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

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 68 (2014)

Heft: 1-2

Artikel: Tilman Nagels "'Authentizität' in der Leben-Mohammed-Forschung" : eine Antwort

Autor: Schoeler, Gregor

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-681659

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 04.07.2025

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

DE GRUYTER ASIA 2014; 68(2): 469–496

Gregor Schoeler

Tilman Nagels „‚Authentizität' in der Leben-Mohammed-Forschung". Eine Antwort

Abstract: This contribution is a response to Tilman Nagel's essay "'Authentizität' in der Leben-Mohammed-Forschung" ['Authenticity' in the research on the Life of Mohammed] in which the author again presents the main theses argued in his monograph *Mohammed. Leben und Legende* and responds to criticism. Whereas his critics agree with Nagel that complete 'authenticity' is unattainable in principle, yet an asymptotic approximation of Mohammed as a figure is indeed possible, the way to attain such an approximation remains a matter of dispute. Contrary to Nagel, the proponents of the so-called isnad-cum-matn analysis hold this method, which offers the possibility to date *ḥadīṯs* (traditions) and reconstruct texts in circulation in the 1st cent. H., for one of the most successful towards achieving this goal. Another successful procedure of proven value is the evaluation and appraisal of the corpus of traditions traced back to ʿUrwa b. az-Zubayr (d. c. 712), one of the earliest and most important collectors of historical material in Islam. Proponents of both of these procedures do not apply the term 'authentic', as asserted by Nagel, in the sense of 'what exactly happened', but rather use this term if the transmitters of a tradition are historical figures and when the process of transmission is proven to have ensued as indicated in the chain of transmission.

DOI 10.1515/asia-2014-0032

Tilman Nagel hat in seinem ausführlichen Aufsatz „‚Authentizität' in der Leben-Mohammed-Forschung"[1] die Hauptthesen, die er in seiner Monographie *Mohammed. Leben und Legende*[2] vertreten hat, erneut dargelegt und gegen Kritik verteidigt. In meinem Besprechungsaufsatz „Grundsätzliches zu Tilman Nagels Monographie *Mohammed. Leben und Legende*"[3] hatte ich mich mit seiner

1 Nagel 2013: 516–568.
2 Nagel 2008b.
3 Schoeler 2011a.

Gregor Schoeler: Seminar für Nahoststudien, Universität Basel.
E-mail: Gregor.Schoeler@unibas.ch

Methode und seiner Einschätzung und Auswertung der Quellen – er stützt sich fast ausschliesslich auf späte Kompilationen und verzichtet auf eine strenge Quellenkritik – kritisch auseinandergesetzt. Ausserdem hatte ich kritisiert, dass Nagel für sein Thema elementar wichtige Sekundärliteratur nicht berücksichtigt hat.

Nagel ist in seinem Artikel auf meine Argumente entweder gar nicht[4] oder nur implizit und beiläufig eingegangen. Lediglich meiner Kritik an seiner Übersetzung und Deutung der *taṣliya* (der Segenssprechung über Muḥammad; von Nagel übersetzt mit „Allah vollziehe/vollzieht gegen Mohammad gewendet das rituelle Gebet") hat er eine längere Anmerkung gewidmet.[5] Viel Raum nimmt in seinen Ausführungen die wiederholte Darlegung und Verteidigung eigener Positionen ein. Kritische Stellungnahmen richten sich nicht nur gegen von mir vertretene Auffassungen, sondern auch gegen solche von Harald Motzki, Andreas Görke[6] und Marco Schöller.

Nagel bemüht sich in seinem neuen Aufsatz – ganz offenbar in Reaktion auf meine Kritik –, einige seiner Versäumnisse in der Berücksichtigung der für sein Thema relevanten Sekundärliteratur gut zu machen. So holt er jetzt die Besprechung der grundlegenden Forschungsergebnisse Albrecht Noths[7] zum Vorhandensein von Topoi in der frühislamischen Geschichtsschreibung nach. Jedoch hat die Auseinandersetzung mit Noths Erkenntnissen Nagels Sensibilität für die Wahrnehmung von Topoi in seinem eigenen Material offenbar nicht geschärft.[8] Dass es sich bei der Behauptung des Historikers al-Wāqidī, er habe sich von den Örtlichkeiten der Feldzüge Mohammeds durch Autopsie Kenntnisse angeeignet,[9] vielleicht um den Topos „erfundener Augenschein"[10] handeln könnte, zieht er nicht einmal in Erwägung. Jedenfalls verdient al-Wāqidī unser Vertrauen nicht.

---

4 Völlig ignoriert hat Nagel meine auf Forschungen J. Wellhausens (Wellhausen 1882) und J. Horovitz' (Horovitz 1898) beruhende Beurteilung des Historikers al-Wāqidī (Schoeler 2011a: 205–206), die der seinen widerspricht.

5 Nagel 2013: 557, Anm. 108; Schoeler 2011a: 206–209. – Nagel hält trotz der Kritik an seiner ursprünglichen Behauptung fest, schwächt aber seine Deutung des Wortes *ṣallā* ab, indem er es jetzt auch mit ‚sich verneigen', übersetzt und es als Ausdruck eines „reziproken Verhältnisses von Angesicht zu Angesicht zwischen Allah und dem Geschöpf" erklärt. – Grundlegend hierzu ist nach wie vor Meier 2002: 1–4.

6 Siehe die Replik von H. Motzki und A. Görke zu Nagels kritischen Stellungnahmen zu ihren Thesen in diesem Heft.

7 Noth 1973; Noth 1994.

8 Vgl. auch die Bemerkungen zu einer möglichen Tendenzfälschung, unten S. 476.

9 Nagel 2013: 562; Nagel 2008b: 298, 904; Nagel 2007: 89.

10 B. Radtke hat an mehreren Beispielen zeigen können, dass al-Masʿūdī in seinem Werk *Murūǧ aḏ-ḏahab* Augenzeugenberichte fingiert hat (Radtke 1992: 172–178). Darunter finden sich mindestens zwei Berichte, die er aus früheren Quellen abgeschrieben hat.

Er hat nachweislich einen grossen Teil seines Werks einfach plagiiert (von Ibn Isḥāq und anderen abgeschrieben) und Isnade gefälscht.[11]

Nichtsdestotrotz wird auch im Folgenden festzustellen sein, dass Nagel für sein Thema relevante Literatur nur partiell oder unvollständig gelesen und ausgewertet oder gar nicht zur Kenntnis genommen hat. Einmal charakterisiert er sogar einen ‚Klassiker' der Mohammed-Forschung, Rudi Parets *Mohammed und der Koran* in einer Weise falsch, dass man annehmen muss, dass er das Buch gar nicht oder nur ganz ungenau eingesehen hat.[12]

1 Methodik

Nagel beginnt seinen Aufsatz mit einer Vorbemerkung, in der er, nach einem Kant-Zitat, anhand von Thomas Kuhns berühmtem Buch *The Structure of Scientific Revolutions*[13], „den Blick auf die Wissenschaftsgeschichte“ richtet (S. 517).[14] Der von Kuhn eingeführte Begriff des „Paradigmenwechsels“ für den Wechsel grundlegender Methoden in der Wissenschaft kann natürlich auch für die Leben-Mohammeds-Forschung fruchtbar gemacht werden. Es wird sich zeigen, dass Nagels Mohammed-Forschung nicht, wie er meint, ein neues Paradigma einleitet, sondern einem alten, überholten Paradigma verpflichtet ist (s. unten S. 492–493).

Der ‚neue Skeptizismus' der, von Erkenntnissen Albrecht Noths vorbereitet, in den 1970er Jahren durch englischsprachige Forscher (John Wansbrough, Michael Cook, Patricia Crone) verbreitet wurde, kann als neues Paradigma im Sinne Kuhns gelten. In etwas vereinfachter Darstellung kann man sagen, dass diese Forscher die frühislamische Tradition weitestgehend verwerfen, weil sie erst spät, 150–200 Jahre nach den Ereignissen, in jener Form aufgeschrieben wurde, in der

---

11 Siehe Anm. 4. – Zur kompilatorischen, unauthentisches Material kombinierenden Arbeitsweise al-Wāqidīs, die (in dem untersuchten Fall) zu einer völlig unhistorischen Beschreibung eines Ereignisses durch ihn geführt hat, vergleiche man auch Conrad 1992, speziell über al-Wāqidī: 374. Conrad konnte al-Wāqidīs Bericht über die Eroberung der Insel Arwād mit dem wesentlich älteren und authentischeren Bericht einer frühen christlichen Quelle vergleichen.

12 Nagel behauptet (Nagel 2013: 520): „Rudi Paret [...] unternahm (es), einen ausschliesslich auf den Koran gestützten Lebenslauf Mohammeds zu schreiben.“ Dagegen stellt Paret im Anhang zu seinem Buch (Paret 1957) fest: „Mit Hilfe des koranischen Materials allein könnte man unmöglich eine Mohammedbiographie entwerfen. Die Angaben über die äusseren Lebensumstände und über den Ablauf des zeitgeschichtlichen Geschehens müssen wir [...] der Überlieferung (Ḥadīṯ) und der Geschichtsschreibung (entnehmen).“

13 Kuhn 1962/²1970. Deutsch: Kuhn 1967/²1976.

14 Alle eingeklammerten Seitenangaben beziehen sich auf Nagel 2013.

sie uns heute vorliegt. Sie sei unrealistisch, voller Widersprüche, Ungereimtheiten und Anomalien (Crone).[15] Nach Wansbrough ist sie nicht ‚Geschichte', sondern ‚Heilsgeschichte', und mithin Gegenstand literarischer Studien, nicht historischer Forschung (‚literary turn').[16] Nach Cook sind nur solche von den islamischen Quellen behauptete Fakten und Ereignisse als glaubhaft zu akzeptieren, die von aussen, d. h. im Wesentlichen: von nicht-islamischen Quellen (*external evidence*) über Mohammed, bestätigt werden.[17] In der Tat sind einige der letzteren sehr viel näher an den Ereignissen als die islamischen – sie stammen aus dem ersten Jahrhundert der Hiǧra, einige sind sogar kurz nach Mohammeds Tode geschrieben – und müssen schon deshalb ernst genommen werden. Leider enthalten gerade die ältesten Quellen relativ wenig biographische Einzelheiten.[18]

Es ist bemerkenswert, dass die genannten Skeptiker bei der Verwerfung der islamischen Quellen Ausnahmen machen. So gilt ihnen die sog. Gemeindeverfassung von Medina als sehr wahrscheinlich „in der Substanz echt".[19] Sie habe einen altertümlichen, von der gewöhnlichen islamischen Überlieferung stark abweichenden Charakter und Stil[20] und sei wegen der im Text feststellbaren Interpolationen, Kopistenfehler usw. „ein typisches Produkt schriftlicher Überlieferung"[21].

Nun ist tatsächlich festzustellen, dass die frühen nicht-islamischen Quellen – neben durchaus vorhandenen Übereinstimmungen mit den islamischen – auch diesen stark widersprechende Berichte enthalten.[22] Einer davon betrifft den Tod Mohammeds, ein Thema, dem jüngst Stephen Shoemaker ein ganzes Buch gewidmet hat.[23] Nach griechischen, syrischen und armenischen Quellen, die älter als die islamischen und voneinander unabhängig sind, wäre Mohammed erheblich später als im Jahr 632, dem in der islamischen Tradition behaupteten Todesjahr des Propheten, gestorben und hätte noch die Palästinafeldzüge geleitet. – Sollte dies zutreffen, so geriete die ganze anerkannte Chronologie durcheinander, die *ridda* (der Abfall der arabischen Stämme nach Mohammeds Tod) wäre später anzusetzen usw.

Dass auch die innerislamische Überlieferung oft in sich widersprüchlich ist, hat besonders eindrücklich Marco Schöller am Beispiel der Berichte über die

15 Crone 1980: 12.
16 Wansbrough 2003: 7–10.
17 Cook 1983: 73–76.
18 Das Standardwerk hierzu ist jetzt Hoyland 1997.
19 Cook 1983: 75.
20 Crone 1980: 7; Cook 1983: 75.
21 Crone 1980: 7.
22 Hoyland 1997: 591–598; Cook 1983: 74–76.
23 Shoemaker 2012.

Auseinandersetzung Mohammeds mit den Juden gezeigt.[24] Hier weicht die – oder jedenfalls eine bestimmte – exegetische Tradition stark von der später kanonisch gewordenen historischen Tradition ab, indem sie die Vertreibung der Juden aus Medina als ein einziges Ereignis (als ‚eine Art Naḍīr-cum-Quraiẓa-Episode'[25] beschreibt, und nicht, wie Ibn Isḥāq es tut, die drei Stämme nacheinander je nach einer der drei grossen Schlachten vertrieben sein lässt.

Auch wenn man den Auffassungen der ‚Skeptiker' nicht folgt, wird man zugeben müssen, dass sie unseren Blick für die Eigenart der frühislamischen Tradition geschärft haben. Die Forschung hat nun noch strengere Echtheitskriterien an die überlieferten Berichte, die unsere Quellen sind, anzulegen. Insbesondere die Feststellung Noths, dass Traditionen auf ihrem langen Weg vom ursprünglichen Berichterstatter bis zum Kompilator des uns vorliegenden Werkes einen Prozess der Umgestaltung mitgemacht haben,[26] ist eine grundlegende Erkenntnis, an der niemand vorbeikommt.

Einer der fruchtbaren Anstösse, die von der Diskussion ausging, war, dass sie die ‚konservative' Forschung herausgefordert hat, neue Methoden und Verfahrensweisen zu entwickeln, durch die man authentisches Material – über die Gemeindeverfassung von Medina hinaus – ermitteln kann. Eines dieser Verfahren, wohl das erfolgreichste, ist die Isnad-cum-matn-Methode.[27]

2 Quellengrundlage

Nagels Quellengrundlage für das Leben Mohammeds sind in seinem Buch – neben dem Koran – vor allem die Kompilationen al-Wāqidīs (st. 823) und Ibn Hišāms (st. 834); daneben werden auch andere historische Werke, Stadtgeschichten, genealogische und prosopographische Kompendien usw. herangezogen (S. 562, 567). Dagegen werden die erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts edierten älteren, oder jedenfalls mit Ibn Hišām–Ibn Isḥāq gleichzeitigen, *Maġāzī*-Werke ʿAbdarrazzāq (st. 827) – Maʿmars (st. 770) und Mūsā ibn ʿUqbas (st. 758) kaum oder gar nicht benutzt.[28] Dasselbe gilt für Ibn Abī Šaibas (st. 235/849)

24 Schöller 1998; Schöller 2000.

25 Schöller 2000: 28–29. Die exegetische Tradition kennt/nennt den dritten Stamm, die Banū Qainuqāʿ, nicht.

26 Noth 1994: 6–7.

27 Siehe unten S. 478–480.

28 Im Index von Nagels *Mohammed* (Nagel 2008b) findet sich der Name Mūsā b. ʿUqba ein einziges Mal, ʿAbdarrazzāq überhaupt nicht, obwohl dessen beide Werke im Literaturverzeichnis aufgeführt werden. Dass insbesondere ʿAbdarrazzāq – Maʿmar oft ältere (und nicht mit anderem Material vermischte) Traditionen bringen als Ibn Isḥāq und al-Wāqidī, und dass al-Wāqidī in

K. al-Muṣannaf, das die beiden ausschliesslich aus historischen Berichten bestehenden ‚Bücher' *K. at-Tārīḫ* und *K. al-Maġāzī* enthält.[29] Unberücksichtigt bleiben auch alle späten Maġāzī-Werke, z. B. Muġulṭāys (st. 1360) *az-Zahr al-bāsim* und aṣ-Ṣāliḥīs (st. 1535) *as-Sīra aš-Šāmīya*. Dies mag weniger schwerwiegend sein; jedoch sei daran erinnert, dass diese Kompilationen trotz ihrer späten Entstehungszeit eine grosse Zahl von frühen Traditionen enthalten, die aus verlorenen oder bisher unveröffentlichten Werken stammen[30]. – Gegen Nagels unsystematisches Vorgehen halte man die vorbildliche, ausführliche Diskussion der islamischen Quellen zum Tode Mohammeds, die Shoemaker seiner Untersuchung vorangestellt hat![31]

Die Existenz einer exegetischen islamischen Tradition, die Hinweise auf und Beschreibungen von historischen Ereignissen enthält, dabei aber stark von der eigentlichen historischen Tradition abweichen kann, nimmt Nagel aufgrund von Marco Schöllers Arbeiten zwar zur Kenntnis[32] berücksichtigt sie aber, ohne Rechenschaft darüber zu geben, in seiner Darstellung der Vita Mohammeds nicht.

Überhaupt keine Auseinandersetzung findet mit den nicht–islamischen Quellen zum Leben des islamischen Propheten statt. Nagel erwähnt zwar in den Zusätzen zu seinem Buch, offensichtlich zustimmend, Crones und Cooks Einschätzung der nicht-islamischen Quellen,[33] im Widerspruch hierzu ist aber in seinen Darstellungen der betreffenden Ereignisse von diesen abweichenden Traditionen keine Rede mehr; eine Diskussion hierüber findet nicht statt.

Wie wertet Nagel die islamischen Kompilationen aus? Er geht meist so vor, dass er eine späte Quelle, meist al-Wāqidī, oft unter Einbeziehung langer wörtlicher Zitate interpretierend paraphrasiert, gegebenenfalls Abweichungen (also etwa solche nach Ibn Hišām–Ibn Isḥāq) nachträgt, und manchmal Bemerkungen zur Authentizität des Berichteten macht. Nagel geht also nicht – nach dem Vorschlag Noths,[34] dessen Stellungnahme er in seinem Aufsatz (S. 522) zitiert – von

---

seinen Erzählungen sehr oft Ibn Isḥāqs, aber auch Mūsā b. ʿUqbas und ʿAbdarrazzāqs Berichte plagiiert (Schoeler 1996: 138–142; Schoeler 2011c: 93–98; Görke/Schoeler 2008: 121–122, 142–144, 183–184, 276), nimmt Nagel nicht zur Kenntnis.

29 Ibn Abī Šaibah 1427=2006: Bde. 18 bzw. 20.

30 Darauf haben M. Kister (Kister 1983: 366–367) und seine Schüler hingewiesen: z.B. Lecker 2000: siehe Anm. 86.

31 Shoemaker 2012: 75–99.

32 „In bestimmte Abschnitte der Prophetenvita [gemeint sind die von Schöller untersuchten Konflikte Mohammeds mit den Juden, G.S.] vermag man auf diese Weise (sc. durch quellenkritische Einzeluntersuchungen) Licht zu bringen" (Nagel 2008b: 843).

33 „Nun ist freilich dieses Material so reichhaltig und vielschichtig, dass man es nicht als eine spätere Erfindung abtun kann" (Nagel 2008b: 898–899).

34 Noth 1968: 295–296; siehe auch Noth 1973: 23 (von Nagel zitiert).

einer Analyse und einem Vergleich einzelner Traditionen aus, sondern wägt die Versionen der späten Kompilatoren, die meist aus verschiedenen Überlieferungen, guten wie schlechten, zusammengesetzt sind, gegeneinander ab.

Nagels Vorgehen widerspricht damit auch „dem wichtigsten methodischen Grundsatz der allgemeinen Quellenkritik“ überhaupt, der im 19. Jh. von der historistischen bzw. positivistischen Geschichtswissenschaft formuliert wurde und selbstverständlich heute noch Gültigkeit hat. Dieser Grundsatz fordert „das möglichst strenge Zurückgehen auf die älteste, relativ bestbezeugte, ursprünglichste Form der betreffenden Tradition“.[35] – Was schief gehen kann, wenn man das nicht tut, wird unten[36] an Beispielen aus Nagels Buch erläutert werden.

3 Echtheitskriterien

Explizit nennt Nagel zwei Phänomene, die in Abzug zu bringen seien, um der historischen Wahrheit näher zu kommen: ein Phänomen, das er ‚die Vernichtung der Geschichte‘ nennt (z. B. Enthistorisierung Mohammeds)[37] und bestimmte legendäre Formungsprinzipien, von denen ‚die Herabwürdigung Mekkas zum schlechthin Falschen‘[38] das wohl wichtigste sei. In einem weiteren Rahmen bestimmt Nagels ihm sinnvoll oder zwingend erscheinende Gesamtdeutung der Geschehnisse[39] die Entscheidung, ob er einen Bericht für echt hält oder nicht.[40]

Oft ist Nagels einziges Echtheitskriterium seine Intuition. Beispiele für Bewertungen von Berichten über wichtige Ereignisse ‚nach seinem Gefühl‘ sind die folgenden:[41] „Da der Vers [...] aus Sure 5, vermutlich der jüngsten, stammt, [...] scheint diese Version zur Entlastung ʿĀʾišas erdichtet zu sein“ [betrifft die Umstände der Offenbarung der Sandwaschungsverse bei ʿĀʾišas ‚Skandal‘- bzw. ‚Halsbandaffäre‘].[42] – „Die Umstände seines (sc. Mohammeds) Todes [...] (sind) mehr Dichtung als Wahrheit [...]“[43] Solche auf Gefühl beruhende Einschätzungen können gut gehen. Dass sie aber auch völlig schief gehen können,

35 Bernheim 1903: 350.
36 Siehe S. 477–478, 481–483.
37 Nagel 2008b: 837–838; vgl. hierzu Schoeler 2011a: 195–199; und unten S. 485–488.
38 Nagel 2008b: 731–732, 842.
39 Siehe etwa Nagel 2013: 567–568.
40 Beispiele s. unten S. 476–477, mit Anm. 44.
41 Siehe hierzu Hagen 2009: 105, mit weiteren Beispielen.
42 Nagel 2008b: 365.
43 Nagel 2008b: 467.

habe ich am Beispiel der soeben zitierten Beurteilung Nagels von ʿĀʾišas ‚Halsbandaffäre' gezeigt.[44]

Man muss nicht tief in die Hermeneutik eingedrungen sein, um zu wissen, dass die Findung und Wahl von Kriterien (hier: Echtheitskriterien) sich nicht nur aus den Texten ergibt (dem objektiven Rahmen der Kritik), sondern auch aus dem Vorverständnis, mit dem der Interpret an den Text herangeht: einer Erwartung, Vormeinung, einem bestimmten Interesse, u. U. auch einem Vorurteil. Das Vorverständnis wird von Standort, Horizont und Perspektive des Interpreten bestimmt (dies ist der subjektive Rahmen).[45] Es ist unübersehbar, dass Nagels Werturteile tief verwurzelt sind in den Ideen der Aufklärung des christlichen Abendlandes. Darüber hat Gottfried Hagen in seiner Rezension das Nötige gesagt.[46]

Es lässt sich wohl nicht bestreiten, dass Ergebnisse, die im Rahmen solcher Kriterien erzielt werden, gelinde gesagt, problematisch sind. Zwei Beispiele: Den Bericht, dass Mohammed die Krankheit, die zu seinem Tode führte, auf die Spätfolgen einer Vergiftung durch eine jüdische Frau zurückführte sowie die ganze Vergiftungsgeschichte mit vielen Einzelheiten hält Nagel offenbar für historisch.[47] Nun macht sich in den Quellen – nicht nur in schiitischen! – häufig die Tendenz bemerkbar, den Propheten als Märtyrer erscheinen zu lassen.[48] Sollte man angesichts dieses Umstandes nicht wenigstens einmal die Möglichkeit erwägen, dass diese Geschichte eine Tendenzfälschung sein könnte?

Dagegen hält Nagel die bekannte Tradition über das Mordkomplott gegen den Propheten kurz vor der Hiǧra,[49] in der auch vorkommt, dass ʿAlī in einer Nacht im Bett Mohammeds geschlafen habe, für eine Fiktion.[50] Dies hindert ihn aber nicht daran, dem Bericht in seiner Paraphrase und Interpretation einen für Mohammed ungünstigen Dreh zu geben, der sich in der Quelle gar nicht findet. Er spricht von einer für den Propheten „wenig schmeichelhaften Überlieferung" („der Pro-

---

44 In diesem Fall führt Nagels Intuition ihn dazu, sich in Widerspruch zu überlieferungsgeschichtlichen Fakten zu setzen, über die er informiert ist (s. Schoeler 2011a: 202–204). Er schreibt erneut (Nagel 2013: 526), die Verleumder ʿĀʾišas seien ausgepeitscht worden, obwohl (1) die ältesten Schichten der Überlieferung (ʿUrwa, az-Zuhrī) dieses Element nicht haben, (2) dieses erst bei Ibn Isḥāq auftritt und (3) von al-Wāqidī, dem Nagel sonst meist folgt, verworfen wird.

45 Mecklenburg 1973: 92.

46 Hagen 2009: 109–110.-

47 Nagel 2008b: 491. – Siehe auch die Kritik Hagens in Hagen 2009: 105.

48 ʿAbdarrazzāq 1970–1972: Bd. V, 629 (Nr. 9571); Ibn Saʿd 1905–1940: Bd. II/2, 6–8, bes. 8, Zl. 2.

49 Nagel 2008b: 670; nach Ibn Saʿd 1905–1940 (< al-Wāqidī), Bd. VIII, 162.

50 Dies steht in Nagel 2008b: 268, also 400 Seiten vor der ausführlichen Behandlung der Stelle auf S. 670.

phet als Feigling, der das Leben eines nahen Verwandten aufs Spiel setzt") und paraphrasiert, Mohammed habe seinen Vetter ʿAlī *überredet*, an seiner Stelle auf der gefährdeten Ruhestätte zu nächtigen.[51] Dass der Prophet die treibende Kraft war, bezieht Nagel aus einer anderen, späteren Version des Berichts nach Ibn Isḥāq, wo dies tatsächlich gesagt wird;[52] aber da steht das Ganze in einem völlig anderen Zusammenhang (Gabriel gibt den Rat; Mohammed weiss, dass seinem Vetter nichts geschehen wird).

Zur Problematik von Nagels Echtheitskriterien merkt Hagen in seinem Besprechungsaufsatz[53] kritisch an: "Thus, the separation of the historical from the legendary [...] Muḥammad remains debatable, especially since Nagel [...] does not provide a systematic argument of his own methodology."

Eine ‚dreiste Fälschung', ja eine folgenreiche ‚Geschichtsklitterung' meint Nagel in Ibn Isḥāqs Bericht über die zweite ʿAqaba-Huldigung feststellen zu können.[54] Gefälscht und ‚vermutlich' kurz vor dem Tode Mohammeds in Umlauf gesetzt worden[55] sei die Behauptung, dass die Helfer bei diesem Treffen dem Propheten unbedingten Gehorsam geschworen und ihm damit bedingungslose Heeresfolge zugesagt hätten;[56] „die zweite Seite dieser gefälschten Medaille" sei „das Trugbild eines in Mekka so furchtbar leidenden Mohammed". Nagel geht hier nicht auf Ibn Isḥāqs Hauptquelle[57] zurück, eine Tradition, die uns in einem (überlieferten) Brief ʿUrwas an den Kalifen ʿAbdalmalik vorliegt.[58] In diesem Brief findet man weder die ‚gefälschte' Behauptung, dass die Helfer Mohammed bedingungslose Heeresfolge geschworen hätten, noch die Übertreibungen und Widersprüche, die Nagel bei Ibn Isḥāq feststellt.[59] Dasselbe gilt für den Bericht über die ʿAqaba-Huldigung im Papyrus Schott Reinhardt, der wahrscheinlich zweitältesten Quelle über das Ereignis.[60] Man fragt sich, wie sich dies zu Nagels ‚Vermutung' verhält, die ‚gefälschte' Fassung des Versprechens der Medinenser

51 Nagel 2008b: 670.
52 al-Ṭabarī 1870–1901: I, 1232–1233; Ibn Hišām 1375=1955: I, 482–483.
53 Hagen 2009: 105.
54 Nagel 2008b: 266 und 857; nach Ibn Hišām 1375=1955: I, 438–443, 446–448, 454, und bes. 467–468.
55 Nagel 2008b: 857.
56 Ibn Hišām 1375=1955: I, 46, 454.
57 Ibn Isḥāq sagt, dass er „auf Autorität ʿUrwas *und* anderer Gelehrter" (*ʿan ʿUrwa wa-ġairihī min al-ʿulamāʾ*) berichtet.
58 al-Ṭabarī 1879–1901: I, 1225; al-Ṭabarī 1988: 136–137. – Vgl. hierzu Watt 1953: 144–149; Mélamède 1998: 107–108, 123, 126, 129, 132–133; Görke/Schoeler 2008: 39–43.
59 Wir kommen im Kapitel ‚Authentizität' (unten S. 481–483) auf diese ʿUrwa-Tradition zurück.
60 Mélamède 1998: 108–109, 126–127, 136–143.

sei schon zu Mohammeds Lebzeiten in Umlauf gesetzt worden. ʿUrwa (st. um 712) kannte sie offensichtlich noch nicht.

Muss man in diesen Steigerungen von Motiven und Übertreibungen in späten Quellen wirklich eine Geschichtsklitterung sehen?[61] Handelt es sich nicht um eine in der Geschichte wohl aller Religionen feststellbare Entwicklung? Wie verhält sich dies im Neuen Testament, etwa bei der Speisung der Fünftausend (diese Zahl wird schon im ältesten Evangelium, Markus 6, 35–44, genannt)? Hat der tote Lazarus wirklich schon gestunken, bevor Jesus ihn von den Toten auferweckte (Joh. 11, 39)? Haben die Juden wirklich Pilatus zugerufen: „Sein Blut komme über uns und unsere Kinder" (Matth. 27, 25)? – Die historischen Folgen dieser (möglichen) Geschichtsklitterung waren bekanntlich verheerend; viel schlimmer als die nach Nagel ‚dreiste Fälschung' in Ibn Isḥāqs Bericht über die zweite ʿAqaba-Vereinbarung. Der Neutestamentler Norbert Scholl bemerkt zu dieser Matthäus-Stelle: „Letztlich hat die Shoa darin eine ihrer irrationalen Wurzeln."[62]

4 Die Isnad-cum-matn-Analyse

In dem Abschnitt „Die sich im Formalen haltende Quellenkritik" behandelt Nagel die sog. ‚Isnad-cum-matn-Analyse'". Mit diesem Begriff bezeichnet man eine Methode der Untersuchung von Ḥadīṯen (Traditionen), bei der zunächst ein möglichst vollständiges Korpus aller relevanten Traditionen zu einem Ereignis erstellt und dann die Überliefererketten (Isnade) und Texte (Mutūn) der Traditionen gemeinsam analysiert werden. Wenn die Varianten in den Texten die Überlieferungswege, die in den Überliefererketten angegeben werden, bestätigen, kann man annehmen, dass es sich um eine authentische Tradition handelt. Nagel bezeichnet diese Analyse als ein rein formalistisches Verfahren, „durch das man in den Quellen zur *sīra* das ‚authentische Material' identifizieren" zu können glaube (S. 516). Er unterzieht das von H. Motzki, A. Görke und mir verwendete und weiter entwickelte (nicht erfundene![63]) Verfahren einer eingehenden und scharfen Kritik.

---

61 Auf Nagels Deutung dieser Stelle bei Ibn Isḥāq bezieht sich Hagens kritische Bemerkung, dass Nagel jede Diskrepanz zwischen dem ‚Mohammed des Islams' und dem historischen Mohammed als das Ergebnis einer intellektuellen Unredlichkeit verurteilt (Hagen 2009: 120).

62 Scholl fährt wie folgt fort: „Darum gibt es heute schlechterdings nur Scham und Erschrecken über die furchtbare Wirkungsgeschichte dieses Satzes [. . .]. Diese Szene hat nie so stattgefunden; niemals in seiner Geschichte hat ‚das' jüdische Volk sich so verhalten'" (Scholl 2012: 124).

63 So fälschlich Nagel 2013: 528.

Hierzu ist vorweg zu bemerken, dass diese Analyse, die die Datierung von Traditionen ermöglicht,[64] von mir im Rahmen meiner Auseinandersetzung mit den ‚Neuen Skeptikern' eingesetzt wurde. In dem Buch *Charakter und Authentie* habe ich gezeigt, dass sich – entgegen der Behauptung der ‚Skeptiker' – sehr wohl Traditionen ausmachen lassen, die nachweislich schon im 1. Jh. der Hiǧra existierten und verbreitet wurden. Diese Erkenntnis wurde dann in A. Görkes und meiner Zusammenstellung und Auswertung des ʿUrwa-Korpus weiter erhärtet.[65] Dass der Beweis in einem nicht erwarteten Maße gelungen ist, belegen Feststellungen Stephen J. Shoemakers, eines Vertreters der jüngsten Generation der ‚Neuen Skeptiker'. In seinem Besprechungsaufsatz „In Search of ʿUrwa's *Sīra:* Some Methodological Issues in the Quest for 'Authenticity' in the Life of Muḥammad", in welchem er A. Görkes und meine Fallstudien zu ʿUrwa sowie eine *Sīra*-Studie H. Motzkis diskutiert, macht er mehr Zugeständnisse betreffs der möglichen Authentizität eines Teils des ʿUrwa-Korpus als irgend ein Skeptiker vor ihm.[66] Was den Bericht über die Hiǧra anlangt, gibt er zu, dass Görkes und meine Analyse einen kleinen Traditionskern aufgedeckt haben, der ʿUrwa zugeordnet werden könnte,[67] und bei der Geschichte vom ʿĀʾiša-Skandal hält er es sogar für möglich, dass ʿUrwa sie von ʿĀʾiša erzählt bekommen hat.[68] Zur Methode bemerkt Shoemaker: „Schoeler and Görke have developed and deployed a very sophisticated method of analysis that represents perhaps the best effort thus far developed to identify early material within the *sīra* traditions."[69]

Für Nagel, der ja weitestgehend auf die ‚klassische' Quellenkritik verzichtet und allein auf Grund seiner oben diskutierten Kriterien sowie seines Gefühls echtes Material aus dem 1. Jh. von unechtem unterscheiden zu können glaubt, existiert dieses ganze Problem natürlich nicht. Deshalb erscheinen ihm Untersuchungen wie die beiden Fallstudien in meinem Buch *Charakter und Authentie* (die in der Diskussion mit den Skeptikern einen gewissen Durchbruch gebracht haben) gemäss einem *Faust*-Zitat wie Bemühungen eines Schatzgräbers, der „froh ist, wenn er Regenwürmer findet" (S. 568). Dass die internationale Forschergemeinschaft das anders sieht, zeigt sich u.a. daran, dass die Datierungsmethode inzwischen von zahlreichen Forschern angewandt wird und dass die von A. Görke, H. Motzki und mir gemeinsam verfasste Replik auf Shoemakers

64 Möglichkeiten und Grenzen dieser Methode hat A. Görke in Görke 2003: 207–208 (Conclusion) aufgezeigt. – Siehe auch Motzki 2005.

65 Görke/Schoeler 2008.

66 Shoemaker 2011: 267, 302, 325; vgl. hierzu Görke/Motzki/Schoeler 2012: 4.

67 Shoemaker 2011: 302.

68 Shoemaker 2011: 325; Görke/Motzki/Schoeler 2012: 33.

69 Shoemaker 2011: 267.

Besprechungsaufsatz längere Zeit der am zweithäufigsten heruntergeladene Aufsatz der Zeitschrift *Der Islam* war.

5 Authentizität

Nagels gesamte Auseinandersetzung mit meinen hier relevanten Erkenntnissen und Thesen ist von vornherein durch eine falsche Unterstellung belastet. Er behauptet, dass ich den Begriff ‚authentisch', den ich als ‚echt, glaubwürdig, zuverlässig und genau in der Wiedergabe' definiert habe,[70] mit ‚historisch', ‚tatsächlich geschehen' (auf die in den Traditionen berichteten Ereignisse bezogen) identifiziere und folgert daraus, dass ich dementsprechend die Inhalte aller Traditionen, die ich dem echten ʿUrwa-Korpus zuschreibe, für historisch halten müsste (S. 524–526). Tatsächlich sei aber in meiner Studie zur Tradition vom (legendären) ersten Offenbarungserlebnis Mohammeds, die ich dem echten ʿUrwa-Korpus zurechne, „am Ende von Authentie nicht mehr die Rede" (S. 525). Hierzu ist zu bemerken:

1. In der zweiten Auflage meines Buches habe ich gleich zu Beginn[71] festgehalten: „[I]n this book, 'authentic' will be used to describe traditions which were demonstrably collected and disseminated, in a systematic process of teaching, by historical individuals from approximately the last third of the first century AH. Chains of transmitters of such 'authentic' traditions indicate historical genealogies of teachers and students; they have not come into existence through the 'raising back' of isnāds." – „By 'authentic' I do not wish to imply necessarily that the events described in these traditions took place exactly as depicted. We have to take into account both the chronological hiatus between the earliest reports and the reported events (i.e. some 30–60 years) and any distortion introduced through the perspectives of the narrators."[72]
2. Ich habe an keiner Stelle behauptet, dass *jede* auf ʿUrwa zurückgehende Tradition historische Tatsachen wiedergebe. Ich habe vielmehr zu zeigen versucht, dass ʿUrwa im Falle der Erzählung vom ersten Offenbarungserlebnis

70 Diese Begriffsbestimmung ist die des Dudens („echt; glaubwürdig; zuverlässig"), von mir nur durch ‚genau in der Wiedergabe' erweitert. Der Begriff deckt mithin sowohl eine objektive Beurteilung als auch eine subjektive Bewertung einer Nachricht ab. Nagels Behauptung, diese Definition sei in sich widersprüchlich (Nagel 2013: 565, Anm. 131), ist unsinnig (siehe auch unten, Punkt 3).

71 Schoeler 2011c: 2 und 1.

72 Diese Definition findet sich übrigens nicht erst in der zweiten, sondern bereits in der ersten Auflage meines Buches (Schoeler 1996: 167, vgl. auch die Erörterungen 163–166). Soweit hat Nagel das Buch offensichtlich nicht gelesen.

selbst schon eine *Tradition* empfangen und weitergegeben hat,[73] während er in anderen Fällen, so in seinem Bericht über die Hiǧra[74] und über die ‚Skandal'- oder ‚Halsbandaffäre',[75] tatsächlich *Augenzeugenberichte* (beide Male solche von ʿĀʾiša) wiedergibt. In diesen Fällen glaube ich postulieren zu dürfen, dass in diesen Berichten zumindest die *Grundzüge* der Ereignisse historisch sind.

3. Gemäss der Definition in Punkt 1 ist ʿUrwas Tradition vom ersten Offenbarungserlebnis (mit dem Isnad az-Zuhrī – ʿUrwa bzw. Hišām b. ʿUrwa – ʿUrwa) sehr wohl ‚authentisch', da sie ‚echt', d. h. mit Sicherheit auf ʿUrwa zurückzuführen, ist, und da sie ‚glaubwürdig' überliefert wurde, d.h. nicht erst in späterer Zeit erfunden und zu ʿUrwa aufgestockt und ihm zugeschrieben wurde.
4. Wenn Nagel feststellt (S. 525, Anm. 23), meine ‚Prämisse', der zufolge die Kette Ibn Isḥāq – al-Zuhrī – ʿUrwa eine ‚gute' sei, erkläre sich „vermutlich auch aus Nachrichten, die besagen, schon ʿUrwa habe schriftliche Aufzeichnungen verfertigt, und aus der gutherzigen Unterstellung, schriftlich Niedergelegtes sei vor Veränderungen relativ sicher", so hat er übersehen, dass auf S. 9 von *Charakter und Authentie* steht „Schriftlich kann man ebenso gut ändern und fälschen wie mündlich" (man beachte auch die darauf folgende Erörterung). Mehrfach habe ich in meinen Schriften darauf hingewiesen, dass die beiden Probleme Schriftlichkeit und Mündlichkeit bzw. Echtheit und Unechtheit auseinanderzuhalten sind.[76]

Zu einer anderen ʿUrwa-Tradition[77] bemerkt Nagel[78]: „Die Konstruktion einer [. . .] Verpflichtung, die die ‚Helfer' bei ʿAqaba eingegangen sein sollen, sowie deren anachronistische Rechtfertigung mit Koranversen, die damals noch gar nicht existierten, wirft ein Schlaglicht auf die von Görke und Schoeler dem Tradenten ʿUrwa b. al-Zubayr nachgesagte ‚Zuverlässigkeit'."

Hierauf ist zu entgegen, dass sich es sich bei der angesprochenen Überlieferung um eine ʿUrwa-Tradition handelt, die in einem von Hišām b. ʿUrwa überlieferten Brief ʿUrwas an den Kalifen ʿAbdalmalik[79] erhalten ist. Diese ʿUrwa-Tradition ist die (oder eine) Hauptquelle des von Nagel behandelten Berichts Ibn

73 Schoeler 1996: 109, 115–117; Schoeler 2011c: 73–74, 78–79.
74 Görke/Schoeler 2008: 38–77, bes. 63, 77.
75 Görke/Schoeler 2008: 145–162, bes. 159–162; Schoeler 1996: 153–154, 167; Schoeler 2011c: 106, 115–116.
76 An prominenter Stelle in Schoeler 2011c: 1!
77 Siehe hierzu schon oben S. 477–478.
78 Ausführlicher hierzu Nagel 2008b: 263–267, bes. 266.
79 al-Ṭabarī 1870–1901: I, 1225; al-Ṭabarī 1988: VI, 136–137. – Siehe hierzu Görke/Schoeler 2008: 39–43.

Isḥāqs über die Schutzverpflichtung;[80] letzterer beruft sich allerdings „auf ʿUrwa *und andere*".[81] Ibn Isḥāq gibt auch keinen regelrechten zu ʿUrwa führenden Isnad an; offensichtlich zitiert er aus dem Gedächtnis. Die Schutzverpflichtung, die die ‚Helfer' eingehen, lautet bei ʿUrwa nur:[82] „Wir gehören zu dir und du zu uns; wer von deinen Gefährten zu uns kommt – oder wenn du zu uns kommst – so schützen wir dich (euch) vor dem, vor dem wir uns selbst schützen;" sie schliesst – anders als der Bericht Ibn Isḥāqs – die Heeresfolge nicht ein. Die Ereignisse werden von ʿUrwa – anders als von Ibn Isḥāq – in folgender Reihenfolge abgehandelt: ʿAqaba-Huldigung (mit der o. g. Verpflichtung),[83] starker Druck auf die Gläubigen durch die Qurayš, deshalb Befehl Mohammeds, seine Gefährten sollen nach Medina auswandern – das sei die zweite *fitna* (hier etwa: Anfechtung).

Über diese heisst es dann: „*Sie* ist diejenige (*fitna*), über die Gott der Erhabene offenbart hat: ‚Bekämpft sie, bis keine *fitna* mehr sein wird' [. . .]"[84] (Sure 2, 193 = Sure 8, 39). Genau besehen sagt ʿUrwa hier nur, dass es diese, die zuletzt genannte zweite (und nicht die davor erwähnte erste) *fitna* ist, auf welche der in Rede stehende (zu irgendeinem späteren Zeitpunkt geoffenbarte) Vers[85] sich beziehe. Er sagt nicht, wie Nagel unterstellt, dass dieser Vers, der den Befehl zum Glaubenskampf enthält, schon in Mekka offenbart worden sei. So gibt es bei ʿUrwa keinerlei „anachronistische Rechtfertigung einer Verpflichtung der Helfer mit Koranversen". Weder der Wortlaut der Rechtsverpflichtung noch die Reihenfolge der Ereignisse sind bei ʿUrwa mit den entsprechenden Texten, die Ibn Isḥāq bringt, identisch.

Nagel hätte in seinem Buch, um zur historischen Wahrheit vorzudringen, unbedingt in erster Linie auf die ‚Urquelle', d.h. in diesem Fall: die Überlieferung ʿUrwas, zurückgehen müssen.[86] Was in ihr berichtet wird, steht den tatsächlichen

---

80 Siehe oben S. 477–478.

81 Ibn Hišām 1375=1955: I, 467. – Vgl. oben Anm. 57.

82 al-Ṭabarī 1870–1901: I, 1225; al-Ṭabarī 1988: VI, 136–137.

83 ʿUrwa kennt nur die sog. zweite ʿAqaba-Huldigung.

84 „It was concerning this that God revealed: [. . .]" (al-Ṭabarī 1988: VI, 137).

85 ʿUrwa nennt, im Gegensatz zu Ibn Isḥāq, nicht Sure 22, 39–42, sondern Sure 8, 39 = 2, 193. – Ibn Isḥāq, der sich ja auch auf ʿUrwa beruft, nennt Sure 8, 39 in diesem Zusammenhang zwar auch, hält sie aber für später als 22, 39–42 offenbart.

86 Auch auf stark abweichende, von Ibn Isḥāq und al-Wāqidī nicht zitierte Berichte, nach welchen zwischen den Quraiš und den Anṣār nach dem ʿAqaba-Treffen, einige Monate vor der Hiǧra, ein Vertrag geschlossen wurde, geht Nagel nicht ein. M. Lecker hat in seinem Aufsatz Lecker 2000 als erster auf diese Berichte hingewiesen und wahrscheinlich gemacht, dass es sich bei ihnen, obwohl sie nur in späten Quellen angeführt werden, um alte Überlieferungen handelt, die im Hauptstrom der *sīra* Literatur unterdrückt wurden. Nach diesen Traditionen erlaubte der besagte Vertrag den Prophetengefährten und bald auch Muḥammad, ohne Behinderungen von Mekka nach Medina überzusiedeln. Nagel führt Leckers Aufsatz in seinem Literaturverzeichnis

Ereignissen chronologisch und mit Sicherheit auch im Realitätsgehalt erheblich näher als der Bericht Ibn Isḥāqs;[87] denn dieser stützt sich zwar auf ʿUrwas Tradition, eine „gute“ Überlieferung,[88] aber zusätzlich auch auf schlechte Traditionen und versieht das Ganze womöglich noch mit eigenen Zutaten. Nagel hätte dann festgestellt, dass – entgegen seiner Behauptung – das „zweite [nicht-körperliche, idealisierte, legendäre] Leben des Propheten“ zur Zeit ʿUrwas vielleicht im Stadium der Entstehung begriffen, aber noch nicht weit gediehen und jedenfalls noch keine Selbstverständlichkeit war (S. 558); und er hätte zeigen können, wie sich die Vorstellung eines Grossteils der Muslime von den ʿAqaba-Ereignissen in der Zeit zwischen ʿUrwa und Ibn Isḥāq geändert hat.[89] Stattdessen zitiert er ʿUrwas Tradition indirekt über Isḥāqs Bericht und übernimmt somit kritiklos u.a. des letzteren falsche Behauptung, gemäss ʿUrwa sei Sure 22, 39–41 in Mekka offenbart worden, und baut darauf ein Gebäude von falschen Spekulationen. So wirft diese ʿUrwa-Tradition tatsächlich ein Schlaglicht auf die von Görke und Schoeler dem Tradenten ʿUrwa b. al-Zubayr nachgesagte ‚Zuverlässigkeit‘ – aber nicht so, wie Nagel dies gemeint hat.[90]

Um noch einmal auf das „zweite, legendäre“ Leben des Propheten zurückzukommen, das angeblich schon zur Zeit ʿUrwas eine Selbstverständlichkeit war (S. 558): Dass ʿUrwas Mohammed-Bild gelegentlich schon überhöhte Züge zeigt (so im Bericht über das erste Offenbarungserlebnis), ist nicht zu bezweifeln. Im Großen und Ganzen sind seine Traditionen aber wirklichkeitsnah, wie ein Vergleich seiner Schilderung der Hiǧra mit jener des um 820 geschriebenen Heidelberger Papyrus zeigt.[91] Hinzuweisen ist hier auch auf die breit überlieferte, mit Sicherheit historische Tradition vom Tod des Muslims al-Yamān, des Vaters des später berühmt gewordenen Feldherrn Ḥuḏayfa, in der Schlacht beim Uḥud.[92] In ihr wird berichtet, dass al-Yamān versehentlich von den Muslimen erschlagen

an, setzt sich aber nicht damit auseinander. Hätte er dies getan, so wäre sein Kapitel „Die Vertreibung“ (S. 250–269) wesentlich anders ausgefallen.

87 Auch Mélamède bemerkt: „ʿUrwa's description seems by its simplicity and shortness to be very truthful“ (Mélamède 1998: 129). – „[...] the other historians who have taken ʿUrwa's description as a kernel, have added hereto stories completely different from his“ (Mélamède 1998: 133).

88 Der Inhalt des Eides, wie ihn ʿUrwa, berichtet, findet sich bei allen späteren Autoritäten (ausser bei al-Buḫārī) (s. Mélamède 1998: 126); auch bei Ibn Hišām-Ibn Isḥāq, dort ist er allerdings umformuliert und durch Zusätze erweitert (vgl. vorige Anm.).

89 Eine gute Vorarbeit hierzu hat schon Mélamède 1998 geleistet.

90 Ein weiteres Beispiel dafür, was schief gehen kann, wenn man nicht auf die ‚Urquelle‘ zurückgeht, s. bei Schoeler 2011a: 204.

91 Görke/Motzki/Schoeler 2012: 22.

92 Görke/Schoeler 2008: 126–130.

wurde. Nach der az-Zuhrī-Version soll Mohammed Blutgeld für ihn bezahlt haben. Hier ist von einer für Mohammed und die Muslime peinlichen Angelegenheit die Rede. Von einem ‚allumfassenden Wirken Mohammeds', in das sich nach Nagel die Erinnerung an die Anfänge des Islams gegen 81/700 (S. 559), insbesondere auch schon bei ʿUrwa, rasch gewandelt haben soll, ist hier und in anderen Traditionen nichts zu spüren.

Ebenso wichtig ist aber die Tatsache, dass diese und andere ʿUrwa-Traditionen zeigen, dass Nagels Vorstellung von der ‚rasanten Entwicklung der religiösen Erscheinungsformen" des Islams – der Geschichtsüberlieferung soll ja ab dem ausgehenden 7. Jahrhundert, der Entstehung des Ḥadīṯ, ein „Schleier des Ungeschichtlichen übergeworfen" worden sein[93] –, nicht ohne Überprüfung hingenommen werden kann und jedenfalls einer Präzisierung bedarf.

6 Maġāzī-Material und Ḥadīṯ[94]

Nagel scheint die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Maġāzī-Material einerseits und Ḥadīṯen andererseits von Watt übernommen zu haben.[95] Watt hatte als ‚Maġāzī-Material' das Grundgerüst der *Sīra*, also dessen Hauptereignisse, aber auch deren Datierungen bezeichnet. Es sei historisch und meist ohne Isnad überliefert worden. Dagegen handle es sich bei Ḥadīṯen um Anekdoten über weniger wichtige Ereignisse, die stets mit Isnaden angeführt würden und möglicherweise oft unecht seien. – Ich habe in meinem Buch[96] ausführlich dargelegt, dass diese Auffassung Watts unhaltbar ist. Eine Nachprüfung seiner Belege bei Ibn Isḥāq zeigte, dass es sich bei dessen angeblichem ‚Maġāzī-Material' oft um allgemeine Feststellungen von Ibn Isḥāq selbst, Zusammenfassungen dessen, was im folgenden Kapitel vorkommt, Datierungen, die von ihm selbst stammen, usw. handelt.

Dass Nagel in seiner Definition und Verwendung des Begriffes ‚Maġāzī-Material' bzw. ‚historisch verwendbares Material' Watt doch nicht genau folgt, ergibt sich aus seinem Mohammed-Buch und aus einigen Stellen seiner Replik auf meinen Besprechungsartikel. In letzterem spricht er zwar, ähnlich wie Watt, von nicht-*Ḥadīṯ*-förmiger Sīra, die diesem Material zuzurechnen sei,[97] danach heisst es aber, jegliche Literatur, auch späte, die sich mit Mohammed usw. beschäftige (z.B. prosopographische Kompendien oder Kompilationen zur Geschichte

93 Nagel 2008b: 842.
94 Vgl. hierzu zuletzt und grundlegend Görke 2011.
95 Watt 1964: 27–28; Watt 1983: 32–35.
96 Schoeler 1996: 15–16; Schoeler 2011c: 6.
97 Nagel 2013: 551, mit Anm. 90, 560.

von Mekka und Medina) könnten zur Erhellung des Forschungsgegenstandes beitragen.[98] Hier sind die folgenden Fragen zu stellen: Wozu gehören nach Nagels Meinung die Ḥadīṯ-förmigen, rein historischen Berichte der Traditionarier ʿUrwa, ʿAbdarrazzāq – Maʿmar und al-Buḫārī,[99] und wie beurteilt er die Traditionen in den beiden Kapiteln *K. at-Taʾrīḫ* und *K. al-Maġāzī* in Ibn Abī Šaibas *K. al-Muṣannaf*,[100] die alle einen Isnad haben?

Wie *Sīra* und *Ḥadīṯ* voneinander abzugrenzen seien, wird in Nagels Buch nirgendwo genau definiert; er verzichtet auch hier auf eine systematische Darlegung seiner Methodik. Noch weniger erfahren wir, wie das ‚anonyme‘ historische Maġāzī-Material gelebt hat, *wer* es überliefert hat und *wie* es weitergetragen wurde. Hier hätte unbedingt eine von den ‚Skeptikern‘,[101] aber auch – in weniger radikaler Form – von sog. ‚Traditionalisten‘[102] vertretene These behandelt werden müssen, nämlich die, dass die Überlieferungen über das Leben Mohammeds mit Material von Volkserzählern (*quṣṣāṣ*) durchsetzt sind. So sind es denn wiederum Nagels zweifelhafte Echtheitskriterien bzw. sein Gefühl, denen er folgt, wenn er ‚authentisches‘ Maġāzī-Material, auf das er sich stützt, von nicht-authentischen Ḥadīṯen abgrenzt.

7 ‚Enthistorisierung‘ – ‚Vernichtung der Geschichte‘

Es trifft zu, dass ich in meinem Aufsatz, in dem es vor allem darum ging, ‚Grundsätzliches‘ zur problematischen Quellengrundlage von Nagels Buch zu sagen, Nagels These von der ‚Enthistorisierung‘ oder ‚Vernichtung der Geschichte‘ nicht eingehend behandelt habe. Diese – in Nagels Denken zentrale – These, besagt, dass die ‚Vernichtung der Geschichte‘ der eigentliche Zweck des Ḥadīṯ sei.[103] Eine erschöpfende Auseinandersetzung mit dieser Auffassung ist auch hier in diesem

98 Selbstverständlich können solche Materialien wertvoll und in verschiedener Hinsicht aufschlussreich sein. Normalerweise können sie mangels Isnaden aber nicht datiert werden.

99 Gut zu belegen ist der frühe Gebrauch des Begriffs *ḥadīṯ* (stets im Singular!) für ‚Erzählung‘, ‚historischer Bericht‘; das Wort wird verwendet für die historischen Ḥadīṯe ʿUrwas und anderer früher Gelehrter (Schoeler, 1996: 27–29; Schoeler 2011c: S. 20–21).

100 Ibn Abī Šaibah 1427=2006: Bde. 18 und 20.

101 Crone 1987: 203–230, bes. 214–226; Cook 1983: 66–67.

102 Siehe zuletzt Görke/Schoeler 2008: 274–276, 278; Schoeler 2011b: 57–59.

103 Nagel 1994: 126–127.

Rahmen nicht möglich; jedoch seien im Folgenden hierzu thesenartig einige Punkte angeführt.

1. Richtig ist Nagels Feststellung, dass in zahlreichen Ḥadīṯen ein ‚Streben nach Verlebendigung und Vergegenwärtigung', feststellbar ist und dass man dementsprechend in diesem Material sehr oft Rahmengeschichten findet, die das folgende als ‚kleine Szene' erscheinen lassen.[104] Dies ist indessen seit langem bekannt.[105] Es handelt es sich hier um ein häufig eingesetztes literarisches Mittel,[106] und man mag in der ‚Vergegenwärtigung heilswichtiger Aussagen' eine Tendenz zur ‚Enthistorisierung' sehen.
2. Nagels weitergehende These, dass der Zweck des in Rede stehenden ‚Strebens nach Vergegenwärtigung',[107] wofür auch der Isnad ein Indiz sei, die ‚Vernichtung der Geschichte' sei, die „als ein Prozess der Entfremdung vom Heilszustand begriffen" wurde,[108] ist jedoch übertrieben[109] und nicht akzeptabel. Allein die Tatsache, dass es rein historische Ḥadīṯe in grossen Mengen gibt und dass diese ebenfalls mit Isnaden versehen sind, widerlegt diese Auffassung. Viel einleuchtender und „weniger mit einem Hauch von Mystik belastet" (H. Motzki) ist hier eine These Jonathan Browns:[110] „After the late tenth and eleventh centuries CE the primary purpose of the *isnād* was to provide a connection to the Prophet's authority and establish a person as part of the Muslim scholarly class".[111] Zu beachten ist, dass Brown das Aufkommen

104 Nagel 1994: 125–126.

105 Siehe etwa Graham 1990: 180–183.

106 Angesichts der „unabsehbaren Mannigfaltigkeit" des Ḥadīṯ-Stoffs („solche Breite der Stoffe und Themen [...] findet man nirgendwo sonst in der islamischen Literatur" (Graham 1990: 181), ist es selbstverständlich, dass sich dieses ‚Streben nach Vergegenwärtigung' nicht in allen Ḥadīṯen findet.

107 Nagel spricht auch von einem „Verlangen nach steter Gegenwärtigkeit des Heilszustandes" (Nagel 1994: 126) und von einem „Streben [...] nach Überwindung der Distanz zu der immer stärker idealisierten Zeit ‚am Anfang" (Nagel 1994: 125–126).

108 Nagel 1994: 125–128; Zitat 127.

109 So auch Schöller 2008: 103.

110 Brown 2009: 46–47.

111 Hierzu passt vorzüglich St. Leders Feststellung über die Funktion und Bedeutung des Isnads im 12. und 13. Jh.: „Der Isnād ist nicht nur ein technisches Hilfsmittel [...], sondern stellt über die Autoritäten auch eine Verbindung zum Propheten her, durch welche der Ḥadīṯ erst seine Wirkung entfaltet." (Leder 1994: 57). Leder hat diese Erkenntnis aus dem Studium von über 1000 Hörer-(*samāʿ*-)Vermerken in Damaszener Handschriften gewonnen. Bei Leder wie bei Brown hat der Isnad die Funktion, den Abstand zu einer historischen Figur zu überbrücken, und nicht, wie bei Nagel, den Zweck, eine reale Zeitspanne, die als ein Prozess der Entfremdung begriffen worden sein soll, aufzuheben.

dieser neuen Bestimmung des Isnad deutlich später ansetzt als Nagel das Aufkommen des ‚Strebens nach Vergegenwärtigung‘.

3. Treffender und einleuchtender als die These Nagels, wonach auch die wachsende Mohammed-Verehrung nach 1200 ein Teilaspekt einer ‚Enthistorisierung‘ wäre, ist eine andere These, die Marco Schöller jener Nagels entgegengestellt hat. Danach hätten wir es bei diesem Phänomen nicht mit einer ‚Enthistorisierung‘, sondern, ganz im Gegenteil, mit einer ‚Historisierung‘ zu tun: „Tatsächlich sorgte etwa das Forcieren des Hadithstudiums nach 1200 dafür, dass Mohammed umso mehr als geschichtliche und nur über oft unsichere historische Berichte fassbare Figur erschien.“[112]
4. Eine Enthistorisierung, die Nagel offenbar für besonders folgenschwer hält, ist die Tatsache, dass Mohammed nach dem Tode in seiner Gemeinde zu einer legendären, mythischen Figur und zugleich zu einem Vorbild wurde, dessen Lebensvollzug nachzuahmen war. Dieses Schicksal ist jedoch nicht typisch für Mohammed. Er teilt es mit Jesus, Buddha und anderen Propheten.
5. Es ist sehr fraglich, ob ein skripturalistischer Islam (den Nagel sich offenbar gewünscht hätte)[113] ein besserer Islam gewesen wäre als der sunnitische; die (z.T. skripturalistischen) Muʿtaziliten mit ihrer Inquisition (*miḥna*) (die Nagel – nicht nur in Bezug auf die „Stabilität des Reiches“ – offenbar sehr positiv einschätzt) und vor allem einige ḫāriǧitische Glaubensrichtungen, die skripturalistische Ideen hatten,[114] waren beileibe nicht toleranter als die traditionalistischen Muslime.

Gegen Ende seines Aufsatzes (S. 567, Anm. 133) bemerkt Nagel, ich sei wohl der Ansicht, er hätte seine These über die ‚Vernichtung der Geschichte‘ aus einem einzigen *ḥadīṯ* hergeleitet. Derartiges habe ich nicht behauptet; richtig ist allerdings, dass ich in meinem Aufsatz nur *ein* Beispiel, das Nagel für seine These bringt, behandelt und als krassen Fehlgriff erwiesen habe: dessen Paradebeispiel, das er mehrfach anführt, also offenbar für besonders beweiskräftig hält.[115] Nachdem sich inzwischen auch ein zweites Beispiel Nagels für Enthistorisierungen (die angebliche Verwandlung einer eigenverantwortlichen Entscheidung (*qaḍāʾ*) ʿUmars in ein *ḥadīṯ*) als unbrauchbar für die Erhärtung seiner These erwiesen hat,[116] halte ich es nicht für erforderlich, weitere Beispiele Nagels nach-

112 Schöller 2008: 103.

113 Nagel 2007: 90. – Man vergleiche auch in Nagel 2008a und Nagel 2008b jene Passagen, wo Nagel auf die Muʿtazila zu sprechen kommt (s. die Indizes in den beiden Büchern, s.v. Muʿtazila).

114 Siehe etwa Cook 1987.

115 Schoeler 2011a: 196–198; ich beziehe mich dabei auf Görke 2011.

116 Siehe meinen Beitrag Schoeler 2014.

zuprüfen. Dies ist umso weniger nötig, als ich ja gar nicht bestreite, dass es eine Tendenz zur Enthistorisierung gegeben hat.[117] Es sei aber noch einmal darauf hingewiesen, dass es in der Entwicklung des Ḥadīṯ daneben auch eine genau entgegengesetzte Tendenz gegeben hat, nämlich eine solche zur *Historisierung*, und zwar z. B. im wachsenden Interesse an der Chronologie, an den Daten der Prophetenvita.[118] Eine solche Entwicklung dürfte es nach Nagel gar nicht gegeben haben; er sagt:[119] „Die genaue Kenntnis der Daten der Prophetenvita stellt [...] in verhängnisvollem Maß die Fiktion der ungebrochenen Dauer der Rechtleitung durch Mohammed in Frage."

8 Mündliche oder schriftliche Überlieferung des Ḥadīṯ?

Nagel erwähnt (S. 539) Berichte, nach denen „Ḥadīṯ-Gelehrte des 8. Jahrhunderts schriftliche Vorlagen in die Hände bekamen, diese tradierten und dabei vorgaben, den Stoff auf mündlichem Wege erhalten zu haben." Dieses Phänomen gehört in den grösseren Zusammenhang einer im 8. Jh. (und noch danach) heftig geführten Diskussion der Traditionsgelehrten. Dabei handelte es sich um die Frage, ob Ḥadīṯe nur mündlich oder auch schriftlich überliefert werden dürfen (es gab seit dem 8. Jh. auch eifrige Befürworter des Niederschreibens, was Nagel nicht erwähnt). Grundlegend ist hier eine lange Abhandlung I. Goldzihers;[120] an neuerer Literatur sind hier die Aufsätze M. Cooks[121] und M. J. Kisters[122] sowie ein Aufsatz von mir[123] relevant, nicht Nagels Artikel „Ḥadīṯ – oder die Vernichtung der Ge-

117 Vgl. oben S. 486–487.

118 ʿUrwa (st. ca. 712) hat noch keine konkreten Daten für die von ihm berichteten Ereignisse angegeben; es lassen sich lediglich Spuren einer relativen Chronologie bei ihm feststellen. Bei az-Zuhrī (st. 742) ist die relative Chronologie weiter entwickelt; auch Daten werden schon angeführt. Wenn nicht schon Mūsā ibn ʿUqba (st. 758), so hat Ibn Isḥāq (st. ca. 767) als erster eine konsequente Datierung der Ereignisse durchgeführt. Dies hat zwei Generationen später auch al-Wāqidī (st. 823) getan, wobei seine Datierungen oft von denen seiner Vorgänger abweichen. Al-Buḫārī verweist in den historischen Kapiteln seines *Ṣaḥīḥ* auf az-Zuhrīs, Mūsās und Ibn Isḥāqs Datierungen. – Siehe hierzu Schoeler 1996: 133–134; Schoeler 2011c: 90–91; Görke/Schoeler 2008: 272–273 und Index (s.v. Chronologie).

119 Nagel 2007: 91.

120 Goldziher 1890: 194–202.

121 Cook 1997.

122 Kister 1970.

123 Schoeler 1998; Schoeler 2006. – Mein Aufsatz ist von den dreien am frühesten erschienen; Cook konnte sich auf ihn stützen.

schichte“, auf den allein er verweist. Zu vermerken bleibt, dass die Auffassung, Ḥadīṯe dürften nicht aufgeschrieben werden, im 9. Jahrhundert immer weniger Anhänger fand (am längsten noch in den irakischen Zentren, insbesondere in Basra); schon Aḥmad b. Ḥanbal spottete über diese unrealistische Lehrmeinung.[124]

9 Ein „Historikerstreit“ im 7. Jahrhundert?

Nagel schreibt auf S. 562. „Für sie (sc. die Formalisten) ist der Konflikt, den [die Historiker] Ibn Isḥāq und vor allem al-Wāqidī mit den Meistern des Ḥadīṯ ihrer jeweiligen Zeit hatten, nichts weiter als ein Streit um den sorgfältigen Umgang mit Isnaden. Tatsächlich aber kommt darin zur Erscheinung, was Frants Buhl als das Schwinden des historischen Moments aus der Überlieferung diagnostizierte.“[125]

Worum es auch immer im Streit des ‚Historikers‘ Ibn Isḥāq mit dem Rechtsgelehrten Mālik b. Anas und dem des anderen ‚Historikers‘ al-Wāqidī mit den ‚Meistern des Ḥadīṯ‘ seiner Zeit gegangen sein mag, es ging sicher nicht um die ‚Vernichtung‘ (bzw. ‚Rettung‘) der ‚Geschichte‘, wobei die Partei der ‚Historiker‘, wie Nagel meint, ‚auf verlorenem Posten‘ stand.[126] Ibn Ḫallikān, auf dessen Artikel über Ibn Isḥāq sich Nagel hier stützt und aus dem er einen einzelnen Bericht herausgreift,[127] hat in diesem Artikel eine ganze Reihe von Berichten über den berühmten Verfasser der Prophetenvita zusammengestellt. Aus ihnen geht hervor, dass zahlreiche Traditionarier (unter ihnen Sufyān b. ʿUyaina, al-Buḫārī und aš-Šāfiʿī) die Traditionen Ibn Isḥāqs hoch schätzten.[128] Mālik b. Anas freilich mochte Ibn Isḥāq, der ihn schwer provoziert haben soll,[129] in der Tat nicht, umso

124 Schoeler 1998: 220; Schoeler 2006: 116.

125 Nagel gibt hier (ohne Stellenangabe!) eine Aussage Buhls ungenau wieder; dieser sagt (Buhl 1930: 372): „In den Ḥadīṯsammlungen ist das historische Moment nicht die Hauptsache, sondern ein Mittel im Dienst anderer Zwecke.“ So richtig diese Feststellung Buhls ist, so falsch ist Nagels entstellte Version hiervon. Auch die von Buhl eine Seite vorher getroffene Feststellung, dass bedeutende Prophetenbiographien nach dem 8. und 9. Jh. selten werden, weil sich das Interesse in dieser Zeit mehr auf den Ḥadīṯ verlagert habe, kann Nagel nicht für seine Enthistorisierungstheorie reklamieren, denn Buhl sagt unmittelbar darauf, dass solche Bücher später wieder auftauchen. – Zu diesen späten Prophetenbiographien, die oft altes, verlorenes oder bislang unveröffentlichtes Material enthalten, s. Kister 1983: 366–367.

126 Nagel 2007: 88.

127 Nagel 2007; Nagel 2008a: 227–228.

128 Ibn Ḫallikān 1977: IV, 276–277, Nr. 612.

129 Ibn Ḫallikān 1977: IV, 277.

mehr schätzte er aber den ‚Historiker' Mūsā b. ʿUqba, der ausser Ḥadīṯen so viel ‚nicht-Ḥadīṯ-förmige' (Nagel) historische Berichte bringt! *ʿAlaikum bi-maġāzī Mūsā b. ʿUqba, fa-innahū ṯiqa* „Ihr müsst die *Maghāzī* von Mūsā b. ʿUqba (nachschreiben), denn er ist vertrauenswürdig!", soll er gesagt haben.[130]

10 Umstrittene Hypothesen zur ersten Offenbarung

Auf S. 561 schreibt Nagel: „Das Thema der ersten Eingebung ist die rituelle Reinheit [gemeint ist Sure 74, 1-5]." Dass Nagel durch die dort vorgetragenen Überlegungen[131] den gordischen Knoten zerschnitten und definitiv herausgefunden hat, dass der Anfang von Sure 74, in der es um die rituelle Reinheit gehe, die erste Eingebung war (was schon der Traditionarier Yaḥyā b. Abī Kaṯīr [st. 746 oder später] behauptet hatte),[132] während Sure 96, die von der Verschriftlichung der Offenbarungen handle (?), später kam, ist sehr zu bezweifeln. Nach den Erkenntnissen der Bearbeiter des *Corpus Coranicum* gehört Sure 74 erst zur drittältesten Schicht der frühmekkanischen Suren, während Sure 96 zur zweitältesten Schicht zählt.[133] Nagels Überlegungen kann man allenfalls den Wert einer Hypothese zubilligen.

„Schoeler übersieht, dass die muslimische Koranwissenschaft zwischen beidem (sc. den sich widersprechenden Berichten über die erste Offenbarung, die einmal Sure 96, 1-5, das andere Mal Sure 74, 1-5 gewesen sein soll) zu unterscheiden wusste und sie nicht zu einem einzigen Ereigniszusammenhang verschmolz" (S. 560). Nach Ausweis des ʿUrwa-Korpus hat erst az-Zuhrī, noch nicht ʿUrwa, die beiden Ereignisse in einer Tradition verknüpft.[134] Az-Zuhrī vertrat aggressiv die Lehrmeinung, dass Sure 96, 1-5 die erste Offenbarung sei, dies in Auseinandersetzung mit seinem Zeitgenossen Yaḥyā b. Abī Kaṯīr der, wie bemerkt, dem Anfang von Sure 74 den Vorrang gab. *Diese Auseinandersetzung* ist Thema meiner Studie, nicht alles mögliche andere, was die muslimischen Koranwissenschaftler zu dem Komplex gesagt haben.

***

130 aḏ-Ḏahabī 1985: VI, 115. – Siehe hierzu Schoeler, 2011b: 50.

131 Siehe auch Nagel 2007: 91–92; und ausführlicher in Nagel 2008b: 87–93.

132 Schoeler 1996: 105–108; Schoeler 2011c: 72–73.

133 http://www.corpuscoranicum.de/kommentar/uebersicht. – Ich verdanke den Hinweis hierauf Andreas Görke.

134 Schoeler 1996: 63 bzw. 101, 106; Schoeler 2011c: 39–40 bzw. 69.

Es ist bedauerlich, dass Nagel am Ende seines Aufsatzes persönlich und beleidigend wird. Er bezeichnet meine grundsätzlichen Bemerkungen zu seinem Buch als ‚Schmähschrift' und wirft mir gar ‚dreiste wissenschaftliche Unredlichkeit' vor.[135] Als ‚nebensächliche Unredlichkeit' bezeichnet Nagel die Tatsache, dass ich meinen Aufsatz „Grundsätzliches zu Tilman Nagels Monographie *Mohammed. Leben und Legende*" als Reaktion auf seinen am 6. November 2009 beim Internationalen Symposium ‚Geistiges Erbe des Islams III' gehaltenen Vortrag „Wer war Mohammed" ausgegeben habe, obwohl ich auf diesen Vortrag mit keinem Wort eingehe (S. 565, Anm. 130). Hierzu sei bemerkt, dass ich – nach vorheriger Absprache mit der Kongressleitung – es in der Tat vorgezogen habe und für sinnvoller hielt, in meinem Vortrag eine grundsätzliche Auseinandersetzung mit Nagels Methodik, seiner Arbeitsweise und einigen seiner wichtigsten Thesen zu führen, anstatt mich mit einem einzigen Beispiel für seine Arbeitsweise, das ein nicht gerade zentrales Thema betrifft, auseinanderzusetzen.[136] Die meisten Teilnehmer haben diesen weiteren Rahmen der Auseinandersetzung sehr begrüsst.

Nagel pointiert falsch, wenn er meine Kritik an seinem Buch, um sie als böswillig erscheinen zu lassen, wie folgt charakterisiert: „(Schoeler) muss [...] den Anschein erwecken, ich hätte in der Mohammedbiographie ohne jede wissenschaftlich überprüfbare Überlegung Stoff, vor allem ‚unauthentischen' zusammengeflickt" (S. 567, Anm. 133). Dies habe ich nicht behauptet; eine so oder ähnlich lautende Kritik wäre auch eher von der Seite der ‚Skeptiker' zu erwarten, die ja davon ausgehen, dass ein Grossteil der *Maġāzī*-Bücher Ibn Isḥāqs und al-Wāqidīs auf Material von Volkserzählern (*quṣṣāṣ*) beruht.[137] Ich habe jedoch gesagt und konnte dies belegen, dass Nagel sich häufig auf in seiner Authentizität zweifelhaften oder nicht-authentischen Stoff stützt, kurz, dass die Quellenkritik bei ihm zu kurz kommt. Eine strenge Quellenkritik, wie sie im 19. Jh. entwickelt und angewandt wurde, aufzugeben, ist ebenso unvernünftig, wie sich von einer sauberen philologischen Arbeitsweise zu verabschieden und diese als eine subalterne Angelegenheit zu betrachten, was in den letzten Jahrzehnten in der deutsch- und englischsprachigen Forschung gelegentlich geschah.

---

135 Nagel 2013: S. 565, Anm. 130 und S. 567, Anm. 133.

136 In diesem Vortrag (s. hierzu Nagels Zusammenfassung Nagel 2013: 562–563) legt Nagel dar, dass er eine Geschichte, eine Stammestradition, aufgespürt hat, die von einem Geschehen handelt, das in Sure 105 erwähnt und ausgelegt wird. – Das Ereignis soll etwa um Mohammeds Geburt stattgefunden haben; die Zeit bis zur endgültigen Redaktion der Geschichte ist also noch einmal ein halbes Jahrhundert länger als bei den sonstigen Traditionen.

137 Siehe Anm. 101.

11 Fazit

Nagels Monographie lässt sich in mancher Hinsicht – nicht nur im Umfang – mit einer Mohammed-Biographie vergleichen, die im 19 Jh. geschrieben wurde, nämlich mit Aloys Sprengers (1813–1893) dreibändigem Werk *Das Leben und die Lehre des Mohammad.*[138] War es bei Sprenger die Idee, dass der Islam eine Schöpfung des Zeitgeistes war (weshalb Sprenger die Rolle Mohammeds herabzusetzen suchte, „bis nur eine Karikatur übrig blieb"[139]), so ist es bei Nagel vor allem die Idee einer ‚Vernichtung der Geschichte', von einem ‚Schleier des Ungeschichtlichen', der der Geschichtsüberlieferung vom ausgehenden 7. Jh. an übergeworfen wurde, von einem historischen Mohammed, der fatalerweise in einen legendären umgewandelt wurde, die das ganze Werk durchsetzt und die Interpretation und Auswahl der Texte bestimmt. Erfolgten die Urteile bei Sprenger vom Standpunkt einer Geschichtsphilosophie aus, „die allgemeine Gesetze feststellte, die bei der Entstehung des Islams mitgewirkt haben",[140] so sind es bei Nagel unübersehbar Ideen, die in der Aufklärung des christlichen Abendlandes wurzeln. Beide Male kommt Mohammed schlecht weg. Aber während Sprenger in der Anwendung der Quellenkritik sich selbstverständlich an die Standards seiner Zeit hielt, verzichtet Nagel auf eine strenge Quellenkritik.

Die Echtheitskriterien, die heute in der internationalen Forschung an die Überlieferungen über das Leben Mohammeds angelegt werden, sind strenger als noch vor 60 Jahren, als Montgomery W. Watt seine Mohammedbiographie schrieb.[141] Eine Parallele findet sich in der Erforschung der mongolischen Geschichte: Die Frage der Historizität der Quellen stellt sich genauso für die Biographie Čingiz-Ḫāns (in der *Geheimen Geschichte der Mongolen* und in Rašīdaddīns *Ǧamiʿ at-tawārīḫ*) wie für die Mohammeds; in beiden Fällen haben spätere Generationen die Geschichte ihrer Frühzeit geschrieben.[142] Und selbst in der Geschichte der Mathematik findet sich Vergleichbares: Die Ansprüche an die logische Fundierung mathematischer Theorien sind im Laufe der Zeit gestiegen: Argumente, die zu ihrer Zeit als schlüssig galten, wurden in späteren Epochen und werden heute nicht mehr anerkannt.[143]

---

138 Sprenger ²1869.

139 Fück 1955: 178–179.

140 Sprenger berief sich hierfür auf Ibn Ḫaldūn; s. Fück 1955: 178.

141 Watt 1953; Watt 1956.

142 Krawulsky 1989: 17.

143 Ich danke meinem Basler Kollegen Prof. Dr. Hans-Christoph Im Hof, Ordinarius für Mathematik, für diese Auskunft!

Nagel hat zwar Recht, wenn er bemerkt: „Vollkommene ‚Authentizität‘ ist prinzipiell nie zu erreichen, aber eine immer weiter zu treibende asymptotische Annäherung an seine (sc. Mohammeds) Gestalt ist möglich und bleibt eine Aufgabe der Forschung (S. 567f.).“ Voraussetzung für ein Gelingen dieser Annäherung ist jedoch, dass man auf die vorliegenden Quellen eine strenge und methodisch fundierte Kritik anwendet.

Im Hauptstrom der Leben-Mohammeds-Forschung, insbesondere auch in der englischsprachigen, hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden. Das derzeit vorherrschende Paradigma fordert eine strengere Quellenkritik, als Nagel sie in seinen Büchern über den Propheten des Islams angewendet hat. Nagels Forschungen über Mohammed, in denen er zudem oft mehr seiner Intuition als einer Methode folgt, sind einem überholten wissenschaftlichen Paradigma verpflichtet.

Danksagung: Ich danke Herrn Prof. Dr. Harald Motzki, Nimwegen, herzlich für viele Anregungen und eine gründliche Durchsicht meines Manuskripts!

Bibliographie

ʿAbdarrazzāq b. Hammām aṣ-Ṣanʿānī (1970–1972): *al-Muṣannaf*. Edited by Ḥ. al-Aʿẓamī, 11 Bde. Beirut : al-Maǧlis al-ʿilmī.

Bernheim, Ernst (1903): *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. 3. und 4. Aufl. Leipzig: Duncker und Humblot.

Brown, Jonathan A. C. (2009): *Hadith. Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. Oxford: Oneworld Publications.

Buhl, Frants (1930): *Das Leben Muhammeds*. Deutsch von H.H. Schaeder. Leipzig: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Conrad, Lawrence I. (1992): „The conquest of Arwād“. In: *The Byzantine and Early Islamic Near East. I. Problems in the Literary Source Material*. (Studies in Late Antiquity and Early Islam 1). Edited by Averil Cameron and Lawrence I. Conrad. Princeton: Darwin Press, 317–401.

Cook, Michael (1983): *Muhammad*. Oxford: Oxford University Press.

Cook, Michael (1987): „ʿAnan and Islam: The Origins of Karaite Scripturalism“. *Jerusalem Studies of Arabic and Islam* 9/10: 161–182.

Cook, Michael (1997): „The Opponents of the Writing of Tradition in Early Islam“. *Arabica* 44: 437–530.

Crone, Patricia (1980): *Slaves on Horses. The Evolution of the Islamic Polity*. Cambridge/London etc.: Cambridge University Press.

Crone, Patricia (1987): *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: University Press.

aḏ-Ḏahabī (1985): *Siyar aʿlām an-nubalāʾ*. 23 Bde. Beirut: Mu'assasat ar-Risāla.

Fück, Johann (1955): *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*. Leipzig: Otto Harrassowitz.

Görke, Andreas (2003): „Eschatology, History, and the Common Link: A Study in Methodolgy". In: *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Edited by Herbert Berg. Leiden/ Boston: Brill, 179–208.

Görke, Andreas (2011): „The Relationship between *maġāzī* and *ḥadīṯ* in early Islamic scholarship". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74: 171–185.

Görke, Andreas / Schoeler, Gregor (2008): *Die ältesten Berichte über das Leben Muḥammads. Das Korpus ʿUrwa ibn az-Zubair*. Princeton: The Darwin Press.

Görke, Andreas / Motzki, Harald / Schoeler, Gregor (2012): „First Century Sources for the Life of Muḥammad? A Debate". *Der Islam* 89: 2–59.

Goldziher, Ignaz (1890): „Ueber die Entwickelung des Ḥadīth". *Muhammedanische Studien* II. Halle: 1–274.

Graham, William. A. (1990): „Koran und Ḥadīṯ". In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Orientalisches Mittelalter.* Hrsg. von Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden: Aula-Verlag, 166–185.

Hagen, Gottfried (2009): „The Imagined and the Historical Muḥammad". *Journal of the American Oriental Society* 129: 97–111.

Horovitz, Josef (1898): *De Wâqidii libro qui Kitâb al Maġâzî inscribitur*. Berlin: Mayer et Müller.

Hoyland, Robert (1997): *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam.* (Studies in Late Antiquity and Early Islam 13). Princeton/New Jersey: The Darwin Press.

Ibn Abī Šaibah (1427=2006): *K. al-Muṣannaf*. 23 Bde. Edited by M. ʿAwwāma. Ǧidda. Beirut.

Ibn Ḫallikān (1977): *Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ az-zamān*. Edited by I. ʿAbbās. 8 Bde. Beirut: Dār Ṣādir.

Ibn Hišām (1375=1955): *as-Sīra an-nabawīya*. Edited by M. as-Saqqāʾ, I. al-Abyārī, ʿA. Šalabī. 2 Bde. Kairo[2]: M. al-Ḥalabī.

Ibn Saʿd (1905–1940): *K. aṭ-Ṭabaqāt al-kabīr. Biographien Muḥammads, seiner Gefährten und der späteren Träger des Islam bis zum Jahre 230 der Flucht*. 9 Bde. Hrsg. von E. Sachau, C. Brockelmann u.a. Leiden: Brill.

Kister, Meir J. (1970): „*Lā taqrāū 'l-qurʾāna ʿalā 'l- muṣḥafiyyīn* [. . .]. Some Notes on the Transmission of Ḥadīṯ". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 22: 127–162.

Kister, Meir J. (1983): „The Sīrah Literature". In: *Arabic Literature to the End of the Umayyad Period*. (The Cambridge History of Arabic Literature). Edited by. A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone u.a. Cambridge/London etc.: Cambridge University Press, 352–367.

Krawulsky, Dorothea (1989): *Mongolen, Ilkhane und Ideologie-Geschichte*. Beirut: Verlag für islamische Studien.

Kuhn, Thomas (1962/[2]1970): *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: Chicago University Press.

Kuhn, Thomas (1967/[2]1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lecker, Michael (2000): „Did the Quraysh conclude a treaty with the Anṣār prior to the Hijra?". In: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki. Leiden: Brill, 157–168.

Leder, Stefan (1994): „Dokumente zum Ḥadīṯ in Schrifttum und Unterricht aus Damaskus im 6./12.Jh.". *Oriens* 34: 57–75.

Mecklenburg, Norbert (1973): „Kriterien als Bedingungen der Möglichkeit von Literaturkritik. Zehn Thesen". In: *Kritik der Literaturkritik*. Hrsg. von Olaf Schwencke. Stuttgart: Kohlhammer.

Meier, Fritz (2002): *Die Segenssprechung über Mohammed.* Hrsg. von Bernd Radtke und Gudrun Schubert. Leiden/Boston/Köln: Brill.

Mélamède, Gertrud (1998): „The Meetings at al-ʿAkaba". In: *The Life of Muḥammad.* Edited by Uri Rubin. Aldershot/Brookfield USA etc.: Ashgate, 105–150.

Motzki, Harald (2005): „Dating Muslim Traditions. A Survey". *Arabica* 52: 204–253.

Nagel, Tilman (1994): „*Ḥadīṯ* – oder: die Vernichtung der Geschichte". In: *XXV. Deutscher Orientalistentag – Vorträge* (*Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 10). Hrsg. von Cornelia Wunsch. München: 118–128.

Nagel, Tilman (2007): „Verstehen oder nachahmen? Grundtypen der muslimischen Erinnerung an Mohammed". In: *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2006.* München: R. Oldenbourg Verlag, 73–94.

Nagel, Tilman (2008a): *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens.* München: R. Oldenbourg Verlag.

Nagel, Tilman (2008b): *Mohammed. Leben und Legende.* München: R. Oldenbourg Verlag.

Nagel, Tilman (2013): „‚Authentizität' in der Leben-Mohammed-Forschung". *Arabica* 60: 516–568.

Noth, Albrecht (1968): „Iṣfahān-Nihāwand. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 118: 274–296.

Noth, Albrecht (1973): *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung.* Teil I: *Themen und Formen* (Bonner Orientalistische Studien. N.S. Bd. 25). Bonn.

Noth, Albrecht (1994): *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study.* Second edition, in Collaboration with L. I. Conrad. Translation from the German by M. Bonner. Princeton: Darwin Press.

Paret, Rudi (1957): *Mohammed und der Koran.* Stuttgart: Kohlhammer.

Radtke, Berd (1992): *Weltgeschichte und Weltbeschreibung im mittelalterlichen Islam.* (Beiruter Texte und Studien 51). Beirut/Stuttgart: Franz Steiner.

Schoeler, Gregor (1996): *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds.* Berlin/New York: Walter de Gruyter.

Schoeler, Gregor (1998): „Mündliche Thora und Ḥadīṯ: Überlieferung, Schreibverbot, Redaktion". *Der Islam* 66: 213–251.

Schoeler, Gregor (2006): „Oral Torah and Ḥadīṯ: Transmission, prohibition of writing, redaction". In: Gregor Schoeler: *The Oral and the Written in Early Islam.* Translated by U. Vagelpohl, edited by J. E. Montgomery. London/New York: Routledge, 111–141.

Schoeler, Gregor (2011a): „Grundsätzliches zu Tilman Nagels Monographie *Mohammed. Leben und Legende*". *Asiatische Studien* 65: 193–209.

Schoeler, Gregor (2011b): „Neue Erkenntnisse zu Mūsā b.ʿUqbas *Kitāb al-Maghāzī*". In: *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam. Essays in Honour of Harald Motzki.* Edited by Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh and Joas Wagemakers. Leiden: Brill, 49–61.

Schoeler, Gregor (2011c): *The Biography of Muḥammad. Nature and Authenticity.* Translated by U. Vagelpohl, edited by J. E. Montgomery. New York/London: Routledge.

Schoeler, Gregor (2014): „Kritische Bemerkungen zu Tilman Nagels Forschungen über Muhammad". In: *Geschichtsschreibung zum Frühislam. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge.* Hrsg. von Ayse Basol und Ömer Özsoy. Berlin: EB-Verlag.

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

Schöller, Marco (2000): „*Sīra* and *Tafsīr*: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medina". In: *The Biography of Muḥammad. The Issue of the Sources*. Edited by Harald Motzki. Leiden/Boston/Köln: Brill, 18–48.

Schöller, Marco (2008): *Mohammed*. Frankfurt: Suhrkamp.

Scholl, Norbert (2012): *Jesus von Nazaret. Was wir wissen, was wir glauben können*. Darmstadt: Lambert Schneider 2012.

Shoemaker, Stephen (2011): „In Search of 'Urwa's *Sīra*. Some Methodological Issues in the Quest for ‚Authenticity' in the Life of Muḥammad". *Der Islam* 85: 257–344.

Shoemaker, Stephen (2012): *The Death of a Prophet. The End of Muhammad's Life and the Beginning of Islam*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Sprenger, Aloys ([2]1869): *Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher grösstenteils unbenutzten Quellen bearbeitet*. 3 Bde. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung.

al-Ṭabarī (1988): *The History of al-Ṭabarī (Ta'rīkh al-rusul wa-'l-mulūk)*. Volume VI. *Muḥammad at Mecca*. Translated by W. M. Watt, M.V. McDonald. New York: State University of New York Press.

al-Ṭabarī (1870–1901): *Ta'rīḫ ar-rusul wa-l-mulūk (Annales)*, Series I–III. Edited by M. J. de Goeje *et al*. Leiden: Brill.

Wansbrough, John (2003): „Res ipsa loquitur: history and mimesis". In: *Method and Theory in the Study of Islamic Origins*. Edited by Herbert Berg. Leiden: Brill, 3–19.

Watt, Montgomery W. (1953): *Muhammad at Mecca*. Oxford: University Press.

Watt, Montgomery W. (1956): *Muhammad at Medina*. Oxford: University Press.

Watt, Montgomery W. (1964): „The materials used by Ibn Isḥāq". In: *Historians of the Middle East*. Edited by Bernard Lewis and Peter M. Holt. London: Oxford University Press, 23–34.

Watt, Montgomery W. (1983): „The reliability of Ibn-Isḥāq's sources". In: *La vie du prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg*. Edited by Toufic Fahd. Paris: Presses universitaires de France, 31–43.

Wellhausen, Julius (1882): *Muhammed in Medina. Das ist Vakidi's Kitab alMaghazi*. Berlin: G. Reimer.