn Kaṯîr[4]) lässt die Vögel Davids Leichnam beschatten. Dieser Zug entstammt der jüdischen Tradition. Warum müssen denn bei dieser Gelegenheit gefiederte Schattenspender zu Hülfe gerufen werden? Der Talmud[5]) gibt an, dass die Leiche am Sabbat nicht fortgeschafft werden durfte; sie musste deshalb, um nicht in Verwesung überzugehen, vor der heissen Sonne geschützt werden. Und schon der Midrasch Ruth R.[6]) weiss, dass Sal. zu diesem Zweck einen Vorhang über seinen toten Vater gebreitet, nach anderen die Adler berufen habe, ihn gegen die Sonnenglut zu schirmen[7]). Dînawarî will wissen, dass David starb, als Bilqîs ihre Regierung antrat[8]).

---

[1]) s. vorige Seite Anm. 11. [2]) S. 255. [3]) f. 80a. [4]) f. 140b. [5]) Sabbat 30a. [6]) s. III, No. 2 ähnlich wie Koh. R. zu cap. V, 10, während dieses wörtlich aus Sabbat 30a entlehnt ist, nur ohne den im Talmud genannten Autor R. Jehuda († 299) im Namen Raws anzuführen. [7]) Adler beschatten den jungen Ptolemäus, den sein Vater Lagos ausgesetzt hatte, vor Sonnenstrahlen: Suidas s. v Λάγος u. Ἀκρατον, s. Sachs, Beiträge S. 66f. Andere Analoga s. Cassel: Kais.- u. Königsthr. S. 84f. [8]) ed. Girgass S. 24.

Kapitel II: Salomos Herrschaft.

§ 1. Herrschaft über die sichtbare Welt.

Es ist eine alte jüdische Tradition, dass Salomo bei der Thronbesteigung erst zwölf oder dreizehn[1]) Jahre alt gewesen sei; sie ist nachweisbar schon im Seder olâm rabbâh[2]) des Jose b. Ḥalafta, eines Tannaiten aus dem Anfang des zweiten Jahrhunderts[3]). Aus dem Talmud drang sie in den Midrasch, von da in die Exegese der Kirchenväter und durch diese in die arabische Literatur[4]). Nur Josephus, der erste, von dem wir ein Datum über dieses Ereignis kennen, setzt das Alter Salomos bei der Übernahme der Regierung auf 14 Jahre an[5]). Die Annahme eines so sehr jugendlichen Alters scheint ihren Grund in der Bezeichnung als נַעַר קָטֹן zu haben, die Sal. nach dem Königsbuche[6]) — nicht nach der Chronik — selbst von sich gebraucht. Um eine Konstruktion des Datums war man dann natürlich nicht verlegen. Unsere arabischen Autoren stehen in dieser Frage fast ausnahmslos auf dem Boden der Überlieferung. Da nach allen 40 Jahre auf Salomos Regierungszeit zu rechnen sind, so teilt Ṭabarî sehr wahrscheinlich die übliche Anschauung über das Alter des jungen Regenten, wenn er die gesamte Lebenszeit Salomos auf einige fünfzig Jahre angibt[7]). Ausdrücklich erwähnen Jaʿqûbî[8]), El-Moqdisî[9]) und das Kitâb[10]), dass Sal. mit zwölf Jahren die Regentschaft übernahm. Ṯaʿlabî beruft sich einmal auf Muqâtil[11]), ein andermal auf die Chronisten[12]) für die Ansicht, dass Sal. mit 13 Jahren den Thron bestiegen habe. Dieselbe Zahl haben auch Zamaḫšarî[13]) und Baiḍawî[14]) sowie Ibn el-Aṯîr[15]). Einzig Kisâ'î weicht von der allgemeinen

---

[1]) so nur das Targum II: (ed. David) im Akrostich: עבד תלת עסרי שנין יומא קדמאה דקביל מלכותיה. [2]) vgl. Zunz: G. V., 2. Aufl., S. 89.

[3]) ed. Ratner, cap. XIV. [4]) vgl. zu diesem Kapitel Färber l. c., S. 42ff., zu der Frage nach der ältesten Quelle der Altersangabe: Stades, ZAW. Bd. II, Jahrg. 1882, S 312 und Bd. III, 1883, S. 185. [5]) Archaeol. VIII, 7, 8. [6]) I. Kön. III, 7. [7]) Annales ed. Barth et Nöldeke, Tom I, S. 597: وكان جميع عُمر سليمان ابن داود فيما ذكر نيّفا وخمسين سنة. [8]) I, 64. [9]) arab. S. 103. [10]) f. 80a, 85b, 86a.

[11]) † 150, Ṯaʿlabî S. 255. [12]) S. 287. [13]) Komm. zu Sure XXXIV, 11. [14]) Komm. zu Sure XXXIV, 13. [15]) I, 160.

Annahme bedeutend ab, wenn er im Namen des Wahb behauptet, dass Sal. bei seiner Wahl schon einige zwanzig Jahre alt gewesen sei[1]), eine Behauptung, die freilich einer späteren Angabe widerspricht[2]), wonach Sal. 60 Jahre gelebt hat, und die bei einem so wundersüchtigen Erzähler doppelt seltsam berührt[3]).

Indessen die Frage nach dem Alter Salomos bei seiner Thronbesteigung kann für die Sage doch nur eine untergeordnete Bedeutung haben. Weit wichtiger sind die Darstellungen der Sage von Salomos Regierungsantritt selbst. Während nach dem Bericht des Königsbuches die ersten Taten des jungen Herrschers mit Blut gezeichnet sind[4]), lässt die Chronik seine Regierung mit einem grossen religiösen Feste zu Gibeon eröffnen[5]), und noch in derselben Nacht hat er dort die Vision. Es darf auch das als charakteristisch für die Chronik angesehen werden, dass sie nicht von einem „Traume" redet, wie das Königsbuch ausdrücklich[6]), sondern von einer göttlichen Erscheinung[7]). Eigentümlich legt der Midrasch die bekannte Traumbitte Salomos an Gott als berechnende Klugheit anstatt als weise Bescheidenheit aus. Sal. überlegt sich nämlich, dass er mit dem Geschenk der Weisheit von Gott zugleich alle anderen Güter erhalte[8]). Es ist in dieser Auslegung wohl nur eine ungeschickte Veranschaulichung des Gedankens zu erblicken, dass die Weisheit als das höchste Gut alles Glück des Menschen bedingt. Nach dem Midrasch Mischle[9]) wird Sal. erst nach vierzigtägigem Fasten[10]) die göttliche Erscheinung zuteil. Der Qor'ân kehrt in törichtem Missverständnis das fromme Gebet in sein Gegenteil um. Nach einer göttlichen Heimsuchung erfleht sich Sal. von Allâh nicht etwa Weisheit, sondern eine Macht, wie sie

[1]) Spr. f. 202a. [2]) f. 229a. Pm. f. 175b rechnet bei der Gelegenheit aus, dass Sal. 10 Jahre für den Bau des Tempels, 10 Jahre für seine Reisen und 3 Jahre für die Erbauung Tadmors gebraucht habe. [3]) Die syrische Schatzhöhle — ein Erzeugnis des syrischen christlichen Morgenlandes etwa im 6. Jahrhundert entstanden — widerspricht sich selbst, wenn sie im Eingang von Salomos Geschichte 40 und am Ende 41 Regierungsjahre angibt (ed. Bezold, Übers. S. 43). [4]) I. Kön. II, 25, 34, 46. [5]) II. Chron. I, 2—6. [6]) III, 5, 15. [7]) I. Chron. I, 7. [8]) Der Passus beginnt: אמר ר' יוחנן (vgl. Faerber l. c. S. 62 Anm. 49, der unter Simon den Simon b. Chalafta verstanden wissen will, wie er auch Schir. R. I, 1 heisst; unser Zitat stammt aus dem Jalkut) בשם ר' שמעון משל למלך שהיה לו אוהב. Pes. rabb. XIV zu Num. XIX, 1, Jalk. Kön. § 173 u. a. [9]) I, 1. [10]) Vierzigtägiges Fasten ist in der biblischen, aber auch in der arabischen Legende häufig. Hier werden wohl die asketischen Neigungen der Brahmanen nicht ohne Einfluss gewesen sein.

keinem irdischen Wesen nach ihm wieder zukommen solle[1]). Da hierauf die Unterwerfung der Winde und Satane erfolgt, die an anderen Stellen offenbar an den Anfang der Salomogeschichte gesetzt wird[2]), so verlegten die Späteren naturgemäss auch das Gebet an den Anfang[3]). Bestimmend dafür mag auch die Erzählung von dem Traum in Gibeon gewesen sein, der ja in der Bibel eine Einleitung und Begründung von Salomos ausserordentlicher Macht und Weisheit bildet. Biblisch gibt Jaʿqûbî den Traum wieder[4]). Kisâ'î und nach ihm das Kitâb[5]) zeigen wenigstens, dass sie die biblische Darstellung gekannt haben. In Kisâ'î heisst es[6]):

حديث سليمان عليه السلام قال وهب لما توفى داود عليه السلام دخل سليمان الى محراب ابيه (7فيعم بعمامة الخلافة (8وخرج وبيده عصاء موسى يتوكا عليها واتاه جبرئيل وقال انّ الله تعالى يقول لك ايما احب اليك الملك (9او العلم فخر سليمان ساجدا لله تعالى (10وعفر وجهه فى التراب وقال يا رب ان العلم احب الى من الملك فاوحى الله تعالى يا ابن داود انك تواضعت وانا احب من تواضع لى وانى قد اعطيتك الملك والعلم والعقل وكمال الخلق ونزعت منك سوء (11الشح (12وساوّطى لك الدنيا حتى يطعك مخلوقاتى فخر ساجدا لله تعالى.

„Geschichte Salomos, Fr. m. ihm! Es sagt Wahb: Nachdem David gestorben war, ging Sal. in das Gemach seines Vaters, um sich das Diadem der Herrscherwürde aufs Haupt zu setzen. Dann trat er heraus, in der Hand den Stab Moses[13]), auf den er sich stützte. Und Gabriel kam zu ihm und sprach: ‚Gott fragt dich: Was ist dir lieber, Macht oder Wissen?' Da fiel Sal. anbetend vor Gott dem Erhabenen nieder, begrub sein Gesicht im Staube und sagte:

---

[1]) Sure XXXVIII, 34; vgl. Jimas (Dschamshēdhs) Gebet in dem Aufsatz von Roth, ZDMG. IV, 419f. [2]) Sure XXVII, 17, XXI, 81f., XXXIV, 11. [3]) Ṭabarî Annales S. 572, Ṯaʿlabî S. 255, Ibn el-Aṯîr I, 160. [4]) I, 60f. [5]) f. 86b. [6]) Spr. 86 f. 205a, Pm. f. 121af.

[7]) Spr. فنعم, Kitâb: وتَعمَّمَ. [8]) Kitâb: واخذ تابُوتَ آدم. [9]) Spr.: والعلم. [10]) Spr.: وعف. [11]) Spr.: السح. [12]) Spr.: وساوطن; eig. „ich werde in den Staub treten". [13]) vgl. oben S. 66 Anm. 4.

‚O Herr, Wissen ist mir lieber als Macht'. Da offenbarte Gott d. E.: ‚O Sohn Davids, du hast dich gedemütigt, und ich liebe den, der sich vor mir demütigt. Nun schenke ich dir Macht, Wissen, Einsicht und Vollkommenheit des Charakters und nehme von dir den schlechten Ehrgeiz (?) und unterwerfe dir die Welt, so dass dir meine Geschöpfe gehorchen'. Da fiel er anbetend vor Gott d. E. nieder". —

War für den Erzähler der Bibel Salomos weises Urteil ein Zeugnis für die Gewährung seiner Bitte[1]), so manifestiert sich in der Sage die frischverliehene Weisheit in dem Wissen, in dem Wissen von wunderbaren, übermenschlichen und übersinnlichen Dingen. Schon der Midrasch[2]) knüpft unmittelbar an die Erscheinung zu Gibeon die Bemerkung: א"ר יצחק חלום היה עומד על כנו חמור נוהק והוא יודע מה נוהק צפור מצוצי והוא היה יודע מה מצוצי („Sal. erwachte und siehe, es war ein Traum[3])). „Es sagte R. Isaak (b. Nappacha): Der Traum hatte eine reale Unterlage. Schrie ein Esel, so wusste er, was er schrie, und zwitscherte ein Vogel, so wusste er, was er zwitscherte". Fast wörtlich, aber doch mit einer charakteristischen Modifikation bringt Koh. R.[4]) den Ausspruch: א"ר יצחק חלום עומד על כנו · צפור מצויץ ויודע על מה מצויץ חמור נוהק ויודע על מה נוהק. „Es sagt R. Isaak: Der Traum hatte eine reale Unterlage. Wenn ein Vogel zwitscherte, so wusste er, weshalb er zwitscherte, und wenn ein Esel schrie, so wusste er, weshalb er schrie". Hier ist es also im Unterschied zu dem Vorhergehenden nicht das sprachwissenschaftliche, sondern lediglich das psychologische Verständnis für die Tierwelt, welches Sal. nachgerühmt wird. Wir haben schon früher[5]) erwähnt, dass die Sage, Sal. habe die Sprache der Tiere verstanden, sich auf I. Kön. V, 13 stützte. Die jüdische Tradition hat nicht viel Kapital aus ihr geschlagen. Sie fehlt aber auch im Targum II zu Esther nicht, wo sie im engsten Zusammenhang mit Salomos Geisterherrschaft auftritt: ידע ושמע מלי עופא כחדא וחיות ברא; „er verstand und hörte die Sprache der Vögel sowohl wie der Tiere des Feldes"[6]).

Dass Sal. die Sprache der Vögel gelehrt worden ist, betrachtet er nach dem Qor'ân selbst als einen besonderen Vorzug[7]); und im Anschluss daran führen Moḥammeds Nach-

---

[1]) vgl. oben S. 52. [2]) Schir R. I, 1, zitiert von Jalḳ Kön. I, 3 § 175. [3]) I. Kön. III, 15. [4]) Koh. R. zu I, 1. [5]) oben S. 12. [6]) Akrostich unter dem Buchstaben י. [7]) Sure XXVII, 16.

beter aus, dass David die Lobpreisung der Berge[1]), Sal. aber die der Vögel[2]) oder gar der gesamten Natur[3]) verstanden habe. Die Gabe ist nach diesen Erzählern also vornehmlich religiös gedacht[4]). Es lässt sich denken, dass die Sage nicht von solch religiöser Auffassung ausging und auch nicht bei ihr stehen blieb. „Wissen ist Macht", und wenn Sal. die Sprache der Tiere beherrschte, so musste er nach der Logik der Sage auch die Tiere selbst beherrschen können. Eben diese Unterwerfung der Tiere beschäftigt uns beim Eintritt in Salomos Herrscherzeit[5]).

Nach den meisten arabischen Autoren ist es ein Akt der göttlichen Gnade, durch den im Anfang seiner Regierung dem weisen König die Herrschaft nicht nur über die Tiere, sondern auch über Winde und Wolken und weiterhin über Geister und Teufel verliehen wird. Nur wenige sind der Ansicht, dass diese ausserordentliche Machtvollkommenheit erst dem schwergeprüften Sal. nach der Heimsuchung zuteil ward[6]). Am ausführlichsten und anschaulichsten schildert das grosse Ereignis wieder unser Kisâ'î. Nachdem er nach der Reihe die Winde, die wilden (Land-) Tiere, die Vögel und die Wolken vor Sal. hat Revue passieren und ihren unbedingten Gehorsam ihm hat anmelden lassen, werden auf Salomos Wunsch durch die Erzengel Gabriel und Michael die Vögel noch zu einer besonderen vertraulichen Unterredung zusammengerufen. Es erhellt, dass unter allen Tieren die beschwingten Beherrscher der höchsten Regionen nicht allein das Interesse Salomos, sondern auch des Erzählers selbst am meisten fesseln mussten[7]). Auch die jüdische Legende weiss, dass Sal. zu

---

[1]) El-Moqdisî, le livre de la création arab. S. 108, nach Sure XXI, 79, die weiter auf die hebr. Psalmen zurückgeht. [2]) ib., Ta'labî S. 256, Zamaḫšarî zu S. XXVII, 16. [3]) Ibn Hischâm f. 83a: وعلم منطق الطير ومنطاق كل شى فما مر شى سبح الا سمع تسبيحه: „er kannte die Sprache der Vögel und die Sprache aller Wesen; ja, er kam an keinem vorüber, das Gott pries, ohne seine Lobpreisung zu vernehmen". [4]) Le livre (l. c.) S. 109 gibt dafür die hübsche Deutung: Selbst der Kieselstein preist Gott in der Hand des Propheten oder nach dem Qor'ân: „Es gibt nichts, was nicht sein Lob verkündete, aber ihr versteht seine Lobpreisung nicht" (Sure XVII, 46). [5]) dass Sal. die Sprache der Landtiere und der Vögel verstanden habe, ist ein Zug, der sich auch in der äthiopischen Sage wiederfindet (Kebra Nagast, Uebers. S. 15). [6]) Ibn el-Aṯîr in einer zweiten anonymen Version I, 160. [7]) Im Esthertargum rühmt Sal von sich, dass „die Vögel des Himmels seine Reiter" wären, und nach Ṯa'labî (S. 275) erkennt Bilkîs an den gefiederten Boten Salomos dessen Macht. S. auch Grünb. ZDMG. XXXI, 352 f.

der Luftreise nach Tadmor[1]) sich eines Adlers bedient habe, dass der Schamir ihm von einem Adler, bezw. einem Wiedehopfe gebracht worden sei[2]) und dass der letztere sein Bote an die Königin von Saba war[3]). Aber erst die arabische Phantasie verbindet Salomos Macht über die Vögel mit der Kenntnis ihrer Sprache zu einem Wolkenkuckucksheim, in welchem jedem Vogel sein besonderer Beruf und sein besonderer Posten zukommt[4]).

Von dem Hudhud oder Wiedehopf wird noch weiterhin ausführlich die Rede sein. Hier nur soviel, dass Sal. ihn wie jeden Vogel, den er anspricht, nach Wohnung, Lebensweise und Bestimmung fragt. Auf diese Art orientiert sich nämlich der Weise an der Quelle über alles Wissenswerte, das die Menschen sonst erst aus staubigen Büchern und auch dann nur fehler- und lückenhaft mühsam erlernen müssen.

Kisâ'î gibt eine Beschreibung des Hudhud[5]): اصفرُ المنقار اخضرُ الرجلين حسن الريش كثير الالوان على رأسه تاج „gelber Schnabel, grüne Füsse, schönes Gefieder, reiche Farben, auf dem Kopf eine Krone“[6]). Dann fährt der Hudhud fort: فاتخِذْنى رسولا آتيك بالاخبار واكون لك دليلًا على موضع الماء فقال سليمن انى اراك اكيسَ الطيور وارى فخاخ بنى اسرائيل يصطادونك ولا يُغنى عنك كياستُك شيًّا[7]) فقال الهدهدُ

---

[1]) s. weiter unter Salomos Bauten. [2]) s. weiter unter Schamir. [3]) s. weiter unter Sal. u. die Königin von Saba. [4]) das späte Kitâb freilich begnügt sich wieder mit einer kurzen Zusammenfassung: f. 87a: ولَوْ ذكرنا كل طيرٍ ونُطْقَهُ . . . . لطال المجال. [5]) Mq. 40 f. 70a.

[6]) vgl. dazu Kazwînî I, 425. [7]) die entsprechende Stelle in Spr. 86 (f. 206b) resp. Pm. 627 (f. 122b): فاجعلنى لك رسولا اتيك بالاخبار ودليلا ادلك على الماء فقال له سليمان انى اراك اكيس الطيور [Spr. كسا] وانى رايت صبيان [Spr. صبان] بنى اسرائيل يصطادونك [Spr. يعبدونك] بالفخاخ ولا يغنى [Spr. تغن] عن نفسك شيًا.

[8]) Spr. 86 l. c. fährt hier fort: فقال يا نبى الله ان الخير والشر مكتوب على كل خلق سعد من سعد بقضاء الله وشقى من شقى وان القدر اذا جاء ذهبت الحيلة.

يا نبى الله كُتِبَ الخيرُ والشرُّ سَعِدَ مَن سَعِدَ وشقى من شقى وان الحيلة لا ينفع مع القضاء والقدر . . . .

„So wähle mich denn zum Boten, damit ich dir Nachrichten bringen und dir als Wegweiser zu Wasserplätzen dienen kann'. Da sagte Sal.: ‚Ich sehe, du bist der schlaueste aller Vögel, und doch sehe ich, wie die Schlingen der Kinder Israel dich fangen; nützt dir denn da deine Schlauheit nichts?' Da sprach der Hudhud: ‚O Prophet Gottes, das Gute wie das Böse ist aufgezeichnet (im Buche des Schicksals); wer glücklich sein soll, ist glücklich, wer unglücklich sein soll, ist unglücklich; da nützt die List nichts gegen Bestimmung und Schicksal'" . . .

Die Frage Salomos und die Antwort des Hudhud hat Kisâ'î einer alten gutbeglaubigten Tradition entnommen. Ṭabarî[1]) führt einen doppelten Isnād für sie an: ثنا محمد قال ثنا يزيد قال ثنا عمران بن خدير عن ابى مجلز عن ابن عباس وعبد الله بن سلام; ثنا ابو السائب قال ثنا ابو معاوية عن الاعمش عن المنهال عن سعيد بن جبير عن ابن عباس.

Als eben Ibn Abbâs erzählt hatte, wie die Satane das vom Hudhud angebohrte Wasser abzogen, rief نافع بن الازرق ihm zu: „‚Bleibe hier (in der Erzählung) stehen!' Da blieb er stehen. ‚Siehst du, du sagst, der Hudhud sei gekommen, um den Boden zu durchbohren und das Wasser zu finden. Wie? Das kann er sehen und die Schlinge kann er nicht eher sehen, als bis sie ihm auf den Hals fällt?' Da sagte zu ihm Ibn Abbâs: ‚Nicht doch! Wenn das Schicksal eintrifft, kommt es über einen, ohne dass man es sieht'". Ganz ähnlich überliefert Ṯa'labî[2]) unter Berufung auf Sa'îd b. Ǧubair[3]) den Ḥadiṯ. Ṭabarî hat dann noch ein wenig weiter[4]) für die gleiche Tradition einen dritten Isnād: ثنا محمد بن سعد قال ثنى ابى قال ثنى عمى قال ثنى ابى عن ابيه عن ابن عباس.

„Ibn Abbâs sagte: Dem Hudhud nützte die Vorsicht, solange ihn das Verhängnis nicht ereilte. Als ihn aber das Verhängnis ereilte, nützte ihm die Vorsicht nicht, denn das Geschick kommt über einen, ohne dass man es sieht". Diese Wahrheit wird später in eine Fabel von dem gefangenen Hudhud

[1]) Tafsir zu S. XXVII, 20. [2]) S. 272. [3]) starb 94; gemeint ist also der zweite Isnād Ṭabarîs [4]) l. c.

umgesetzt, die sich in Ibn ʿArabšâhs[1]) fâkihat al ḫulafâʿ[2]) findet[3]). Als Wegweiser zum Wasser[4]), speziell zu verborgenen Quellen diente also Sal. der Wiedehopf. So deutet schon Ibn Hischâm[5]) und alle folgenden Legendenerzähler und Qor'ân-Ausleger Sure XXVII, 20. wo es heisst, dass Sal. den Hudhud bei der Musterung der Vögel vermisst habe[6]). Einen Vogel, der die Erde aufscharrt und so Wasser hervorbringt, erwähnt auch Jaʿqûbî in der Hagarsage[7]). Der ständige Ruf des Hudhud, den natürlich nur Sal. zu deuten weiss, ist nach Ṯaʿlabî[8]): „Wer kein Erbarmen übt, dem wird auch kein Erbarmen zuteil“[9]). Teils wegen der dem Sal. geleisteten guten Dienste[10]), teils wegen seiner Liebe zu dem einzigen Gotte[11]) hat der Prophet verboten, den Hudhud zu töten. Wenn Sal. selbst einmal trotz des höchsten Zornes von der Tötung des Hudhud Abstand nahm, so geschah es freilich nur wegen seines liebreichen Betragens gegen seine Eltern[12]).

Nächst dem Wiedehopf wird der Hahn bei den Arabern als unantastbar betrachtet[13]). Es ist der תרנגלא ברא der Hag-

---

[1]) geb. 791/1392 zu Damaskus, gest. 854/1450 in Kairo; s. Brockelm. l. c. II, 28 ff. [2]) ed. Freytag S. 91, vgl. Grünb. N. B. S. 231. [3]) Ähnliche Fabeln in der persischen u. indischen Literatur sind nachgewiesen: Grünb. N. B. S. 231 f. [4]) vielleicht eine Volksetymologie, die sich auf den Zusammenhang von هدهد und هدى stützt. Wahrscheinlicher ist es, dass der Vogel einen onomatopoetischen Namen von dem Nicken des Federbusches auf seinem Kopfe (تاج) erhalten hat (Goethe, West-östl. Divan, Buch der Liebe, „Gruss“ ed. Loeper S. 51: „Hudhud lief einher, seine Krone entfaltend“). Ausführlich hat über den H. gehandelt: Grünb. ZDMG. XXXI, 206 ff.; derselbe in N. B. S. 181 f, 211 ff., 227. [5]) f. 84b: وكان لا ينزل الا على الماء وكان الهدهد دليلًا الى الماء ففقد الهدهد. [6]) Über die rationalistische Auffassung des El-Moqdisî, an die sich die äthiopische Sage anschliesst, wenn sie aus dem Hudhud einen Tamrin macht, s. oben S. 22 f.. [7]) l. c. S. 22 ff. [8]) S. 256; bei Zam. zu Sure XXVII, 16 lautet er: „Bittet Gott um Verzeihung, ihr Sünder!“ [9]) Vogelstimmen und בת־קול setzt der Midrasch in Parallele: (Berach. 3a) Lev. R. cap. VI Ende, Koh. R. c. VII S. 38 Wilna, ib. cap. XII S. 60; vergleiche darüber Blau l. c. S. 65 Anm. 2; „die Vögel haben zwar allesamt etwas Dämonisches, besonders Rabe, Specht, Wiedehopf u. Eule, doch gelten sie nicht gerade als Inkarnationen der Ǧinn“ (Wellhausen, Reste arab. Heident. S. 152). [10]) Ṯaʿlabî S. 272 nach قتادة عن عمرو بن مالك. [11]) so fügen Kazwînî I, 426 u. Muḥîṭ al-Muḥîṭ (S. 2166) hinzu s. Grünb. l. c. S. 230 f. [12]) Ṯaʿlabî nach einer Tradition, die bis auf ʿIkrima († 105/6) zurückgehen soll. In der Regel wird Hudhuds Liebe zu seinen Jungen hervorgehoben. S. weiter unter Schamir. [13]) vgl. Goldziher ZDMG. XLI, 52; ders. Moh. Studien II, 348 ff.

gada, dem ähnlich wie dem שכוי in Hiob[1]) eine besondere Gabe zugeschrieben wurde[2]). An anderen Stellen ist der Hahn wieder ein Auerhahn und dann mit dem Hudhud vermengt; an solchen Stellen ist der halachische Tarnegol bĕrâ gemeint, wie Grünbaum[3]) ihn nennt. Ṯa'labî[4]) gibt an, der Ruf des Hahnes sei: „Gedenket Gottes, ihr Leichtsinnigen!" So lautet er auch bei Kisâ'î[5]): يا غافلون اذكروا الله und bei Zamaḫšarî[6]). Uns beschäftigen aber mehr die Beziehungen des Hahnes zu Salomo.

Nach Kisâ'î[7]) will er schon Adam zum Morgengebet geweckt, Abraham beten gehört haben[8]) und mit Noa in der Arche gewesen sein. Wenn er, der Verkünder des Lichtes, kräht, so erschrecken die finsteren Mächte, Genien und Satane. Hocherfreut über solch einen wirksamen Trompeter, nimmt Sal. den Hahn als ständigen Begleiter zu sich[9]).

Es wäre zu verwundern, wenn nicht auch der Adler, der König der Vögel, vor Sal. erschiene und ihm seine Dienste anböte[10]); nur macht in der arabischen Sage Sal. ihn erst zum König[11]). Nach der jüdischen Sage ist der Adler (נֶשֶׁר) Salomos Flügelross, das ihn in einem Tage nach Tadmor in der Wüste trägt[12]). Auch der Adler behauptet nach Kisâ'î[13]), schon um Adam und Abraham gewesen zu sein. Sein Spruch ist: اَللهُ لا اله الا هو ليجمعنّكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ومن اصدق من الله حديثا[14]). Nach Zamaḫšarî[15]) wäre das Geschrei des Adlers so zu deuten: „Mensch, lebe wie du willst — dein Ende ist der Tod"[16]).

---

[1]) Hiob XXXVIII, 36. [2]) s. Grünb. ZDMG. XXXI, 208ff, 352f., derselbe N. B. S. 284. [3]) ZDMG. S 211. [4]) S. 257. [5]) Spr. 86 f. 206a, Mq. 40 f. 70b. [6]) Tafṣîr zu Sure XXVII, 16. [7]) l. c. [8]) Es sind natürlich Qor'ânverse, die schon Abraham gebetet hat. [9]) Im Ms. Mq. 40 ist der Hahn der letzte Vogel, der vor Sal. erscheint, nach Spr. 86 (nicht Pm.) ist es der Hudhud. [10]) die Araber unterscheiden einen نَسْرٌ u. einen عُقَابٌ (Seeadler), ohne dass sie die beiden in der Sage stets streng von einander trennten. [11]) Spr. fol. 205b: ثم جعله سليمان ملك الطير, Mq. f. 69a, Pm 122a: فلما رفع رأسه جعله سليمان مَلِكًا على الطيور باجمعها. [12]) Koh. R. zu II 25, Jalk. Koh. § 968, Jalk Kön. I § 195. [13]) l. c. [14]) Sure IV, 89. [15]) Tafṣîr zu Sure XXVII, 16. [16]) ebenso Ṯa'labî S 257 u. ad-Dijârbakrî, Târîḫ al-ḫamîs (Cairo 1302) I S. 273, der im übrigen mit Zam. übereinstimmt.

Der Seeadler zitiert fortwährend den Qor'ânvers[1]: قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وقد افلح المومنون[2] bis zum Ende des Verses. Nach Zamaḫšarî[3] hingegen braucht der Secadler das Wort: „In der Entfernung von Menschen ist mir am wohlsten“[4]. Er belehrt seinen jungen Gebieter darüber, dass er früher einmal viel grösser gewesen und erst infolge des Kummers über den Brudermord, den Kain an Abel verübte, so heruntergekommen sei[5].

An die Adler reiht sich der Greif (عنقاء), jener fabelhafte Vogel, von dem schon Ṯa'labî[6] ein seltsames Bild entwirft. Danach war er „sehr schön, gross, sein Gesicht wie ein Menschengesicht, seine Hände wie Menschenhände, seine Brüste wie Frauenbrüste und seine Finger desgleichen“. Kisâ'î[7] überbietet noch das Gemälde: „Er war damals blendend weiss, sein Schnabel gelb[8] wie ein Chrysolith, seine Brust wie rotes Gold, ein Menschenantlitz, Frauenlocken, zwei gelbe Füsse und unter den Flügeln zwei Hände, an jeder Hand dreissig Finger“. Nach Ṯa'labî[9] war sein Refrain: „Wehe dem, dessen Sorge diese Welt ist“[10].

Wir schliessen hieran die Betrachtung eines Märchens vom Greifen, das Ṯa'labî[11] in aller Breite, aber auch im echten behaglichen Märchentone dem Abû Muḥammed Abdallah b. Ḥamid i. N. des Muḥammed b. Ǧa'far nacherzählt[12]. Der Greif, oder richtiger die Greifin leugnet eines Tages Sal. ins Gesicht die Unabwendbarkeit des Schicksals. Sie erbietet sich, den Beweis dafür zu erbringen, dass sie durch eigene Macht und Klugheit die göttliche Bestimmung hintertreiben kann. Indessen, die zwei Königskinder, die fern voneinander aufwachsen und einst ein Paar werden sollen, finden sich schliesslich trotz aller umsichtigen Veranstaltungen der Greifin, und sie selbst ist, ohne es zu wissen, das Werkzeug zu ihrer

---

[1]) Sure 87, 14. [2]) Spr. سم. [3]) ib. [4]) Weil l. c. S. 228 legt es — weit passender — dem Raben in den Mund, resp. in den Schnabel, ebenso Ṯa'labî S. 257. [5]) Aus seinem Neste wird der Schamir geholt. S weiter unten! [6]) S. 259. [7]) Spr. f. 205b f., Mq. f. 69b, Pm. f. 122a. [8]) Mq. فى صفرة, Spr. u. Pm.: فى صفآء. [9]) S. 257. [10]) nach Zam. l. c. der Spruch des Papageis. [11]) S. 259—263. Das Ms. Spr. 90 hat das Märchen nicht; es schliesst an die Geschichte vom Ameisental f. 159b unmittelbar die von den Rossen an u. ist auch im folgenden sehr lückenhaft. [12]) Rosenöl I, 244ff. zitiert für eine ganz ähnliche Version des Märchens Ṭabarî (wo?); vielleicht ist dasselbe auch in den beiden Handschriften erzählt, die Silv. de Sacy in Notices et extraits IX, 1 S. 461 Note 2 erwähnt.

Vereinigung. Seit dieser Blamage liess sich die Greifin, die vorher Ratgeberin des weisen Sal. gewesen war[1]), nicht mehr sehen, und auch die Eule, die zu ihrer Bürgin ernannt war, scheute fortan das Tageslicht. Dieses anmutige Märchen ist gewiss nicht in Arabien zu Haus. Grünbaum[2]) macht auf ein verwandtes Märchen aufmerksam, das Buber in seinem מבוא zum M. Tanchuma[3]) aus einer Handschrift mitteilt[4]). Die Verwandtschaft ist unverkennbar. Auch hier ist es Schicksalsschluss, dass der Jüngling das Mädchen heiratet; auch hier wird das Mädchen so wohlverborgen, dass kein menschliches Wesen zu ihr dringen kann. Auch hier trägt ein Vogel, ohne es zu wissen, den Jüngling in dem geborstenen Aase eines Tieres zu der Jungfrau hinüber und ermöglicht so die eheliche Verbindung der beiden. Aber auch bedeutende Abweichungen weist das jüdische Märchen auf. König Sal. selbst ist es, der den durch die Sterne erkannten göttlichen Beschluss vereiteln will, nach welchem seine eigene schöne Tochter. einen sehr armen Israeliten heiraten sollte. Sie wird in einen Turm gesperrt und von Eunuchen bewacht. Der „grosse Vogel" kommt zufällig hinzu und trägt das Aas fort, um es zu verzehren. Dass der Jüngling von Akko stammt, (עכו[5])) ist ganz nebensächlich. Echt jüdisch ist die Schilderung des Trauungsaktes und der Schluss, in dem Sal. nicht nur die Unabwendbarkeit, sondern auch die Weisheit des Geschickes anerkennt, da es ihm einen zwar armen, aber hochgelehrten Eidam beschert hatte[6]).

Das Grundmotiv dieser Märchen ist das alte immer wiederkehrende der beiden Königskinder, die trotz aller Hindernisse sich doch zusammenfinden. Das jüdische Märchen steht an Feinheit der Ausarbeitung weit hinter dem arabischen zurück; aber auch dieses weist wieder auf eine fremde Quelle. Der Greif, der in seinen Klauen die Menschen durch die Lüfte trägt[7]), ist aus der Sindbad-Geschichte von 1001 Nacht genugsam bekannt. Dort heisst er Rokh oder Rukh; es ist der persische Sîmurġ, nach persischer Vorstellung Staatsrat der präadamitischen Salomone und Vögelvezier Salomos, der seit Salomos Tode einsam auf dem Berge Kâf sein Leben

---

[1]) Ṯa'labî S. 260, 261. [2]) N. B. S. 233 ff. [3]) S. 136 § 42. [4]) In Kürze deutsch bei Grünb. l. c. S. 233 f. zu lesen. [5]) Sollte das eine Reminiszenz an das missverstandene arabische عنقاء sein? [6]) Die Nachweisung einer ähnlichen Erzählung s. Grünb. l. c. S. 234. [7]) Noch der jüdische Geograph Benjamin v. Tudela (12. Jahrh.) erzählt von dieser Eigenschaft der Greife; vgl. Grässe, Beiträge zur Literatur u. Sage des Mittelalters 1850 S. 88 f.

verbringt[1]). Bei den Griechen entspricht ihm der Phönix[2]). Grässe erzählt von dem arabisch-persischen Geier, dass er nach seiner Beschämung durch Sal. sich auf dem Gebirge Kaff niedergelassen habe, „das nach einigen auf einer Insel liegen soll, und zwar auf dem Baume Gogard . . ., jedoch den Menschen nicht sichtbar ist, obwohl er das Gute und Böse ihnen verkündigt“[3]). Wir werden nicht irre gehen, wenn wir in unserem Märchen vom Greifen wenigstens persischen Einfluss vermuten. In die spätere arabische Sage wird der persische Sîmurġ als Dormiât geradezu hinübergenommen[4]).

Unter den Vertretern der Vogelwelt, die vor Sal. erscheinen, wären noch verschiedene Arten von Tauben zu nennen, deren eine uns schon im vorigen Kapitel[5]) begegnet ist. Ṯa'labî und Zamaḫšarî erwähnen die Taube wie fast alle anderen Vögel nur gelegentlich der Vogelrufe, die Sal. seinen Begleitern jeweilig deutet[6]). Kisâ'î dagegen führt uns noch besonders die Schwalbe (الخطافة)[7]) und den Raben[8]) vor, einen prophetisch hochbegabten Vogel[9]), der ursprünglich blendend weiss gewesen sein will. Anlässlich einer grossen Reise, bei welcher er Sal. als Führer dient[10]), erfahren wir, dass der Rabe, ähnlich wie der Greif in dem Märchen Ṯa'labîs, jeden Morgen von seinem weltentlegenen Neste zu Sal. geflogen kommt. Ṯa'labî[11]) lässt Sal. noch die Rufe einer grossen Anzahl anderer Vögel deuten, an denen ihn sein Weg vorbeiführt, vom Sperling bis zum Pfau[12]), ähnlich

[1]) s. D'Herbelot, Bibliothèque orientale s. v. Simurg. [2]) Grässe l. c. S. 77. [3]) ib. [4]) vgl. 1001 Nacht: Geschichte der messingnen Stadt; Übersetzung von Henning X, 99 ff., u. Jellinek B. H. V, 22—26. [5]) S. 61. [6]) Ṯa'labî S. 256 f., Zam. Komm. zu Sure XXVII, 16. [7]) Spr. f. 205a f., Mq. f. 63b, Pm. 627 f. 121b der erste Vogel, an den sich Sal. wendet. [8]) Spr. f. 206a, Mq. f. 69b. Pm. f. 122a f. [9]) s. oben S. 77 Anm. 9, vgl. auch Grünb. ZDMG. XXXI S. 352 u. Jalḳ. Genesis § 38. [10]) Kisâ'î Spr. 86 fol. 223a ff. [11]) S. 256 f. [12]) Die meisten Stimmdeutungen hat nach Ṯa'labî الحسن بن محمد بن فتحوية [† 101 oder 110], auf Ka'b el-aḫbâr zurückgehend, überliefert. Für den Fasan führt er Ibn Maimûn an, der sich auf مكحول († 113) beruft, für den Haushahn denselben, aber عن صالح المرى باسناده عن الحسن [† c. 72]. Endlich für Adler, Seeadler, Lerche und Hausschwalbe zitiert er: جعفر بن محمد الصادق عن ابيه عن جدّه عن الحسين بن على (starb 61 H.). Der صرد, ein Spatzenfresser, ist sakrosankt, weil er mahnt: Bittet Gott um Verzeihung, ihr Sünder! Auch die Schwalbe darf nicht getötet werden. Unter die Vögel mischt sich der Frosch mit seinem eintönigen Lied, ebenso bei Zam. l. c.

Zamaḫšarî[1]), doch herrscht naturgemäss in der Deutung nicht völlige Übereinstimmung[2]). Die pessimistischten Aussprüche sucht Baiḍawî[3]) auf das augenblickliche körperliche Unbehagen jener Unglücksvögel zurückzuführen[4]).

Nur über die Nachtigall sind ziemlich alle Erzähler einig. Ṯa'labî berichtet[5]): „Es sagt فرقد السنجى: es kam Sal. an einer Nachtigall vorüber, die auf einem Baume sass; sie bewegte den Kopf und liess den Schwanz herabhängen. ‚Versteht ihr', sagte er zu seinen Freunden, ‚was sie sagt, diese Nachtigall?' Sie entgegneten: ‚Nur Gott und sein Gesandter weiss es'. Da sprach er: ‚Sie sagt: habe ich die halbe Dattel aufgegessen, so kommt über die Erde der Verfall'" [6]).

An die Vogelstimmen schliesst Ṯa'labî eine Episode von einem Lerchenpärchen an[7]). „Es wird überliefert, dass ein Lerchenweibchen Eier legte auf dem Wege, den Sal., Friede mit ihm!, zu gehen pflegte. Da sagte das Männchen zum Weibchen: ‚Habe ich dir nicht verboten, auf dem Wege des Königs Sal. Eier zu legen? Wenn er (hierher) zu uns ritte[8]), würde er unsere Eier zertreten'. Da sprach das Weibchen: ‚Ach was! (ويلك)[9]) Siehe, der Prophet Gottes ist mitleidig gegen uns in diesem Falle'. Da hörte Sal. ihr Gespräch und schickte zu ihnen einen Ǧinn, als er ausreiten wollte, und sagte: ‚Setze ihre Eier unter deine Füsse und hüte dich, dass du sie irgendwie beschädigst!'[10]) Nachdem nun Sal. in seinem Gefährt vorüber gekommen war und sie passiert hatte, sagte das Weibchen: ‚Habe ich dir nicht gesagt, dass der Prophet Gottes in dieser Lage mitleidig mit uns verfahren würde?' Da sagte das Männchen zum Weibchen: ‚Ich habe für den

---

[1]) Komm. zu Sure XXVII, 16. [2]) vgl. Weil, l. c. S. 227 f. In gewissem Sinne sind auch die Stimmen der künstlichen Tiere an Salomos Thron hierher zu rechnen (s. weiter unter Thron!). [3]) Baiḍawî II, 65 Z 10 ff. [4]) Eine poetische, aber pessimistische Erklärung der Tierstimmen gibt nach Grünb., „Gesammelte Aufsätze zur Sprach- u. Sagenkunde" S. 478 f.: el-Maqdisî († 678/1279?) in seinem كشف الاسرار عن حكم الطيور والازهار. [5]) S. 257. [6]) ebenso Zam. u. Baiḍ. l. c. [7]) ibidem. [8]) ركب hier wohl in dem Sinne „fahren", denn Sal. benutzt zu seinen Ausflügen bekanntlich einen Luftwagen (مركب). [9]) In den Mss. (f. 207b resp. 158b): ويحك. [10]) Nach Pet. 197 f. 207b lautet die Stelle: فبعث اليها حين اراد ان يركب وقال اجعلى بيضك بين رجليك واياك ان يصيبها شى; danach wäre der Ǧinj glücklich ausgeschaltet.

König ein Geschenk'. ‚Was hast du?' ‚Ich habe eine Heuschrecke, die ich aufbewahrt hatte für mein Junges'. Das Weibchen aber sagte: ‚Ich habe eine Dattel, die ich aufbewahrt hatte für mein Junges'. Da nahmen sie die Dattel und die Heuschrecke. Darauf flogen sie fort, bis sie vor Sal. standen. Er sass auf seinem Thron an seinem Sitz. Da legten sie beide Geschenke vor ihn hin und fielen vor ihm nieder. Da rief er sie heran und streichelte ihre Köpfe mit der Hand. Und es wird überliefert, dass die Haut (der Kamm), welche auf dem Kopfe der Lerche ist, davon herrührt, dass Sal., Friede mit ihm!, die beiden gestreichelt hat".

Diese kleine Fabel, die sinnig erzählt, dass die Haubenlerche ihrer eigenen Treue und Dankbarkeit ihren schönen Kopfputz verdankt, kennt auch Ḥosainî, aber doch in wesentlich anderer Form.

وفى الكافى عن السجّاد قال انّ القنزعة التى على رأس[1]
القنبرة من مسحة سليمان بن داود[2] وذلك انّ الذّكر اراد ان
يسفد انثاه فامتنعت عليه فقال لا تمتنعين ما اريد الا ان
يخرج اللّه عزّ وجلّ منّى نسمة يذكر بها فاجابته الى ما طلب
فلمّا ارادت ان تبيض قال لها اين تريدين ان تبيضى فقالت
لا ادرى اخبّه عن الطّريق قال لها انّى اخاف ان يمرّ بك
مارّ الطريق ولكنّى ارى لك ان تبيضى قرب الطّريق فمن يراك
قربه توهّم انّك تعرّضتى للقط الحبّ من الطريق فاجابته الى
ذلك وباضت وحَضنت حتّى اشرفت على النّقاب فبيناهما كذلك
اذ طلع سليمان بن داود[2] [Pet. 633 Fol. 136b] فى جنوده
والطّير تظلّه فقالت له هذا سليمن قد طلع بجنوده[3] ولا
امن ان يحطمنا ويحطم بيضنا فقال لها ان سليمن لرجل رحيم
فهل عندك شيئ خبيتيه لفراخك اذا نقبن قالت نعم عندى

---

[1]) fol. 136a (Pet. 633), fol. 168a (Pet. 78); vorangeht: وفى رواية عن الصادق. [2]) nach dem ا ist ein و übergeschrieben; Pet. 78 hat: داوود. [3]) muss wohl heissen: ولآمن.

جرادة خبأتها منك انظر بها [1]فراخى اذا [2]نقبن فهل عندك انت شيئ قال نعم عندى تمرة خبأتها منك لفراخى قالت فخذ انت تمرتك [Pet. 78 Fol. 168b] واخذ انا جرادتى ونعرض لسليمان فنهديهما فانّه رجل يحبّ الهديّة فاخذ التّمرة فى منقاره واخذت هى الجرادة فى رجليها ثم تعرضا لسليمان فلمّا [3]راهما وهو على عرشه بسط يده لهما فاقبلا فوقع الذكر على اليمين ووقعت الانثى على اليسار وسئلهما عن حالهما فاخبراه فقبل هديّتهما وجنّب جنده عنهما وعن بيضهما ومسح على رأسيهما ودعى لهما بالبركة فحدثت القنزعة على راسهما من مسحة سليمان عم.

„Der Kamm auf dem Kopfe der Haubenlerche soll von dem Streicheln Salomos, des Sohnes Davids stammen. Als nämlich das Männchen sein Weibchen bespringen wollte, da wehrte dieses ihm. Das Männchen aber sagte: ‚Sträube dich nicht; ich will ja nur, dass der allmächtige Gott aus mir ein lebendiges Wesen hervorbringe, durch das sein Name genannt wird'. Da willigte sie in sein Verlangen. Als sie nun ihre Eier legen wollte, fragte er sie: ‚Wo willst du legen?' Sie sagte: ‚Ich weiss nicht, ob ich sie von der Strasse werde abwenden können.' (?) Sagte er zu ihr: ‚Ich fürchte, dass an dir dann einer vorbeikommt, der gerade die Strasse geht. Jedoch rate ich dir, in der Nähe der Strasse zu legen. Wer dich nämlich da in der Nähe sieht, meint, du wärest dabei, Körner von der Strasse aufzulesen.' Da willigte sie darein, legte die Eier und bebrütete sie, bis die Jungen nahe daran waren, auszukriechen[4]). Während sie beide in dieser Weise (sich beschäftigten), tauchte plötzlich Sal., Sohn Davids, inmitten seiner Scharen, von den Vögeln beschattet, auf. Da sagte das Weibchen zum Männchen: ‚Da ist Sal. eben mit seinen Scharen aufgetaucht; ich glaube gar, er wird uns und unsere Eier zertreten.' Er aber sprach zu ihr: ‚Siehe, Sal. ist wahrlich ein barmherziger Mann. Hast du bei dir nicht

---

[1]) لفراخى? [2]) doch wohl نقبت zu lesen. [3]) Pet. 633: راها. [4]) eigentlich: durchlöchern, durchpicken.

etwas, was du für unsere Jungen versteckt hast, wenn sie ausgekrochen wären?' Sagte sie: ‚Ja, ich habe eine Heuschrecke, die ich vor dir versteckt habe und die ich für meine Jungen aufheben wollte, wenn sie ausgekrochen sein würden. Und du, hast du nicht auch etwas?' ‚Ja', sagte er, ‚ich habe eine Dattel, die ich vor dir für meine Jungen versteckt hatte.' Sagte sie: ‚So nimm du deine Dattel, und ich will meine Heuschrecke nehmen; so wollen wir vor Sal. erscheinen und ihm beides schenken; denn er ist ein Mann, der die Geschenke liebt.' Da nahm er die Dattel in seinen Schnabel, und sie nahm die Heuschrecke zwischen die Füsse. Dann erschienen sie vor Sal. Er sass auf seinem Thron; und als er beide sah, streckte er ihnen die Hand entgegen. Da kamen sie näher, und nun setzte sich das Männchen auf seine Rechte und das Weibchen auf seine Linke. Er aber fragte sie nach ihrem Ergehen. Da berichteten sie ihm, und er nahm ihre Geschenke an und hiess sein Heer, sich seitwärts von beiden und ihren Eiern halten. Dann streichelte er ihre Köpfe und rief den Segen (Gottes) auf sie herab. Da bildete sich unter dem Streicheln Salomos der Kamm auf ihrem Kopfe."

Man erkennt, dass die Fassung der Fabel bei Ḥosainî trotz ihrer grösseren Ausführlichkeit minder gut ist. Dass hier das Männchen und nicht das Weibchen zu Salomos Milde Vertrauen hat und dass die Geschenke vertauscht sind, darf als zufällig gelten. Aber dass das Pärchen Salomos Schonung erst durch die Geschenke erkaufen will, ist doch eine wesentliche Veränderung, die Salomos Zärtlichkeit weit schlechter motiviert als die Dankbarkeit der Tiere bei Ṯaʿlabî.

Die gemeinsame Aufgabe aller Vögel ist, Sal. und sein Heer, zumal bei seinen Reisen durch die Lüfte, vor der heissen Sonne zu schützen. In geschlossenem Zuge und mit ausgebreiteten Flügeln ziehen die Scharen der Vögel über dem Haupte des Königs und seines Gefolges dahin. Dass die Vögel diesem Zwecke dienen, geben alle Erzähler an, von Ibn Hišâm[1]) angefangen. Einige erklären die Tatsache, dass Sal. den Hudhud vermisste, nur daraus, dass ein Sonnenstrahl durch den freigewordenen Posten des geflügelten Heeres hindurchdrang. Ibn Hišâm[2]) schon erklärt Sure XXVII, 20: من [f. 85ª] فقد الهدهد ودخلت عليه الشمس موضع الهدهد, und ebenso alle, die auf die Ansicht des Wahb b. Munabbih zurückgehen, während Abdallah b. Salâm

[1]) f. 84ᵇf. [2]) ib.

angibt, dass Sal. den Hudhud vermisst habe, als er ihn zur Auffindung des Wassers brauchte[1]). Aber nicht allein zu seinen Reisen bedurfte Sal. dieser Schattenspender[2]). So oft er zu seinem Sessel ging, umringten sie ihn[3]).

Natürlich dürfen die Vögel nicht fehlen, wenn sich bei besonderen festlichen Gelegenheiten der ganze Hofstaat um den König versammelt, wie beim Empfang der Königin von Saba[4]). Im Targum[5]) treten sie nebst den Dämonen zur Belustigung der königlichen Gäste auf[6]). Ṭabarî gibt, nicht ohne Bedenken[7]), die Ansicht wieder, dass täglich von allen Arten Vögel zum Könige flogen[8]). Ṯa'labî erzählt zu Ende der Geschichte des Greifen von einer ausserordentlichen Gerichtsversammlung der Vögel, in der über die Reihenfolge der Kläger durch das Loos entschieden wurde[9]). Denn Sal. ist als Herrscher der Tiere auch deren Richter; und so zuvorkommend er den Vögeln ihr Lieblingsgericht, nämlich Linsen vorsetzt[10]), so hart kann er sie auch strafen, wenn er ihnen wegen eines Vergehens zürnt. Die Bestrafung der Vögel knüpft an eine Stelle im Anfang der Bilqîsgeschichte an. Schon im Esthertargum[11]) heisst es: בה שעתא איתבעי תרנגול ברא ביני עופא ולא אשתכח ופקיד עלוי מלכא דאייתי יתיה ברוגזא ובעא למחבלא יתיה „Zu selbiger Stunde

---

[1]) Tafṣîr zu Sure XXVII, 20. [2]) Ṭabarî: Annales S. 574 mit dem Isnād: ابن حامد عن سلمة عن محمد بن اسحاق, derselbe: Tafṣir l. c.: ابو السائب قال ثنا ابو معوية عن الاعمش عن المنهال عن سعيد بن جبير عن ابن عباس; Zam. zu Sure XXVII, 17 u. a. [3]) Ṭabarî, Annales S. 572 u. Tafṣîr zu S. XXVII, 20: ابن حامد قال خبرنى سلمة عن محمد بن اسحاق عن بعض اهل العلم عن وهب بن منبه. [4]) Dass die Tiere zu Sal. strömen, um seine Weisheit zu hören, ist erst der äthiopischen Sage bekannt (Kebra Nagast, Übersetzung S. 18). Bei dieser Fassung ist indisch-arabischer Einfluss anzunehmen. [5]) zu Esther (II) ed. Cassel § 4. [6]) Über die Verwendung der Tiere an Salomos Thron s. weiter unten! [7]) فيما يزعموا. [8]) Tafṣîr l. c. [9]) Ṯa'labî S. 262. [10]) Kisâ'î Spr. f. 208b, Pm. f. 124bf.: قال فاشتهت الطير العدس على سليمن فكان يلقى كل يوم الدق من اردب العدس. Das Kitâb f. 88a sagt: وكان الطير قد اشتهت فى اطعمتها آلعَدَسَ فكان يُلقَى لهم فى كل يوم كُرٌّ من العدس والكرُّ عشرةُ اجربةٍ. [11]) ed. David S. 8.

vermisste man den Wiedehopf unter den Vögeln und fand ihn nicht. Da befahl der König im Zorn ihn zu bringen und wollte ihn verderben“ [1]). Der Qor'ân beginnt ganz ähnlich [2]): „Da musterte er die Vögel und sagte: ‚Wie kommt es, dass ich den Hudhud nicht sehe? Ist er vielleicht abwesend? Wahrlich, ich will ihn schwer bestrafen; wahrlich, ich werde ihn töten, oder er muss mir eine klare Entschuldigung bringen‘“. Dabei beruhigen sich nun die Qor'ân-Ausleger keineswegs. Welches war die schwere Strafe, die Sal. über den Hudhud verhängen wollte? Das „Töten“ wurde offenbar nicht als die nähere appositionelle Erklärung der „schweren Strafe“ aufgefasst. Es ist für die Gewissenhaftigkeit, oder, wenn man will, Kleinlichkeit der arabischen Skribenten bezeichnend, dass lange Diskussionen über die Art der Strafe entstehen konnten, die Sal. dem Wiedehopf zugedacht hatte. Am vollständigsten gibt wieder Ṭabarî die verschiedenen Meinungen [3]). Die gewöhnliche Strafe für die Vögel bestand darin, dass er ihnen die Federn, sei es an den Flügeln oder am Schwanze oder an beiden Teilen zugleich ausrupfte und die Gerupften der Sonne aussetzte, sodass sie nicht mehr fliegen konnten, oder auch dass er sie schlachtete. Das sind die verbreitetsten Ansichten, die in verschiedenen Traditionsketten bis auf Muǧâhid († 103) und weiterhin auf Ibn Abbâs († 60) oder Eḍḍaḥâq († 102) zurückgeführt werden. Unzuverlässiger ist Ṯa'labî [4]). Auch er gibt an, dass die meisten Gelehrten darin einig sind, Sal. habe die Vögel zur Strafe an Kopf und Schwanz gerupft; wenn er aber fortfährt, er habe sie dann noch in ein Ameisennest gelegt, damit sie dort zerbissen würden [5]), so darf dieser Zusatz nicht als die allgemeine Ansicht gelten. Muqâtil († 150) bringt nach Ṯa'labî die Meinung vor, dass S. den Hudhud mit Pech einzureiben und ihn der Sonnenglut auszusetzen gedachte. Andere sehen die Strafe darin, dass er ihn in ein Vogelbauer sperrte oder von seinen Kameraden trennte oder ihn aus seinem Dienste entliess [6]).

Zu einer Bestrafung des Hudhud kam es übrigens nicht. Denn als S. ihn beim Schopfe an sich zieht, mahnt ihn der Wiedehopf an Gottes Gegenwart, und Sal. lässt ihn erschrocken frei [7]).

---

[1]) d. h. also doch „ihn töten“; sonst bedeutet das Verb חבל auch „verletzen, verwunden“. [2]) Sure XXVII, 20. [3]) Tafsîr z. St. [4]) S. 272. [5]) so auch Spr. 90 f. 161b, hingegen fehlt diese Angabe in Pm. 197 f. 219a. [6]) Ohne Angabe der Autoren zählen Zam. und Baiḍawî in ihren Kommentaren zu S. XXVII, 21 die verschiedenen Ansichten nacheinander auf. [7]) Ṯa'labî S. 273, Ḥosainî Pet 633, f. 140a, Pet. 78 f. 172b u. a.; s. weiter in der Geschichte der Bilqîs!

Über die anderen Repräsentanten der Tierwelt auf dem Lande und im Wasser, insofern sie für Salomos Herrschaft in Betracht kommen, handelt die Sage ungleich kürzer. Die Ameisen und die Affen werden gelegentlich Salomos Reisen [1]), die Meerungeheuer im Anschluss an seine Küche [1]), Seiden- und Holzwurm im Zusammenhang mit dem Besuche der Bilqîs [2]), letzterer noch einmal bei Salomos Tode erwähnt. Dass aber auch Reptilien, Schlangen, Skorpione, ja, die Insekten bis auf die Fliegen und Mücken [3]) Sal. von vornherein unterworfen wurden, ist für Kisâ'î ausgemacht [4]).

قال وسخّر لسليمن بعد ذلك هوام الارض والحيات والعقارب وغيرها من الدوابّ والحشرات وحُشِرَ ذلك كله اليه حتى انه سأل كلَ واحِدة منها عن اسمها ونسبها وصورتها وفعلها واكلها وشربها ومَساكنها حتى البعوض والبق وسأل . . . .

Ähnlich eingehende Erkundigungen zieht Sal. auch von den Pflanzen ein, deren Schädlichkeit oder Nützlichkeit er dadurch kennen lernt; nur brauchen diese stillen zahmen Wesen nicht erst seinem Szepter unterworfen werden [5]).

Auch hier also der schöne Gedanke: Nur wer die Sprache der Natur versteht, der kennt sie selber auch, und wer sie kennt, kann sie beherrschen. So kehren wir aus dem Wunderreiche der Fabel zu jenem schlichten Satze der Bibel zurück: „Und er verstand zu reden von den Bäumen, von der Zeder auf dem Libanon bis zum Ysop, der aus der Mauer wächst. Auch redete er von dem Vieh, von Vögeln, von Gewürm und Fischen“ [6]).

Stehen wir noch im Bereiche der Natur, so muss auch die Unterwerfung der Winde hier ihre Stelle finden. Die jüdische Sage weiss davon noch nicht. Wohl aber erwähnt der Midrasch verschiedentlich, dass Sal. die Geister, רוחות,

---

[1]) s. diese! [2]) s. diesen! [3]) Kisâ'î erinnert bei anderer Gelegenheit daran, dass durch eines dieser unscheinbaren Tierchen der grosse Held Nimrod zu Grunde gegangen sei قال وهب [Spr. f. 212a] وبينما سليمان متعجب من كثرة النمل اذ اوحى الله تعالى اليه ان قف لترى جندى الذى خلقتهم واهلكت بهم جبارا من يعنى نمرود بن كنعان [Spr. الحبارة الجبابرة, vgl. dazu Lidzb. in Zeitschr. f. Assyr. VII, S. 112. [4]) Mq. 40 f. 73a. [5]) Wir werden ihnen vor Salomos Tode begegnen. [6]) I. Kön. V, 13.

untertan waren. Ruḥoth sind als luftige Geister aufzufassen und in Arabien daher zu ريح geworden, was für gewöhnlich „Winde“, aber auch unzweifelhaft soviel wie „Windgeister“ bedeutet, wie schon Geiger[1]) richtig vermutet. Der Qor'ân erwähnt dieselben in Beziehung auf Sal. an drei Stellen; einmal[2]) ist von einem Winde unmittelbar vor der Unterwerfung der Satane die Rede: „Und dem Sal. (unterwarfen wir) einen gewaltigen Wind, der auf seinen Befehl nach dem Lande eilte, welches wir gesegnet haben“, ein zweites Mal[3]) vor der Unterwerfung der Genien: „Und dem Sal. (machten wir dienstbar) den Wind, der einen Monat des Morgens und einen Monat des Abends (wehte)“, ein drittes Mal[4]) nach der Prüfung durch die Rosse und Salomos reuigem Gebet und unmittelbar vor der Unterwerfung der Satane: „Da machten wir ihm den Wind dienstbar, der sanft auf seinen Befehl eilte, wohin er wollte“. Es erhellt hieraus, dass Muḥammed einerseits auf die Herrschaft Salomos über die ريح grossen Wert legt — man bedenke nur die sonstige Kürze der Schilderung! — und dass er andererseits die „Winde“ in eine mehr als bloss zufällige Nachbarschaft zu den wirklichen Geistern setzt. Da sie ihn aber zugleich tragen und bald heftig, bald sanft wehen, so werden wir diese ريح als eine Art Mittelwesen zwischen Winden und Geistern anzusehn haben. Als solche sind sie Salomos Boten, die auch die leisesten Laute aus weiter Ferne an sein Ohr tragen, und sind auch wieder die Träger seiner Reisematte; denn nach der Anschauung der späteren Erklärer hat der starke Wind die Bestimmung, das Lager mit dem gesamten Heere in die Lüfte zu heben[5]), und der sanfte, es weiter zu tragen und zu steuern. Nur darüber gehen die Meinungen auseinander, ob die Windgeister Sal. schon am Anfang seiner Regierung oder erst später dienstbar gemacht worden sind. Für die zweite Annahme macht Ṭabarî[6]), nach ihm Ṯa'labî[7]) und Zamaḫšarî[8]) nur eine Tradition geltend: ثنا محمد بن عبد

---

[1]) l. c. S. 182. [2]) S. XXI, 81. [3]) S. XXXIV, 11. [4]) S. XXXVIII, 35.

[5]) Ṭabarî Tafsîr zu S. XXXIV, 11 mit dem Isnâd: أخبرنا ابن وهب قال قال ابن زيد führt an, dass, sollte das Lager sich heben, unter jede der 1000 Säulen, auf denen die Häuser des Lagers ruhten, 1000 Satane krochen und auf diese Weise das Ganze hoben. [6]) Tafsîr zu S. XXXVIII, 35. [7]) S. 264. [8]) Komm. zu S. XXXVIII, 30.

الله بن بزيع قال ثنا بشر بن المفضل قال ثنا عوف عن الحسن[1]. Erst als der Prophet Gottes die windschnellen Rosse sich hatte vorführen lassen, das Gebet darüber versäumt und aus Reue die Rosse geopfert hatte, gab ihm Gott an ihrer statt etwas, das schneller war, als sie: er unterwarf ihm die Winde. Diese Tradition stützt sich auf Sure XXXVIII, 35, durch welche sie auch tatsächlich gerechtfertigt wird. Dass Sal. die Winde wie wirkliche Rosse gelenkt habe, glaubt Kisâ'î: وزمام الريح [Spr. f. 212a, Pm. f. 149b] زمام فرسه [f. 212b] كما يمسك الرجل بيده[2] „die Zügel der Winde hielt er in der Hand, so wie ein Mann die Zügel seines Pferdes in der Hand hält". Kisâ'î glaubt auch, der Name des Windes, den Gott Sal. unterwarf, sei رخاء gewesen[3]. Von diesem رخا wird an derselben Stelle auch eine ergötzliche Geschichte erzählt[4].

وكان اسم الريح التى سخّرها الله له رخا غدوها شهر ورواحها شهر وكان عليه السلام يتغدا بالشام ويتعشا بارض فارس فبينما سليمان ابن داود عليه السلام ساير ذات يوم من الايام على البساط هو وعسكره والريح تحمله من مكان الى مكان اذ قال فى قلبه هل اعطى ملكا من الملوك مثل ما اعطيت من الملك فلم يستتم كلامه حتى مال البساط فوقع على عسكره فهلك منهم عشرة الاف فعند ذلك غضب سليمان ابن داود عليه السلام غضبًا شديدًا [f. 132a] وجلد البساط والريح بالسوط وقال لها استوى يا رخا فقالت له استو انت يا سليمان ابن داود حتى استوى انا معك قال فاطرق سليمان عليه السلام راسَه خجلان من كلام الريح.

„Der Name des Windes, den Gott ihm dienstbar gemacht hatte, war Ruḫâ'; am Morgen wehte er einen Monat

---

[1]) الحسن بن محمد بن فتحوية (?) † 101 oder 110. [2]) Das Kitâb, bis hierher wörtlich mit Kisâ'î übereinstimmend, fährt f. 91a fort: كالجام بيد الفارس. [3]) Nach Sure XXXVIII, 35. [4]) Pm. 627 f. 131b.

weit und am Abend wehte er einen Monat weit; am Morgen war Sal., Friede mit ihm!, in Syrien, am Abend in Persien[1]). Während nun Sal., Sohn Davids, Friede mit ihm!, eines schönen Tages mit seinem Heere auf dem Reiseteppich sich befand, mit den Winden von Ort zu Ort getragen, da dachte er bei sich: ‚Gibt es einen, der mit solch grosser Macht beschenkt worden ist wie ich?' Noch hatte er sein Selbstgespräch nicht beendet, da machte der Teppich eine Schwenkung und fiel auf sein Heer (so unglücklich), dass 10000 Leute umkamen. Infolgedessen geriet Sal. in heftigen Zorn und schlug den Teppich und den Wind mit der Peitsche und rief ihm zu: ‚Mässige dich, Ruḫâ'!' Der aber erwiderte ihm: ‚Mässige du dich, Salomo! Dann will auch ich mich mässigen!' — Da senkte Sal. das Haupt, beschämt von den Worten des Windes."

Es ist unschwer, in dem Sal. dieser Erzählung Dschamschēdh wiederzuerkennen, den die Divs, die persischen Luftgeister, bis zum Himmel emportragen und der infolgedessen sich Gott gleich dünkt[2]).

Mas'ûdî[3]) († c. 345/956) berichtet von einem Volksaberglauben, der sich an eine stürmische Gebirgsgegend knüpft. Danach hat Sal. dort die Winde gefangen gehalten. El-Moqdisî[4]) löst die ganze Fabel wieder in nüchterne Verstandesprosa auf. Wenn Sal. ein Wind zugeteilt wird, der am Morgen und am Abend einen Monat weit fliegt, so heisst das, Sal. wurde eine Strecke von einem Monat Wegreise im Quadrat geehrt und gefürchtet. Mit den Winden werden bei Kisâ'î[5]) und im Kitâb[6]) auch die Wolken als Salomos Untergebene zusammengestellt.

---

[1]) Über die Stationen der salomonischen Reisen sprechen wir noch weiterhin. [2]) „Le livre des rois" par Abou'l Kasim Firdousi, traduit par Mohl, Paris 1876, S. 36. [3]) Murûǧ ad dahab wa ma'âdin al ǧawâhir, vollendet 336/947, neubearbeitet 345/956 (s. Brockelmann l. c. I, S. 143f.). Maçoudi, Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1861—77, Band IV, 77 (der Titel ist nicht „Goldfelder", sondern „Goldwäschen" zu übersetzen). [4]) Le livre de la création arab. S. 109. [5]) Spr. f. 205a: واتاه السحاب المسخر بين السماء والارض وقال ان الله تعالى امرنى بطاعتك; Mq. fol. 63a: ثم اقبلت السحابه المسخرة بين السماء والارض حتى وقفت فى الهوى وقالت usw. [6]) fol. 86bf.

§ 2. Salomos Herrschaft über die Geisterwelt.

„Die Geisterwelt ist nicht verschlossen,
Dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!
Auf, bade, Schüler, unverdrossen
Die ird'sche Brust im Morgenrot."
(Faust I, 1).

Sollte Sal. weiser sein denn alle Menschen, weiser selbst als die zauberkundigen Ägypter[1]), so musste sein Wissen übermenschlich sein. Jene Wesen musste er kennen und beherrschen, die, von Gott verdammt und aus dem Himmel verstossen, die unausrottbaren Feinde der Erdengeschöpfe sind. Sal. musste nicht nur Gebieter der natürlichen, sondern auch der übernatürlichen, der Geisterwelt sein[2]). Damit eröffnet sich der Sage ein unendlich weites, fruchtbares Feld. Je weniger der äussere Sinn wahrnehmen, der Verstand kontrollieren kann, desto freierer Spielraum bleibt der Phantasie. Die jüdische Sage ist von Haus aus phantasiearm. Erst in Persien[3]) wurde die Lust des jüdischen Volkes auch an übersinnlichen Gebilden, an denen in der iranischen Mythologie kein Mangel war, geweckt. Doch ist es bei Ansätzen zu einer dämonologischen Umgestaltung der Salomosage geblieben.

Vereinzelt war schon in der „Weisheit Salomos"[4]) und bei Josephus[4]) davon die Rede, dass Sal. Geister zu bändigen verstanden habe. Die spätere babylonische Tradition beruft sich für dieselbe Annahme, wahrscheinlich auf ein altes Qohelet-Targum gestützt, auf die dunkelen Worte שְׁדָה וְשִׁדּוֹת[5]), die sie von שֵׁד „Dämon" herleitet. Dabei ist für den Unterschied der babylonischen und der palästinensischen Interpretationsweise charakteristisch, dass letztere שדה mit שידתא wiedergibt, das nach Raschi das Innere von Frauen- und Fürstenwagen bedeutet[6]). Ein häufig zitierter Satz des Talmud, der sich unzweifelhaft auf Salomos Geisterregiment bezieht, ist auch der im Namen des Resch Lakisch, eines palästinensischen Amoräers aus dem dritten Jahrhundert tradierte[7]): אמר ריש לקיש בתחילה מלך שלמה על העליונים. Deut-

[1]) I. Kön. V, 10 f. [2]) Die Engel, von denen Gabriel u. Michael sowie der Todesengel öfter wiederkehren, scheiden hier aus; als Gott nahestehende Wesen und als seine Boten unterstehen sie nur Gott allein. [3]) vgl. oben S. 4. [4]) S. oben S. 9. [5]) Qohel. II, 8. [6]) Die Stelle im babylonischen Talmud lautet (Gittin 68a): שדה ושדות הבא תרגימו שידה ושידתין במערבא אמרי שידתא הבא תרגימו. בבבל: שידה ושידתין. שד זבר ושד נקבה: שידתא. שידה עגלה למרכבת נשים ושרים. [7]) Sanhedrin 20b.

licher ist der Gedanke zu Anfang der Ašmedaisage ausgedrückt: אייתי שידה ושידתין כבשינהו אהדדי[1] „Sal. brachte (auf den Rat der Rabbinen) männliche und weibliche Dämonen herbei und presste sie zusammen (damit sie ihm über den Fundort des Schamir Auskunft gäben).“ Ašmedai, der Geisterkönig selbst, dessen Geschichte den breitesten Raum in der talmudischen Salomosage einnimmt, ist von vornherein unabhängig und muss erst durch List bezwungen werden[2]). Es mag hier auch an den Ausspruch Raws erinnert werden, der die beiden Buhlerinnen, die vor Sal. zu Gericht erscheinen, für Geister erklärt[3]).

Für den Midrasch besteht kein Zweifel mehr darüber, dass Salomos Macht sich auch in die übersinnlichen Sphären hinein erstreckte. In der Pesiḳta des Raw Kahana[4]) lehrt R. Ismael: עד שלא חטא שלמה היה רודה בשידה ושידות „Ehe Sal. gesündigt hatte, herrschte er über die männlichen und weiblichen Dämonen.“ Der babylonische Amoräer R. Huna[5]) wird im M. Schir haschirim R.[6]) als der Tradent der weitverbreiteten Annahme genannt, dass Sal. zum Tempelbau auch Geisterhülfe in Anspruch genommen habe: רב הונא בשם רב יוסף הכל מסייעין את המלך . . . ואפילו רוחות ואפילו שדים ואפילמלאכי השרת[7]). In demselben Midrasch findet sich auch der seltsame Ausspruch R. Ibos, dass, solange Sal. noch die Macht über die männlichen und weiblichen Dämonen hatte, er sich die Bäder von ihnen heizen liess[8]): רב איבו אמר . . . . . שדה ושדות שידה ושידתה דהוו אזין בהון [sc. מרחצאות].

Mit Behagen führt Qoh. R. alles Wunderbare der Salomolegende auf und lässt darum auch die Geister nicht fehlen[9]): א״ר אבא בר כהנא ברוחות היה שלמה משתמש ושולח להנדיקי ומביאין לו משם מים ומשקין באן ועושה פירות.

„Es sagt R. Aba b. Kahana: Der Geister bediente sich Sal. und schickte sie nach Indien, dass sie ihm von dort Wasser brächten und (die Bäume) tränkten, so dass sie Früchte trugen[10]).“ Das Targum scheni endlich legt dem Helden seiner Sagen eine ganze Welt von Geistern zu Füssen:

---

[1]) Gittin 68a. [2]) Über die Ašmedaisage wird weiter unten noch eingehend gehandelt. [3]) S. oben S. 53. [4]) Piska V, תני ר' ישמעל. [5]) Babylonier, geb. 212, gest. 297. [6]) Schir hasch. R. I, 1, 5. [7]) M. Schemoth R.: 52, 4: אמר רב הונא בשם ר' יוסי הכל מסייעין אותו בשבנה את בית האלהים הבריות והרוחות. [8]) Schir R. zu III, 7 הנה מטתי, Qoh. R. II, 8: בנסתי, auch Num. R. s. XI, 3. [9]) zu Qoh. II, 5. [10]) Über die Zwitternatur der רוחות vgl. oben S. 89.

ואמליך יתיה קודשא בריך הוא על . . . . ועל שדין ועל רוחין ועל לילין והוא ידע ממלל כולהון ואינון ידעין בממלליה.[1]

„Der Heilige, gelobt sei er, hatte ihn zum Könige eingesetzt über . . . und über die Dämonen, Luft- und Nachtgeister; und er verstand die Sprache aller, und sie verstanden seine Sprache.“ Und etwas weiter vorn: שדין ופגעין והיין בישין ורוחין אתמסרו בידיה[2]: „Dämonen, Plagegeister, böse Tiere und Luftgeister waren in seine Hand gegeben.“

Es sei gleich hier erwähnt, dass die äthiopische Sage die Bezwingung der Dämonen durch Sal. kennt[3]).

Trotz dieser verschiedenartigen Belege müsste die salomonische Geistersage armselig und ihre Verbreitung unter dem Volke fraglich erscheinen, hätte sich uns nicht in dem Testamentum Salomonis ein zuverlässiges Zeugnis für die grosse Popularität des Geisterkönigs bei Juden und Christen um das Jahrhundert nach Jesu Geburt erhalten[4]). Wenn das Testamentum auch nur ein Zauberbuch für praktische Zwecke darstellt, so ist seine Dämonologie doch einmal von dem allgemeinen Standpunkt der vergleichenden Mythologie, dann aber besonders deshalb für uns von Wichtigkeit, weil sie nicht ohne Einfluss auf die arabische Salomosage geblieben ist. Wie stellt sich nun die Dämonologie des Testamentum dar?

Die Dämonen sind die gefallenen Engel[5]), ihr oberster ist Beelzebul (nicht Beelzebub), der nach seinem Fall über alle im Tartarus Gebundenen herrscht. Nach einer anderen Ansicht sind sie die Sprösslinge aus einer Ehe zwischen den Engeln und den Menschen[6]) oder gottlose Menschen, wie der Hund δάβδος[7]). Sie steigen aber auch jetzt noch in den Himmel, belauschen die himmlischen Herren[8]) und fallen,

---

[1]) ed. David S 8. [2]) Akrostichon Buchst. כ. [3]) Übers. des Kebra Nagast S. 15. [4]) Das allgemeine über das Testam. Sal. s. oben S. 9 ff. [5]) nach Henoch capp. VI, X, 1 ff., CVI, 14, 17, zurückgehend auf Stellen wie im Midrasch Abschir des Jalk. Genesis § 44; vgl. dazu Geiger l. c. S. 107, Grünb. N. B. S. 73 ff. S. auch Talm. babli Nidda 61a u. Raschi z St., Pirke R. Eliezer cap. XXII, auch Ber. R des R. Moses Hadarschan (Raymund Martin: Pugio fidei ed. Lips. S. 937). [6]) Henoch XV, 8 ff., Pseudoclementina VIII, 18 auf grund von Genesis VI, 2, 4. [7]) vgl. Josephus: Bell. jud. VII, 6, 3. [8]) Henoch XVI, 3 und CVIII, 7, Gittin 68a; Polemik dagegen: Qor'ân S. XXXIV, 13 und Kommentare z. St. S. darüber weiter unter Salomos Tod. Dass mit dem Dämonischen die Gabe der Hellseherei verbunden ist, dafür sprechen: Sanhedr. 67b, Erubin 18b, Exod R. IX, Hagiga 16b, Aboth R. Nathan No. 37. Ferner: Lukas IV. 34. VIII, 28, Matth. VIII, 29, Marc. I, 24, III, 11, Apostelgeschichte XVI, 16 f. Endlich: Qor'ân S. 37, 6 ff., 72, 1 ff., auch S. XXXIV, 13. Vgl. dazu: Wellh. Reste arab. H. S. 137 f.

da sie keinen Halt haben, als Sternschnuppen herab[1]). Sie existieren schon seit langem. Abezithibod, als Engel einst Ameluth genannt, hat Pharaos Herz gegen Mose verhärtet, ging aber dann mit den Aegyptern im Roten Meere unter und wurde unter „der Luftsäule" daselbst gefangen gehalten[2]). — Es ist ein buntes Heer von männlichen und weiblichen, tier-, menschen- und teufelähnlichen, aber immer phantastischen Gestalten mit seltsam klingenden hebräisch-griechischen oder undeutbaren onomatopoetischen Namen, das der bezwungene Geisterfürst unserem Sal. vorführt. Die Kenntnis ihrer Namen ermöglicht erst ihre Beherrschung[3]). Mittels des Zauberringes[4]), den ihm Gott durch den Erzengel Michael übersendet, gelingt es Sal., einen nach dem andern zu unterwerfen, zur Rede zu stellen und zur Arbeit zu zwingen. Sie alle vertreten das Prinzip des Bösen[5]), meist geschlechtlicher oder idiolatrischer Sünden, zu denen sie die Menschen verleiten, oder böser Krankheiten, mit denen sie die Menschen schlagen[6]). Ein jeder ist einem Sterne oder einem Sternbilde zugewiesen[7]) und untersteht einem Engel oder einer Beschwörung, einem Amulet, dem göttlichen Geiste in Sal. oder schliesslich dem Heiland selbst. Wir begegnen hier dem Asmodäus, der Neuvermählte trennt[8]) und durch Leber und Galle eines Fisches, auf Kohlen geräuchert, unschädlich gemacht wird. Machtlos gegen das göttliche Siegel mit dem Pentagramm, werden die Geister von Sal. an die verschiedenen Arbeiten gewiesen, um den Tempel zu vollenden. Die einen müssen Steine klopfen und Marmor herbeischaffen und zersägen, die anderen Holz vom Libanon fällen, manche Wasser herbeischaffen, andere Tempelseile flechten usf. Ein Geist, der hundähnliche Rhabdos, zeigt einen grünen Edelstein, der zur Ausschmückung des Heiligtums dienen soll und der vielleicht schon mit dem späteren Wunderstein Schamir in einem verborgenen Zusammenhang steht. — So gedeiht der Bau rasch und herrlich

---

[1]) vgl. Lukas X, 18. [2]) d. i. wohl die Wolkensäule, die sich am R. M. hinter die Israeliten stellte (Ex. XIV, 19). [3]) vgl. Wellhausen l. c. S. 213 Anm. 1. In Targ. II (ed. Cassel § IV) werden sie denn auch alle bei Namen gerufen. [4]) vgl. Henoch 69, 14—25, wo von einem „Eide" ähnliche Wirkungen ausgesagt werden. [5]) Henoch XV, 11f., Justin. Martyr, apol. II, 5ff.. Kautzsch: Apokr. u. Pseudepigr. II, S. 250 Anm. l. Ferner: Henoch capp. VIII, 69, 5—12, 82, 10—20; vgl Wellh. l. c. S. 155 f., F. Weber: Jüd Theologie. Leipz. 1897, § 54; J. Weiss: „Dämonen" in PRE.[3] IV, 408 ff. [6]) viele Belege in den Evangelien! [7]) Kautzsch l. c. II, S. 286 Anm. m; die Namen: Henoch capp. XX, LXIX, 2—12. [8]) Buch Tobit III, 8, VI, 17.

unter Geisterhänden. Der Eckstein, den die Bauleute wegen seiner Schwere hatten liegen lassen[1]), wird schliesslich noch von einem in einer Flasche eingefangenen[2]) Sturmgeist, Ephippas, an seinen Platz gerückt. Der Geist Abezithibod endlich, der Sohn des Beelzebul, wird aus dem Roten Meere geholt und hilft, mit Ephippas zugleich, jene riesige Luftsäule in den Tempel schaffen, wo sie, von den beiden Dämonen getragen, noch immer in der Luft hängt[3]).

Salomos Herrschaft ist durch die Bezwingung aller schädlichen Geister mit Frieden, Glück und Ruhm gesegnet. Von allen Seiten kommen die Fürsten, seine Macht und seine Weisheit zu bewundern. Auch die Königin des Südens, eine Zauberin, ist unter den fremdländischen Gästen. Das Buch schliesst mit Salomos Sünde und Fall. Die Opferung der Heuschrecken, zu der er wider Wissen und Willen getrieben wird, hat später in der arabischen Sage einer seiner Frauen, durch die er fiel, den Namen جرادة d. h. Heuschrecke verschafft; aber auch die ganze Erzählung kehrt in Arabien wieder, z. B. bei Kisâ'î[4]).

Die Bestrafung der Dämonen, für die das Testamentum Salomonis schon einige Andeutungen gibt, war für den sagenbildenden Volksgeist ein besonders interessantes Kapitel. Sie leitet von der jüdisch-christlichen zu der arabischen Sage hinüber. Wie hat der grosse König jene furchtbaren Gespenster, denen gegenüber wir anderen Sterblichen ohnmächtig sind, unschädlich gemacht und bezwungen? Mit einer Mischung von Grausen und Schadenfreude, wie sie Kinder im Anblick gefesselter Bestien empfinden, weidet sich die Phantasie der naiven Menschheit an den gefangenen Dämonen.

Anfangs kommt es nur darauf an, die „bösen Geister", von denen die Menschen „besessen" sind, auszutreiben. Von solchem Exorzismus, in den Salomos Name hineingezogen wird, weiss bereits Josephus zu erzählen[5]). Man bedient sich dabei allerlei Sprüche und Beschwörungsformeln, die Sal. verfasst haben soll[6]), oder eines Ringes, in den eine von den Wurzeln eingeschlossen war, die Sal. als zauber-

---

[1]) eine sagenhafte Auslegung von Ps. 118, 22, Jesaja XXVIII, 16; vgl. I. Pet. II, 6, 7; Matth. XXI, 42; Mark. XII, 10; Lukas XX, 17. [2]) Über diese Art der Geisterbannung s. das folgende! [3]) vgl. die Georg-Akten v. Numa (4. Jahrh.). [4]) Pm. 627 fol. 151b—155a. [5]) Antiqu. VIII, 2, 5. [6]) vgl. Buch der Jubiläen X, 5—14, wo Noa die erste derartige Schrift zugeschrieben wird, Jellinek, B H. III, 155ff., u. XXX ff.

kräftig angegeben haben soll[1]). Solche Kunst, berichtet Josephus, gelte auch zu seiner Zeit noch viel. In der Tat weiss ja noch das Neue Testament eine grosse Anzahl Geisteraustreibungen anzuführen[2]). Das Testamentum Salomonis gibt zwar auch allerhand Massregeln für Geisteraustreibungen, seien es Zauberformeln[3]), seien es besondere Manipulationen[4]) an, und wir lernen dabei interessante kosmopolitische Grundsätze des Aberglaubens kennen, so unter anderem, dass die Geister Eisen und Kupfer scheuen[5]). Aber insofern gehört doch das Buch der Sage und der Salomosage an, als die unschädlich gemachten Geister nun noch bei einem grossen heiligen Werke Verwendung finden. In allen Fällen scheint der Ring mit dem göttlichen Namenszug noch nicht auszureichen, um den Trotz der Widerspenstigen zu brechen. Es sind Dämonen darunter, die mit eisernen Ketten gefesselt werden. Geister, die dennoch im Ungehorsam verharren oder zur Arbeit untauglich sind, werden in Schalen oder Flaschen gesperrt. So der Meergeist Kynospaston oder Cynosbaton, vorn Pferd, hinten Fisch[6]), in eine Schale mit Meerwasser, die mit Steinen, Erdharz und Pech verschlossen wird, so der Sturmgeist Ephippas, ähnlich dem Ḳeteb Meriri[7]), gegen den König Adares von Arabien Salomos Hülfe in Anspruch nimmt, in eine Flasche, der dann das Siegel aufgedrückt wird. Wir werden weiterhin sehen, wann und wie die arabische Sage auf dieses letztere Mittel zurückkommt. Das Targum II will offenbar die Herrschergewalt Salomos nur noch mehr verherrlichen, wenn es hervorhebt, dass die Geister vor Sal. erschienen seien „ohne Fesseln, ohne Stricke, ohne dass jemand sie trieb“[8]). Die Überwältigung Ašmedais nach talmudischer Schilderung[9]) entspricht der Art, wie Sal. im Testamentum die Dämonen fesselt, nur dass dem Geisterfürsten erst im Zustande der Trunkenheit und im Schlafe die geweihte Kette umgeworfen wird.

Dass nicht alle unterworfenen Dämonen sich als brauchbar erwiesen und mit den Unverbesserlichen sehr streng

[1]) Bell. jud. VII, 6. 3 [2]) vgl. PRE.[3] S. 411 ff.; vgl. auch noch Irenäus, Haereses II. 4, 32, Origines: Contra Celsum III, 24. [3]) solche finden sich schon Tosefta Sabbat VII, s. darüber Blau l. c. S. 66 f. [4]) z. B. ausspeien (im N. T., Mischna Sanh. XI, 1, Tosefta XII, 10). [5]) Ta'labî S. 270, Pet. 197 f. 217[a] spricht nur von dem Eisen. [6]) vgl. Plinius: Nat. hist. 24, 74. [7]) vgl. Deut. XXXII, 24, Jesaja XXVIII, 2. Der Ḳeteb Meriri als roter Wind auch in einer syrischen Handschrift: Sachau, Katalog der syr. Mss. der Kgl. Bibl. zu Berlin II, 614, No. 11. [8]) ed. Cassel § 4. [9]) Gittin 68[a].

verfahren wurde, ist auch Muḥammed bekannt[1]). „Auch die Satane (machten wir ihm dienstbar), alle Baumeister und Taucher, und andere, in Fesseln gekettet“ . . [2]). „Und von den Genien (machten wir ihm dienstbar) solche, die vor ihm arbeiteten auf Anordnung ihres Herrn; und wer von ihnen abwich, den liessen wir zur Strafe im Höllenfeuer brennen“[3]). Diese neutestamentliche Anschauung von der Bestrafung der Bösen vertritt schon Henoch, wenn er von dem Tale des flammenden Feuers (גֵּיא הִנֹּם) redet[4]) und von den Strafengeln, die mit Ruten und Fesseln von Erz und Eisen einhergehen[5]). Ṭabarî berichtet, dass Sal. an den widerspenstigen Satanen strafte, was er wollte und ungestraft liess, wen er wollte[6]). Anschaulicher ist Ṯa'labî, wenn er erzählt, Gott habe für die Genien besondere Engel bestellt, die mit Feuerruten jeden Unfolgsamen züchtigten[7]). Nach Kisâ'î treiben Engel die Dämonen vor sich her, wie ein Hirt die Herde, und schlagen die widerspenstigen Satane mit Knütteln[8]), nach einer anderen Handschrift[9]) mit eisernen Knütteln.

Ein ganz besonderes Strafmittel wird bei Ṣaḫr, dem arabischen Ašmedai angewendet. Als Sal. von seiner Verbannung heimkehrt und der Pseudosalomo Ṣaḫr vor ihm flieht, lässt Sal. ihn holen und fesseln. Ṭabarî führt eine Tradition (ثنا محمد بن حسين قال خبرنى أحمد بن مفضل قال خبرنى أسباط عن السدى) an[10]), wonach dieser Satan, der hier freilich حبقيق (Habakuk?) heisst, in einen versiegelten Kasten von Eisen gesperrt und ins Meer geworfen wird. Nach einer älteren ausführlicheren und weit mehr verbreiteten Version, die bis auf Wahb b. Munabbih zurückgehen soll, ist Ṣaḫr in einen gespaltenen Felsblock gesperrt und dieser mit einem anderen Felsblock (صخر!) verrammelt worden; beide wurden dann, mit Eisen und Blei verkettet, ins Meer geworfen[11]). Eisen und Blei sind nicht absichtslos gewählt; es sind die Metalle, welche die Dämonen scheuen[12]) — An

---

[1]) Über das Kapitel: Geister- und Gespensterglauben in Arabien s. Wellhausen l. c. S. 148ff. [2]) S. XXXVIII, 36f. [3]) Sure XXXIV, 11. [4]) cap. LIV, 1—6. [5]) cap. LVI, 1—3. [6]) Annales S. 594, auch Ṯa'labî S. 285. [7]) S. 265. [8]) Mq. 40, fol. 72b u. fol. 62b. [9]) Spr. 86, fol. 207b, nicht Pm. f. 124a. [10]) Annales S. 591 ff., im Tafṣîr zu S. XXXVIII, 33 nur: ثنا أحمد قال ثنا أسباط عن السدى.

[11]) Ṭabarî, Annales S. 591, Ṯa'labî S. 284, Zamaḫš. zu S. XXXVIII, 33, Baiḍ. z. St. [12]) vgl. vor. Seite Anm. 5. Das Eisen ist sowohl Zauber

die Stelle des eisernen Kastens und des gespaltenen Felsblockes tritt in den jüngeren Sagen die kupferne Flasche. Sal. sperrt die unwiderstehlichsten Satane, vor allen Ṣaḫr, in kupferne Flaschen, die er mit seinem Ringe versiegelt. Wird das Siegel gelöst, so entfährt der befreite Geist seinem engen Kerker; wo nicht, bleibt die Flasche auf dem Meeresgrunde oder in verwunschenen Städten „bis zum Tage der Auferstehung“ liegen. Diese Vorstellung, die auf das „Testamentum Salomonis“ und damit auf hauptsächlich persischen Dämonenglauben zurückgreift, ist den Erzählern von 1001 Nacht geläufig. In ihrer ursprünglichen Fassung ist sie noch aus einem anerkannt alten Märchen, dem Märchen von dem Fischer und dem Ifrît[1]) zu ersehen. Jünger ist das Märchen von der messingnen Stadt[2]), in dem von vielen kupfernen Flaschen die Rede ist. Dort wird übrigens auch ein Dämon in eine ausgehöhlte Säule gezwängt. Die Überlistung eines Dämons in der Weise, wie sie im Fischermärchen von dem Fischer in's Werk gesetzt wird, findet sich auch in indischen Erzählungen[3]). Es ist also auch hier, wie bei fast allen Märchen von 1001 Nacht mit indischen Einflüssen zu rechnen. Nur eine jüngere Abart der salomonischen Strafmethode scheint die Einsperrung der Geister in Weinschläuche oder zwischen gespaltene Baumstämme[4]) zu sein.

Dergestalt ausgebildet wie im „Testamentum Salomonis“ liegt Salomos Dämonenreich nur noch in Kisâ'îs Märchen vor uns. Wir geben deshalb das betreffende Kapitel nach dem korrekteren und vollständigeren Text der dritten Berliner Handschrift des Kisâ'î in Original und Übersetzung wieder: [Mq. 40, fol. 72b] ثم قال سليمان يا بني اسرايل انى اُمِرتُ بمُجاهدة اعداء الله[5] ثم جمع الجنود[6] فنزل عليه جبريل عليه السلم ونشر جناحَه الايمن على شرق الارض[7]

---

wirkend als wehrend, s. Kroll, Antiker Aberglaube S. 7; vgl. Tosefta Sabbat VI; „Erzklang verscheucht nach allgemeinem Glauben die Gespenster, daher die Beliebtheit eherner Amulette“ (Blau l. c. S. 79).

[1]) Kairiner Ausg. I, 6—8, Henning, Übersetzg. v. 1001 Nacht I, 36f. D. B. Macdonald: The story of the Fisherman and the Jinnī, transcribed from Galland's Ms. of The Thousand and One Nights“ in Nöldeke-Festschrift I, 357ff. [2]) Kairiner Ausg. III, 38—53, Henning X, 99. [3]) s. Benfey, Pantsch. I, 116. [4]) Suleimanname LXIII, Rosenöl I, 221.

[5]) Spr. f. 207af., Pm. f. 123b: الله تعالى. [6]) Spr.-Pm.: الخيول.

[7]) Spr. nur: ونشر جبرئيل احد جناحيه بالمشرق.

والايسرَ على غربها [1]ونادى ايتها الجن والشياطين [2]اجيبوا لسليمن بن داود باذن الله عز وجل قال فخرجت الجن والشياطين من العمارات والفلوات والجبال والاكام والاودية والظلمات وهى تقول لبيك لبيك يا منادى ربَّ العزة حتى حَشَرَها الى سليمن عليه السلم طائعةً ذليلةً تسوقها الملايكة سَوقَ الراعى لغنمه [3]حتى صارت الى سليمن وهى يومئذ ارْبَعُ ماية وعشرون فرقة [4]لِكُلِّ فِرقة دين غَيْر دين [5]للاخرى وهم [6]يقولون [Fol. 62a] بعضهم لبعض هذا بَغْيُكم على آدم وولدِه [7]حين قلتم انكم افضل منهم [8]فوقفت [9]باجمعها بين يدى سليمن فجعل ينظر الى خلقها [10]وعجائبها فى صورها ولباسها وزينتها [11]فمنها [12]صفر وشقر [13]وسود وبيض وبُلف ومنها [14]على صور [15]الحيات والبغال والحمير والمواشى ومنها [16]على صورة الوحوش والسباع [17]والكلاب والذياب لها خراطيم واذناب [18]وحوافر [19]فلما [20]نظر [21]سليمان عليه السلم [22]الى عيونها واذانها وحراطيمها وعَدَدَ رُؤسها خرّ ساجدًا لله [23]عز وجل [24]وشكر اللهَ وحمده

---

[1]) Spr. nur: ثم نادى فى الجن جميعها فقالوا لبيك. [2]) so nach Qazwînî I, 372 aus: اجيبى سليمن, wie auch Pm. hat, verbessert. [3]) fehlt in Spr. bis وهى; also nur: وكانت الجن يومئذ. [4]) Mq : كُل, Spr.: لكل. [5]) Spr.: الاخر, Pm.: الاخرى. [6]) Spr.: يقول. [7]) Spr.: حيث. [8]) Spr.: حتى وقفت. [9]) Spr.: جميعا. [10]) Spr.: وعجائب صورها. [11]) Spr.: فمنهم. [12]) Spr.: اصفر usw. [13]) Spr.: واسود وابلق وابيض. [14]) Spr.: ما هو على. [15]) Spr., Pm.: صورة الخيل. [16]) Spr.: ما هو على صور. [17]) Spr. nur: ولها خراطيم. [18]) Spr.: كلاب ومنها ما له حوافر. [19]) Spr.: قال فلما. [20]) Randglosse. [21]) Spr.: اليها سليمان. [22]) Spr. nur: خر ساجدا. [23]) Spr.: تعالى. [24]) Spr. fährt kürzer fort: وقال الهى اعطى قوة النظر اليهم.

على ما اولاه ثم قال الهى ما علمتُ ان لك خلقا هولا اللهم فالبسنى من القوة والهيبة حتى استطيع النظر اليها قال (1فناداه جبريل ان الله عز وجل قد قوّاك فقم فقام على قدميه (2وعلى رأسه عمامة الخلافة وفى اصبعه الخاتم فنظرت اليه الجن فخرّت ساجدةً ثم رفعت رؤسَها وقالت يا ابن داود (3قد حُشِرنا اليك وأُمِرْنا بالطاعة لك فجعل سليمن يَسْئلهم عن (4قبايلهم واناسبهم ومطاعمهم (5ومشاربهم (6وملوكهم واديانهم ثم قال (7ما لكم على هذه الصور المختلفة وابوكم (8الجان قال له الجن يا نبى الله ما رأينا مثل ملكك ولا مثل خاتمك والذى رَزَقَك هذا (9ان كثرة اختلاف صورنا لكثرة معاصينا واختلاطِ ابليس بنا واغوائه ايانا (10وتناكُحِنا معه ومع ذريّته فخرج كلُ واحدٍ منا كما ترى واما اختلاف اديَاننا لاغوائه ايانا فمنا من يَعبدُ الماء ومنا من يَعبدُ النارَ ومنا من يعبدُ (11الاشجَارَ (12ومنا من يديم الفَسادَ وكلٌ منا يَرى [Fol. 62b] انه على الحق قال فختم سليمن عليه السلم على (13اكتافهم (14بخاتمه وفرّقهم وجندهم وانزلهم منازلهم (15وصفد مردتهم

---

1) Spr.: فامره جبرئيل ان يقوم فقام فخروا كلهم له ساجدين. 2) Pm. f. 124a hat: وعليه ثياب من الصوف. وقالوا يا ابن الابيض. 3) Spr.: حشرنا اليك وامرنا لك بالطاعة. 4) Spr.: اسمائهم وانسائهم. 5) Spr.: ومساكنهم. 6) Spr.: واكنافهم. 7) Spr.: انى اريكم على صور مختلفة فقالوا ان ذلك بعصياننا ومطلوعتنا ابليس فشوهت خلقنا فمنا من يعبد النار ومنا من يعبد الاشجار فختم سليمان. 8) Qazwînî l. c. fügt deutlicher noch الجان واحد zu hinzu. 9) Pm.: الملك. 10) Qazw. l. c.: مناكحتنا. 11) statt: الاشحار. 12) fehlt in Spr. bis: الحق. 13) Spr., Pm.: اعناقهم. 14) fehlt in Spr. bis: منازلهم. 15) Spr.: وصعد.

بالحديد [1]ثم نظر سليمن الى مردة من الشياطين وهم يهمّون بالفساد والملايكة تحول بينهم وبين [2]ذلك بالاعمدة فلم يزالوا حتى دنوا من سليمن وقد اسودّت البلادُ من كثرة عددهم كانهم النمل والجراد ولم [3]يتخلف منهم [4]احدٌ الّا صخر المارد [5]الجنى فانه [6]يغيب فى جزيرة [7]وسوف ياتى حديثه واما ابليس فانه بقى بلا اعوان ولم يزل [8]هاربا من سليمن [9]قال وهب وكان ابليس يلقى سليمان بالامان [10]لانه لا يريه الخاتم وكان يقول انى امتنعتُ من السجود لابيك [11]ولم اخضع ولا انا ممن يخضع [12]لرؤية الخاتم وكذلك لى من ربّى النظرة الى يوم القيمة يقول ذلك له ثم ينصَرف عنه.

„Darauf sprach Sal.: ‚Ihr Kinder Israel, mir ist der Krieg gegen die Feinde Gottes aufgetragen.‘ Dann versammelte er seine Heere. Da stieg zu ihm Gabriel, Friede mit ihm!, hernieder und spannte seinen rechten Flügel gen Osten und den linken gen Westen der Erde und rief: ‚Füget euch, ihr Genien und Satane, Sal. dem Sohne Davids, auf Veranlassung Gottes des Allmächtigen!‘ Da kamen die Genien und Satane aus Höhlen und Wüsten, Bergen, Hügelu, Tälern und Finsternissen und riefen: ‚Zu deinen Diensten,

---

[1]) Spr. fährt fort: قال وهم مردة الشياطين بالفساد والغيبت فجعلت الملائكة تحول بينهم وبين السليمان(!) باعمدة الحديد ولم يزالوا كذلك حتى صاروا بين يدى سليمان مثل النمل. [2]) ذلك hat auch Qazw. l. c., doch ist wohl mit Spr. سليمان zu emendieren. [3]) so auch Pm. 627, aber Spr.: يتاخر. [4]) احدٌ fehlt in Spr. [5]) الجنى fehlt in Spr., Pm. [6]) Spr.: ذهب الى, Pm.: تغيَّب فى. [7]) Spr.: من البحر وسياتى حديثه. [8]) so auch Pm. 627, aber Spr. هاديا. [9]) Hier beginnt in Spr. ein neues Kapitel von den Arbeiten der Satane. [10]) Pm.: منه ان لا يريه. [11]) Pm. fügt ادم hinzu. [12]) In Pm. lauten die Worte: لذريته ولذلك شقيتُ ولى من ربى.

zu deinen Diensten, du Rufer des Herrn der Stärke!' bis er sie in Gehorsam und Unterwürfigkeit vor Sal., Friede mit ihm!, versammelt hatte, wobei die Engel sie vor sich hertrieben, wie ein Hirt seine Herde, bis sie vor Sal. standen. Es waren damals 420 Abteilungen, jede Abteilung mit einer anderen Religion. Sie sprachen zueinander: ‚Das ist eure Unbill gegen Adam und seine Kinder, da ihr sprachet, ihr wäret besser als sie[1]).' Als sie nun sämtlich vor Sal. Aufstellung genommen hatten, begann er ihre Erscheinung zu betrachten, ihre wunderbare Gestalt, Kleidung und Schmuck. Es gab gelbe, hellrote, schwarze, weisse, gescheckte; Gestalten von Schlangen, Maultieren, Eseln und Vieh; wilde Tiere, Raubtiere, Hunde und Wölfe[2]). Sie hatten Schnauzen, Schwänze und Klauen. Wie nun Sal., Friede mit ihm!, ihre Augen, Ohren, Klauen und vielen Köpfe betrachtet hatte, fiel er anbetend vor Gott dem Allmächtigen nieder, dankte Gott und pries ihn wegen dessen, womit er ihn begnadigt hatte. Darauf sprach er: ‚Mein Gott! Ich wusste nicht, dass du solche Geschöpfe hast. O Gott, so bekleide mich mit der Macht und der Würde, dass ich sie anzublicken vermag!' — Da rief ihm Gabriel zu: ‚Gott der Allmächtige hat dir die Kraft verliehen; so stehe denn auf!' Da stand er auf, und auf seinem Haupte lag die Binde des Chalifats, und an seinem Finger war der Ring. Da blickten ihn die Genien an und fielen anbetend nieder. Darauf erhoben sie ihre Köpfe und sagten: ‚O Sohn Davids, nun sind wir dir untertan und haben dir zu gehorchen.' Da begann Sal. sie zu fragen nach ihren Generationen und ihrer Nachkommenschaft, ihren Speisen und Getränken, Königen und Religionen. Dann fragte er: ‚Wieso kommt es, dass ihr von so verschiedener Gestalt seid, da ihr doch von dem einen Vater Ǧân[3]) stammt?' Sagten die Genien zu ihm: ‚O Prophet Gottes, wir haben etwas wie deine Macht und deinen Ring und wie den, der dir das verliehen hat, noch nicht gesehen. Die Menge unserer verschiedenen Gestalten rührt von der Menge unserer Empörungen (gegen Gott) und davon her, dass Iblîs sich unter uns mischte und uns verführte, ihm und seinen Nachkommen beizuwohnen. Da ging jeder von uns so hervor, wie du ihn siehst. Auch die Verschiedenheit unserer Religionen rührt von der Verführung her. Da gibt es Leute unter uns, die das Wasser anbeten oder das Feuer oder die

[1]) Qor'ân S. VII, 10 ff., XVII, 63 ff., II, 32; vgl. dazu Geiger l. c. S. 96, 97, 202. [2]) „Die islamische Zoologie ist zugleich Dämonologie" (Wellhausen l. c. S. 151). [3]) vgl. Wellhausen l. c. S. 148.

Bäume, und Leute, die fortgesetzt sich auflehnen; dabei glaubt jeder von uns im Rechte zu sein.' — Da drückte Sal., Friede mit ihm!, sein Siegel auf ihre Schultern, sonderte sie, sammelte sie zu Trupps und liess sie ihre Wohnungen beziehen. Die Widerstrebenden aber fesselte er in Eisen. Dann sah Sal. die Widerspenstigen von den Satanen an, die sich zu empören trachteten; die Engel aber gingen zwischen ihnen und Sal.[1]) mit Knütteln umher und liessen nicht ab, bis sie dicht vor Sal. waren. Die ganze Landschaft war schwarz von ihrer Menge, als wären es Ameisen oder Heuschrecken. Und keiner von ihnen blieb aus, ausser Ṣaḫr dem Mâ'rid, dem Ginnj; der blieb fern auf einer Insel; seine Geschichte folgt später. Was Iblîs[2]) betrifft, so blieb er ohne Helfer und floh fortwährend vor Sal. Es sagt Wahb: Iblîs konnte dem Sal. ungefährdet begegnen, weil er ihm den Siegelring nicht zeigte, und er (Iblîs) pflegte zu sagen: ‚Ich habe mich der Pflicht entzogen, vor deinem Vater[3]) niederzufallen und unterwarf mich nicht, und ich gehöre auch nicht zu denen, die sich bei dem Anblick des Ringes unterwerfen. So ist mir von meinem Herrn die Fristung (meiner Freiheit) bis zum Tage der Auferstehung (gewährt worden)'[4]). Sprach's und wandte sich von ihm weg".

Die Macht der Engel über die Dämonen, die Tiergestalten der letzteren, die Verleihung des Zauberrings, die Unterredung mit jedem einzelnen Geist, seine Unterwerfung mittels des Ringes sind deutliche Erinnerungen an das Testamentum. Indessen ist eine spezifisch arabische Färbung nicht zu verkennen. Der Engel Gabriel breitet seine Flügel von einem Ende der Welt bis zum anderen; es sind 420 Abteilungen[5]) von Dämonen mit verschiedenen Religionen[6]). Sal. vermag sie zunächst nicht anzublicken. Ausser dem Ringe ist es die Binde des Chalifats, die ihm die Kraft verleiht. Die Genien fallen beim blossen Anblick des Ringes

---

[1]) s. oben S. 102 Anm. 2. [2]) Iblîs = διάβολος, der christliche Name des Satan (vgl. Geiger l. c. S. 98). [3]) Es ist Adam gemeint, wie Pm. auch angibt. [4]) Satan wollte sich nach jüd.-arab. Legenden vor dem gottgeschaffenen Menschen nicht bücken und wurde deshalb aus dem Himmel gestossen; vgl. Sure II, 32, VII, 10ff., XV, 26ff., XVII, 63ff., XVIII, 48ff., XX, 115ff., XXXVIII, 171ff. (Geiger l. c. S. 98f.), doch vgl. Grünb. ZDMG. XXXI, S. 233ff; ders. N. B. S. 57f., 60f.: der Qor'ân schöpft aus der syrischen Sage (Schatzhöhle S 3ff). Diese nach Geiger (l. c.) christliche Sage fand Zunz (G. V. S. 291 Anm.) im Midr. des R. Mose Hadarschan, der aber erst im 11. Jahrh. gelebt hat. [5]) woher die Zahl? [6]) Im Testam. verführen sie vielmehr die Menschen zu verschiedenen Ketzereien.

anbetend nieder. Ṣaḫr bleibt fern, und Iblîs ist die Unabhängigkeit bis zum jüngsten Tage zugesichert.

Noch näher dem Testamentum verwandt ist das Kapitel einer anderen Kisâ'î-Handschrift, das „Versammlung der Satane" überschrieben ist und erst auf Salomos Heimsuchung folgt. Da finden wir nicht nur die einzelnen tiergestaltigen Dämonen genauer beschrieben, auch ihre Namen und ihr gottloses Handwerk werden teilweise berichtet. Stimmt dieses vielfach mit dem Testamentum überein, so fehlt völlig der Hinweis auf die Engel, die die Wirkung der bösen Geister ausser Kraft setzen. Sal. unterwirft sie sich durch den Ring oder durch eiserne Fesseln und hebt damit augenscheinlich für die folgende Zeit seiner Regierung das Unglück der Menschheit auf. Die letztere Konsequenz ist in der arabischen Sage nicht ausgesprochen, sie findet sich in dem goldenen Zeitalter der Herrschaft seines persischen Vetters Dschamschēdh.

Wir geben in zwei Spalten die Darstellung dieses Satanenkapitels in den beiden Kisâ'î-Handschriften, von denen die der ersten Spalte durch ihre Gründlichkeit und relative Korrektheit ungleich wertvoller ist:

Pm. 627 fol. 160ª f.	Spr. 86 fol. 226ª ff.
حديث حشر الشياطين	ذكر صفات الشياطين
الى سليمان بن داود قال وهبُ	
لما ردّ الله عز وجل على	
سليمان ملكَهُ امر الريح الصرصر	
لتحشر اليه شياطين الدنيا	
الذين لم يكن سليمان راهم	
فلما حشروا اليه راهم على صور	
عجيبه فمنهم من وجوههم فى	منهم من وجوههم فى
اقفيتهم يخرج من افواههم	اقفيتهم يخرج منها شرب
الشرارُ المتوهج ومنهم من	النيران
يمشى على اربع قوايم ومنهم	يمشون[1] على اربع ومنهم من

[1]) für das sinnlose يميثون.

له راسان راس بين كتفيه ورأس عند رجليه وزرق العيون خضر الوجوه سود الالوان [Fol. 226b] ومنهم [1]امن هو على صورة الاسد يزار كما تزار الاسد ومنهم من هو على صوره الكلاب ولهم نبح كنبيح الكلاب ومنهم من هو على صفة السنور ولهم خراطيم حدلات [2]انتقال احدهم يوما لسليمان يا نبى الله انا المهر بن هفاف الذى حمله نوح معه فى السفينة قال فما علمك قال [3]ان الذى اخرجت عصير العنب وانا [4]ذريتى [5]تزول [6]بادوية الهند ونحن الذين [7]ترين لبنى ادم شرب الخمر [8]وتفوينهم

زرق العيون خضر الوجوه سود الابدان ومنهم من وجوههم على صوره الاسد واجسامهم كاجسام الفيله وادبارهم فى وسطهم ينهقون كنهيق الحمار وراى سليمان فى جملتهم شيطانًا نصفه على صوره الكلاب ونصفه على صوره السنانير له خرطوم كبير فقال له سليمان مَن انت فقال لهُ يا نبى الله انا [1]مهر ابن هفاف ابن قلها ابن يزعم الذى حمله نوح معه فقال سليمان وما عندك من الاعمال قال عندى عمل الغنا وشرب الخمور انا الذى اخرجتُ العصير من العنب وخمرتها وشربه [2]تنر(?) وكيف يغنى عليه وانا بوادٍ من اوديه الهند ونحن الذين نزيّن لاولاد آدم شرب الخمر والغنّا

---

[1]) im Text steht so statt: من.
[2]) = اذ قال? [3]) muss heissen: انى.
[4]) muss lauten: وذرّيتى. [5]) ننزل?
[6]) = باودية. [7]) muss lauten: نزيّن.
[8]) = ونقويّنهم.

[1]) Qazwînî, der in seiner Kosmographie (I, 373) diese Stelle des Kisâ'î zitiert, hat: مهران بن هفان بن فيلان. [2]) vielleicht lässt der verdorbene Text sich so emendieren: وبكثرة وكيف يغشى عليه.

بجميع الملاهى

فامر سليمان بقيدهم فى الاغلال ثم نظر الى اخر كريه المنظر يخرج الدخان من منخريه فقال له سليمان من انت قال انا هلهال صاحب (1 السيف ابليس والدم يقطر من تحت كل شعره وعلى جنبه سيف (2 مغلق وسكين فقال له سليمان فما علمك قال لا تقطر قطرة دم بين بنى ادم الا وهى فى هذه القلادة التى فى عنقى وهى من دم هابيل فاراد سليمان ان يصفده فقال له (3 تفعل بالبرابط (1 والرض (2 والكراغ (3 والصنع وانواع الملاهى والكذب وشهاده بالزور والقتل وجميع معاصى الله عز وجل قال وعرض على سليمان كلمن يذكر فيه شيًّا من البلايا لولد آدم فامر سليمان بتصفيدهم فى الاغلال والقيود ثم انه مرّ باخر اهول من الاوّل لونه كلون الدخان والنار المتوهجه يخرج من فيه كره المنظر ينبح كنبيح الكلاب فقال له سليمان من انت فقال انا هلهال (4 صاحب سيف ابليس وهو فى ناهايه القبايح يقطر من كل شعره فى بدنه دم عبيط وفى جانبه سيف معلق وسكين فقال له سليمان وما عملك قال عملى لا يسفك دم الا بى وهذه القلاده التى تراها على عنقى فانها من دم هابيل فامر سليمان بتصفيده فقال لا تفعل يا نبى الله ولا

---

1) = سيف. 2) معلق. 3) Es ist لا ausgefallen.

1) ? 2) والكران ? 3) والصنج.

4) Qazw. l. c. بن الحلول.

فانى (1اختر اليك
(2جبائره الارض واعطيك العهد
انى لا (3اتى فسادا فى مملكتك
فاخذ عليه
العهد بذلك وختم على عنقه
بخاتمة واطلقه.

تقيدنى فانى احشر اليك جبابره
الارض واعطيك العهد والميثاق
انى لا آتى بفسادٍ فى مملكتك
ما عشت ابدًا فاخذ عليه
العهد والميثاق ثم [Fol. 160b]
اعتقه واطلقه وكان فى طاعة
سليمان قال ثم مرّ به (1مره
ابن الحارث فى صورة قرْدٍ له
اظفار كالمناجل وهو قابض على
بربط فقال له سليمان من
انت فاخْبَرَه فقال له وما (2عملكُكَ
قال انا اول من صنع هذه
البرابط وحركتها فلا تجد من
الملاهى لذة الا بها فامر به
سليمان عليه السلام فصفد
وصفد منهم خلقا كثيرًا.

Beschreibung der Satane.

Erzählung von der Versammlung der Satane vor Sal., Sohn Davids. Es sagt Wahb: Nachdem Gott der Allmächtige Sal. seine Herrschaft wiedergegeben hatte, befahl er den pfeifenden Winden, zu ihm die Satane der Welt zu versammeln, die Sal. (noch) nicht gesehen hatte. Nachdem sie versammelt waren,

---

1) wohl احشر zu lesen. 2) جبابرة.
3) = . . . اتى د.

1) مُرّه nach Qazw. l. c. 2) عملُك.

sah er sie in wunderbaren Gestalten. Einige hatten das Gesicht an den Schultern; aus ihrem Munde kamen brennende Funken; andere gingen auf vier Füssen, wieder andere hatten blaue Augen, grünes Gesicht und schwarzen Leib. Manche hatten Gesichter wie Löwen und Körper wie Elefanten[1]), ihre Hinteren waren in der Mitte, und sie brüllten wie Esel. Unter ihnen sah Sal. einen Satan, halb Hund, halb Katze, mit grosser Schnauze. Da sagte Sal. zu ihm: ‚Wer bist du?' Sagte jener: ‚O Prophet Gottes, ich bin Mahr b. Hafâf b. Qilhâ' b. Jaz'am, den Noah mit sich trug.' Da sagte Sal.: ‚Und was für ein Geschäft betreibst du denn eigentlich?' Er erwiderte: ‚Spiel und Weintrinken; ich bin es auch, der den Saft aus den Trauben presst und ihn als Wein zu trinken gibt. Wer das trinkt, der wird durch die vielen Tropfen benebelt[?]; ich wohne in einem der Täler Indiens. Wir verführen die Menschen zum Weintrinken, Harfenspiel....., Lauten, Kastagnettenspiel und allen Arten des Spiels[2]); zum Lügen, zum falschen Zeugnis, zum Mord und allen Sünden gegen Gott den

Einige hatten das Gesicht an den Schultern; eine feurige Flüssigkeit kam heraus,

und sie gingen auf Vieren. Andere hatten zwei Köpfe, einen zwischen den Schultern und einen an den Füssen, blaue Augen, grünes Gesicht und schwarzen Leib. Manche hatten die Gestalt von Löwen und brüllten wie Löwen, andere von Hunden und bellten wie Hunde, andere hatten nach Art der Katzen platte Nasen. Da sagte einst einer von ihnen zu Sal.: ‚O Prophet Gottes, ich bin Mahr b. Hafâf,

den Noah mit sich in der Arche trug.' Sagte er: ‚Und was verstehst du?'
Sagte jener:

‚Ich bin der, welcher den Saft aus den Trauben presst, und ich wohne mit meinen Nachkommen

in den Tälern Indiens. Wir verführen die Menschen zum Weintrinken und Spiel und ermutigen sie in allen Belustigungen'.

---

[1]) Über die Zusammenstellung s. Wellhausen l. c. S. 152. [2]) Über die götzendienerische Verwendung der Musikinstrumente nach jüdischer u. christlich-syrischer Sage s. Grünbaum N. B. S. 72 ff.

Allmächtigen.' So stellte sich dem Sal. jeder vor, von dem Heimsuchungen an den Menschen erwähnt werden. Da befahl Sal. sie zu fesseln mit Panzern und Ketten. Darauf kam er an einem andern vorbei, der noch schrecklicher war als der erste; er hatte die Form des Rauches, und brennendes Feuer kam aus seinem Munde[1]) — ein widerwärtiger Anblick —, bellend wie ein Hund. Da sagte Sal.: ‚Wer bist du?' Er antwortete: ‚Ich bin Halhâl, der Schwertträger des Iblîs.' Er war äusserst hässlich: frisches Blut tropfte aus jedem Haare an seinem Körper; an der Seite hing ihm ein Schwert und ein Messer. Da sprach Sal.: ‚Was ist deine Verrichtung?' Sagte jener: ‚Kein Blut wird vergossen, wenn nicht durch mich, und diese Kette, die du an meinem Halse siehst, ist vom Blute Abels.' Da befahl Sal. ihn zu fesseln; er aber sagte: ‚Tue das nicht, o Prophet Gottes, und binde mich nicht; ich will dir auch die Riesen der Erde versammeln und dir das feste Versprechen geben, dass ich während deiner Regierung, solange du lebst, kein Unheil anrichte.' Da nahm er ihm das Versprechen ab; dann liess er ihn frei laufen, und er war Sal. in Gehorsam ergeben. Darauf

Da befahl Sal. sie zu fesseln mit eisernen Halsketten. Darauf sah er einen anderen von widerwärtigem Anblick, dem Rauch aus den Nasenlöchern kam.

Da sagte Sal. zu ihm: ‚Wer bist du?' Er antwortete: ‚Ich bin Halhâl, der Schwertträger des Iblîs.' Blut tropfte aus jedem Haare, an der Seite hing ihm ein Schwert und ein Messer. Da sprach Sal. zu ihm: ‚Was verstehst du?' Sagte jener: ‚Kein Tropfen Blut tropft unter den Menschen zur Erde, der nicht in dieser meiner Halskette wäre, und sie ist vom Blute Abels. Da wollte Sal. ihn fesseln lassen; er aber sagte: ‚Tue das nicht;

ich will dir auch die Riesen der Erde versammeln und dir das Versprechen geben, dass ich während deiner Regierung nicht als Unheilstifter komme.' Da nahm er ihm das Versprechen ab, drückte sein Siegel auf seinen Nacken und liess ihn frei.

---

[1]) vgl. den Drachendämon des Testam. Salom.

kam Murra, Sohn des El-Ḥârit̲, in der Gestalt eines Affen an ihm vorüber; er hatte Krallen wie Sicheln und hielt eine Harfe. Da fragte Sal.: ‚Wer bist du?‘ Da berichtete er es ihm, und er fragte (weiter): ‚Was ist dein Handwerk?‘ Sagte jener: ‚Ich bin der erste, der diese Harfen gemacht und gerührt hat. Sie ist das einzige Instrument, durch das man Wollust (emp)findet.‘ Da befahl Sal., Friede mit ihm!, ihn zu fesseln. So fesselte er viele von ihnen.“

In früheren Werken ist von der Gestalt der Dämonen selten die Rede. Die Genien von Yemen erscheinen dem Vater der Bilqîs als Gazellen bei Kisâ'î[1]), der sich aber fraglos auf ältere Quellen stützt, bei el-Aṯîr[2]) und anderen[3]). Bilqîs selbst, als Tochter einer Ginnj hat Tierklauen[4]), angeblich Eselsklauen[5]), jedenfalls ungewöhnlich behaarte Füsse[6]). Häufiger finden wir schon Namen der Dämonen angeführt. Dormiât[7]), der Genienfürst, ist zwar erst sehr spät genannt, aber den Fürsten der yemenischen Genien kennt schon Ṭabarî[8]). Er heisst nach ihm زوبعة und hat dadurch freilich eine verdächtige Ähnlichkeit mit dem yemenischen Gemahl der Bilqîs, ذو تبّع[9]). Nach Ibn Hischâm[10]) verleumdet ein Genius ذوبعه die Königin bei Salomo. Über den Namen

---

[1]) Mq. 40 fol. 55[a]: وكان مُولِعًا بالصيد وكان لحسنه ربما تُصُوِّر لهُ الجن على صورة الظبى, Spr. 86 fol. 216[a]: وكان مولعا بالصيد وكانت الجن لحسنه تتصور له على صورة الظبا, ähnlich Pm. f. 138[a]. [2]) ed. Tornberg I, 161. [3]) vgl. das Stück in A. Socin, Arab. Grammatik 1899, S. 48*. [4]) Ṭabarî, Tafṣîr zu XXVII, 30: ثنا القاسم قال ثنا الحسين قال ثنا ابو سفيان عن معمر عن قتادة. [5]) Ṭabarî, Tafṣîr XXVII, 39: anonym. [6]) Ṭabarî l. c. zu V. 45: ثنا ابن حميد قال ثنا سلمة عن أبى معشر عن محمد بن كعب القرظى. [7]) vgl. oben S. 81. [8]) Annales S. 585: ابن حميد قال أخبرنا سلمة عن ابن اسحاق عن بعض أهل العلم عن وهب بن منبه. [9]) s. dasselbe Ṯa'labî S. 281, Zamaḫšarî zu S. XXVII, 45. [10]) fol. 87[b].

des Ifrîts, der Bilqîs' Thron herbeizuholen sich erbietet[1]), herrscht Meinungsverschiedenheit. Ṭabarî führt zwei Traditionen für den Namen كودن an[2]), Ṯa'labî nennt ihn mit Šu'aib كوذان, mit Wahb كودى[3]), Zamaḫšarî ذكوان[4]), Baiḍawî ذكوان oder صخر[5]), das Kitâb endlich كُودِى oder ذَكْوَنِ[6]). Der weitaus bekannteste Dämonenname ist Ṣaḫr. Ibn Hišâm nennt ihn freilich nicht[7]), auch nicht Ja'qûbî[8]). Für ihn tritt bisweilen als der Dämon, der in Salomos Gestalt sich des Thrones bemächtigt, ein حبقيق[9]) ein, auch اصر[10]), ja selbst ein Satan, der von Salomos weisem Ratgeber Assaph[11]) den Namen entlehnt[12]). Dieser Ṣaḫr übt, selbst von Salomos Siegel bezwungen, noch seinen verderblichen Einfluss aus. Er stürzt den grossen König und vertreibt ihn von Thron und Haus; aber er gewinnt freilich erst dann über ihn Gewalt, als Sal. sich durch — wissentlichen oder unwissentlichen — Götzendienst Gottes Gnade verscherzt hat. Ein Dämon ist es nach Kisâ'îs Darstellung, der Garâda dazu verleitet, dem Bilde zu opfern[13]). Andere Satane suchen Bilqîs bei Sal. anzuschwärzen[14]) und bereden sich, den Sohn beider zu töten oder wahnsinnig zu machen[15]), um der Fesseln ledig zu werden, die ein Erdensohn ihnen auferlegen durfte.

---

[1]) nach Sure XXVII, 39. [2]) Tafṣîr zu XXVII, 39: 1. ثنى حجاج عن ابن جريج قال اخبرنى وهب بن منبه سليمان عن سعيب 2. ثنا ابن حامد قال ثنا سلمة عن ابن اسحق عن und الجبانى بعض أهل العلم. [3]) Ṯa'labî S. 278. [4]) zu Sure XXVII, 39.

[5]) z. St. [6]) fol. 96a, so auch die Ṯa'labî-Handschr. Pet. 197 f. 223b. [7]) fol. 90a. [8]) ed. Houtsma I, 63f. [9]) vgl. oben S. 98. [10]) Ṭabarî, Tafṣîr z. S. XXXVIII, 33: ثنا ابن بشر قال ثنا ابو داود قال ثنا وَرقاء عن ابن ابى نجيح عن مجاهد u. gleich darauf: [11]) ib. ثنى محمد بن عمرو قال ثنا أبو عاصم قال ثنا عيسى وثنى الحرث قال ثنا الحسن قال ثنا ورقاء جميعا عن ابن أبى نجيح عن مجاهد (!).

[12]) Ṭabarî, Tafṣîr zu XXXVIII, 33. [13]) Pm. 627 fol. 154a. [14]) Ṭabarî, Tafṣîr zu S. XXVII, 44, Annales S. 583, Ṯa'labî S. 280 und a. a. O.

[15]) Ṯa'labî S. 285 nach الشعبى, Baiḍ. zu S. XXXVIII, 33: Band II, S. 187, Zamaḫšarî z. St.

Sie verleiten endlich auch in Salomos Abwesenheit die Menschen zur Abgötterei[1]). Das macht, das Urprinzip des Bösen, der oberste der Teufel, Iblîs[2]) ist frei. Vermöge seiner Freiheit erscheint er den Genien und Satanen und versucht sie über die schweren Arbeiten, die Sal. ihnen auferlegt hat, zu trösten. Nachdem von den schweren Arbeiten der Geister die Rede gewesen ist, fährt Ṯa'labî[3]) fort: „Da suchte Iblîs sie zu trösten, während sie mit der Arbeit beschäftigt waren: ‚Wie geht es euch?' Sprachen sie: ‚Wir haben keine Ruhe in unserem Zustand'. Da sagte Iblîs: ‚Ihr geht weg, tragt Steine und kehrt unbeschäftigt, ohne etwas zu tragen, zurück?' Sagten sie: ‚Ja'. ‚Dann habt ihr es noch bequem', erwiderte er. — Da berichteten die Winde dieses dem Sal., und er befahl ihnen, beim Hin- und Zurückgehen zu tragen[4]). Wieder suchte Iblîs sie zu trösten und fragte: ‚Wie geht es euch?' Da klagten sie ihm und berichteten ihm, dass sie auf dem Hin- und Rückwege tragen müssten. Da sprach Iblîs zu ihnen: ‚Schlaft ihr in der Nacht?' ‚Ja'. ‚Dann habt ihr es noch bequem'[5]). — Da liessen die Winde Sal. das zu Ohren kommen, und er befahl ihnen, Tag und Nacht zu arbeiten. Da suchte Iblîs wiederum sie zu trösten, und sie klagten ihm, dass sie Tag und Nacht arbeiten müssten und dass sie eifrig bei der Arbeit wären. Da sagte er: ‚Wie geht es euch?' Sagten sie: ‚Wir haben keine Ruhe in unserem Zustande'. Sprach Iblîs zu ihnen: ‚Und was er will, tut er?' Sagten sie: ‚Ja'. Da fanden sie Trost. Die Sache hatte aber schon ihr Ende erreicht, denn sie blieben nur noch kurze Zeit (in dieser Lage), und Sal. war tot".

Ḥosainî scheint die Erzählung aus einer auf Ṯa'labî

---

[1]) Ibn Hišâm fol. 90[a] f. auf grund von Sure II, 96: وان شيطانا من الشياطين كان ساحرًا فكتب سحرًا وجعله تحت كرسى سليمن ثم بث ذلك الشيطان السحر فى الناس . . . [2]) vgl. oben S. 104. Iblîs, nach Lane, Dict. s. v. بلس = der Verzweifelte, besser mit Geiger = διάβολος, der Beelzebub oder Beelzebul des Testam. Sal., ist der gestürzte Engelsfürst (Ibn el-Aṯîr I, 19 nach Grünb. N. B. S. 261), nach Hosainî fol. 144[b], resp. 177[b] derjenige, der später Sal. in den Verdacht der Zauberei bringt. [3]) S. 285; Ms. Spr. 90 hat die Erzählung garnicht, Pet. 197 f. 228[b]—229[a] kürzer und lückenhaft. [4]) Pet. ib.: يحمل الحجارة ذاهبين ويحمل الطين راجعين [f. 229[a]]. [5]) Pet. 197 f. 229[a] lässt hier schon den Schlusssatz folgen: „Die Sache hatte . . .".

fussenden Quelle ausgezogen zu haben, wenn er sie folgendermassen wiedergibt[1]):

وكان سليمان يأمر الشياطين فتحمل له الحجارة من موضع الى موضع فقال لهم ابليس كيف انتم قالوا [Pet. 78 fol. 167b] ما لنا طاقة بما نحن فيه فقال ابليس اليس تذهبون بالحجارة ذاهبين وتحملون الطين راجعين الى موضعها فترائى لهم ابليس فقال كيف انتم فشكوا اليه فقال الستم تنامون بالليل قالوا بلى قال فانتم فى راحه فابلغت الريح [2]مقالة [3]الشيطان وابليس فامرهم ان يعملوا بالليل والنهار [4]فما لبثوا الا يسيرا حتى مات سليمان صم.

„Sal. pflegte den Satanen zu befehlen, dass sie ihm die Steine von Ort zu Ort trügen. Da sagte Iblîs zu ihnen: ‚Wie geht es euch?' Sagten sie: ‚Wir kommen in unserer Lage nicht zur Ruhe'. Sagte Iblîs: ‚Ist es nicht so, dass ihr die Steine hin- und den Lehm auf ihren Platz zurück traget?' [Hier ist eine Lücke in der Erzählung]. Da erschien ihnen Iblîs und fragte: ‚Wie geht es euch?' Da klagten sie ihm ihr Leid; er aber sagte: ‚Schlaft ihr nicht des Nachts?' Sie erwiderten: ‚Allerdings'. ‚Dann habt ihr es noch bequem!' Da trugen die Winde die Reden der Satane und des Iblîs zu Sal., und er befahl ihnen nun, Tag und Nacht zu arbeiten. Sie blieben aber nicht lange (in dieser Lage), da starb Salomo".

Dieselben Fragen des Iblîs und ihre unglücklichen Folgen für die Satane referiert auch Ibn el-Aṯîr. Nur Einleitung und Schluss weichen etwas ab[5]): قيل انّ الجن والشياطين شكوا ما يلحقهم من التعب والنصب الى بعض اولى التجربة منهم وقيل كان ابليس فقال لهم . . . فاجتازوا بذلك لذى شكوا اليه حالهم فاعلموه حالهم فقال لهم انتظروا الفرج فانّ الامور اذا تناهت تغيّرت فلم تطل مدّة سليمان بعد ذلك حتّى مات.

---

[1]) Pet. 633 fol. 135b, Pet. 78 fol. 167a und b. [2]) so verbessert eine Randglosse das sinnlose ما قالته in Pet. 633. [3]) besser wäre الشياطين. [4]) für فالبثوا des Textes in Pet. 633. [5]) ed. Tornberg I, 170.

„Man sagt, dass die Genien und Satane sich über das Leid und die Plage, die sie verfolgten, bei einem ihrer erfahrenen Leute beklagten; andere sagen, es wäre Iblîs gewesen. Da sprach er zu ihnen usw. Da begegneten sie wieder dem, dem sie ihre Lage geklagt hatten, und setzten ihn von ihrer (jetzigen, noch schlimmeren) Lage in Kenntnis. Da sprach er zu ihnen: ‚Jetzt dürft ihr Trost erwarten, denn wenn die Dinge bis zum Äussersten gekommen sind, dann werden sie gewöhnlich anders'; es dauerte auch nicht lange mehr, da starb Salomo."

So wenig der Teufel hier seinen einstigen Untergebenen auch nützt, er tritt doch Sal. als selbständiger Machthaber entgegen. Das Urprinzip des Bösen muss frei sein, die Sünde muss Spielraum haben, soll nicht das ganze Weltgetriebe in Stillstand geraten. Wohin die Gefangennahme auch des Iblîs führt, wird in einer viel späteren Sage sehr hübsch erzählt[1]).

Iblîs ist also dauernd vor der Wirkung des Ringes sicher, der sonst alle Geister zwingt. Dieser salomonische Zauberring hat bekanntlich nicht nur die Phantasie des orientalischen Altertums, sondern auch das europäische Mittelalter lebhaft beschäftigt. Der Siegelring des Königs ist ja seit altersher ein Abzeichen der Macht und Würde und als solches schon in der biblischen Josephgeschichte verwendet[2]). Der Talmud weiss von einer Kette und einem Ringe Salomos. Auf beiden ist der ⊏שׁ, der wunderwirkende Gottesname eingegraben[3]). Der Ring oder die Kette ist also ein Talisman oder ein Amulett; darauf deuten auch die damit verknüpften Beschwörungsformeln[4]). Dieses ist ein wesentlicher Zug der jüdischen Sage, die einen besonderen Zauberring Salomos ursprünglich nicht kennt. Den Übergang zur arabischen Sage stellt auch hier das Testamentum Salomonis her. Es konstatiert gleich im Eingang nachdrücklich die Überreichung des Ringes durch einen Erzengel, Michael. Der Ring ist klein, mit einem Siegelstein versehen, in welchem ein Pentalpha eingegraben ist. Wirft man — es braucht nicht Sal. selbst zu sein — den Ring einem Dämon an die Brust, so kann er nicht mehr schaden; drückt man ihm das Siegel auf

---

[1]) Rosenöl I, 227 ff. [2]) Gen. XLI, 42; über Symbolik des Ringes überhaupt s. Cassel, Symbolik des Ringes, Abhandlung. Über Salomos Ring im besonderen ib. S. 8, 40. Herr Prof. Bezold macht mich auf den Šamaš-Ring in der Darstellung beim Cod. Hammurabi u. in der Nabupuliddin-Tafel aufmerksam. [3]) Gittin 68a, auch Targ. Kohel. I, 12. [4]) Gittin l. c., Josephus Antiqu. VIII, 2 § 5.

den Nacken, so ist er zu dauerndem Gehorsam verurteilt. Ja, auch Speichel und Steine werden mit dem Ringe gesiegelt und dadurch gleichsam gebannt.

Die Erklärer des Qor'ân erwähnen zuerst in der Erzählung von Salomos Heimsuchung den Ring. Schon nach der oft zitierten Talmudstelle[1]) gewinnt Ašmedai nur dadurch Gewalt über Sal, dass dieser ihm seinen Ring gibt. In diesem Teile der Ašmedaisage, der mit dem ersten von Ašmedais Gefangennahme nicht in einem notwendigen und ursprünglichen Zusammenhange steht[2]), ist Salomos Ring also schon mehr als ein Amulett unter anderen Amuletten. Die arabische Sage zieht die Konsequenzen. Nur solange dieser Ring an Salomos Finger ist, hat er die übermenschliche Macht. Sobald ihm aber infolge göttlicher Prüfung der Ring vom Finger fällt, ist es mit der ganzen Herrlichkeit zu Ende[3]). Ṭabarî erzählt mit einer Traditionskette, die bis auf Muǧâhid († 103) zurückgeht[4]), den Verlust des Ringes ähnlich wie der Talmud[5]). Satan lässt sich den Ring geben und schleudert ihn ins Meer. Diese jüdische Version des Sturzes Salomos ist aber in der arabischen Sage die seltenste.

Liegt in dem Wunderringe Salomos Macht, wie es oft im Arabischen heisst[6]), so muss er auch eine besondere Gestalt, so kann er nicht das Aussehen eines gewöhnlichen, und wenn auch geweihten Reifens gehabt haben. Aus dieser Erwägung heraus entwickelt sich der kleine Reif des Testamentum zu einem einzigartigen, kostbaren, funkelnden und blitzenden Ringe. Schon Hišâm[7]) schildert ihn: وكان خاتمه نور يملا السموات والارض „Salomos Ring war von einem Feuer, das Himmel und Erde erfüllte". Wir werden demnach an einen besonders grossen Diamanten zu denken haben. Auch der Tempel leuchtete nachts von lauter Gold und Edelsteinen[8]).

---

[1]) Gittin 68b. [2]) s. weiter unter Salomos Fall. [3]) Ibn Hišâm fol. 90a: فسقط خاتمه من يده فذهب الطير وسكنت الريح „Sobald sein Ring ihm von der Hand gefallen war, waren die Vögel fort, und die Winde ruhten": so auch Ṯa'labî S. 284 „nach einer Überlieferung" und Zamaḫš. zu S. XXXVIII, 33. [4]) Tafsîr zu S. XXXVIII, 33: ثنى محمد بن عمرو قال ثنا ابو اصم قال ثنا عيسى وثنى الحارث قال ثنا الحسن قال ثنا ورقاء جميعا عن ابن ابى نجيح عن مجاهد.

[5]) Gittin 68b. [6]) vgl. die Stellen, die Sure XXVII, 29 kommentieren. [7]) fol. 90a. [8]) Dînawarî, ed. Girgass, Leiden 1888, S. 24, ebenso Salomos Wohnhaus: Kebra Nagast S. 20.

Dass schon der Qor'ân von einer „Unterwerfung der Dämonen durch den geheimnisvollen Ring“ redet, wie Goldziher[1]) nach Sure XXI, 82 meint, ist nicht ersichtlich. Auch die nachfolgenden Werke, die sich eingehend mit Sal. beschäftigen, schenken seinem Ringe keine weitere Beachtung. Erst Kisâ'î verschwendet wieder die ganze Märchenpracht von 1001 Nacht auf dieses himmlische Unterpfand der salomonischen Grösse. Wir erfahren durch ihn nicht allein, wie der Ring aussah und wie er verliehen ward, sondern auch, wonach doch gewiss auch gefragt werden musste, woher er kam.

Der Ring wird Sal. erst nach der Unterwerfung der Tiere verliehen. Nicht Michael überbringt ihn, wie im Testamentum, sondern der spezifisch arabische Himmelsbote Gabriel, der von Gott angewiesen wird, ihn aus dem Paradiese zu holen: Mq. 40 fol. 70^{b}—72^{b}.

حديث الخاتم قال ثم [2]اوحى الله تعالى الى جبريل عليه السلم ان ايت الجنه فخذ خاتم [Fol. 71^{a}] الخلافة الذى البستُه النورَ والبهاء فانزل به الى عبدى سليمان فاقبل جبريل عليه السلم مُسرعًا حتى دخل الجنة فاخذ اخاتم ثم انقضّ الى الارض واتا به سليمان عليه السلم [3]وهو [4]يُضِيئُ كانّه الكوكب الدرّى وله لمعان كالبرق وله رايحة كرايحة المسك وشعاعُه يكاد يغشى البَصرَ وعلى الخاتم كتابةٌ [5]بغير قلم كتبه [6]وهى لا اله الا الله محمد رسول الله وعلى الجانب الثانى لا اله الا الله كلُ شيئٌ هالكٌ الا وجهَه له الحكم واليه ترجعون وعلى الجانب الثالث سبحان من له الملك والكبرَيا والسلطان والعزة وعلى الجانب الرابع مكتوب تبارك الله احسَنُ الخالقين وكل فصّ من هذه الفصوص

---

[1]) „Der Mythos bei den Hebräern“, Anm. zu S. 217. [2]) Spr. 86 fol. 206^{b}f. ist verstümmelt, fast wörtlich wie Mq. ist auch Pm 627 f. 123^{a}f. [3]) Spr. 206^{b} hat hier: فوجده قائما يصلى. [4]) emend. aus يصنى, wie auch Pm. hat. [5]) Pm. من غير نقش ولا قلم. [6]) statt وهى hat Pm. على الجانب الاول.

الاربعة لصنفٍ من الاصناف فالاولُ لمردة الشياطين والثانى [1]
لسباع البحر والآجام ووحوش البرارى والفلوات [2]والثالث لملوك
الاطراف [3]من الشرق والغرب والرابع للاشجار والنبات وسكان
الجبال والبحار فاستنارت [4]الارضُ وضحكت ولم يبق على ظهرها
شيئٌ من صغير [5]ولا كبير من ذى روح الّا خرّ لله ساجدًا
وقال سبحان من يُعز من يشاء ويُذل من يشاء وهو الفعّال
لما يشاء ثم انّ جبريل اعطا الخاتم لسليمن وقال هنيًّا لك
يا نبى الله بهذه الهديّة التى [6]فيها هذا الملك والعز
والسلطانُ ويقال انه كان ذلك فى يوم [Fol. 71b] الجمعة لسبع
وعشرين خلت [7]من [8]المحرّم فلما صار الخاتم فى كف سليمن
لم يتمكن من النظر اليه [9]حتى قال لا اله الا الله محمد
رسول الله فقدر عليه [10]بعد ذلك وكذلك كلمن كان ينظر
اليه وقد قيل انه [11]انزل خاتم سليمن من تحت العرش وهو
خاتم الخلافة من الله عز وجل وهو من نور برهانه عليه
مكتوبٌ لا اله الا اللهَ محمد رسول الله عزيز عنده من اَلبستُه
هذا الخاتم قوى فى ملكه فلما صار فى اصبعه قيل له [12]اَلبسه
فى كفك [13]اليمين ولا تَلبِسْهُ آلا وانت طاهر ولا [14]تمكن منه
حايض ولا شيطان [15]ولا تنزعه من كفك الا بامانه وعن وهب
انه قال بلغنى ان هذا الخاتم كان لآدم عليه السلم فى الجنة

---

[1]) Pm. التى فى هذه الجوانب الاربع لصنف من الاصناف.
[2]) Spr. l. c. fügt richtig noch والطير hinzu. [3]) Pm. u. Spr. haben noch: والنواحى. [4]) aus Pm. ergänzt. [5]) ولا fehlt in Pm. [6]) Pm.: اهداها لك ذو الملك etc. [7]) Spr.: فى رمضان المعظم [fol. 207a]. [8]) Pm.: رمضان. [9]) Pm.: لشدة لمعانه. [10]) fehlt in Pm. bis وقد قيل. [11]) Pm.: نزل. [12]) emend. aus البَسْبُه. [13]) Pm.: الايمن [14]) تمكن. [15]) emend. aus: ترعه.

اعطاه الله عز وجل اياه واوحى اليه ان هذا الخاتم خاتم العز فهو لك [1]ان لم تنسَ عهدتى وان [2]نسيت عهدتى البستُه من لا يَنسَا عهدتى واورِثه خلافتك فقال يا ربّ من الذى تورثه خلافتى فقال ولدك سليمن الذى اَجْعَلُه عِبرةً مثلاً واُسَلِّطه على كُل شيطان يكون فى عصره ليدعوهم الى ربوبتى وطاعتى فكان الخاتم مع آدم حين صار فى الجنة الى ان عصا رَبَّه فطار من اصبعه واستجار برُكن من اَرْكان العرش [3]وقال الهى انك خلقتنى لاهل [4]الطاعة وهذا آدم [5]لم يعرف حقى ورفضنى فنودى ان اسكن ايها الخاتم [6]فساجعلك لمن يكون وفيًّا بعهدتى بعده قال وهبْ فلما اصطفى الله عز وجل سليمن عليه السلم جعل [7]الله تعالى [Fol. 72a] عزه فى هذا الخاتم وانزله عليه جبريل فى يوم عاشورَا من شهر المحرم صباحَ يوم الجمعة وكان سليمن عليه السلم فى [8]مِحْرابه وحولَ المحراب اسباط بنى اسرايل والاحبار والقضاة والعلما فنادى جبريل عليه السلم يا بن داود هذه هدية الله عز وجل اليك [9]فخذها [10]فاخذ سليمن الخاتم وتختّم به ثم [11]صعد على كرسيه واستقبل الناس بوجهه ثم رفع اليهم الخاتم وهو يلمع لمعان البرق الخاطفِ يكاد نورُه يَغشَى البصرَ من شدة شعاعه ثم قال لهم سليمن هذا الخاتم جُمِع فيه عزى وسلطانى وفضّلنى به ربّى

---

[1]) Spr. fol. 207a: ما دُمْتَ على طاعتى. [2]) نَسِيتَ. [3]) Spr. l. c.: وشكى حاله الى الله تعالى. [4]) Pm.: الطهارة. [5]) لمى. [6]) fehlt in Pm. bis وانزله. [7]) fehlt in Spr. [8]) Spr. l. c.: محراب ابيه. [9]) Spr. hat noch: يا ابن ادم u. fährt dann fort mit فسجد. [10]) Pm. fügt hinzu: مباركًا. [11]) fehlt in Pm. bis ثم سجد.

على العالمين فسلّطنى على كُل شيطان مريد قال ثم سجد وسجد من كان حوله من اوّل النهار الى اخره شكرا لله تعالى ثم رفع رأسَه ورفعوا رؤوسَهم وشخصوا بابصارهم الى الخاتم فلم يَقدروا على رؤيته (1لشدة لمعانه فقال سليمان قولوا (2معى لا اله الا الله محمد رسول الله فلما قالوا ذلك تمكّنوا من النظر اليه (3فقالوا يا نبى الله كن عبدًا شكورًا على ما اُوتيت فقد اُوتيت ملكًا عظيمًا قال وهب كان على جانب منه انا الله الذى لا اله الا انا وَحدِى لا شريك لى وعلى الجانب الآخر انا الحى القيوم وعلى الجانب الثالث انا الله العزيز لا عزيز غيرى وعلى الجانب الرابع اية الكرسى من حول اية الكرسى محمد رسول الله خاتم الانبياء وكان (4يضيئُ بالليل كنور المصباح ولم يكن لسليمن شئ الّا وهو مختوم بهذا الخاتم قال ثم نزل على [Fol. 72b] سُليمن بعد نزول الخاتم بسم الله الرحمن الرحيم وكان لا يقراها سُليمن على شئ الّا ذلّ وخضع ولقد اُنزِلت تلك الآية على آدم فقال لقد اَمِنَ ذريّتى من العذاب ثم اُنزِلَت بعد ذلك على نبيّنا محمد صلى الله عليه وسلم . . . . .

„Die Erzählung von dem Ringe“. Er sagt: Darauf offenbarte Gott der Erhabene dem Gabriel, Friede mit ihm!: ‚Gehe ins Paradies und nimm den Siegelring des Chalifats, den ich mit Licht und Glanz ausgestattet habe, und bringe ihn meinem Diener Sal. hinab. Da eilte Gabriel, Friede mit ihm!, nach dem Paradiese, ging hinein und nahm den Ring. Darauf liess er sich zur Erde herab und brachte ihn Sal., Friede mit ihm! Der Ring aber leuchtete wie der schimmernde Stern und blinkte wie der Blitz und roch wie Moschus. Seine Strahlen blendeten fast den Blick; eine Inschrift ohne Feder[5])

---

[1]) Pm. nur: للمعانه. [2]) fehlt in Pm., Spr. [3]) hier schliesst Spr. die eigentliche Erzählung von dem Ringe. [4]) aus يصنى emendiert. [5]) Spr. fol. 221b wundert sich Bilq. darüber, dass der Ring geprägt sei ohne Eingrabung (منقوشا بلا حفر).

war darauf zu lesen: ‚Es gibt keinen Gott ausser Allāh, und Muḥammed ist sein Prophet'. Auf der zweiten Seite: ‚Es gibt keinen Gott ausser Allāh; alles geht zu Grunde, was er nicht zum Ziele führt; er besitzt die Herrschaft, und zu ihm kehrt ihr zurück'. Auf der dritten Seite: ‚Gepriesen sei der, dem der Besitz, die Grösse und Herrschergewalt gehöret!' Auf der vierten Seite stand geschrieben: ‚Gelobt sei Gott, der beste aller Schöpfer!' Und alle vier Steine waren für die vier Arten (lebender Wesen)[1]): Der erste für die widerspenstigen Satane, der zweite für die Meerestiere und Frösche, für die Raubtiere der Steppen und Wüsten, der dritte für die Könige der Länder in Ost und West, und der vierte für Bäume und Pflanzen sowie für die Bewohner der Berge und Meere. Da strahlte und lachte die Erde, so dass nichts auf ihr still blieb, sondern alles, was Odem hat, ob klein, ob gross, anbetend vor Gott niederfiel und rief: ‚Gepriesen sei er, der erhebt, wen er will, und der erniedrigt, wen er will; er ist es, der tun kann, was er will'[2]). Darauf händigte Gabriel Sal. den Ring ein und sprach: ‚Glück zu, Prophet Gottes, ob solchen Geschenkes, darinnen Besitz und Stärke und Herrschaft liegt!' Man sagt auch, das sei Freitag den 27. Muḥarram[3]) geschehen. Als nun der Ring in Salomos Hände kam, vermochte er nicht eher ihn anzublicken, bis er gesprochen hatte: ‚Es gibt keinen Gott ausser Allāh, und Muḥammed[4]) ist der Gesandte Allāhs'. Danach konnte er es, und so jeder, der ihn anzusehen versuchte. Andere sagen wieder: Der Ring Ss. kam vom Throne (Gottes) herab, und es war der Ring des Chalifats von Gott dem Allmächtigen; er war vom Lichte (der Sonne) in ihrer Tageshelle[5]); darauf stand geschrieben: ‚Es gibt keinen Gott ausser Allāh, und Muḥ. ist der Gesandte Allāhs des Gewaltigen'. Daneben: ‚Wen ich mit diesem Ringe belehne, der ist stark in seiner Regierung'. Nachdem er an seine Finger gekommen war, sagte eine Stimme: ‚Stecke ihn an deine rechte Hand, lege ihn nur an, wenn du rein bist — eine Menstruierende und ein Satan haben keine Gewalt über ihn —, und ziehe ihn nur in Sicherheit von der Hand!' Nach Wahb hätte er (der

[1]) Weil muss einer noch ausführlicheren Quelle folgen, wenn er jeden Stein von der betreffenden Art von Wesen bringen lässt (l. c. S. 226 ff.). [2]) Von dem Ringe mit den verschiedenen Sprüchen erzählt auch das Kitâb fol. 87a u. b. [3]) nach Spr. im grossen Ramaḍân (s. oben S 118 Anm. 7), ebenso Grünb. N. B. S. 201 f. nach einer Handschrift der Münchener Hof- u. Staatsbibl. Cod. ar. No. 445, fol. 294 r.

[4]) Kitâb hat verständigerweise: Salomo. [5]) sollte نور بنهاره stehen?

Erzähler) gesagt: Mir ist zu Ohren gekommen, dass dieser Siegelring Adam, Friede mit ihm!, im Paradiese gehört hatte, da Gott der Allmächtige ihn ihm geschenkt und ihm offenbart hatte: ‚Dieser Ring ist ein Ring der Stärke; er gehört dir, wenn du mein Gebot nicht vergisst. Vergisst du aber mein Gebot, so bekleide ich damit einen, der mein Gebot nicht vergisst, und erteile ihm deine Nachfolgschaft. Adam aber sprach: ‚Wer ist der, dem du meine Nachfolgschaft erteilen willst?‘ Er erwiderte: ‚Dein Enkel Sal., den ich zum Beispiel und Muster machen werde und zum Herrn über jeden Satan seiner Zeit, auf dass er sie zur (Unterwerfung unter meine) Herrschaft und zum Gehorsam gegen mich auffordere‘. So blieb der Ring bei Adam, solange er im Paradiese war, bis er sich widerspenstig gegen seinen Herrn zeigte. Da flog er fort von seinen Fingern und suchte seine Zuflucht bei einer der Säulen des (göttlichen) Thrones. Und er sprach: ‚Gott, du hast mich für Gehorsame geschaffen; dieser Adam aber kennt nicht das an mich geknüpfte Recht (der Bedingung) und hat mich im Stich gelassen‘[1]). Da ward ihm zugerufen: ‚Sei ruhig, Ring! Ich werde dich künftig einem geben, der treu nach ihm in meinen Satzungen wandelt‘. Es sagt Wahb: Nachdem nun Gott der Allmächtige Sal., Friede mit ihm!, ausgewählt hatte, legte Gott seine Macht in diesen Ring und liess Gabriel mit ihm zu Sal. hinabsteigen am Ašûratage des Monates Muḥarram an einem Freitagmorgen. Sal. war gerade in seinem Gemache, und um das Gemach herum standen die Stämme der Kinder Israel, die Priester, Richter und Gelehrten; da rief Gabriel, Friede mit ihm!: ‚O Sohn Davids! Hier ist ein Geschenk Gottes des Allmächtigen an dich; so nimm es denn!‘ Da nahm Sal. den Siegelring und legte ihn an. Dann stieg er auf seinen Thron und liess die Menschen vor sich kommen. Dann hielt er ihnen den Ring hin; der strahlte wie der treffende Blitz, und sein Feuer blendete fast den Blick, so stark war sein Glanz. Darauf sprach Sal. zu ihnen: ‚Das ist der Ring, in dem meine ganze Macht und Herrschaft ruht; ausgezeichnet hat mich mein Herr durch ihn vor allen Geschöpfen und zum Herrn gemacht über alle widerspenstigen Satane‘. Darauf kniete er nieder, und auch die Umstehenden knieten vom frühen Morgen bis zum späten Abend in Dank gegen Gott den Er-

---

[1]) Damit zu vergleichen ist die Klage, die das י von יַרְבֶּה (Deuter. XVII, 16f.), resp. das ganze Deuteronomium in der jüdischen Sage gegen Sal. bei Gott erhebt. S. darüber unter Salomos Sünden.

habenen. Schliesslich erhob er das Haupt, und auch sie erhoben das Haupt und versuchten den Ring fest anzublicken, ertrugen aber den Anblick vor der Stärke der Strahlen nicht. Da sagte Sal.: ‚Sprecht mit mir: Es gibt keinen Gott ausser Allāh, und Muḥammed ist der Gesandte Gottes'. Als sie das gesagt hatten, vermochten sie ihn anzusehen und sie sprachen: ‚O Prophet Gottes, sei ein dankbarer Diener für das, womit du begabt wurdest, denn du bist nun mit grosser Macht begabt worden'. Es sagt Wahb: Auf einer Seite des Ringes stand: ‚Ich bin der Gott; es gibt keinen Gott ausser mir allein, und ich habe keinen Genossen'; auf der anderen Seite: ‚Ich bin der Lebende, ewig Bestehende'; auf der dritten Seite: ‚Ich bin der allmächtige Gott, es gibt keinen Mächtigen ausser mir'; und auf der vierten Seite war das Zeichen des (göttlichen) Thrones, und um das Zeichen des Thrones herum stand: ‚Muḥammed ist der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten'. Und der Ring leuchtete in der Nacht wie Lampenlicht, und Sal. hatte nichts, was nicht mit diesem Ringe gesiegelt worden wäre. Darauf wurde Sal. nach der Herabsendung des Ringes das Bismillāh offenbart, und so oft Sal. es über etwas aussprach, demütigte und unterwarf es sich. Dieser Vers war schon Adam offenbart worden, und er hatte gesagt: ‚Wahrlich, nunmehr sind meine Nachkommen vor Strafe geschützt'; dann ward der Vers hiernach unserm Propheten Muḥammed offenbart . . . . ."

Kisâ'î hat in diesem Kapitel also mehrere Versionen zusammengetragen. Es ist natürlich unwesentlich, an welchem Tage der Ring Sal. verliehen wurde und welche religiösen Sätze darin eingegraben waren. Wesentlich aber ist, dass eine Version Gabriel den Ring aus dem Paradiese holen, eine zweite ohne englische Vermittlung den Ring unmittelbar von Gottes Thron in Salomos Hände gelangen lässt und endlich eine dritte die beiden ersten dadurch verbindet, dass sie die Geschichte des Paradiesbewohners Adam voransetzt, der durch seinen Ungehorsam den Ring verscherzt und eingebüsst hatte[1]). Aber wir müssen das Erzählertalent Meister Kisâ'îs bewundern, wenn wir beobachten, dass erst alle drei Versionen zusammen die Grundzüge der Ringsage liefern: Die wunderbare Kraft des Ringes, der sich die gesamte Natur beugt, die Bedingungen, die für Sal. an den Ring geknüpft sind, die Notwendigkeit des Glaubens, will man

[1]) Nach einer jungpersischen Sage ist der Ring schon durch die Hände aller präadamitischen Salomone gegangen (vgl. D'Herbelot: Bibl. or. s. v. Salomon).

den Anblick des Ringes ertragen, und schliesslich die Tatsache, dass Sal. jedem Wesen, das er sich untertan machen wollte, den Siegelring nicht nur zeigen, sondern auch aufdrücken musste.

Der Ring erinnert durch seinen blendenden Glanz an den leuchtenden Sonnenball, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass wir in Sal. als Träger dieses Ringes die verblasste Nachbildung eines Helden aus einem alten Sonnenmythus zu sehen haben[1]). Man lese nur in Kisâ'î die Erzählung von dem Verlust des Ringes. Ein Fisch hat Salomos Ring verschlungen. Aber aus dem Bauche des Fisches heraus leuchtet das wundersame Kleinod, und weithin strahlt das Meer von seinem Glanze wider[2]). Ist das nicht die Abendsonne, die von einem Riesenfisch des Meeres verschlungen, noch eine Zeitlang die Fluten vergoldet? Und wie das Böse das Licht des Tages scheut und flieht, so scheuen und fliehen die Satane Salomos Ring. In der Todesgeschichte Salomos heisst es[3]), die Satane hätten Salomos Gemach nicht betreten und ihn selbst nicht ansehen können, ohne zu verbrennen. Das deutet doch mittelbar oder unmittelbar auf die Wirkung des Ringes.

Nach der verbreitetsten Annahme war die Verleihung des Ringes ein feierlicher öffentlicher Akt der Investierung. Daneben behauptet sich noch vereinzelt die andere Meinung, dass Sal. den Ring von vornherein, freilich nicht ohne göttliches Zutun, im Bauche eines Fisches gefunden habe[4]). So berichtet Ṯa'labî[5]): „Man sagt: hiernach (nach seiner Wahl) hielt Sal., nachdem er zum Nachfolger gewählt war, seine Sache geheim, heiratete eine Frau, verbarg sich vor den Menschen und machte sich an die Wissenschaft und an religiöse Übung. Da sagte sein Weib eines Tages zu ihm:

---

[1]) Vgl. die Bemerkung des Herrn Prof. Bezold S. 115 Anm. 2. [2]) Pm. 627 fol. 158b. [3]) Ṭabarî, Annales S. 596 u. Tafṣîr zu S. XXXIV, 13 mit dem Isnâd: ثنا موسى ابن هارون قال ثنا عمرو قال ثنا أسباط عن السدى فى خبر ذكره عن أبى مالك وعن أبى صالح عن ابن عباس وعن مرة الهمدانى عن ابن مسعود وعن اناس من أصحب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال. Ohne Angabe der Autoren: Ṯa'labî S. 287, Zam. z. St. [4]) Perlen in Fischen kommen vielfach in jüdischen, indischen und anderen Sagen vor, vgl. Perles: Zur rabbin. Sprach- u. Sagenkunde S. 74 ff., Cassel: Symbolik des Ringes S. 42 f., Steinschn. Hebr. Bibl. XVIII, S. 60. [5]) S. 254.

‚Vater und Mutter bist du mir; wie edel ist dein Charakter, wie gut dein Geruch, und ich weiss an dir keine tadelnswerte Eigenschaft, ausser dass du dich von meinem Vater verpflegen lässt[1]). Wenn du nun auf die Strasse hinausgingest und ein Geschenk Gottes ergriffest, so würde ich hoffen, dass Gott dich in deiner Hoffnung nicht täuschen wird‘. Da sprach Sal.: ‚Ich habe niemals eine Tat getan, die er nicht zum Guten geführt hätte‘. Danach ging er in der Morgenfrühe jenes Tages auf die Strasse hinaus, richtete aber nichts aus. Als er heimkehrte und es ihr berichtete, sagte sie: ‚Morgen, so Gott will, wird es sein‘. Als der zweite Tag kam, ging er fort, bis er an die Meeresküste gelangte. Da war ein Fischer, und er sprach: ‚Willst du mir etwas schenken, wenn ich dir helfe?‘ ‚Gut‘, erwiderte jener. Da half er ihm, und als er fertig war, schenkte ihm der Fischer zwei Fische. Da nahm er beide und pries Gott den Erhabenen. Dann schnitt er dem einen den Bauch auf; da lag ein Ring in dem Bauche. Den nahm er, steckte ihn in sein Kleid und pries Gott den Mächtigen und Erhabenen, nahm auch die beiden Fische und brachte sie in seine Wohnung. Und als die Frau sich nun darüber freute, zog er den Ring hervor und legte ihn an den Finger. Da umringten ihn die Vögel und die Winde, und es fiel auf ihn der Glanz der Macht. Bald darauf starb sein Vater, und als er tot war[2]), trug Sal. die Frau und ihre Eltern nach Persepolis. Gott aber weiss es am besten.“

Stellenweise wörtlich nach Ṯa'labî, im ganzen aber ausführlicher schildert el-Ḥosainî die Begebenheit: [Fol. 134a ff. resp. Fol. 165b ff.]

ثمّ اخفى سليمان بعدَ ذلك امره وتزوّج بامراة واستتر من شيعته ما شآء الله ان يستتر ثمّ انّ امراته قالت له ذات يوم بابى انت وامّى ما اكمل خصالك واطيب ريحك ولا اعلم لك خصلة [Pet. 633: Fol. 134b] اكرهها الّا فى مؤنة ابى فلو ذحلت السّوق فتعرّضت [Pet. 78: Fol. 166a] لرزق الله رجوت ان لا يخيّبك فقال لها سليمان انّى والله ما عملت عملا قطّ

[1]) الّا انك فى مؤنة ابى, Pet. 197 f. 105b: فى موونَة ابى, Spr. 90 f. 156b: فى موونة ابيك. [2]) Pet. 197 f 205b: فلما ملك مكانه.

ولا احسَنه فدخل السّوق فجآء يومَه ذلك ثم رجع فلم يصب شيًا فقال لها سليمان انّى ما اصبت شيًا قالت لا عليك ان لم يكن اليوم كان غدا فلمّا كان من الغد خرج الى السّوق فجال فيه فلم يقدر على شيئ ورجع فاخبرها فقالت يكون غدا ان شاء اللّه فلمّا كان فى اليوم الثالث مضى حتّى انتهى الى ساحل البحر فاذا هو بصيّاد فقال له هل لك ان اعينك وتعطينا شيًا قال نعم فاعانه فلمّا فرغ اعطاه الصيّاد سمكتين فاخذهما وحمد اللّه عزّ وجلّ ثمّ انّه شقّ بطن احدهما فاذا هو بخاتم فى بطنها فاخذه فصيّره فى ثوبه وحمد اللّه واصلح السّمكتين وجآء بهما الى منزله وفرحت امراته بذلك وقالت له انّى اريد ان تدعو ابوىّ حتى يعلما انّك قد كسبت فدعاهما فاكلا معه فلمّا فرغوا [Pet. 78: Fol. 166b] قال لهم هل تعرفونى قالوا لا واللّه الّا انا لم نر خيرا منك فاخرج خاتمه فلبسه فخرّ [Pet. 633: Fol. 135a] عليه الطّير والرّيح وغشيه الملك وحمل الجارية وابويهما الى بلاد اصطخر فاجتمعت اليه الشّيعه واستبشروا به ففرج اللّه عنهم ممّا كانوا فيه من حيرة غيبته.

„Darauf hielt Sal. seine Sache geheim, heiratete eine Frau und verbarg sich vor seinen Anhängern, solange Gott wollte. Da sagte eines Tages seine Frau zu ihm: ‚Vater und Mutter bist du mir; wie edel ist dein Charakter, wie angenehm dein Geruch; und ich weiss an dir keine Eigenschaft, die ich verabscheute, ausser dass du dich von meinem Vater verpflegen lässt. Wenn du nun auf den Markt hinausgingest und du einen Unterhalt[1]) Gottes fändest, so würde ich hoffen, dass er dich in deinen Hoffnungen nicht zu schanden werden lässt.‘ Da sprach Sal.: ‚Ich habe niemals eine Tat getan, die er nicht zum Guten geführt hätte.‘ Da-

[1]) Nach dem türkischen Suleimanname verdient sich Sal. seinen Unterhalt durch Korbflechten: Rosenöl I, 199.

nach ging er auf den Markt hinaus und ging den ganzen Tag. Dann kehrte er zurück, ohne etwas gefunden zu haben. Und Sal. sprach zu ihr: ‚Ich habe nichts gefunden.' Sie erwiderte: ‚Das schadet nichts; ist es nicht heute, so ist es morgen.' Am anderen Tage ging er auf den Markt hinaus, ging dort hin und her, erreichte aber nichts und kehrte zurück und berichtete es ihr. Da sagte sie: ‚Morgen, so Gott will, wird es sein'. Als nun der dritte Tag kam, ging er fort, bis er zum Gestade des Meeres gelangte. Da war ein Fischer; zu dem sprach er: ‚Willst du mir etwas schenken, wenn ich dir helfe?' ‚Ja', erwiderte jener. Da half er ihm, und als er fertig war, schenkte ihm der Fischer zwei Fische. Da nahm er beide und pries Gott den Mächtigen und Erhabenen. Dann schnitt er dem einen den Bauch auf, da lag ein Ring in dem Bauche. Den nahm er, steckte ihn in sein Kleid und pries Gott, brachte beide Fische wieder in Ordnung und brachte sie in seine Wohnung. Und als sich die Frau nun darüber freute und zu ihm sagte: ‚Ich wünsche, dass du meine Eltern einlädst, damit sie erfahren, dass du deinen Unterhalt selbst zu erwerben gesucht hast', da lud er beide ein, und sie speisten mit ihm. Als sie aber fertig waren, fragte er sie: ‚Erkennt ihr mich auch?' Sagten sie: ‚Nein, bei Gott, nur dass wir keinen besseren gesehen haben als dich'. Da holte er den Ring heraus und legte ihn an. Da schwirrten über ihm die Vögel und die Winde, und es kam über ihn die Macht, und er trug das Mädchen samt ihren Eltern nach der Gegend von Persepolis. Um ihn aber versammelten sich die Anhänger und freuten sich über ihn; so tröstete sie Gott von ihrer Furcht, in die sie wegen seiner Abwesenheit geraten waren."

Die Übereinstimmung zwischen Ḥosainî und Ṯa'labî ist zu gross, als dass der erstere ganz unabhängig von dem letzteren die Ringfabel referierte; andererseits sind Ḥosainîs Zusätze, zumal in der Szene mit Salomos Schwiegereltern, nicht so geringfügig, dass sie in die Vorlage einfach hineingeflickt werden konnten. Wir müssen darum annehmen, dass Ṯa'labî und Ḥosainî aus einer gemeinsamen älteren Quelle schöpfen, die sie nur verschiedenartig benutzen. Diese gemeinsame Quelle ist uns nicht bekannt.

Wie wenig geläufig Ṯa'labî selbst diese Version von dem Funde des Ringes war, beweist er, indem er in offenbarem Widerspruch mit sich selbst in der Erzählung von Salomos Heimsuchung bemerkt, dass der Ring, ein grüner Chrysolith mit dem mohammedanischen Glaubensbekenntnis,

einst von Gabriel Sal. überbracht worden war[1]). Vielmehr weist alles darauf hin, dass die Legende vom „Ringe im Fische“ durch eine beabsichtigte oder unbeabsichtigte Verwechslung aus dem Ende der Salomosage hier an den Anfang gesetzt worden ist. Die einzelnen Züge, die Wanderung an das Meeresgestade, die Begegnung mit dem Fischer, die beiden Fische als Arbeitslohn, der Fund des Zauberringes im Bauche des einen am dritten Tage — sind hier und dort dieselben, eben nur mit dem Unterschiede, dass es bei Salomos Heimsuchung der verlorene Ring ist, den er wiederfindet. Ja, die eine Handschrift des Kisâ'î[2]) bringt in diesem Kapitel auch einen ganz ähnlichen Roman eines einfachen Mädchens, das ebensowenig wie ihre Eltern weiss, welch grossen Mann sie zum Gemahl hat. Wenn wir noch hinzufügen, dass nach zwei Traditionen bei Ṭabarî[3]) es eine Frau war, bei der Sal. zwei Fische kaufte, bezw. einen Fisch geschenkt erhielt, so ist es leicht, die durcheinander laufenden Fäden der Sage zu entwirren. Ṯa'labî zögert nicht, die so ähnliche Version vom „Ring im Fische“ am Ende noch einmal zu bringen, wogegen Ḥosainî gleich nach der oben zitierten Stelle mit Salomos Tode fortfährt und am Ende seiner Salomosage über den Verlust des Ringes konsequenterweise mit Stillschweigen hinweggeht. Ibn Hišâm schweigt von dem einen wie von dem anderen[4]).

In der äthiopischen Legende scheint die Fabel von Salomos Ringe ganz verblasst; er ist nur noch ein Erkennungszeichen für den echten Sohn[5]). In dem Fragment eines koptischen Märchens wirft Sal. seinen Ring als Liebeszauber in den Becher der Königin[6]). In späteren Märchen ist der Ring vollends zu einem blossen Wunschedelstein herabgesunken; als solcher hat er sein Vorbild im sanskritischen cintâmani[7]).

Über das Schicksal des Ringes nach dem Tode seines grossen Besitzers habe ich in den von mir benutzten Quellen

---

[1]) S. 283, so auch Spr. 90 f. 166[a], hingegen Pet. 197 f. 226[b] spricht nur allgemein von dem Ringe und seiner Inschrift, wie denn überhaupt die gedruckte Ausgabe des Ṯa'labî weniger mit Pet. als mit Spr. übereinstimmt, wo dies Ms. nicht Lücken hat. [2]) Pm. 627 f. 159[a] f.

[3]) Tafsîr zu S. XXXVIII, 33: die erste bis auf مجاهد, die zweite bis auf الضحاك zurückgehend. [4]) Auf natürliche Weise lässt die abendländische Sage den Ring wieder in Salomos Besitz gelangen (Vogt: Sal. u. Morolf S. LXXV f.). [5]) Bezold l. c. S. 22 f. [6]) mitgeteilt von Erman in d. Abh. d. Kgl. Preuss. Akad. d. Wiss. Berlin 1897. [7]) Benfey, Pantsch. I, 212 u. sonst.

keine Andeutungen gefunden. Weil[1]) erzählt nach einem arabischen Märchen, dass die Engel den toten König samt seinem Siegelringe in eine verborgene Höhle getragen. Horovitz[2]) macht auf die Geschichte von Ḥâsib Karîm-addîn in 1001 Nacht aufmerksam, wo erzählt wird, dass der Ring noch jetzt am Finger Salomos stecke, dessen Leichnam über sieben Meere fortgetragen worden sei. Der Versuch, den Ring abzuziehen, misslingt. 1001 Nacht weiss an anderer Stelle von mehreren Salomoringen[3]). Die Namen, die der berühmte salomonische Ring führt, wurden, nach einer syrischen Handschrift zu schliessen, als Zauber gegen Könige verwendet[4]).

Die Zwingkraft des Ringes wird naturgemäss in erster Linie den Genien und Satanen gegenüber in Anwendung gebracht. Denn zu grossen Dingen waren die Geister in der kurzen Spanne, da sie einem Erdensohne dienten, ausersehen. Ihr Werk ist die alte Quellen- und Palmenstadt Tadmor, ihr Werk sind die sagenhaften Riesenschlösser Südarabiens, ihr Werk der heilige Tempel und der hochberühmte salomonische Thron.

---

[1]) S. 279. [2]) ZDMG. Jahrg. 1901 S. 520. [3]) Weil: 1001 Nacht II, S. 30. [4]) Sachau: Syr. Mss. der Berl. Bibl. I, 370.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

La Semit.
S1868s

Author Salzberger, Georg

Title Die Salomo-Sage in der semitischen Literatur.

DATE.	NAME OF BORROWER.