

Grundsätzliches zu Tilman Nagels Monographie "Momammed, Leben und Legende"

Autor(en): **Schoeler, Gregor**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **65 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-154532>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

GRUNDSÄTZLICHES ZU TILMAN NAGELS MONOGRAPHIE *MOHAMMED. LEBEN UND LEGENDE*

Gregor Schoeler, Universität Basel

*Geist ohne Methode schädigt die Wissenschaft
nicht minder als Methode ohne Geist.*¹

*Abstract*²

This contribution is a review article of Tilman Nagel's book *Mohammed. Leben und Legende*. My critique concerns some basic assumptions and hypotheses which this book is based on.

1. The first point of criticism is directed at Nagel's view of the authenticity of the sources describing the life of Muḥammad. He considers the extant *Sīra*- and *Maḡāzī*-works by Ibn Iṣḥāq (d. 767) and al-Wāqidī (d. 823), in spite of their late date, as being, nevertheless, a suitable base for the reconstruction of the historical facts. However, according to Nagel, we have to uncover and leave aside the distortions caused by certain tendencies to discover the real events: we are dealing here, most importantly, with a tendency to de-historicize the person of Muḥammad ('the destruction of history') and certain legendary formation principles, e.g. 'the demotion of Mecca to the categorically bad'. – In contrast to this stance, I propose to demonstrate that a de-historicization did not exist as a generally operating principle. Rather, historical traditions are to be found next to legal traditions from the outset and at any time (cf. the historical chapters in al-Buḥārī's *Ṣaḥīḥ*). – In order to distinguish between authentic and inauthentic material, we have to take a radically different approach than Nagel did.

2. The second point of criticism concerns the fact that Nagel throughout his book uses late compilations as his main sources. However, since A. Noth's seminal investigations, it has become

1 Ernst BERNHEIM: *Lehrbuch der Historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. Dritte und vierte Aufl. Leipzig: Duncker und Humblot 1903, S. 183.

2 Dieser Beitrag ist die leicht überarbeitete und ergänzte Fassung eines Vortrags, den ich am 6. November 2009 beim Internationalen Symposium "Geistiges Erbe des Islam III. Geschichtsschreibung zum Frühislam heute. Quellenkritik und Rekonstruktion der Anfänge" im Anschluss an und in Reaktion auf einen Vortrag von Professor Tilman Nagel zu dem Thema "Wer war Mohammed?" gehalten habe. Ich danke Professor Ömer Özsöy herzlich für die Einladung zu diesem Kolloquium. Ebenso herzlich danke ich ihm und Professor Abdullah Takım für die Genehmigung, den Aufsatz, der auch im Sammelband zu diesem Symposium erscheinen soll, vorab in dieser Zeitschrift zu veröffentlichen.

clear that in these late compilations ‘good’ and ‘bad’ traditions are to be found side by side. Thus, these works are absolutely not suited as a starting point to find out ‘what really happened’. – On the basis of a critical examination of Nagel’s presentation and interpretation of the *ḥadīṭ al-ifk*, the tradition of the slander against ‘Ā’iṣā, I will demonstrate that Nagel’s method leads to seriously wrong results.

3. Nagel maintains that al-Wāqidi can be regarded as an outstanding, almost modern historian who allegedly applied methods fitting contemporary empirical standards. Nagel therefore mostly relies on al-Wāqidi’s versions. However, the fact of the matter is that this historian compiled (i.e. wrote up) reports of widely varying quality from any number of sources. He studiously fails to mention his main source, Ibn Ishāq, and very often also other sources (‘Abd ar-Razzāq, Mūsā ibn ‘Uqba).

4. As to Nagel’s use of secondary literature, it must be said that he does not know, or intentionally ignores, fundamental investigations. Illustrated by his translation and interpretation of the *taṣliya* (eulogy after the name of the Prophet Muḥammad) I will show that a grave and embarrassing flaw would have been avoided if he had used a fundamental and easily available monograph on the subject by an outstanding German-speaking scholar of the second half of the 20th century.

Tilman Nagels Muḥammad-Biographie³ ist ein höchst umfangreiches Werk von über 1000 Seiten. Es ist nicht nur ein stoff-, sondern auch ein gedankenreiches Werk und enthält viele neue Erkenntnisse.⁴ Wenn meine Kritik dennoch negativ ausfällt, so deshalb, weil Intuition und Ideen bei Nagel oft nicht hinreichend überprüft und durch methodisches Vorgehen abgesichert werden. Ich möchte hier nur auf einige wenige Aspekte des Buchs eingehen. Wie der Titel meines Beitrags verrät, ist mir daran gelegen, Grundsätzliches zu dem Werk zu sagen.

Eine zentrale Frage ist, wie sich der Autor zum Problem der Authentie seiner Quellen stellt. Diese Frage soll zuerst behandelt werden. Bekanntlich herrscht in der islamwissenschaftlichen Forschung der letzten Jahrzehnte, insbesondere in der angelsächsischen (ich nenne nur die Namen J. Wansbrough, M. Cook und P. Crone), eine extrem-skeptische Haltung zu dieser Frage vor.⁵ Grund dafür ist die späte Entstehung der Quellen, die *in der Form, wie sie uns vorliegen*, erst ca. 200 Jahre nach den Ereignissen kompiliert und redigiert worden sind. Der ‘neue Skeptizismus’ geht so weit, dass einige seiner Vertreter (Y. Nevo, J. Koren, K.-

3 Tilman NAGEL: *Mohammed. Leben und Legende*. München: R. Oldenbourg Verlag, 2008.

4 Mit Gewinn liest man viele der über 100 Seiten ausmachenden ‘Zusätze’, S. 874–979, die eine Menge Material zu den verschiedensten Themen enthalten.

5 Siehe die in dem Buch von IBN WARRAQ (Hg.): *The Quest of the Historical Muhammad*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books 2000 zusammengestellten Studien.

H. Ohlig) sogar die Existenz Muḥammads in Abrede stellen.⁶ Anders Nagel. Er hält diese Quellen sehr wohl für brauchbar und folgt ihnen weitgehend; allerdings nimmt er gewisse verfälschende Formprinzipien an, die erkannt und in Rechnung gestellt werden müssten.⁷ Der zweite von mir zu behandelnde Punkt hängt damit eng zusammen und ergibt sich aus dem kompilatorischen Charakter dieser späten Quellen: Es wird zu fragen sein, ob es ein angemessenes Verfahren ist, Berichte in späten Kompilationen, die ja aus unterschiedlich guten Einzeltraditionen bestehen, zu benutzen und Hypothesen darauf aufzubauen. Da Nagel den Kompilator al-Wāqidī für einen besonders guten Historiker hält⁸ und ihm häufig folgt, wird daran anschliessend etwas über den Charakter von al-Wāqidīs Werk zu sagen sein. Zum Schluss sei noch eine Bemerkung zu Nagels Umgang mit der Sekundärliteratur gemacht.

1. Zur Frage der Authentie der Quellen

Zunächst also zu Nagels Vorstellung von der Authentie der vorliegenden Quellen. Der Autor stellt einen Grundsatz heraus, aufgrund dessen es ihm möglich erscheint, die späten Kompilationen zur Erkenntnis dessen, “wie es eigentlich gewesen” (L. von Ranke), zu benutzen. Nach seiner Auffassung wurde ab Ende des 7. Jh. n. Chr. ein “Schleier des Ungeschichtlichen” auf die Geschichtsüberlieferung des Frühislams geworfen.⁹ Durch ihn müsse man hindurch sehen wollen, um den Tatsachen näher zu kommen oder sie zu erfassen.¹⁰ Dieser “Schleier” sei einerseits ein Phänomen, das er als “Die Vernichtung der Geschichte”¹¹ bezeichnet und zu dem auch die Enthistorisierung der Person Muḥammads gehöre, andererseits seien es bestimmte “legendäre Formungsprinzi-

6 Siehe etwa den Aufsatz von Judith KOREN und Yehuda D. NEVO: “Methodological Approaches to Islamic Studies”, in IBN WARRAQ, S. 444–475.

7 NAGEL: *Mohammed*, S. 842 and 732; siehe auch ders.: “Verstehen oder Nachahmen – Grundtypen der muslimischen Erinnerung an Mohammed”. *Jahrbuch des Historischen Kollegs* 2006, S. 73–94; und “Ḥadīṭ – oder: Die Vernichtung der Geschichte”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Suppl. 10 (1994), S. 118–128.

8 Siehe vor allem den Aufsatz “Verstehen oder nachahmen”, und das explizite, äusserst positive Urteil über al-Wāqidī, ebd., S. 90.

9 NAGEL: *Mohammed*, S. 842.

10 Ebd. – Siehe auch ebd., S. 728ff., S. 731 ff.

11 Ebd., S. 837f. – Zu beachten der Titel des Aufsatzes “Ḥadīṭ – oder: Die Vernichtung der Geschichte”.

pien”, von denen “die Herabwürdigung Mekkas zum schlechthin Falschen”¹² das wohl wichtigste sei. Berücksichtige man diese die Quellen durchsetzenden und sie verändernden Phänomene und bringe die ihnen geschuldeten Verfälschungen in Abzug, dann bekäme man, nach Nagel, das, was tatsächlich geschehen ist, in den Griff. Im übrigen zeichnet der Autor ein äusserst kritisches, ja negatives Bild von Muḥammad, und sein ganzes Buch zeigt eine extrem islamkritische Einstellung.

In den folgenden Ausführungen soll nur auf Nagels “Enthistorisierungsthese” (“Die Vernichtung der Geschichte”) eingegangen werden. Diese These besagt, dass das Verlangen nach steter Gegenwärtigkeit des Heilszustandes bei den frühen Traditionariern eine “Vernichtung der Geschichte” bezweckte, da die Geschichte als ein Prozess der “Entfremdung vom Heilszustand begriffen wurde”¹³. Konkret bedeutet dies, dass, nach Nagel, der Ursprung vieler Ḥadīte in geschichtlichen Ereignissen liegt, Ereignissen, die in der Maḡāzī-Literatur im grossen und ganzen richtig beschrieben werden; die entsprechenden, davon abgeleiteten Ḥadīṭ-Versionen verschwiegen dann diesen Zusammenhang und tilgten den historischen Bezug. Worauf es im Ḥadīṭ ankomme, sei “die zeitlose Szene, in der eine zeitlose Norm veranschaulicht und schliesslich als immer gültiges Prophetenwort formuliert” werde¹⁴.

Das Paradebeispiel, das Nagel mehrfach für seine These anführt¹⁵, ist ein Ḥadīṭ, gemäss dem man im *iḥrām*-Zustand Wild essen darf, wenn man es nicht selbst gejagt oder die Jagd angeordnet hat. Nagel zitiert eine Version der Tradition, die sich im *Musnad* al-Ḥumaidīs¹⁶ und in den *Sunan* Abū Dāwūds¹⁷ findet und auf den Prophetengenossen Abū Qatāda zurückgeführt wird. Abū Qatāda schildert, wie er einst auf einem Feldzug des Propheten einen Wildesel erlegte. Seine Mitstreiter zögerten aber, von der Beute zu essen, weil sie sich im *iḥrām*-Zustand befanden. Darauf fragte Abū Qatāda den Propheten um Rat, worauf dieser erwiderte: “Es ist erlaubte Speise, esst nur!” Nagel behauptet nun, der Ur-

12 NAGEL: *Mohammed*, S. 732.

13 NAGEL: “Ḥadīṭ”, S. 126f.

14 Ebd., S. 127.

15 Ebd.; NAGEL: “Verstehen oder Nachahmen”, S.82f.; vgl. ders: *Die Festung des Glaubens*. München: Beck 1988, S. 208ff.

16 AL-ḤUMAIḌĪ: *Musnad*. Ed. Ḥ. AL-A‘ZAMĪ. 2 Bde. Beirut: al-Maktaba as-Salafiya 1381 H. (=1961). Hier Bd. I, S. 204, Nr. 424.

17 ABŪ DAWŪD: *Sunan*. Ed. M. M. ‘Abdalḥamīd. 4 Bde. Kairo: Maṭba‘at as-Sa‘āda 1950. Hier Bd. II, S. 232f., Nr. 1849–52.

sprung dieses Ḥadītes liege in der Geschichte des Feldzuges von al-Ḥudaibiya¹⁸ und verweist dafür auf einen entsprechenden Bericht in al-Wāqidīs Geschichtswerk, dem *K. al-Mağāzī*¹⁹. Die Ḥadīṭ-Version habe den historischen Bezug getilgt, und das Ganze sei so zu einer zeitlosen Szene geworden. Sie gipfele in der in der Mağāzī-Überlieferung fehlenden, durch Muḥammad ausdrücklich erteilten Erlaubnis des Verzehrs, die nun für alle Zeiten als Norm gelte.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass es sich in Wirklichkeit genau umgekehrt verhält, wie Nagel behauptet: Es handelt sich hier ursprünglich um ein rein rechtliches Ḥadīṭ, das erst sekundär in die Mağāzī-Literatur eingeführt wurde. Ich stütze mich in meinen Darlegungen auf eine noch unveröffentlichte Untersuchung meines Mitarbeiters Andreas Görke “The Relationship between *mağāzī* and *ḥadīth* in Early Islamic Scholarship”.

Zunächst einmal ist festzustellen, dass Nagel sich auf die Behandlung einiger ausgewählter Versionen des Ḥadītes beschränkt. Tatsächlich findet sich, wie Görke zeigen konnte, die Abū Qatāda-Tradition in allen kanonischen und vielen anderen Ḥadīṭ-Sammlungen²⁰; in Muslims *Ṣaḥīḥ* gibt es neun (in Einzelheiten divergierende) Versionen davon²¹; übrigens neben sechs anderen Ḥadīten, die genau die gegenteilige Rechtsmeinung enthalten, nämlich dass Muḥammad es im *iḥrām*-Zustand ablehnte, Fleisch von jemandem anzunehmen und zu essen, der das betreffende Tier gejagt hatte. Von dem Abū-Qatāda-Ḥadīṭ gibt es Versionen, in denen kein historischer Zusammenhang genannt ist, dazu gehört das von Nagel zitierte aus al-Ḥumaidīs Sammlung, aber es gibt auch andere Versionen, so auch bei al-Buḥārī²² und Muslim²³, wo sehr wohl erwähnt wird, dass das Ereignis auf dem Weg nach al-Ḥudaibiya stattfand. Auffälligerweise zeigen alle Traditionen, die den Bezug zu al-Ḥudaibiya haben, in der Gewährsmännerkette (Isnād) das gemeinsame Glied (common link) Yaḥyā b. Abī Kaṭīr.

Das Ḥadīṭ ist also in der juristischen Traditionsliteratur weit verbreitet. Wie steht es aber mit der Mağāzī-Literatur? Weder Mūsā b. ‘Uqba noch Ibn Ishāq zitieren es in ihren Mağāzī-Werken, weder bei den Ereignissen von al-Ḥudaibiya,

18 NAGEL: “Ḥadīṭ”, S. 127.

19 AL-WĀQIDĪ: *K. al-Mağāzī*. Ed. M. JONES. 3 Vols. London: Oxford U. P. 1966. Vol. II, p. 576.

20 Zahlreiche Nachweise bei GÖRKE: “The Relationship”, Anm. 36–38.

21 Muslim b. AL-ḤAĞĠĀĞ: *aṣ-Ṣaḥīḥ*. 2 Bde. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation 2000. Hier Bd. I, S. 479ff. = *K. al-ḥağğ*, bāb 8.

22 AL-BUḤĀRĪ, *aṣ-Ṣaḥīḥ*. 2 Bde. Vaduz: Thesaurus Islamicus Foundation 2000, Bd. I, S. 341f., Nr. 1852; S. 342, Nr. 1853 = *K. ḡazā’ aṣ-ṣaid*, bāb 2–3.

23 MUSLIM: *aṣ-Ṣaḥīḥ*, Bd. I, S. 479ff. S. 481, Nr. 2911; S. 482, Nr. 2914 = *K. al-ḥağğ*, bāb 8.

noch sonstwo, und es wird weder nach ‘Urwa b. az-Zubair noch nach az-Zuhrī noch nach einer anderen berühmten Maḡāzī-Autorität überliefert. Al-Wāqidī ist überhaupt der erste Maḡāzī-Autor, der es anführt und im Zusammenhang mit al-Ḥudaibiya bringt!²⁴ Damit ist klar, dass wir es mit einem rein rechtlichen Ḥadīth zu tun haben, das ursprünglich Gegenstand einer rein juristischen Diskussion war und erst ganz spät, von al-Wāqidī, in ein Maḡāzī-Werk aufgenommen wurde.

Nagel findet in seinem Mohammed-Buch wenig freundliche Worte über die isnād-cum-matn-Analyse, also jene Methode der Ḥadīth-Untersuchung, bei der ein vollständiges Korpus aller relevanten Traditionen zu einem Ereignis erstellt und die Überliefererketten und Texte der Traditionen dann zusammen analysiert werden.²⁵ Er hält diese Methode für wenig ergiebig – zu Unrecht, wie ich glaube gezeigt zu haben. Jedenfalls wäre er im vorliegenden Fall zu einem anderen, besser abgesicherten Ergebnis gekommen, wenn er nicht nur einige wenige isolierte Traditionen betrachtet, sondern das vollständige Korpus der entsprechenden Traditionen zusammengestellt und untersucht hätte.

Nun soll nicht bestritten werden, dass es Enthistorisierungen von historischen Berichten gegeben haben kann. Keinesfalls kann man aber von einer “Vernichtung der Geschichte” als einer allgemein wirkenden Tendenz sprechen. Vielmehr verhält es sich so, dass es von Anfang an (d.h. seit etwa dem letzten Drittel des ersten islamischen Jahrhunderts) und zu jeder Zeit historische Ḥadīthe (historische Traditionen)²⁶ neben rechtlichen als meist klar voneinander zu trennende Kategorien gegeben hat. Als Beleg hierfür verweise ich auf das Korpus ‘Urwa ibn az-Zubair.²⁷ Das Korpus enthält beide Kategorien nebeneinander: Traditionen zu allen wichtigen Ereignissen aus dem Leben des Propheten (selten zu anderen historischen Ereignissen des Frühislams) *und* Traditionen aus dem Bereich des Fiqh. Letztere betreffen zumeist Fragen des Ritus und der rituellen Reinheit. Selbstverständlich kommen gelegentlich Überschneidungen vor.²⁸

Historische Traditionen hat es auch weiterhin gegeben. Sie finden sich reichlich in den kanonischen und auch in anderen Ḥadīth-Sammlungen.²⁹ Al-

24 AL-WĀQIDĪ: *K. al-Maḡāzī*. Vol. II, p. 576.

25 NAGEL: *Mohammed*, S. 840ff.

26 Ich verwende die Termini ‘Hadīth’ und ‘Tradition’ als Synonyme.

27 Andreas GÖRKE und Gregor SCHOELER: *Die ältesten Berichte über das Leben Muḡammads. Das Korpus ‘Urwa ibn az-Zubair* (Studies in Late Antiquity and Early Islam. 24). Princeton: The Darwin Press 2008, S. 15f.

28 Ebd., S. 15.

29 In ‘Abdarrazzāqs *Muḡannaḡ* gibt es z.B. ein grosses *K. al-Maḡāzī*.

Buḥārī's *Ṣaḥīḥ* enthält mindestens zwei grosse historische, genauer gesagt, prophetenbiographische Bücher: das *K. al-Mab'at* und das *K. al-Mağāzī*. Sie enthalten allesamt historische Ḥadīṭe, und al-Buḥārī bemüht sich darin sogar um eine Chronologie der Ereignisse, für die er sich auf az-Zuhrī, Mūsā b. 'Uqba und Ibn Ishāq beruft.³⁰ Viele dieser historischen Traditionen, oder Teile davon, die eine rechtlich relevante Aussage beinhalten, finden sich bei al-Buḥārī zusätzlich auch in entsprechenden rechtlichen Kapiteln seines Werkes, oft auf das betreffende rechtlich relevante Stück gekürzt. Ich sehe keinen Grund dafür, diese Erscheinung als 'Enthistorisierung' aufzufassen.

Wir wollen uns noch die Frage stellen, wie es sich mit jener anderen Auffassung verhält, die zuerst Henri Lammens³¹ und dann (mit entscheidenden Modifikationen!) Carl Heinrich Becker³² vertreten haben und die Nagel als "verhängnisvollen, getreulich wiedergekäuten Irrtum" bezeichnet³³. Lammens' These besagt, dass die *Sīra* keine selbständige historische Quelle sei, sondern nichts anderes als biographisch aneinander gereihtes Ḥadīṭmaterial. Die Einzelḥadīṭe seien entweder dogmatisch-juristisch oder koranexegetisch (d.h. Ausgestaltungen koranischer Andeutungen). Die wirklich geschichtliche Überlieferung sei äusserst gering. Becker hat diese These dahingehend geändert, dass trotz allem im Ḥadīṭ, zumindest im rein-exegetischen Ḥadīṭ, "eine Unmenge historischer Überlieferung erhalten (sei), die alt sein muss, oder doch wenigstens alt sein kann."³⁴ Die von Becker in diesem Sinne revidierte Lammens-These ist so grundfalsch nicht, wie Nagel behauptet. Unzutreffend daran ist allerdings 1. die Annahme, die (alten) historischen Erinnerungen seien alle nur in exegetischen Ḥadīṭen, im Zusammenhang mit der Erklärung historischer Anspielungen im Koran, auf uns gekommen. Vielmehr hat es, wie wir gesehen haben, spätestens seit dem letzten Drittel des ersten Jahrhunderts, und danach zu jeder Zeit, *nebeneinander* histori-

30 AL-BUḤĀRĪ: *aṣ-Ṣaḥīḥ* II, S. 823. *K. al-mağāzī*, bāb 33–34 (*ğazwat al-Muṣṭaliq*) = Ibn Ḥağar al-'Asqalānī: *Fath al-bārī fi šarḥ Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Ed. Ṭ. 'A. Sa'd and M. M. al-Hawārī. *Muqaddimah* und 28 Bde. Kairo 1978. Bd. XV, S. 319, vor Nr. 4138.

31 HENRI LAMMENS: "Qoran et Tradition. Comment fut composée la vie de Mahomet". *Recherches de Sciences Religieuses* 1 (1910), p. 27–51. Engl. Übers. in IBN WARRAQ, p. 169–187.

32 CARL HEINRICH BECKER: "Grundsätzliches zur Leben-Muhammed-Forschung". *Islamstudien. Vom Werden und Wesen der islamischen Welt*. 2 Bde. Leipzig: Quelle und Meyer 1924–1932. Hier Bd. I, S. 520–527. Engl. Übers. in IBN WARRAQ, p. 330–336.

33 NAGEL: *Mohammed*, S. 842. Vgl. hierzu und zum Folgenden GÖRKE: "The Relationship", p. 2ff.

34 BECKER: "Grundsätzliches", S. 521: vgl. auch 526f.

sche, rechtlich-rituelle, und (wie hier hinzuzufügen ist) auch koranexegetische Traditionen³⁵ gegeben. Unzutreffend ist ausserdem 2. die Annahme, die *Sīra* bestehe nur aus Ḥadīṭen. In der auf Becker folgenden Forschung ist mehrfach versucht worden, die in der *Sīra* nebeneinander auftretenden verschiedenen Textgattungen zu beschreiben und voneinander abzugrenzen.³⁶ Ausser eigentlichen Ḥadīṭen sind u.a. genannt worden: dokumentarisches Material (Briefe und Verträge), koranisch inspiriertes Material, Reden und Predigten Muḥammads, Prophetenlegenden, Genealogien und Berichte von vorislamischen Ereignissen, und Gedichte. Für unseren Zusammenhang ist vor allem die Feststellung wichtig, dass – neben Verträgen wie der Gemeindeverfassung von Medina – historische Überlieferungen, insbesondere die auf ‘Urwa b. az-Zubair zurückgehenden, zum ältesten Bestand der *Sīra* gehören, ja deren Grundgerüst bilden.³⁷ Da Becker (im Gegensatz zu Lammens) ganz entschieden die Auffassung vertreten hat, dass die islamische Tradition eine ‘Unmenge’ alter historischer Überlieferung enthält, ist seine These keineswegs ganz abwegig.

Kommen wir auf Nagels Vorgehen zurück! Wie wir gesehen haben, hat er sein Paradebeispiel für eine weitreichende Hypothese, die sein ganzes Buch durchdringt, auf nur wenige ausgesuchte Berichte aufgebaut. Auch bei seinen Darstellungen der grossen Ereignisse aus dem Leben des Propheten stützt er sich nicht auf vollständige Korpora; in der Regel folgt er den Berichten später Kompilatoren, Ibn Ishāqs/Ibn Hišāms oder, vorzugsweise, al-Wāqidīs. So erzählt er die Ereignisse, die Muḥammads Auseinandersetzung mit den Juden betreffen, den Kompilatoren Ibn Hišām und al-Wāqidī auch in Einzelheiten getreu nach,³⁸ ohne die (ihm bekannten) ‘unorthodoxen’ Überlieferungen (hauptsächlich nach Ibn al-Kalbī) zu berücksichtigen, auf die M. Schölller³⁹ aufmerksam gemacht

35 Das ‘Urwa-Korpus enthält ausser historischen und rechtlichen auch eine kleinere Gruppe von koranexegetischen Traditionen; s. GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 15f.

36 Zu nennen sind hier vor allem W. Montgomery WATT und Wim RAVEN; s. den Forschungsbericht bei GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 4f.

37 Gregor SCHOELER: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*. Berlin und New York: Walter de Gruyter 1996, S. 16f., 19–22 (= ders.: *The Biography of Muḥammad. Nature and authenticity*. Trans. by U. VAGELPOHL, ed. by J. E. MONTGOMERY [Routledge Studies in Classical Islam. 1]. New York and London: Routledge 2011, p. 6f., 15f.; GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 10–14.

38 NAGEL: *Mohammed*, SS. 349f., 359f., 368ff.

39 Marco SCHÖLLER: *Exegetisches Denken und Prophetenbiographie. Eine quellenkritische Analyse der Sīra-Überlieferung zu Muḥammads Konflikt mit den Juden*. Wiesbaden: Harrasowitz 1998; ders.: “Sīra and Tafsīr: Muḥammad al-Kalbī on the Jews of Medīna”. In: Ha-

hat.⁴⁰ Nach den ‘unorthodoxen’ Berichten hätte es sich bei der Vertreibung der Juden um ein einmaliges Ereignis gehandelt. Das ‘Urwa-Korpus’⁴¹ kennt nur die Bekämpfung der Banū Quraiza nach der Grabenschlacht.⁴² Unhistorisch scheinen vor allem die Berichte Ibn Ishāqs/Ibn Hišāms und al-Wāqidīs über die Vertreibung der Banū Qainuqā’ zu sein.⁴³ Nagel erzählt sie den beiden Kompilatoren auch in Einzelheiten nach.

2. Zur Frage der Vertrauenswürdigkeit der späten Kompilatoren

Dies hat uns zu unserem zweiten Punkt gebracht: Nagels Vertrauen auf die Darstellungen der späten Kompilatoren. Nagel lässt hier weitgehend eine grundlegende Erkenntnis Albrecht Noths ausser acht, nämlich die, dass diese Berichte in der Regel aus einzelnen Traditionen von ganz unterschiedlichem Wert zusammengesetzt sind, guten und schlechten, dass diese Traditionen einen langen Veränderungsprozess durchlaufen haben und schliesslich noch von den Kompilatoren redigiert wurden.⁴⁴ Noth hat darauf hingewiesen, dass man deshalb nicht durch kritisches Auswerten und Gegeneinander-Abwägen der Versionen der Kompilatoren des 9. und 10. Jh. das wirklich Geschehene ermitteln kann, sondern dass man hierzu die einzelnen Traditionen, aus denen sie bestehen, heranziehen und prüfen muss.⁴⁵ Diese Feststellung entspricht einer grundlegenden Erkenntnis der Geschichtswissenschaft, nämlich dass man, wenn immer möglich auf die *Urquelle* eines Berichtes zurückgehen muss und nicht auf

rald MOTZKI (Ed.): *The Biography of Muḥammad: the Issue of the Sources*. Leiden, Boston, Köln : Brill 2000, p. 18–48.

40 Dabei erwähnt Nagel Schöllers Buch an einer anderen Stelle (*Mohammed*, S. 843) kurz und unter Zustimmung.

41 GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 163–185, S. 263.

42 Im ‘Urwa-Korpus finden sich weder Traditionen zu den Auseinandersetzungen mit den Banū Qaynuqā’ noch zu denen mit den Banū Naḍīr; s. ebd., S. 263.

43 SCHÖLLER: “Sīra and Tafsīr”, p. 25–27.

44 Albrecht NOTH und L. I. CONRAD: *The Early Arabic Historical Tradition. A Source-Critical Study*. Transl. M. BONNER (Studies in Late Antiquity and Early Islam. 3). Princeton: The Darwin Press 1994, p. 5ff.

45 Albrecht NOTH: “Iṣfahān-Nihawend. Eine quellenkritische Studie zur frühislamischen Historiographie”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 118 (1968), S. 274–296, hier S. 295.

die davon abgeleiteten weiterüberlieferten, ergänzten, veränderten und überformten späteren Versionen.⁴⁶

Zu welchen zweifelhaften Ergebnissen Nagels Vorgehen, der, wie gesagt, durchweg solche späten Versionen auswertet, führt, sei im folgenden an seiner Darstellung der Geschichte von ‘Ā’iṣa Verleumdung veranschaulicht.⁴⁷ Nagel, der al-Wāqidīs Darstellung⁴⁸ folgt, ordnet die Affäre während des Rückmarsches der Razzia von al-Muraisi‘ (6/627 H.) ein.

Al-Wāqidīs Version lautet, stark gekürzt, wie folgt: Vor dem Feldzug nach al-Muraisi‘ lässt Muḥammad unter seinen Ehegattinnen Lose ziehen, die Lose fallen auf Umm Salama und ‘Ā’iṣa; sie dürfen ihn auf der Razzia begleiten. Auf dem Rückweg ordnet der Prophet eine Rast an. ‘Ā’iṣa verliert ihre Halskette, das Suchen danach hält die Truppe auf, und die Zeit des Frühgebets naht. Es ist kein Wasser am Rastplatz vorhanden, so dass eine prekäre Lage entsteht, die ‘Ā’iṣa verschuldet hat. Doch unverzüglich erhält der Prophet die Offenbarung, dass beim Fehlen von Wasser die Reinigung mit sauberem Sand gestattet ist (Sure 5,6). Das Frühgebet wird darauf mit Sand vollzogen.

Bei einem weiteren nächtlichen Halt in der Nähe Medinas entfernt sich ‘Ā’iṣa wegen eines Bedürfnisses und verliert dabei noch einmal ihre Halskette. Das Suchen hält sie auf, aber schliesslich findet sie die Halskette wieder. Inzwischen ist das Heer ohne sie abgezogen; die Träger haben wegen des leichten Gewichts ‘Ā’iṣas nicht bemerkt, dass sie nicht in ihrer Sänfte ist. Der Anführer der Nachhut, ein junger Mann, entdeckt sie und geleitet sie zum Heer, das nach Medina zurückkehrt. ‘Ā’iṣa wird ob dieses Vorkommnisses verleumdet. Beim nächtlichen Abortgang wird sie von einer Frau über die Verleumdungskampagne aufgeklärt. Muḥammad berät sich mit zwei Gefährten über sein weiteres Vorgehen und zieht auch Erkundigungen über ‘Ā’iṣa bei verschiedenen Frauen ein. Die Aussagen sind alle günstig für ‘Ā’iṣa. Schliesslich sucht er die weinende ‘Ā’iṣa auf, die im Haus ihrer Eltern ist, und fordert sie zur Reue auf. Aber ‘Ā’iṣa beteuert ihre Unschuld. Darauf empfängt Muḥammad die Offenbarung von Sure 24, 11ff., in der ‘Ā’iṣas Unschuld festgestellt wird. Nach einer öffentlichen Ḥuṭba ordnet er Körperstrafen für die Verleumder an.

Nagel bemerkt kritisch zu al-Wāqidīs Version nur, dass dessen Verknüpfung von zwei Geschichten, in denen ‘Ā’iṣa ihre Halskette verliert “ziem-

46 BERNHEIM: *Lehrbuch*, S. 469.

47 NAGEL: *Mohammed*, S. 365f.

48 AL-WAQIDĪ: *K. al-Magāzī*. Vol. II, p. 426ff.

lich unbeholfen” sei.⁴⁹ Die erste Geschichte hält er für erdichtet⁵⁰ (aber nicht von al-Wāqidī, sondern schon früher), und zwar zu dem Zweck, ‘Ā’iša zu entlasten.

Untersucht man nun den Traditionskomplex von ‘Ā’išas Verleumdung mit Hilfe der von Nagel belächelten isnād-cum-matn-Analyse⁵¹, so ergibt sich folgendes:

Die ältesten vorhandenen Versionen, die ‘Urquellen’ *beider* Geschichten, gehen auf ‘Urwa ibn az-Zubair, ‘Ā’išas Neffen, zurück, der sie nach dem Bericht seiner Tante weiter überliefert hat. Beide Geschichten hatten ursprünglich nichts miteinander zu tun. Erst al-Wāqidī hat sie auf demselben Feldzug nacheinander stattfinden lassen.⁵² Die erste Geschichte, der gemäss nach dem Verlust der Halskette der Sandwaschungsvers offenbart wurde, bezog sich ursprünglich wohl gar nicht auf ‘Ā’iša, sondern auf ihre Schwester Asmā’ und wurde erst sekundär auf ‘Ā’iša übertragen.⁵³ Damit erledigt sich Nagels Annahme, diese Version sei zur Entlastung ‘Ā’išas erdichtet worden.

Nun zur zweiten Geschichte, der gemäss ‘Ā’iša wegen ihrer Rückkehr in Begleitung eines jungen Mannes verleumdet und dann durch die Offenbarung entlastet wurde. Die zeitliche Zuordnung der Geschichte zum Feldzug von al-Muraisi’ erfolgte frühestens in der ersten Generation *nach* ‘Urwa, möglicherweise durch dessen Schüler az-Zuhrī, sicher aber nicht später als in der zweiten Generation nach ‘Urwa, durch Ibn Ishāq.⁵⁴ Damit ist ein weiteres Beispiel dafür gegeben, dass es, entgegen Nagels These von der Enthistorisierung, oft, gerade umgekehrt, sekundäre Historisierungen von ursprünglich zeitlich nicht festgelegten Ereignissen gegeben hat.

49 NAGEL: *Mohammed*, S. 365.

50 Nagels Begründung dafür ist alles andere als einleuchtend; sie lautet (ebd.): “da der [Koran-]Vers, der dieses Verfahren (sc. die Ersatzreinigung durch Sand), aus Sure 5, vermutlich der jüngsten, stammt und der Inhalt der Kommentierung ebenfalls in jene späte Zeit gehört [...]” Tatsächlich findet sich die in Frage stehende Anweisung ausser in Sure 5, V. 6, auch – und zwar wörtlich übereinstimmend – in Sure 4, V. 43, die nach Nöldeke zwischen Ende 3 H. und Ende 5 oder 6 H. entstanden sein soll! – Siehe Th. NÖLDEKE: *Geschichte des Qorāns*. Teil 1–2, zweite Aufl., bearb. von F. SCHWALLY. Teil 3, von G. BERGSTRÄSSER und O. PRETZL. Leipzig 1909–1938; Nachdruck Hildesheim, New York: Georg Olms 1981. Hier Teil I, S. 195, 199f.

51 Siehe SCHOELER: *Charakter und Authentie*, S. 119–170, hier S. 134ff. (= id.: *The Biography*, p. 38–116; cf. p. 91–98). – GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 145–162.

52 SCHOELER: *Charakter und Authentie*, S. 134f., S. 137 (= id.: *The Biography*, p. 91f., 93).

53 GÖRKE und SCHOELER, *Die ältesten Berichte*, S. 157ff.

54 SCHOELER: *Charakter und Authentie*, S. 124, 126, 131f. (= id.: *The Biography*, p. 84, 85, 89f.).

In der auf 'Urwa allein zurückgehenden, Version⁵⁵ fehlt die ganze Vorgeschichte vom Verlieren der Halskette und vom Aufbruch des Heeres mit der leeren Sänfte ohne 'Ā'īša. Diese Erzählung findet sich erst in der Version von 'Urwas Schüler az-Zuhrī, der ausser 'Urwa noch andere Gewährsmänner für seinen Bericht nennt, und wurde von az-Zuhrī an Ibn Ishāq weitergegeben.⁵⁶ Von da an tritt sie in allen Versionen, so auch bei al-Wāqidī,⁵⁷ auf. Dass die Verspätung aufgrund einer verlorenen Halskette erfolgte, wird also in der ältesten Version nicht gesagt. Dieses Motiv ist offensichtlich in der späteren Überlieferung aus der Geschichte von der Offenbarung des Sandwaschungsverses in die Verleumdungsgeschichte übertragen worden.

Die Behauptung, der Prophet habe Körperstrafen gegen die Verleumder verhängt, tritt zuerst in der Version Ibn Ishāqs auf.⁵⁸ Dass ausser 'Ā'īša auch Umm Salama bei dem Feldzug dabei war, findet sich in der Mağāzī-Überlieferung erst bei al-Wāqidī; diese Information findet sich sonst nur in zwei Ḥadīten, die der einheimischen Überlieferung als schwach gelten.⁵⁹ Al-Wāqidī hat, wie genaue Textvergleiche gezeigt haben, als Quellen für diese zweite Geschichte die Versionen az-Zuhrīs, Ibn Ishāqs sowie einige nach der einheimischen Kritik schwache Ḥadīte benutzt. Der Isnād, den er angibt, ist fingiert.⁶⁰

Die Urquelle der Geschichte, die sich in diesem Fall leicht rekonstruieren lässt, sieht also erheblich anders aus als die Version al-Wāqidīs, auf die Nagel sich stützt und die er nacherzählt. Nun kann man einwenden, dass es sich hier immerhin um ein früh bezeugtes, wahrscheinlich historisches Ereignis handele. In vielen anderen Fällen, wo Nagel al-Wāqidī folgt, ist dies aber gerade nicht der Fall, wie die Geschichte von der Vertreibung den Banū Qainuqā' zeigt.

55 Sie wird überliefert von 'Urwas Sohn Hišām; s. GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 152ff. In der anderen (bekannteren), auf az-Zuhrī zurückgehenden Version wird 'Urwas Bericht kombiniert mit den Berichten von drei anderen Informanten über dasselbe Ereignis; s. GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 146ff.

56 Ebd., S. 146ff. – SCHOELER: *Charakter und Authentie*, S. 124ff. (= id.: *The Biography*, p. 83ff.).

57 AL-WĀQIDĪ: *K. al-Mağāzī*. Vol. II, S. 427ff.

58 SCHOELER: *Charakter und Authentie*, S. 126 (= id.: *The Biography*, p. 85).

59 SCHOELER: *Charakter und Authentie*, S. 139, S. 154f. mit Anm. 610 (= id.: *The Biography*, p. 94, 107, p. 172 with fn. 171).

60 SCHOELER: *Charakter und Authentie*, S. 138ff. (= id.: *The Biography*, p. 93ff.).

3. Al-Wāqidī: ein ‘fast moderner’ Historiker?

Damit sind wir beim dritten Punkt angelangt: der Einschätzung al-Wāqidīs durch Nagel. Wie schon aus dem vorigen Abschnitt hervorgeht, hält er ihn für einen fast modernen Gelehrten, der, anders als die Traditionarier, historisch dachte, indem er z.B. die von ihm zitierten Dokumente, wenn möglich, durch Autopsie nachprüfte.⁶¹ Diese Einschätzung ist ganz und gar abwegig. Schon Wellhausen⁶² und Horowitz⁶³ haben festgestellt, und neuere Untersuchungen haben dies bestätigt,⁶⁴ dass al-Wāqidī Ibn Ishāq *K. al-Mağāzī* als *Hauptquelle* benützt und das Vorgängerwerk ausschreibt, ohne es auch nur einmal als seine Quelle zu zitieren, dafür aber für die entsprechenden Texte falsche Isnāde angibt. Zudem hat M. Jones gezeigt,⁶⁵ und neuere Untersuchungen haben auch das als zutreffend erwiesen,⁶⁶ dass die Werke beider Kompilatoren, Ibn Ishāq und al-Wāqidīs, reichlich Material von *quṣṣāṣ*, Volkserzählern, enthalten, was ihren historischen Gehalt erheblich beeinträchtigt. Als ein Verdienst al-Wāqidīs mag man ansehen, dass er eine monumentale Gesamtdarstellung der medinensischen Zeit Muḥammads verfasst hat, die hohe literarische Qualitäten hat; sein *K. al-Mağāzī* kann fast als ein historischer Roman gelten. Solche Vorzüge imponierten den Vertretern der einheimischen Traditionskritik natürlich nicht. Sie haben al-Wāqidī denn auch ganz überwiegend – von ihrem Standpunkt aus zurecht – als unzuverlässigen Überlieferer eingestuft; Aḥmad b. Ḥanbal hat ihn gar als Lügner

61 NAGEL: *Mohammed*, S. 298, 904; ders: “Verstehen oder nachahmen”, S. 89.

62 JULIUS WELLHAUSEN: *Muhammed in Medina. Das ist Wakidi's Kitāb al Maghazi*. Berlin 1882, S. 12f.

63 JOSEF HOROVITZ: *De Wāqidii libro qui Kitāb al Mağāzī inscribitur*. Diss. Berlin: Mayer und Müller 1898. – Horowitz hat in seiner Untersuchung an zehn Stellen unwiderlegbar gezeigt, dass, obwohl al-Wāqidī Ibn Ishāq nie zitiert, Ibn Ishāq's Buch oft die Quelle al-Wāqidīs ist; a.a.O., S. 9ff. – Die von Horowitz beigebrachten Belege sind von neueren Forschern, die die Übereinstimmungen anders zu erklären versucht haben, nicht berücksichtigt worden. Es ist zu befürchten, dass viele Forscher heutzutage nicht mehr in der Lage sind, eine in lateinischer Sprache abgefasste Dissertation zu lesen.

64 SCHOELER: *Charakter und Authentie*, S. 25, S. 141 (= id.: *The Biography*, p. 18f., p. 97f.); GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 215; weiterhin S. 121f., S. 142–144 und Index, s.v. al-Wāqidī.

65 MARSDEN JONES: “Ibn Ishāq and al-Wāqidī. The dream of ‘Ātika and the raid to Nakhla in relation to the charge of plagiarism.” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 22 (1959), pp. 41–51.

66 GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 270, 274ff., 278.

bezeichnet.⁶⁷ Es ist sehr verständlich, dass al-Wāqidī in der Folge zahlreiche pseudo-historische, ‘romanhafte’ Werke untergeschoben wurden (z.B. ein *K. Futūḥ aš-Šām*, und ein *K. Futūḥ Miṣr*).⁶⁸ Dagegen enthält die Ḥadīṭ-Sammlung al-Buḥārī, die nach Nagel von der von ihm behaupteten Enthistorisierung der Geschichte voll erfasst sein müsste, zwei prophetenbiographische Bücher, die kaum Mağāzī-Material enthalten und deren historischer Gehalt wahrscheinlich grösser ist als der einer der prophetenbiographischen Kompilationen aus dem 8. oder 9. Jh.⁶⁹

Nachdem dargelegt wurde, welcher Art die von Nagel benutzten Quellen sind (er verwendet nicht die Urquellen, sondern späte Kompilationen), und wie er damit umgeht (er wertet ausgewählte Versionen aus, die ihm gerade ins Konzept passen, arbeitet aber niemals mit vollständigen Korpora), müssen die darauf gründenden weitreichenden Hypothesen, die das ganze Werk durchdringen, durchweg als nicht genügend abgesichert betrachtet werden. Den Ergebnissen des Buches gegenüber, die von diesen Hypothesen stark (mit)bestimmt werden, ist grösste Skepsis angebracht.

4. Nagels Umgang mit der Sekundärliteratur

Nagel wäre in vielen Fällen zu besser abgesicherten Ergebnissen gekommen, wenn er vorliegende einschlägige Studien berücksichtigt und deren Ergebnisse ernst genommen hätte. In diesem Zusammenhang fällt auf, dass sein Bericht ‘Stand der Forschung’ ganze 8½ Seiten zählt, während sein Bericht über seine eigene Forschung zum Thema und über den Inhalt seines vorliegenden Buches zusammen fast 28 Seiten füllt. Man kann sich fragen, ob das umgekehrte Verhältnis nicht das angemessenere gewesen wäre.

Dass Nagel oft die einschlägige Literatur nicht kennt (oder nicht zur Kenntnis nimmt), gilt nicht nur für die im vorangegangenen angesprochenen, sondern auch für alle möglichen anderen Themen. Dies sei an einem, wie ich meine, besonders heiklen Fall aufgezeigt. Es geht um die Übersetzung der *taṣliya* (Segenswunsch über den Propheten Muḥammad), der bekanntlich *ṣallā llāhu ‘alaihi wa-sallama* lautet, in üblicher Übersetzung ‘Gott segne ihn und spende ihm

67 Ibn Ḥağar AL-‘ASQALĀNĪ: *K. Tahqīb at-tahqīb*. 14 Bde. Beirut: Dār al-fikr 1984–85. Bd. IX, S. 323–326, hier bes. S. 324. – Vgl. NAGEL: “Verstehen”, S. 89f.

68 F. SEZGIN: *Geschichte des arabischen Schrifttums*. Bd. I. Leiden: Brill 1967, S. 296.

69 Siehe oben S. 198. – GÖRKE und SCHOELER: *Die ältesten Berichte*, S. 277f.

Heil'. Die koranische Grundstelle ist Sure 33, 56. Die Eulogie findet sich als Inschrift mehrfach auf einem Schriftband im Innern der Kuppel des Felsendoms in Jerusalem; diese Inschrift ist einer der frühesten erhaltenen 'Überreste' mit islamischem Bezug überhaupt. Es geht hier insbesondere um die Wiedergabe des Wortes *ṣallā* ('*alā*). Nagel übersetzt es⁷⁰ mit 'das rituelle Gebet (gegen [...] gewendet) vollziehen', so dass seine Übersetzung der betreffenden Stellen auf dem Schriftband wie folgt lautet: "Allah und seine Engel vollziehen gegen ihn (sc. Muḥammad) gewendet das rituelle Gebet", bzw. "Allah vollziehe gegen ihn gewendet das rituelle Gebet, desgleichen seine Engel und seine Gesandten" (insgesamt vier Mal auf diesem Schriftband). Nagel kommentiert wie folgt: "Mohammed, der Gesandte Gottes, ist diesem so lieb und wert, dass er mitsamt den Engeln und allen früheren Gesandten zu ihm gewendet das rituelle Gebete vollzieht und ihm den Friedensgruss entbietet [...]."

Nun heisst das Wort *ṣallā* tatsächlich ursprünglich 'beten', 'das Ritualgebet verrichten' und ist oft auch so zu übersetzen, zumal dann, wenn es von den Gläubigen, nicht von Gott, ausgesagt wird.⁷¹ Dass es in der Inschrift im Felsendom, von Gott ausgesagt, nicht 'das Ritualgebet verrichten' bedeuten kann, ergibt sich schon daraus, dass die Eulogie im zweiten Schriftband im Felsendom auf Jesus bezogen ist. Die Stelle lautet in Nagels Übersetzung⁷²: "Oh Gott! Vollziehe für deinen Gesandten und Knecht Jesus, den Sohn der Maria, das rituelle Gebet [...]." Das hätte Nagel stutzig machen müssen, denn nach seiner Interpretation wäre ja dann nicht nur Muḥammad, sondern auch Jesus, Allah "so lieb und wert", dass er zu ihm gewendet rituelle Gebete vollzieht; und nicht nur Muḥammad, sondern auch Jesus hätte eine "geradezu ungeheuerliche Erhöhung"⁷³ durch Gott erfahren.

Schon eine textimmanente Betrachtung ergibt also, dass das Wort *ṣallā* an diesen Stellen, von Gott ausgesagt und ebensowohl auf Muḥammad wie auf Jesus bezogen, nur 'segnen, Segen spenden', oder etwas dergleichen⁷⁴, heissen kann. Es kommt mir hier aber darauf an, dass die ganze Frage in einer wichtigen

70 *Mohammed*, S. 722.

71 Fritz MEIER: *Die Segenssprechung über Mohammed*, hg. von B. RADTKE und G. SCHUBERT (= ders.: *Nachgelassene Schriften*, hg. von G. SCHUBERT. Bd. 1. *Bemerkungen zur Mohammedverehrung*. Teil 1). Leiden, Boston, Köln: Brill 2002, S. 1ff. – Die andere Übersetzung für *ṣallā* (von den Gläubigen wie von Gott aus) ist 'segnen', 'den Segen sprechen über'.

72 NAGEL: "Die Inschriften", S. 334.

73 NAGEL: *Allahs Liebling. Ursprung und Erscheinungsformen des Mohammedglaubens*. München: R. Oldenbourg 2008, S. 146.

74 Siehe Anm. 71 und 77.

Monographie, die sechs Jahre vor Nagels Buch erschienen ist, in hohem Masse sachkundig behandelt und einer Lösung zugeführt worden ist.⁷⁵ Nagel kennt die Monographie, die leicht zugänglich ist und in deren Titel schon das Wort ‘Segenssprechung’ vorkommt, nicht (oder nimmt sie jedenfalls nicht zur Kenntnis). Es handelt sich um Fritz Meiers *Bemerkungen zur Mohammedverehrung*. Teil 1: *Die Segenssprechung über Mohammed*.⁷⁶ Auf den ersten vier Seiten des Buches wird dargelegt, dass eine mögliche Übersetzung ‘beten’ für *ṣallā* in der *taṣliya* schon die ältesten Muslime befremdet hat, dass nach einer auf Ibn ‘Abbās, den Vetter des Propheten, zurückgeführten Tradition dieser ‘beten’ als ‘segnen’ oder ‘sprechen eines Segens’ erklärt hat,⁷⁷ dass diese Übersetzung bei den Muslimen seit der frühesten Zeit als die richtige, gemässe galt,⁷⁸ dass allerdings S. D. Goitein⁷⁹ noch einmal die Wiedergabe mit ‘beten’ erwogen hat (“da der Mensch sich Gott gern nach seinem eigenen Bild vorstellt”) usw. Meiers Schlussfolgerung lautet “Mag sein, dass Goitein die Vorstellung Mohammeds erraten hat, aber mit segnen treffen wir ganz sicher die Gedanken seiner Gemeinde.” Als ‘eine Art Beweis’ führt Meier dann auch muslimische Übersetzungen in andere muslimische Sprachen an.

Es kann somit als erwiesen gelten, dass der Ausdruck von den Muslimen von Anfang an, und jedenfalls auch in der Inschrift im Felsendom, als ein Segnen aufgefasst wurde. Die Stellen sind also folgendermassen zu übersetzen: “Gott und seine Engel sprechen den Segen über ihn (sc. Muḥammad)”, bzw. “Gott spricht (oder spreche) den Segen über ihn, desgleichen seine Engel und seine Gesandten.” Dass Nagel die einschlägige Literatur, in diesem Fall die Monographie eines hervorragenden deutschsprachigen Islamwissenschaftlers des 20. Jh., nicht zur Kenntnis genommen hat, hat hier dazu geführt, dass er einen verhängnisvollen Irrtum in mindestens drei Veröffentlichungen⁸⁰ ‘getreulich

75 Siehe auch schon den 20 Jahre vor Nagels Buch erschienen Aufsatz von Fritz MEIER: “Die Segenssprechung über Mohammed im Bittgebet und in der Bitte”. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 136 (1986), S. 364–401.

76 Siehe Anm. 71.

77 Auf den frühen Korankommentator Muḡāhid (st. 722) wird folgende Erklärung zurückgeführt: “Die Segenssprechung Gottes (über Muḥammad) ist Gelingengeben und Schutz vor Fehlritten. Die Segenssprechung der Engel ist Hilfe und Unterstützung. Die Segenssprechung der Gläubigen ist Befolgung der Sunna.” – Zitiert nach MEIER: *Die Segenssprechung*, S. 2.

78 Vgl. noch Meiers Feststellung, ebd.: “Es ist klar, dass Gott seinem Propheten Barmherzigkeit und Lob spenden und Engel und Menschen ihn darum bitten können.”

79 *Studies in Islamic History and Institutions*. Reimpr. Leiden: Brill 1968, p. 78.

80 *Mohammed*, S. 722f.; *Allahs Liebling*, S. 146f.; “Die Inschriften”, S. 333–335.

wiederkaut' (um hier seinen eigenen Ausdruck zu verwenden). Verhängnisvoll ist dieser Irrtum, der vermeidbar gewesen wäre, vor allem auch deshalb, weil er dazu angetan ist, Muslime zu verletzen und den Betreibern der Kampagne gegen den 'Orientalismus' Argumente zu liefern.

