

Der Islam

Zeitschrift für Geschichte und Kultur
des islamischen Orients

Begründet von C. H. Becker
fortgeführt von B. Spuler
herausgegeben von Jürgen Paul

Band 77 Heft 1
2000

Walter de Gruyter · Berlin · New York

INHALT

Gernot Rotter: Nachruf auf Albrecht Noth (1937–1999)	III
---	-----

Aufsätze

Harald Motzki: Der Prophet und die Schuldner. Eine <i>ḥadīṭ</i> -Untersuchung auf dem Prüfstand	1
Irene Schneider: Narrativität und Authentizität: Die Geschichte vom weisen Propheten, dem dreisten Dieb und dem koranfesten Gläubiger.....	84
Hend Gilli-Elewy: Soziale Aspekte frühislamischer Sklaverei	116
R. Marston Speight: A Look at Variant Readings in the <i>ḥadīth</i>	169
Buchbesprechungen	180

Die Zeitschrift „Der Islam“ erscheint in zwei Halbjahresbänden.

Manuskripte und sonstige Sendungen, auch Besprechungsstücke, sind an die Redaktion des „Islam“, Rothenbaumchaussee 36, 20148 Hamburg (Orientalisches Seminar) zu adressieren.

Es wird höflich gebeten, Manuskripte für die Zeitschrift „DER ISLAM“ nur nach vorheriger schriftlicher Vereinbarung mit den Herausgebern einzusenden.

Alle rein geschäftlichen Zuschriften und Bestellungen erbeten an den Verlag WALTER DE GRUYTER GmbH & Co. KG, Genthiner Str. 13, 10785 BERLIN.

Die Verantwortung für die einzelnen Artikel tragen ausschließlich die Verfasserinnen und Verfasser. Die Zeitschrift legt sich auf keinerlei wissenschaftliche Tendenz fest, sondern dient dem Austausch der Meinungen aus allen Lagern.

FACHZEITSCHRIFT

DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT

(Mitglieder der DMG erhalten beim Bezug 20% Rabatt)

Copying in the USA! – Authorization to copy items for internal or personal use, or for the internal or personal use by specific clients is granted by Walter de Gruyter, for libraries and other users registered with the Copyright Clearance Center (CCC) Transactional Reporting Service, provided that the base fee of US \$ 3.– per copy is paid to CCC, 222 Rosewood Drive, Danvers, MA 01923, USA. 0021-1818/99 – © by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG

© Copyright 2000 by Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, D-10785 Berlin

All rights reserved, including those of translation into foreign languages. No part of this journal may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopy, recording, or any information storage or retrieval system, without permission in writing from the publisher.

ISSN 0021-1818

Typesetting: Universitätsdruckerei Stürtz AG, Würzburg – Printing and binding: Werner Hildebrand, Berlin – Printed in Germany

Die Redaktion bittet, bei der Herstellung der Manuskripte folgende redaktionellen Richtlinien zu beachten:

	Im Manuskript	Im Druck	Beispiel
<i>Fremdsprachliches</i> (Wörter, Termini technici und Zitate) aus Sprachen, in denen <i>nicht das lateinische Alphabet</i> verwendet wird (einschl. des Osmanischen vor 1928) – sofern diese Wörter nicht in die Sprache des Aufsatzes eingebürgert sind.	In Umschrift, mit <u>Wellenlinie</u> unterstreichen	<i>kursiv</i>	Die Lehre vom „ <i>Ta'lim</i> “; aber: „ein Emir“
<i>Fremdsprachliches</i> (z. B. auch Deutsch in einem englischen Aufsatz) aus Sprachen mit <i>lateinischem Alphabet</i>	mit <u>Wellenlinie</u> unterstreichen	<i>kursiv</i>	„der terminus a quo“
<i>Autorinnen bzw. Autoren</i> von Fachliteratur (bei Buchtiteln und im laufenden Text)	GROSSBUCHSTABEN oder <u>doppelte Unterstreichung</u> , arabisch usw. in Umschrift	KAPITÄLCHEN	„MOUSSA DIB: <i>The Arabic Block</i> “
<i>Personennamen</i> (soweit nicht als Autorinnen bzw. Autoren von Fachliteratur zitiert, s. o.) und <i>geographische Namen aus der islamischen Welt</i> werden behandelt als Wörter der Sprache, in der sie genannt werden, auch wenn sie nicht allgemein in die betreffende Sprache eingebürgert sind. Also:			
im Text des Aufsatzes	Umschrift nicht auszeichnen	gew. Antiqua	nicht nur: „Die Stadt Kairo“ sondern auch: „in dem Wādī Taiyim“
im fremdsprachlichen, auch arabischen Text (s. o. „Fremdsprachliches“)	Umschrift, mit <u>Wellenlinie</u> unterstreichen	<i>kursiv</i>	„ <i>azaltu l-Lāta</i> “
<i>Titel</i> von Aufsätzen, Büchern und Zeitschriften	mit <u>Wellenlinie</u> unterstreichen	<i>kursiv</i>	„MORITZ: <i>Arabic Palaeography</i> “

Diese Richtlinien gelten hinsichtlich der Auszeichnung und der Druckgestaltung für das ganze zu veröffentlichende Material: Aufsätze, Miscellen und Buchbesprechungen.

Bei Buchbesprechungen erscheint das besprochene Buch in folgender Form:
 VORNAME NACHNAME: *Titel* mit HERAUSGEBER, ÜBERSETZER, Erscheinungsort und -jahr: Verlag, Seitenzahl, Format. (Reihe) – Preis.
 Am Schluß der Besprechung stehen links: Ort. Rechts: Vor- und Nachname, beides ohne folgenden Punkt.

Narrativität und Authentizität: Die Geschichte vom weisen Propheten, dem dreisten Dieb und dem koranfesten Gläubiger

Irene Schneider (Halle)

In seinem Aufsatz „Der Prophet und die Schuldner: Eine *ḥadīṭ*-Untersuchung auf dem Prüfstand“ in diesem Band des *Islam* hat HARALD MOTZKI eine Gruppe von mir zusammengetragener und analysierter Belege zum Verkauf eines Mannes namens Surraq („dreister Dieb“) durch den Propheten (die Surraq-*aḥādīṭ*) regional und zeitlich anders eingeordnet, als ich dies in meiner Untersuchung *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft* (Stuttgart 1999) getan hatte. Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Surraq-Geschichte, deren Entstehung ich nur bis ins 1. Jh.¹⁾ in Ägypten zurückverfolgen konnte, authentisch sei, also mit dem angegebenen *isnād* tatsächlich auf den Propheten zurückgehe. Bemerkenswert an seinem Artikel ist weniger die andere Datierung und regionale Einordnung der *aḥādīṭ*, die ohnehin nur einen Teil meiner Belege ausmachen. Vielmehr ist es die in seinem Artikel zum Ausdruck kommende Überzeugung, mit Hilfe der von ihm benutzten *isnād-cum-matn*-Analyse zu Ergebnissen kommen zu können, die fundierter seien als die von mir erarbeiteten.

Nachdem MOTZKI die Authentizität der Surraq-Geschichte erwiesen zu haben glaubt, entwickelt er auf dieser Grundlage eine Reihe weiterer Hypothesen. Er rekonstruiert das in vor- und frühislamischer Zeit geltende Schuldrecht im Ḥiǧāz, wobei er auf vorislamische Quellen verzichtet und

¹⁾ Die Jahresangaben folgen, wenn nicht anders angegeben, der islamischen Zeitrechnung. Im folgenden verweisen Seitenzahlen in Klammern immer auf MOTZKIS Artikel „Der Prophet und der Schuldner. . .“.

Im vorliegenden Artikel konzentriere ich mich auf die methodische Auseinandersetzung mit MOTZKI. Es erscheint mir weder sinnvoll noch möglich, zu allen von ihm aufgelisteten Punkten Stellung zu nehmen. Der mehrfach erhobene Vorwurf allerdings, meine Arbeit wiese die Tendenz auf, die Quellen in die von mir gewünschte Richtung zu interpretieren, wiegt schwer. Auf der Grundlage meiner Analyse von MOTZKIS Untersuchung werde ich im folgenden meine text- und überlieferungskritische Position noch einmal darstellen.

statt dessen von einer neuen Interpretation des Koranverses 2 : 280 ausgeht, und beschreibt die schuldrechtliche Verfahrensweise des Propheten vor dem Hintergrund der Surraq-Geschichte. Zentral dabei ist seine Interpretation einer langen Variante der Surraq-Geschichte, die für ihn authentisch ist. Zum Schluß wertet er das Urteil des Kalifen 'Umar b. 'Abdal'azīz, der in einem Brief an seinen ägyptischen Richter den Vollzug der Schuldknechtschaft anordnete, als Schlüssel zur Frage, warum Schuldklaverei und Schuldknechtschaft allmählich aus dem islamischen Recht und der islamischen Jurisprudenz verschwunden seien.

MOTZKI ist überzeugt, mit seiner *isnād-cum-matn*-Analyse (der Kürze halber nun *icm*-Analyse genannt) die Überlieferung der Surraq-*aḥādīṭ* auf die Ebene unterhalb des *common link*, des gemeinsamen Überlieferers, zurückverfolgen und bis in die Zeit des Propheten vordringen zu können. Dabei gibt er sich selbst überrascht davon, daß man mit seiner Methode in so frühe Überlieferungsschichten zurückgelangen könne (S. 50).

Ist diese enthusiastische Einschätzung der sicheren methodischen Datierbarkeit der Surraq-*aḥādīṭ* tatsächlich gerechtfertigt? Eine kritische Betrachtung der *icm*-Analyse und ihrer Resultate erscheint angebracht. Es stellen sich in diesem Zusammenhang folgende Fragen:

1. Was ist wirklich neu an der *isnād-cum-matn*-Analyse? Worin unterscheidet sie sich von meiner ausführlichen Analyse der *matūn* und *asānīd*? Und wie sicher sind die auf ihrer Grundlage gewonnenen Ergebnisse?
2. Wie weit zurück – und diese Frage ist zentral für die gesamte *ḥadīṭ*-Forschung bzw. die gesamte Forschung zur islamischen Frühzeit! – kann man mit Hilfe dieser Methode kommen? Ist es möglich, den „unteren“ Teil eines *ḥadīṭ*, die Überlieferung zwischen dem Propheten und dem *common link*, zu rekonstruieren und zu sicheren Aussagen über die Authentizität zu kommen, also nachzuweisen, daß der vorliegende Text einer in diesem Fall narrativ ausgestalteten Langversion der Surraq-Geschichte mit der gegebenen Überliefererkette auf den Propheten zurückgeht?

0 Vorbemerkungen

Vorab noch einige Bemerkungen. Die Ausführungen MOTZKIS beziehen sich auf einige der von mir zusammengetragenen, meiner Meinung nach sowohl rechtshistorisch als auch sozialgeschichtlich äußerst interessanten Texte, die bisher von der Forschung – z. B. zum frühen mekkanischen *fiqh* – übersehen worden sind. Die *asānīd* der meisten meiner Belege geben vor, auf die Nachfolgenergeneration zurückzugehen. Allerdings kommen den Surraq-*aḥādīṭ* dadurch, daß sie angeblich auf den Propheten zurückgehen,

besonderes Prestige zu. Der *ḥadīṭ* liegt in mehreren Varianten vor, die sich aufgrund der Überliefererketten nach Ägypten bzw. nach Medina einordnen lassen. In allen medinensischen Varianten gibt es das *common link* (im folgenden abgekürzt als *cl*) Zaid b. Aslam (st. 136) und eine Rahmengeschichte, wonach jener Zaid nach Ägypten gereist sei und dort einen Prophetengenossen namens Surraq getroffen habe. Gefragt nach seinem seltsamen Namen berichtet Surraq dann in der ersten Person, er habe diesen vom Propheten erhalten, als er Besitz (bzw. in anderen Varianten: Stoff oder Kamele) veruntreut habe. Der Prophet habe ihn dem Gläubiger ausgeliefert mit der Anweisung, ihn auf dem Markt zu verkaufen. Der Gläubiger gehorchte zunächst dieser Anweisung, erfuhr dann jedoch von den Käufern, sie wollten Surraq freilassen und entschloß sich deshalb selbst, Surraq freizulassen. Es handelt sich also bei den medinensischen Varianten um eine sog. *personal experience story*.²⁾ Nicht so im Fall der ägyptischen Versionen, die von Ibn Lahī'a (st. 174) überliefert werden bzw. in einer unabhängigen Variante (P 11)³⁾ vorliegen. Sie sind keine *personal-experience-stories* des Surraq, haben diese Rahmengeschichte nicht und beschränken sich auf den Inhalt der Betrugsgeschichte, den Verkauf und die Freilassung (zu den einzelnen mitunter sehr großen Abweichungen zwischen den Varianten vgl. mein *Kinderverkauf*, S. 74 ff.)

Im Rahmen des Methodenstreites um die Brauchbarkeit des *ḥadīṭ*-Materials (vgl. dazu ausführlich SCHOELER, *Charakter*; S. 5 ff.) habe ich mich ausdrücklich nicht auf die Seite derjenigen gestellt, die die Brauchbarkeit des *ḥadīṭ*-Materials für historische Informationen völlig verwerfen.⁴⁾ Da die Surraq-*aḥādīṭ* eine nach späterem Recht nicht mehr akzeptable Ent-

²⁾ Eine solche *personal-experience-story* heißt in der Erzählforschung eine durch die Schilderung der betroffenen Person überlieferte Geschichte. Dies gilt z.B. auch für 'Ā'īša in der berühmten Halsbandepisode, vgl. die Untersuchung zu „'Ā'īšās Verleumdung“ von SHOJAEI KAWAN, S. 25. NAGEL hat dazu ausgeführt, daß die Form des Gespräches zwischen einem Prophetengenossen – hier: Surraq – und einem Frager – hier: Zaid b. Aslam – eine ab dem Ende des 1. Jh.s aufkommende Entwicklung sei mit dem Ziel einer, wie NAGEL es nennt: „Verlebendigung“ der Geschichte. Keinesfalls dürfe dies jedoch als Verbürgung des Inhalts aufgefaßt werden, NAGEL: „*Ḥadīṭ*“, S. 122 und passim. S. a. unten unter 2.4.

³⁾ Das Kürzel P bezieht sich immer auf eine Prophetentradition. Zu den Übersetzungen der Texte vgl. den Anhang 1, *Kinderverkauf*, S. 361 ff.

⁴⁾ Vgl. dazu NAGEL: „*Ḥadīṭ*“, S. 118: „Radikaler Skeptizismus gegenüber diesem eigentümlichen Material (d. h. den *aḥādīṭ*, I. S.) ist also angebracht; aber man darf ihn nicht so weit treiben, daß man das, worauf man sich noch keinen Reim zu machen versteht, für wertlos und einer ernsthaften Untersuchung unwürdig erklärt!“. Dieser Aussage möchte ich voll zustimmen.

scheidung des Propheten – nämlich den Verkauf von Surraq – beinhalteten, ging ich davon aus, sie müßten entweder authentisch sein oder aber dem Propheten zu einer Zeit zugeschrieben worden sein, in der die Diskussion um Schuldklaverei und -knechtschaft noch nicht abgeschlossen war (*Kinderverkauf*, S. 74). Es war mir aber nicht möglich, die Institution der Schuldklaverei bzw. Schuldknechtschaft in der Zeit vor dem *cl* Zaid b. Aslam (st. 136) in Medina nachzuweisen. Die berühmte „Lücke in der Überlieferung über den Urislam“⁵⁾ ließ sich nicht überschreiten. Daran wird auch MOTZKIS Versuch einer Umdatierung und der von ihm behaupteten Authentizität der Surraq-Geschichte (bzw. einer Version derselben) nichts ändern.

1 MOTZKIS *isnād-cum-matn*-Analyse

Welche Kriterien zeichnen nun die *icm*-Analyse MOTZKIS aus, etwa gegenüber der von mir angewandten Analyse der Texte (*Kinderverkauf*, S. 76 ff.) und Ketten (*Ibid.*, S. 94 ff.)? MOTZKI nennt folgende Schritte (S. 22) :

1. Alle bekannten Belege der betreffenden Überlieferung, die einen *isnād* haben, werden zusammengestellt.
2. Die Überliefererketten werden nebeneinander gelegt, um eventuell vorhandene gemeinsame Überlieferer in den verschiedenen Generationen festzustellen.
3. Durch einen Vergleich der Texte soll geprüft werden, ob die Überlieferungsgeschichte, die durch die Ketten suggeriert wird, auch durch die Textvarianten gedeckt wird.
4. Bei der Rekonstruktion des Überlieferungs- oder Entstehungsprozesses wird die Regel gehandhabt: wenn zwei oder mehr Varianten von *matn* und/oder *isnād* gegen eine nur einmal belegte übereinstimmen, verdient die mehrfach belegte Version den Vorzug.

MOTZKI hebt hervor: „Diese Methode bedarf keiner allgemeinen Annahmen über die Echtheit der Überlieferung, weder der Prämissen, daß einzelne Arten von Traditionen bis zum Beweis des Gegenteils als fiktiv, noch des ‚Vorurteils‘, daß sie bis zum Beweis des Gegenteils als authentisch zu gelten haben“ (S. 22). Es wird zu untersuchen sein, ob MOTZKIS Analyse diesem Anspruch der Voraussetzungslosigkeit gerecht wird.⁶⁾

⁵⁾ Vgl. PARET: „Lücke“; s. a. SCHOELER: *Authenticie*, S. 21. Sie umfaßt nach SCHOELERS Ergebnissen 40–50 Jahre und mehr.

⁶⁾ Im folgenden gehe ich auf die Punkte 1–3 ein, auf deren Grundlage MOTZKI fast ausschließlich argumentiert. Regel 4 wendet er nur selten an, z. B. S. 29, wo

1.1 Die *isnād*-Analyse MOTZKIS

Nach der Zusammenstellung aller vorliegenden Varianten (Punkt 1) ist in Punkt 2 *expressis verbis* festgelegt, worauf die MOTZKISCHE *isnād*-Analyse basiert: auf der SCHACHTSchen *common-link*-Theorie. Denn die vorhandenen Ketten sollen zusammengestellt und auf einen gemeinsamen Überlieferer/ bzw. gemeinsame Überlieferer, d. i. *common link(s)* hin untersucht werden. Das *common link* dient MOTZKI als Mittel der Datierung.

MOTZKIS Ergebnis der Analyse meiner Surraq-Belege führt ihn dazu, genau wie ich Ibn Lahīʿa als Überlieferer der ägyptischen und Zaid b. Aslam als *cl* der medinensischen Version (S. 26 f., vgl. *Kinderverkauf*, S. 108) und az-Zanġī bzw. ʿAbdaṣṣamad b. ʿAbdalwārīt als *partial common links (pcls)*, MOTZKI S. 26, *Kinderverkauf*, S. 104, 106) einzuordnen. Daraus ergibt sich, daß die Zwischenbilanzen, die MOTZKI (S. 26 und 35)⁷⁾ zieht, mit denen in meiner Arbeit übereinstimmen. (MOTZKI, S. 26; *Kinderverkauf*, S. 94 ff., s. a. S. 120!).⁸⁾ Es bleibt deshalb festzuhalten, daß für

er auf ihrer Grundlage die Variante P 2 als für die Rekonstruktion unbrauchbar einstuft. Dabei führt er als weitere Gründe die Kürze der Aussage, die eher eine Notiz über eine Überlieferung sei, an, sowie den defekten *isnād*. Eine solche Argumentation erscheint mir sehr problematisch. Defektive *asānīd* sind nicht von vornherein als unbrauchbar auszuschalten. Nach SCHACHTS Argumentation sind sie sogar älter. Auf jeden Fall müßte man eine solche Argumentation begründen. Dasselbe gilt für kurze Varianten. Sie können durchaus ursprünglicher sein als Langvarianten. Und warum sollte, nur weil die Langvariante zwei Mal vorkommt, dieselbe zu bevorzugen sein? Die Anzahl der Varianten ist ja stark von den Zufällen der Überlieferung abhängig. Und was bedeutet Bevorzugung in diesem Zusammenhang?

Meine Rekonstruktion, wonach die kurze Variante P 2 von Ibn Lahīʿa später überarbeitet wurde, ist nicht von vornherein auszuschließen. Eine solche einmal entwickelte Langvariante wurde dann – dem Geschmack der Zeit entsprechend – stärker rezipiert. Dies zeigt die Aussage des von Ibn ʿAbdalḥakam befragten Kollegen, der ja P 2 in P 3 – eine ausführlichere Variante – korrigiert hatte. Auch hat Ibn ʿAbdalḥakam P 2 nicht aus seinem Text eliminiert, wie er es getan hätte, wenn er P 2 nur als eine Notiz von P 3 verstanden hätte. (Zu den Details meiner Argumentation vgl. *Schuldknechtschaft*, S. 99.)

⁷⁾ Ein Unterschied besteht nur in der Bewertung von P 11, vgl. dazu unten S. 31 ff.

⁸⁾ Eine andere Frage ist, ob die Kriterien für ein *cl* nach JUYNBOLLS Definition, von der ich ausgehe (*Kinderverkauf*, S. 69), immer erfüllt sind (vgl. dazu die Kritik MOTZKIS, S. 9). Ich hatte vermerkt (Anm. 38), daß in meinem Fall meist nicht genug Varianten vorliegen, um diesem Kriterium zu entsprechen und deshalb vor allem auf die textliche Untersuchung zurückgegriffen. JUYNBOLL setzt ja die Zahl von drei *pcls* voraus, um der Gefahr des *diving* (*Kinderverkauf*, S. 69) zu entgehen. Im Fall des Zaid b. Aslam habe ich einen solchen Fall von *diving* aufgezeigt, konnte jedoch

den „oberen“ , d. h. jüngeren Teil der *asānīd* keine neuen Ergebnisse zu verzeichnen sind.

Von den konkreten Ergebnissen der Datierung ist MOTZKI's inhaltliches Verständnis des *cl* als Sammler zu unterscheiden (S. 10 f.).⁹⁾ SCHACHT war davon ausgegangen, daß die Tradition aus der Zeit des *cl* datiere, von ihm also geschaffen worden sei.¹⁰⁾

In meiner Arbeit hatte ich die Rolle des *cl* wie folgt charakterisiert : „Es ist also plausibel anzunehmen, daß das *cl* für die entsprechende Tradition eine zentrale Rolle gespielt hat. Das muß nicht heißen, daß der entsprechende Tradent, der das *cl* verkörpert, sie aus dem Nichts geschaffen hat. Vielmehr kann hier älteres Material als Ausgangsbasis benutzt worden sein, das zum Beispiel durch Hinzufügung einer höheren Autorität (Prophet, Prophetengenosse) oder durch erläuternde Zusätze mehr Legitimität und Glaubwürdigkeit erhalten sollte oder durch eine inhaltliche Überarbeitung einem neu aufgetauchten Rechtsproblem angepaßt wurde“ (*Kinderverkauf*, S. 70). Ich habe mich also nicht, wie MOTZKI mir unterstellt (S. 9), der SCHACHT'schen Interpretation des *cl* angeschlossen, insofern ich nicht bzw. nicht unbedingt davon ausgehe, daß das *cl* die Tradition inhaltlich erfunden habe.

Ausgehend von der Frage, warum die Überlieferungen unterhalb des *cl* als *single strand* (d. h. nur einen Überlieferungsstrang aufweisend) vorkommen und sich erst nach dem *cl* verzweigen und vor dem Hintergrund seiner Hypothese, das *cl* sei ein Sammler gewesen, argumentiert MOTZKI in einer für ihn typischen Dichotomie, daß das *cl* entweder 1. die betreffende Tradition nur von *einer* Person erhalten habe, oder 2. nur diese *eine Person* als seinen Informanten nenne. Es gibt natürlich noch 3. die Möglichkeit, daß das *cl* die Aussage des Propheten mit der Kette in der einen oder anderen Weise fingiert hat. Diese Möglichkeit bezieht MOTZKI überhaupt nicht in seine Argumentation ein. Sowohl wenn das *cl* eine Tradition von einer Person erhielt, als auch wenn es aus mehreren auswählte, ist vielmehr bei seiner nun folgenden Argumentation impliziert, daß eine authentische Überlieferung an das *cl* weitergegeben wurde. Denn er möchte nicht *a priori* ausschließen, daß die Information oder Teile davon wirklich von dem Glied vor dem *cl* stammen und kündigt für den vorliegenden Aufsatz die Erarbeitung und Erprobung von Lösungsmöglichkeiten an. Dabei versucht er dann, die Authentizität der Surra-*cl*-Geschichte nachzuweisen.

nachweisen, daß die anderen beiden Überlieferungsstränge unabhängig voneinander sind, Zaid also ein *cl* ist.

⁹⁾ S. a. MOTZKI: „Quo vadis“, S. 45.

¹⁰⁾ SCHACHT: *Origins*, S. 171 f.

Die Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist aber nicht, wie MOTZKI glaubt, die nach dem Wert der Person vor dem *cl* für die Datierung einer Tradition bzw. ihrer Inhalte. Wenn Aufschluß über die Authentizität gewonnen werden soll, so muß die Frage, die an diesem Punkt zu stellen ist, vielmehr lauten: *Welches Material lag dem cl vor?* Wie stellt sich also die Überlieferungssituation zu Beginn des 2. Jh.s, zur Zeit Zaid b. Aslams (st. 136) beispielsweise, dar? Präsentierte das Glied im *isnād* vor dem *cl* dem *cl* authentische Traditionen, die bis zum Propheten zurückreichten, und konnte das *cl* daraus eine auswählen? (Aber warum sollte es das? Und wenn ja: welche? Warum – wie im Falle Surraqs – eine mit einem defekten *isnād*? Denn zwischen dem *cl* Zaid b. Aslam und Surraq fehlt der Überlieferer auf der Nachfolgerebene. Diese Lücke wurde später durch die Einfügung des ‘Abdarrahmām b. al-Bailamānī von az-Zanġī geschlossen). Oder präsentierte das Glied vor dem *cl* dem *cl* nur eine einzige authentische Tradition? Beide Fälle würden bedingen, daß zu dieser Zeit – Anfang bis Mitte des 2. Jh.s – genügend authentisches Material seit dem Propheten bewahrt worden war, also in beglaubigten Überlieferungen mit zuverlässigen Ketten existierte. Andernfalls wäre a) der Inhalt der Information, also die konkrete Aussage bzw. Entscheidung des Propheten und b) die genaue Überlieferungskette, die sich über Prophetengenossen, Nachfolger und ev. ein weiteres Glied erstreckte, inzwischen verlorengegangen. Zur Zeit des *cl* Zaid b. Aslam war der Prophet seit mehr als 100 Jahren tot.

Authentisches Material mit vollständigen Ketten kann aber nur dann um das Jahr 100 kursiert haben, wenn man die Aussagen des Propheten mit den Namen der Überlieferer seit dem Tod des Propheten gesammelt und bewahrt hatte. Dann allerdings hätte sich bereits von Anfang an eine andere, sich schon auf der Ebene der Prophetengenossen verzweigende Überlieferungsstruktur bilden müssen. Jeder Prophetengenosse, der die Geschichte kannte, hätte sie weitergegeben.¹¹⁾ Selbst wenn, entsprechend MOTZKIS Vermutung,¹²⁾ jeder Nachfolger nur eine Überlieferung von einem Prophetengenossen übernommen hätte, hätten wir für die Aussagen des Propheten unabhängige, auf verschiedene Prophetengenossen zurückgehende Überlieferungen und keine *single strands* mit einem *cl* Anfang des 2. Jh.s.

Nun ist die Überlieferung der einzelnen Traditionen von vielen Zufällen abhängig. Dennoch ist es verwunderlich, daß wir für den Fall Surraq keine auf einen medinensischen Prophetengenossen zurückgehende Überlieferung

¹¹⁾ Vgl. JUYNBOLL: „Nāfi“, S. 209 ff.

¹²⁾ Eine solche Rekonstruktion des Überlieferungsgeschehens scheint aber äußerst unplausibel.

vorliegen haben, obwohl doch die Geschichte berichtet, die Prophetengenossen hätten um Surraq gefeilscht und sich die Szene ja öffentlich abgespielt haben soll. Statt dessen berichtet Zaid b. Aslam, das medinensische *cl*, er sei nach Ägypten gereist und habe dort Surraq getroffen, der ihm die Geschichte erzählte (ägyptische Rahmengeschichte der medinensischen Varianten der Surraq-*ahādīl*). Selbst wenn man dieser Aussage Glauben schenken sollte und Surraq als historische Persönlichkeit betrachten sollte¹³) – wie MOTZKI es tut (dazu weiter unten mehr!) – stellt sich doch die Frage, inwieweit Surraq eine zuverlässige Quelle war, also ob er nicht gelogen bzw. die ganze Geschichte erfunden hat oder ob es sich um eine Namensätiologie handelt.

Die Deutung des Befundes, daß authentisches Material von Anfang an weitergegeben wurde und so an das *cl* gelangte, ist aufgrund der *cl*-Struktur unplausibel. Eine von Anfang an bestehende besondere Sorgfalt in der Überlieferung der Propheten-*ahādīl*, wie sie im Grunde von der frühen muslimischen *hadīl*-Kritik trotz des Bewußtseins von Fälschungen propagiert wurde, widerspricht denn auch der vorherrschenden Meinung der westlichen *hadīl*-Forschung und übrigens auch MOTZKIs eigenem Ergebnis in seiner Habilitationsschrift (*Anfänge*, S. 262, s. auch mein *Kinderverkauf*, S. 260).

Es ist deshalb davon auszugehen, daß *nicht* von Anfang an besonderer Wert auf die genaue Tradierung des Prophetenworts einschließlich der genau benannten Überlieferer gelegt wurde. Dies bedeutet nun nicht, daß sämtliche Informationen des Propheten bzw. über den Propheten verlorengegangen sein müssen. Vielmehr werden wahrscheinlich historische Informationen weitergegeben worden sein, auch wenn sie im Lauf der mündlichen Überlieferung (100 und mehr Jahre nach dem Tod des Propheten!) ebenso sicher gewisse Veränderungen erfahren hatten. Die *cl*-Struktur würde dann bedeuten, daß man sich dieses Mankos zu einem bestimmten Zeitpunkt bewußt wurde und zu sammeln begann.¹⁴)

Das *cl* hat also – wie ich oben dargelegt habe – nicht unbedingt die Aussage aus dem Nichts geschaffen. Neben offensichtlichen Fälschungen, die Tendenzen der politischen Geschichte dienten, hat man vielmehr aus dieser Menge des überlieferten, nicht mehr eindeutig zuzuordnenden Materials ge-

¹³) Gegen die Historizität Surraqs sprechen aber gewichtige Argumente, vgl. mein *Kinderverkauf*, S. 110 ff. und unten unter 2.2.

¹⁴) Vgl. JUYNBOLL: „Date“. Darin datiert er das Aufkommen der *asānīd* in die Zeit nach der *fitna* des Ibn az-Zubair 61–73. Es ist allerdings wahrscheinlich – vgl. dazu MOTZKI, „Quo vadis“, S. 44, daß es einige Zeit dauerte, bis sich der *isnād*-Gebrauch allgemein durchsetzte. Vgl. dazu auch NAGEL: „*Hadīf*“, S. 119 f.: demnach ist die Nennung einer Überliefererkette Mitte des 2./8. Jh.s üblich. Sie stellte aber eine Neuerung dar.

schöpft und im guten Glauben zugeschrieben (*pia fraus*), verändert, zurückprojiziert. Daß die solchermaßen in Umlauf kommenden Propheten-*dicta* in irgendeiner Weise auf historische Ereignisse verweisen, ist also möglich. Nur in diesem Sinn ist es dann, um auf MOTZKIS Frage zurückzukommen, möglich, daß das *cl* die Information von dem Überlieferer vor ihm erhalten haben kann.

Weiterhin will MOTZKI mit dem Konzept des *cl* als Sammlers das Auftauchen zeitweilig unbekannter, erst von späteren Sammlern wiederentdeckten Überlieferungslinien erklären. Dies ist jedoch für eine Überlieferung über mehrere Generationen, bis auf den Propheten zurück, ebenfalls nicht plausibel. Wenn Überlieferungslinien benutzt wurden, so lagen sie vor. Wenn sie zeitweilig in Vergessenheit geraten waren, war die Wahrscheinlichkeit, daß man sich des Inhalts und/oder der Kette nicht mehr (genau) bewußt war, außerordentlich groß.

Es zeigt sich an diesem Punkt deutlich, daß das Konzept des *cl*, wie es von SCHACHT entwickelt wurde, nicht mit dem von MOTZKI zugrundegelegten Konzept des *cl* als Sammler, der die betreffende Tradition von der Person vor ihm *isnād* erhalten hat, zu vereinbaren ist, wenn dabei impliziert ist, daß authentisches Material bis zum *cl* gelangte. Genau das aber versucht MOTZKI im Fall der *Surraq-ahādīt* nachzuweisen. MOTZKI, der mir die Übernahme der Ansätze anderer Forscher vorwirft (S. 14),¹⁵⁾ hat hier selbst übersehen, daß SCHACHTS Konzept des *cl* nicht mit seiner Argumentationsstruktur vereinbar ist. Sehr wohl gilt dies aber für meine Interpretation des *cl* als einer Person, die die Tradition in Umlauf gesetzt, dabei aber eventuell auf älteres Material zurückgegriffen hat.

Konkret bedeutet dies jedoch, daß für jeden Einzelfall, also jeden Geschichtenkomplex, die Datierbarkeit erarbeitet werden muß.

Zwischenbilanz

MOTZKIS *icm*-Analyse zeigt im oberen Teil der *asānīd* keine neuen Ergebnisse gegenüber meiner Untersuchung. Sein Konzept des *cl* als eines „Sammlers“ löst die Frage des Nachweises der Authentizität nicht. Das von mir verwendete Konzept eines Sammlers, der aus der Menge des überlieferten Materials schöpft, im guten Glauben zuschreibt etc. steht dagegen in logischer Konsequenz mit der Struktur der *cl*-Überlieferung.

¹⁵⁾ Ich verweise auf meine Begründung für die Verwendung jeder einzelnen Methode, vgl. *Kinderverkauf*, S. 62 ff.

1.2 Die Textanalyse von MOTZKI

In seinem Artikel „Der Prophet und die Schuldner“ hat MOTZKI seinen methodischen Ansatz für die Analyse des *matn* nicht definiert. Für die Surraq-*aḥādīṭ* erweist er eine längere Texteinheit, die nach meiner Definition (dazu sogleich) mehrere Motive umfaßt, für authentisch.¹⁶⁾ Wie sind diese längeren Einheiten, die er dann auch tatsächlich für die Surraq-*aḥādīṭ* herausarbeitet, zu verstehen? Hierfür ist ein Zitat aufschlußreich, welches für MOTZKI die abschließende inhaltliche Interpretation der Surraq-*aḥādīṭ* (mit der ich mich weiter unten genauer beschäftigen werde, vgl. 2.4.) einleitet.

„Wenn man sich in die Geschichten (die Surraq-*aḥādīṭ*, I. S.) hineindenkt, die Bausteine, welche die Erzähler mit ihren Andeutungen den Zuhörern zuwerfen, fängt, und mit etwas Phantasie zu einem sinnvollen Ganzen zusammenlegt, begreift man, was sie eigentlich sagen wollen. Dies steht in solchen Texten oft zwischen den Zeilen. Wenn man auf der Suche nach „Brüchen“ und logischen Inkonsistenzen ist, entgeht einem der Sinn“ (S. 66). Und: „Was die Verfasserin als Brüche empfindet, ist diesen Erzählungen inhärent“ (S. 17).

Was MOTZKI hier vorschlagen möchte, ist ein ganzheitliches narratives Verständnis der Texte, der Versuch, die Geschichten in ihrer erzählerischen Gesamtheit zu verstehen und zu interpretieren. *Das hat aber nichts mit Authentizität zu tun!* Es ist zwar nicht *a priori* auszuschließen, daß eine längere, stark narrativ ausgestaltete Texteinheit auf einen Zeitgenossen des Propheten zurückgeht. Ebenso wahrscheinlich aber ist es, daß sie – auch wenn sie tatsächlich auf ein historisches Geschehen zurückgeht – umgestaltet, ausgeschmückt, durch Dialoge spannender und lebensnaher gestaltet wurde¹⁷⁾ (vgl. dazu MOTZKI selbst, S. 18). Diese Elemente haben den Sinn

¹⁶⁾ S. 38 schreibt MOTZKI: „Dann hat sich in Medina zur Zeit des Propheten tatsächlich ein Fall ‚Surraq‘ wie folgt abgespielt: Surraq kaufte Kamele von jemandem, verschwand jedoch ohne sie zu bezahlen. Der um sein Geld Geprellte konnte des Betrügers habhaft werden und schleppte ihn vor den Propheten (damit er ein Urteil fälle). Der gab den Surraq in die Hand des Geschädigten mit dem Auftrag, ihn zu verkaufen (damit er durch den Erlös entschädigt werde). Es kam zu Verhandlungen mit potentiellen Käufern, jedoch sah der Gläubiger schließlich von seinem Vorhaben ab und ließ den Betrüger frei.“ Diese Variante gehört nach meiner Einordnung zur Kamelschuldengruppe, vgl. *Kinderverkauf*, S. 84 ff.

¹⁷⁾ MOTZKI möchte mir (S. 17) Unverständnis für die narrativen Techniken zuschreiben, da ich an *einer* bestimmten Stelle Dialoge als für das Verständnis überflüssig bezeichnet habe. (*Kinderverkauf*, S. 94). Selbstverständlich gehe ich generell davon aus und tue das auch in meiner Textanalyse, daß die Dialoge einen Sinn haben, nämlich spannungssteigernd zu sein (vgl. z. B. S. 81).

der „Verlebendigung“ der Geschichte, wie NAGEL es ausdrückt.¹⁸⁾ MOTZKIS Plädoyer, die „Bausteine“ aufzufangen und mit Phantasie zu einer Geschichte zusammenzufügen, gilt für die überlieferte Geschichte. Ein Nachweis für Authentizität ist es nicht, diese kann nicht aus dem Text als solchem abgeleitet werden (vgl. dazu ausführlicher unten unter 2.4.).

Doch zurück zu dem ersten der beiden oben angeführten Zitate. Der letzte Satz des ersten Zitates richtet sich gegen meine Textanalyse. Der Konstatierung von Brüchen und Inkonsistenzen steht ein Verständnis der Texte gegenüber, die nach MOTZKIS eigener Aussage mit Hilfe der Phantasie zu erschließen sind.

Ich verfare im Fall der Surraq-*aḥādīt* folgendermaßen: Der Text wurde in einzelne Motive zergliedert, um festzustellen, welche Motive in welchen Varianten vorkommen, in welchen sie fehlen, welche Motive zwar in allen Varianten vorhanden sind (die Frage der „Schulden“, denn Surraq hat entweder Stoff veruntreut oder Kamele unterschlagen oder einfach nur Besitz verschwendet), aber voneinander erheblich abweichen etc. Bei einer so komplexen Geschichte, deren Varianten in der überlieferten Form stark voneinander abweichen, gibt es keine Alternative zu diesem minutiösen Vorgehen. Weiterhin ließen sich in der Geschichte zahlreiche Brüche im Satzbau sowie logische Brüche nachweisen.¹⁹⁾

Eine detaillierte Textanalyse ergab, daß relativ homogene Gruppen auf der Grundlage des Schuldenmotivs gebildet werden konnten. Die anschließende *isnād*-Analyse bestätigte, daß abweichende *asānīd* den einzelnen Gruppen zuzuordnen sind. Es zeigt sich deutlich, daß verschiedene Textvarianten durch verschiedene *asānīd* erklärbar werden: Die Stoffschuldengruppe hat einen ägyptischen *isnād*, die Besitzschuldengruppe einen medien-sischen mit Zaid b. Aslam als *cl* und ‘Abdaṣṣamad b. ‘Abdalwārit̄ als *pcl*, während die Kamelschuldengruppe (*cl* auch Zaid b. Aslam) über az-Zangī verläuft oder über die Söhne des Zaid (P 8). Ein wichtiges Ergebnis bestand darin, daß der längste Text mit allen Motiven und sehr ausführlichen narrativen Elementen (Dialogen, Rückfragen etc.) – es handelt sich um eine Variante der Kamelschuldengruppe, überliefert von az-Zangī – den lückenlosesten *isnād* hatte (vgl. *Kinderverkauf*, v. a. S. 74 ff., 102, 120 f.).

Daß eine genaue Zergliederung des Textes nötig ist, zeigt sich etwa am Beispiel der Zangī-Überlieferung im Vergleich mit P 8, einer Tradition, die auf die Söhne des Zaid b. Aslam zurückgeht. MOTZKI konstatiert nur allge-

¹⁸⁾ Vgl. NAGEL, „*Ḥadīt*“, S. 122.

¹⁹⁾ Vgl. dazu auch NAGEL: „*Ḥadīt*“, v. a. S. 123 ff. NAGEL zeigt auf, daß Brüche im Satzbau als Indiz für eine tiefgreifende Umwandlung der Prophetenaussagen angesehen werden müssen.

mein, daß P 8 von den anderen medinensischen Varianten unabhängig sei. Der Text habe zwar mehr Ähnlichkeit mit Zangīs Version als mit der Version des ‘Abdaṣṣamad (beide sind *pcls*), jedoch seien die Unterschiede zu groß, um anzunehmen, daß Zangīs Text als Vorlage für P 8 gedient habe oder umgekehrt (S. 27). Dies trifft nicht zu. Zunächst muß man konstatieren, daß die Einfügung des al-Bailamānī in den *isnād* weder auf Zaid b. Aslam selbst noch auf seine Söhne zurückgehen kann. Zaid wird in seiner Überlieferung immer behauptet haben, er selbst habe Surraq getroffen. Auch seine Söhne dürften sich noch an diese Vorgabe gehalten haben. Die Komplettierung des *isnād* muß dann dem *pcl* Zangī anzulasten sein, nur in seiner Version kommt sie vor. Sie bedeutet immerhin, daß aus dem angeblichen „Ohrenzeugen“ Zaid b. Aslam der „Ohrenzeuge“ al-Bailamānī wurde. Denn dieser befragte dann Surraq nach seiner Geschichte.²⁰⁾

Die textlichen Unterschiede zwischen der Version der Söhne des Zaid und des Zangī lassen sich ohne weiteres alle als Hinzufügungen erklären: Statt um ein, geht es nun um zwei Kamele (BAIHAQĪ hatte bereits festgestellt, daß der *hadīt* in diesem Punkt ausführlicher sei, vgl. *Kinderverkauf*, S. 86), Surraq ist jetzt ausdrücklich als Prophetengenosse genannt und hat ein Haus in Medina. Er soll dieses Haus betreten und durch die Hintertür verlassen haben und dann die Kamele verkauft, den Preis verschwendet haben: Das Delikt ist also nur in dieser Version wirklich ausführlich geschildert (vgl. *Schuld knechtschaft*, S. 87, 90 f., 117). Dennoch zeigte sich, daß auch der längste Text nicht frei ist von grammatikalischen Problemen, syntaktischen Ungereimtheiten und inhaltlichen Unlogiken und Brüchen. Beispielsweise wird geschildert, daß Surraq in sein Haus hinein- und durch die Hintertür wieder hinausgegangen sei (offenbar mit den Kamelen) und – nach dem Verkauf der Tiere – wieder aus dem Haus hinausgegangen sei. Die Rückkehr in sein Haus ist nicht geschildert – man fragt sich, wie lange er darin saß, während der Beduine vor dem Haus noch auf sein Geld wartete (vgl. *Schuld knechtschaft*, S. 86 f.).

Wenn aber alle Elemente in Zangīs Version als Hinzufügungen zu der Version von Zaid’s Söhnen (P 8) erklärt werden können, so liegt die Vermutung auf der Hand, daß Zangī die Überlieferung von Zaid’s Söhnen hat, dieselben aber aus dem *isnād* eliminierte. Dies würde bedeuten, daß man es mit einem Fall des *diving* zu tun hätte.

²⁰⁾ Dieser Punkt – die Einfügung des al-Bailamānī in den *isnād*, wodurch nun dieser und nicht mehr Zaid vorgibt, nach Ägypten gereist zu sein und Surraq getroffen zu haben – wird auch von MOTZKI eingestanden. Er behauptet allerdings, ich hätte diese Argumentation aus seinen Anmerkungen zu einer früheren Version meiner Arbeit übernommen (S. 28 f.). Ich weise dies hiermit ausdrücklich zurück.

Wie gezeigt, lohnt es sich durchaus, den Text in kleinste Elemente zu zerlegen und genau zu untersuchen, um im Zusammenspiel mit der *isnād*-Analyse die Überlieferungsgeschichte zu rekonstruieren. Man kann mit Fug und Recht eine solche Analyse als *matn-cum-isnād*-Analyse bezeichnen. MOTZKI, der hier nur von allgemeinen Ähnlichkeiten bzw. Unterschieden spricht, entgeht der engere Zusammenhang.

Die Surraq-Geschichte ist besonders in den Langversionen merkwürdig und unrealistisch. War Surraq ein Fremder, wie in einer Version gesagt wird, oder wohnte er in Medina? Oder war er gar von Anfang an – also noch vor seiner Tat – ein Prophetengenosse? Veruntreute er „Stoff“, „Besitz“ (*māl*) oder entführte er „Kamele“ und machte sie zu Geld, während der Beduine noch vor seinem Haus saß und auf seine Rückkehr wartete? Warum wird in einer Version von dem durch Surraq betrogenen Verkäufer gesagt, er habe die Sure *al-Baqara* rezitieren können? Und wieso folgte der Gläubiger zunächst der Anweisung des Propheten, Surraq zu verkaufen, ließ ihn dann aber frei? Dies sind, um nur einige zu nennen, die gravierenden Unterschiede, die ich nicht für an „den Haaren herbeigezogen“ halte (so MOTZKI, S. 19). Ich gehe davon aus, daß diese Unterschiede der Varianten sowie Brüche im Satzbau und logische Inkonsistenzen der Erzählung sich aus der Entwicklungsgeschichte der Texte erklären lassen.²¹⁾ Nur so läßt sich das Vorhandensein völlig unterschiedlicher inhaltlicher Varianten bei nur einem kleinen gemeinsamen Kern (Surraqs Betrug, seine Verurteilung, sein Verkauf, angeordnet durch den Propheten)²²⁾ erklären. Man gestaltete dieses „Thema“ narrativ aus: einmal war es Stoff, den Surraq nicht bezahlte, ein andermal führte er Kamele ab und kehrte nicht zurück. Zahlreiche Dialoge sind dazu angetan, die Geschichte „farbig“ und „lebendig“ zu machen. Die Überlieferung als *personal-experience-story* (medinensische Variante) trägt weiterhin dazu bei, den erzählerischen Wert der Geschichte zu erhöhen. Welcher Sinn dahinter stand, wird weiter unten bei der Frage der Authentizität des unteren, älteren Teils des *isnād* zu erörtern sein (vgl. vor allem 2.4.).

Gerade weil auch die ausführlichste Variante nicht frei von Brüchen und Inkonsistenzen ist und weil sie neben einer weiteren, auch sehr ausführlichen, inhaltlich aber stark abweichenden Variante steht, drängt sich der

²¹⁾ *Kinderverkauf*, S. 66; vgl. dazu auch NAGEL: „*Ḥadīṭ*“.

²²⁾ Ich möchte hier richtigstellen, daß ich nirgends davon ausgegangen bin, wie MOTZKI (S. 19 f.) behauptet, daß der kleinste gemeinsame Nenner die Ursprungsfassung sein müsse. Ich habe nach der Textanalyse nur festgestellt, daß keine der Langvarianten als Ausgangsbasis für den *ḥadīṭ* gedient haben kann und die Kurzvarianten möglicherweise eigenständige Überlieferungen sind. *Kinderverkauf*, S. 92, s. a. S. 93.

Schluß auf, daß die überlieferten Langvarianten spät sein müßten. Das paßt zu dem Ergebnis, daß der *isnād* der ausführlichsten Langvariante eindeutig aufgebessert wurde.

MOTZKI, der die Geschichten als narrative Einheiten behandelt, muß nun die Brüche und Inkonsistenzen der Geschichten erklären. Zu Beginn seiner Textinterpretation verfährt er dabei noch mit der gebotenen Vorsicht und vermerkt, die Inkonsistenzen und Brüche bzw. die Unterschiede zwischen den Texten „*können* aber auch auf ganz andere Weise zustande gekommen sein. . . (S. 18, Hervorhebung von I. S.)“. In einer für ihn typischen Argumentationskette werden diese Brüche im Text dann jedoch schnell hinweginterpretiert. So vermutet er in seinem nächsten Schritt Überlieferungsungenauigkeiten und echte Überlieferungsfehler (S. 20 f.). Dadurch wird aus dem „Stoff“ der einen Variante das Kamel der anderen Variante. Wohlgemerkt: dieser Überlieferungsfehler ist eine reine Vermutung MOTZKIS, die er äußert, ohne daß er die Abhängigkeiten der Texte geklärt, die *asānīd* hinzugezogen oder gar die den Texteditionen zugrundeliegenden Handschriften eingesehen hätte!

In einem nächsten Schritt geht er dann dazu über, Brüche im Satzbau in einem Text durch das Heranziehen einer anderen Variante, die mit dieser Variante gar nichts zu tun hat und deren Abhängigkeit zu diesem Zeitpunkt auch noch nicht geklärt ist, zu erläutern. Ich gebe ein Beispiel (S. 19): In den Varianten der Besitzschuldengruppe heißt es „(Der Prophet) ließ mich um vier Kamele verkaufen. Nun fragten meine Gläubiger den Käufer: ‚Was willst du mit ihm machen?‘ und er antwortete: ‚Ich lasse ihn frei!‘. Daraufhin sagten sie: ‚Wir können nicht mehr als du auf den Lohn verzichten‘ und ließen mich frei“. Das Verb „ließ mich verkaufen“ steht im Perfekt, der Verkauf ist demnach vollzogen, und erst danach fragen die Gläubiger den Käufer. Zu diesem Zeitpunkt haben aber die Gläubiger den Fall bereits aus der Hand gegeben. Surraq ist durch den Propheten verkauft worden. Die Gläubiger können also Surraq gar nicht mehr freilassen. Ich habe dies als einen Bruch im Text interpretiert, der in allen Varianten der Besitzschuldengruppe auftaucht. MOTZKI argumentiert, wie bei den anderen Versionen hätte der Prophet Surraq durch die Gläubiger selbst verkaufen lassen, Surraq also in die Hände der Gläubiger gegeben, und diese hätten mit dem Kaufinteressenten verhandelt. Das ist in *dieser* Version aber nicht gesagt. MOTZKI schreibt dann auch: „*Das ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, kann aber nach dem Kontext nur so gemeint sein*“ (MOTZKI, S. 19).

Ein solches Vorgehen ist *textunkritisch*. MOTZKIS Argumentation ist zirkulär und suggestiv: Dadurch, daß er eine Variante zur inhaltlichen Erläuterung einer anderen heranzieht, geht er von dem aus, was er beweisen

möchte, daß nämlich eine gemeinsame (historische) Geschichte zugrundeliegt und der Text in allen Varianten der gleiche sei. Er setzt damit also die Authentizität der Langvariante, deren Stellung in der Überlieferung er *voraussetzungslos* erarbeiten wollte (vgl. S. 22), voraus. Es bleibt deshalb sinnvoller, die Texte zwar als narrative Einheiten zu begreifen, jedoch in Rechnung zu stellen, daß diese ausgestaltet und im Lauf der Überlieferung „verlebendigt“²³), vielleicht auch gekürzt wurden, so wie ich dies in meiner Untersuchung durch die Aufgliederung in einzelne Motive und Berücksichtigung von Brüchen und Inkonsistenzen getan habe.

Exkurs

Eine weitere Anmerkung zu MOTZKIS Textanalyse sei noch gestattet. Sie bezieht sich auf MOTZKIS Authentizitätskriterien, die er in seiner Habilitationsschrift *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz* (S. 70 ff.) für die Ermittlung der Authentizität definiert hat. Einige dieser Kriterien beziehen sich auf ein Textkorpus als Einheit, dessen Überlieferungsprofil zu ermitteln ist. Sie sind deshalb für meine Zwecke der Analyse einer Gruppe zusammenhängender Traditionsvarianten nicht brauchbar (vgl. *Kinderverkauf*, S. 67, auch Anm. 31). Es kommen aber andere Kriterien vor allem bei auf die Nachfolger zurückgeführten Traditionen in Frage, z. B. das Frage-Antwort-Schema, welches ein Schüler-Lehrer-Verhältnis oder doch einen direkten Kontakt voraussetzt, Zwischenfragen des Überlieferers an seinen Lehrer bzw. an den Urteilenden, Einschübe mit der eigenen Auffassung, Äußerung von Unsicherheit bei der Überlieferung etc. Diese vermitteln den Eindruck, als sei die Überlieferung authentisch. Es hat sich allerdings herausgestellt (vgl. mein Ergebnis in *Kinderverkauf*, S. 196), daß man sie nicht selbstverständlich als Zeichen für die Authentizität einer Tradition benutzen darf.

In seinem Artikel erklärt MOTZKI (S. 8 f.) nun jedoch merkwürdigerweise, daß *alle* seine Kriterien – er nennt auch z. B. das Frage-Antwort-Schema – *nicht* für die Analyse einer Gruppe von Einzelbelegen taugten. Sie verlören bei Einzelbelegen ihre Beweiskraft. Unter Einzelbelegen versteht er offenbar – da er sich auf meine Arbeit bezieht – thematisch zusammengehörige Belege, die jedoch nicht aus einer Quelle, sondern aus mehreren Quellen stammten. Dies ist äußerst überraschend und hätte von seiner Seite weitere Ausführungen erfordert! Noch in seinen *Anfängen* hatte er dem Frage-Antwort-Schema zugebilligt, einen hohen Grad an Authentizität zu implizieren (*Anfänge*, S. 74). Nun räumt er ein, daß dieses Frage-Antwort-Schema auch fingiert werden könne. Dies ist sicher richtig (vgl. dazu mein Beispiel). Es ist aber nicht einzusehen, warum ein solches Kriterium zwar für den Nachweis der Authentizität

²³) Vgl. dazu auch : NAGEL: „*Hadīt*“.

in Sammlungen taugen sollte, bei Einzeltraditionen aber versagt. Entweder kann also dieses Kriterium nur mit Vorsicht verwendet werden, also als ein zusätzliches Kriterium neben anderen, oder aber man muß es auch *als Echtheitskriterium für die Analyse eines Textkorpus eliminieren!* Denn es läßt sich für einen Teil eines Textkorpus die Authentizität ja nicht dadurch erweisen, daß zahlreiche Frage-Antwort-Schemata darin vorkommen, von denen man nicht sicher sein kann, daß sie nicht alle fingiert sind.

Mit seiner neuen Argumentation würde MOTZKI nachträglich eingestehen, daß ein wichtiges Kriterium seiner Argumentation in seinem Buch hinfällig ist!²⁴⁾

Zwischenbilanz

MOTZKIS Rückgriff auf ein narratives Verständnis statt einer detaillierten Textanalyse auf der Grundlage einzelner Textbestandteile (Motive) führt zu fragwürdigen Schlüssen: Er kann die genauen Zusammenhänge zwischen den einzelnen Textvarianten und *asānīd* nicht erkennen und Herkunft und Wanderbewegungen der Motive nicht nachvollziehen. Er setzt sich darüber hinweg, indem er Überlieferungsfehler vermutet und argumentiert zirkulär, indem er Ungereimtheiten eines Textes auf der Grundlage einer anderen Variante erklären will, ohne den text- bzw. überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhang zu diesem Zeitpunkt geklärt zu haben. Hier

²⁴⁾ Ich möchte hier noch auf einen Kritikpunkt MOTZKIS eingehen: Ich gehe in meiner Untersuchung davon aus, daß Nachfolgertraditionen dann, wenn keine der erwähnten Kriterien dagegen sprechen, als echt angesehen werden können (*Kinderverkauf*, S. 66). Ich räume jedoch ein, daß als Möglichkeit immer in Betracht gezogen werden muß, daß eine Tradition eines Gelehrten vom Ende des 1. Jh.s eine Rückprojektion aus der 1. Hälfte des 2. Jh.s ist (*Ibid.*, S. 66). Oftmals sind meine Belege zu singulär, um sie mit Sicherheit zu datieren.

Eine Rückprojektion noch eine Generation später wäre z. B. der Fall, wenn einzelne Juristen noch der Meinung waren, Schuldknechtschaft sei akzeptabel. Allerdings ist für die Zeit der Mitte des 2. Jh.s der Konsensus für die Šāfiiten, Mālikiten und Ḥanafiten etabliert. Für Ibn Ḥanbal und Sawwār b. ‘Abdallāh al-Qādī läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, daß sie sich für Schuldknechtschaft aussprachen. Der Konsens existierte also zwischen den großen Schulen. Unter den Zāhiriten, die rein zahlenmäßig nicht als bedeutende Rechtsschule gelten können, wurde die Abarbeit der Schulden noch später – von Ibn Ḥazm – als Sonderposition (*Kinderverkauf*, S. 47) vertreten, ohne daß man davon ausgehen müßte, daß sie zu dieser Zeit noch allgemein diskutiert wurde.

ist der Wunsch zu erkennen, eine Langvariante mit allen narrativen Finessen als authentisch zu erweisen. Dagegen erbringt der textkritische Ansatz, wie ich ihn in meiner Untersuchung benutzt und auch in diesem Artikel vorgeführt habe, detailliertere Ergebnisse. Damit wird die Wanderbewegung der Motive erklärbar, es wird deutlich, welcher Überlieferer welche Motive eingefügt hat (vgl. besonders az-Zanġī) und die Entstehung voneinander unterschiedener Langvarianten kann erklärt werden.

2 Die Authentizität des unteren Teils des *isnād* bzw. der Geschichte

„Eigentlich sind mit den bisherigen Ergebnissen die Möglichkeiten der *isnād-cum-matn*-Analyse weitgehend erschöpft“. Dies ist MOTZKI'S Eingeständnis, daß unterhalb der Ebene des *cl* die Argumentation schwieriger wird. MOTZKI gibt zu, daß er sich „... hier auf weniger sicheres Terrain begeben“ (S. 36).

Diesem Lippenbekenntnis wissenschaftlicher Vorsicht entspricht dann aber leider keine entsprechende Vorsicht bei der Präsentation seiner „Ergebnisse“. Denn was nun folgt, ist weniger der Versuch, den unteren älteren Teil des *isnād* zu analysieren und zu einer zuverlässigen Datierung zu kommen, sondern eine Aneinanderreihung von Hypothesen. Es ist bezeichnend für seine Argumentation, daß MOTZKI eine Hypothese aufstellt, die er zwar zunächst noch als solche kennzeichnet, die aber dann kurz darauf für ihn schon zum sicheren Ergebnis geworden ist. Ich gebe ein Beispiel für seine vermeintliche Rekonstruktion des „historischen Kerns“ der Geschichte (inhaltlich gehe ich unten ausführlicher darauf ein): „... bleibt die am ehesten wahrscheinliche Hypothese (S. 37). . . „Es macht also Sinn anzunehmen. . . (ibid.). „Es gibt also Indizien . . .“ (S. 38). Daraus wird unversehens ein sicheres Ergebnis: S. 38: „Dann hat sich in Medina zur Zeit des Propheten *tatsächlich* ein Fall ‚Surraq‘ wie folgt abgespielt (Hervorhebung von I. S.). . .“ Und schon ist die Authentizität des Falles Surraq für MOTZKI erwiesen. In den ab S. 38 bis zum Ende folgenden Seiten, also auf nochmals ca. 40 Seiten, baut MOTZKI auf dieser, wie zu zeigen sein wird, noch nicht einmal plausibel argumentierten Hypothese der Authentizität weitere Hypothesen auf.

Am Schluß seines Artikels ist MOTZKI dann zwar wieder vorsichtiger (S. 80): „Das Ergebnis ist, daß dieser *ḥadīth* *wahrscheinlich* einen historischen Kern hat und sich der berichtete Vorfall *tatsächlich* in Medina zur Zeit des Propheten *abgespielt haben wird* (Hervorhebung von I. S.).“ Dies berechtigt ihn dann aber doch zu dem Schluß: „Insgesamt stehen die Thesen SCHNEIDERS auf schwachen Füßen“.

Ich möchte MORZKI'S Argumentation wenigstens streckenweise vorführen²⁵⁾ und erläutern, warum sie unhaltbar ist.

2.1 Die gemeinsame Quelle

Eine direkte Abhängigkeit der medinensischen Zaid- und der ägyptischen Ibn Lahfā-Varianten voneinander ist kaum möglich (vgl. *Kinderverkauf*, S. 119). Ich argumentiere deshalb folgendermaßen: Da der *ḥadīṭ* in zwei Versionen in Ägypten kursierte (Ibn Lahfā und P 11) vermute ich, daß auch noch andere Versionen in Ägypten kursierten und eine davon von Zaid übernommen wurde. Dies ist eine Hypothese. Fest steht: Es gibt keine nachweisbare Spur der Schuldklaverei oder auch nur der Schuldknechtschaft bzw. einer entsprechenden Entscheidung des Propheten in Medina vor Zaid b. Aslam.

Dagegen verweisen zahlreiche Indizien auf Ägypten: Es kursierten dort zwei Varianten: die Ibn Lahfā-Version und P 11. P 11 möchte MORZKI allerdings als eine basrische Rückprojektion verstehen.²⁶⁾ Seine Argumen-

²⁵⁾ MORZKI hat dies dagegen mit meinen Argumenten teilweise bewußt unterlassen; s. S. 21 f.: „Mein *Eindruck* ist, daß die vorgelegte *isnād*-Untersuchung des Surraq-*ḥadīṭ* methodische Schwächen hat, die durch Spekulation übertüncht sind, und daß dadurch die Schlußfolgerungen auf schwachen Füßen stehen. Hier auf einzelne Ungereimtheiten einzugehen, würde die Diskussion nur noch undurchsichtiger machen . . . (Hervorhebung von I. S.)“, s. a. S. 39: „Es lohnt sich nicht, sie (d. h. meine Argumente gegen die Historizität Surraqs, I. S.) zu besprechen . . .“.

²⁶⁾ MORZKI unterstellt mir (S. 32), ich würde P 11 auf der Grundlage der *riḡāl*-Literatur beurteilen. Ich habe jedoch verschiedene Kriterien benutzt, u. a. ein textliches Kriterium, nämlich die Zugehörigkeit von P 11 zur Besitzschulden-Gruppe, deren andere Traditionen von 'Abdassamad überliefert wurden. MORZKI, der selbst die Texte nochmals ausführt und daran demonstrieren will, daß P 11 und die Traditionen der Besitzschulden-Gruppe zusammengehören (obwohl ich das in meiner Arbeit ja schon gezeigt hatte, vgl. *Kinderverkauf*, S. 79), gesteht mir dann auch zu, daß dies mir auch nicht entgangen sei (S. 32). Ein weiterer Faktor ist der defekte *isnād*, den ich in der vorliegenden Form für nicht gefälscht halte. Die Nachricht aus der *riḡāl*-Literatur, daß 'Amr b. al-Hāriṭ' Lehrer Qatāda nicht nur an ihn Traditionen weitergab, sondern auch welche übernahm, habe ich als weitere Bestätigung dafür gesehen, daß der *isnād* auf die angegebene Weise von Ägypten nach Basra gewandert ist. Es wird dem Überlieferer 'Amr b. al-Hāriṭ vorgeworfen, daß er *munḵar*-Traditionen weiterverbreitet habe. Auch dies stimmt hier. (Vgl. *Kinderverkauf*, S. 95 ff. und 119 f.) Übrigens greift MORZKI dann im Verlauf seiner Argumentation zu P 11 selbst auf die *riḡāl*-Literatur zurück und bezeichnet sie sogar als eine (wenn auch mit Vorsicht) brauchbare Quellengattung, auf deren

tation ist indessen nicht plausibel. Man könnte noch zustimmen, daß der Text auch gekürzt und seiner narrativen Elemente entkleidet weitergegeben wurde. Daß aber ein basrischer Überlieferer, der die 'Abdaṣṣamad-Version des Zaid kannte – denn diese kursierte in Basra – diesen medinensischen *isnād* verwerfen und durch einen ägyptischen *isnād* mit kaum bezeugten Überlieferern und einer Lücke auf der Ebene der Prophetengenossen ersetzt haben soll, ist wenig wahrscheinlich. Und warum durch einen ägyptischen und nicht einen medinensischen *isnād*, denn schließlich hat sich die Geschichte angeblich in Medina abgespielt? Auch Fälschungen und Rückprojektionen haben im allgemeinen irgendeinen Sinn!

Ein weiteres Argument ist die ägyptische Rahmengeschichte, auf die MOTZKI merkwürdigerweise gar nicht eingeht. Die ägyptischen Varianten haben sie nicht, aber alle medinensischen Varianten berichten, Zaid (bzw. in der Version mit aufgebessertem *isnād*: al-Bailamānī) sei nach Ägypten gekommen und habe dort Surraq getroffen, der ihm die Geschichte berichtete. Gerade weil MOTZKI ansonsten die Texte als Einheit betrachtet, hätte er diesem Detail Beachtung schenken müssen! Da in Ägypten zwei von Zaid unabhängige Varianten kursierten, erscheint es im Bereich des Möglichen, daß die ägyptische Rahmengeschichte auf den Ort verweist, von dem Zaid seine Geschichte hatte bzw. wo die Geschichte herstammte.

Geht man von den eingangs dargelegten Überlegungen zur Überlieferungssituation Anfang des 2. Jh.s aus, so könnte Zaid – wenn er sie nicht völlig frei erfunden hat – die Geschichte in Ägypten gehört haben (obwohl in den Quellen, soweit ich sehe, keine Ägyptenreise von ihm bekannt ist) oder vielleicht von einem Ägypter erfahren haben, der nach Medina gekommen war. In Medina ist eine Schuldknechtschaft bzw. -sklaverei dagegen vor Zaid nicht nachweisbar. Dies wird auch aus einer Äußerung Zuhrīs erkennbar, die lautet: „Wenn zur Zeit des Propheten Schulden gemacht wurden, so ist uns nichts davon bekannt, daß (daraufhin) ein Freier wegen Schulden verkauft worden wäre“ (vgl. dazu *Kinderverkauf*, S. 124 ff.). Gerade Zuhrī, der ansonsten den Gebrauch des *isnād* anmahnte,²⁷⁾ formuliert hier ohne den Versuch, eine autoritative Aussage des Propheten vorzuschieben, seine Kenntnis des medinensischen Schuldrechts. Da er ein Zeitgenosse des Zaid b. Aslam war, dürfte die Aussage als *counter tradition*, als Antwort auf die neu in Medina kursierende Surraq-Geschichte zu verstehen sein (vgl. *Kin-*

Grundlage (durch die Bewertung der Überlieferer) der *isnād* unglaubwürdig sei (S. 35).

²⁷⁾ Vgl. NAGEL: „*Ḥadīth*“. S. 119.

derverkauf, S. 125). Sie zeigt, daß in Medina keine Schuldklaverei bekannt war.²⁸⁾

Weiterhin hat MOTZKI (S. 43) den zweiten *ḥadīṭ*, den Surraq überliefert haben soll, analysiert. Über das *cl* kommt man vielleicht um eine Generation weiter nach unten. Aber auch hier kommt ein unbekannter ägyptischer Überlieferer ins Spiel.

Mit aller gebotenen Vorsicht kann man auch dies als Indiz dafür ansehen, daß der *ḥadīṭ* in Ägypten anzusiedeln ist. Alles weitere bleibt Spekulation: Zaid könnte die Geschichte wirklich von Surraq gehört haben. Dies bedeutet aber noch keine Authentizität. Surraq könnte sie erfunden haben, um sich mit seinem Namen zu brüsten. Weiterhin könnte Zaid von einer solchen Geschichte gehört haben und vorgegeben haben, er habe die Geschichte von Surraq selbst. Er könnte einem Geschichtenerzähler aufgesessen sein etc. Meiner Meinung nach ist in diesem Punkt keine Klarheit mehr zu gewinnen.

Sehen wir uns die Lösungsmöglichkeit an, die MOTZKI bietet. Sie ist dagegen überraschend eindeutig:

Aus der Unterschiedlichkeit der Ibn Lahīʾa und Zaid-Varianten leitet MOTZKI – wie ich – den Schluß ab, daß beide nicht voneinander abhängig seien. Er formuliert folgende Dichotomie: entweder gingen sie auf eine gemeinsame Quelle zurück (die, so glaube ich, nicht mehr zu eruieren ist) oder die Gemeinsamkeit sei der historische Kern der Geschichte. Er führt nicht aus, wie er sich eine solche gemeinsame Quelle vorstellt. Er spielt die Möglichkeiten, die diese Dichotomie bietet, wie sich sogleich zeigen wird, auch nicht wirklich durch. Vielmehr spricht er wenige Zeilen später (S. 37) von einer gemeinsamen Vorgeschichte. Was bedeutet diese? Beinhaltete sie die Quelle oder die Historizität? Wohl letzteres, denn diese Vorgeschichte, nach der er „versuchsweise“ einmal fragen will, entpuppt sich unversehens als „historischer Kern“ der Geschichte. Beweis ist für ihn der Bericht des Gläubigers in der ersten Person am Schluß der Ibn Lahīʾa-Variante. Er argumentiert folgendermaßen:

²⁸⁾ Ich danke MOTZKI für die Zuhri-Tradition (S. 78), die mir entgangen ist. Auch diese Tradition wird übrigens von einem Ägypter – nämlich Laiṭ b. Saʿd –, überliefert. Zuhri soll aber auch geäußert haben, daß Freie nicht verkauft werden dürfen. Die Frage, ob Schuldknechtschaft mit einer solchen Aussage vereinbar ist, ist schwer zu beantworten. Selbst wenn Zuhri jedoch eine solche Position vertreten haben sollte, beweist dies nicht, daß diese Meinung alt ist. Sie könnte von ihm selbst stammen. Da er zur Zeit Zaid's lebte, ist damit kein Argument für MOTZKI'S Hypothese gewonnen, es habe Schuldklaverei und Schuldknechtschaft zur Zeit des Propheten gegeben.

Der Text des Ibn Lahfā behauptet nicht, daß der Überlieferer auf Prophetengenossenebene, al-Qainī (ein in den *riḡāl*-Werken mit völlig widersprüchlichen Informationen bedachter Mann, der eventuell mit al-Ġuhanī aus P 2 identisch ist, vgl. mein *Kinderverkauf*, S. 97 f.), Augenzeuge der Geschichte gewesen sei – im Gegensatz zu Surraq in Zaid's Version, der ja der Hauptbeteiligte war (*personal-experience-story!*). MOTZKI schließt jetzt die Frage an, von wem al-Qainī die Information haben könnte. Aber *genau mit dieser Frage setzt er nun plötzlich voraus, daß 1. Qainī historisch ist 2. die Geschichte in der Form, wie sie überliefert ist, stimmt, und er nun nur noch klären muß, von wem genau Qainī seine Information hat.*

MOTZKI führt nun aus, derjenige, von dem al-Qainī die Geschichte habe, sei der Gläubiger. Er begründet dies mit dem Wechsel der Person: in zwei von drei Varianten (P 19 und P 21, nicht aber P 3, das in der ältesten Quelle zu finden ist) wechselt die Erzählperson und der Gläubiger berichtet zum Schluß von sich in der ersten Person. MOTZKI schreibt:

Wenn am Anfang die Erzählung eines Augenzeugen stand, ist es viel wahrscheinlicher, daß sie durchgehend in der ersten Person erzählt war und einen stärker narrativen Charakter hatte, als die Version, die Ibn Lahfā 150 Jahre später an seine Schüler weiter gab (S. 38).

Er hat also unversehens die Authentizität der Geschichte, die er vorgab voraussetzungslos beweisen zu wollen, vorausgesetzt und verfällt in den Fehler, vor dem NAGEL eindringlich warnt,²⁹⁾ nämlich den Bericht in der ersten Person für „wahr“ zu halten! Weder die Historizität des Überlieferers al-Qainī noch die Authentizität der Geschichte hat er zu diesem Zeitpunkt jedoch nachgewiesen. MOTZKI überspringt die „Lücke in der Überlieferung über den Urislam“, indem er den nächsten Schritt vollzieht und den Gläubiger als Informanten des al-Qainī auszumachen versucht. Offenbar geht er davon aus, daß dieser auch, wie Surraq, nach Ägypten ausgewandert war und seine Geschichte nur dort, und nicht in Medina, verbreitete.

Was bedeutet diese Schlußfolgerung MOTZKIS? Der Wechsel in der Er-

²⁹⁾ NAGEL: „*Hadīt*“, S. 122: „Verfallen wir an dieser Stelle nicht gleich dem Fehlschluß, . . . , nämlich daß diese Konstruktion (d. i. die Form eines Gesprächs zwischen einem Frager und einem Auskunft erteilenden *ṣahābī*, in diesem Fall dem Gläubiger, Anm. von I. S.) die gewissermaßen juristisch abgesicherte Verbürgung des Inhalts der Aussage bezweckt habe. Es handelt sich um etwas viel Allgemeineres – um die Vergegenwärtigung der Aussage oder des Geschehens im fiktiven Dialog, also um jenes Phänomen, das auch die frühe islamische Geschichtsüberlieferung in oft irritierender Weise prägt.“

zählperson bedeutet einen Bruch in der Geschichte. Solche Brüche sind aber für MOTZKI, wie wir oben gesehen haben, den Texten inhärent, sie gehören zur narrativen Gestaltung. Hier begreift er dieses Merkmal aber nicht als Teil der narrativen Ausgestaltung, sondern als ursprünglichen Bestandteil. MOTZKI *leitet aus der Narrativität Authentizität ab*.

Wie MOTZKI selbst bemerkte (S. 19), können Brüche und Inkonsistenzen in den Texten durch die Überlieferung bedingt sein. Der Bericht des Gläubigers in der ersten Person ist ein wichtiges narratives Element, es macht eine einfache Geschichte wenigstens teilweise zu einer *personal-experience-story* (hier eben nicht des Surraq, sondern des Gläubigers!). Selbst wenn die Erzählform in der ersten Person zu einem frühen Stadium in der Geschichte gehörte, hieße das noch nicht, daß man auf dieser Grundlage al-Qainī als den tatsächlichen Überlieferer von einem Prozeßbeteiligten identifizieren könnte. Vielleicht geht all dies auf ein beliebtes Märchenmotiv zurück, das von den Erzählern an den Straßenecken in Ägypten eben möglichst spannend – d. h. in der ersten Person – wiedergegeben wurde?

MOTZKI geht auf die Möglichkeit einer solchen „gemeinsamen Quelle“, wie er sie oben in seiner Dichotomie doch grundsätzlich eingeräumt hatte, aber gar nicht mehr ein. Es ist unschwer erkennbar, *daß er von Anfang an dem Vorurteil unterliegt, die Geschichte müsse authentisch sein*. Erwiesen hat er diese Authentizität aber nicht, sondern nur behauptet.

MOTZKI schreitet weiter und baut auf dieser Vermutung, daß der (historisch gar nicht sicher nachweisbare) al-Qainī die Geschichte von dem Gläubiger gehört habe, seine weitere Argumentation auf. In dem nächsten Schritt meint er nun, daß auch die Zaid-Version eine Stufe weiter zurückzuvolverfolgen sei. Sie geht seiner Meinung nach – ganz wie es der *isnād* auch sagt – auf Surraq zurück. Offenbar geht auch hier MOTZKI davon aus, daß die Formulierung in der ersten Person (*personal-experience-story*, diesmal von Surraq) Authentizität impliziert. MOTZKI aber meint nun, zwei unabhängige Quellen für seine Geschichte herausgearbeitet zu haben, nämlich zwei *Beteiligte*, den Gläubiger in der Ibn Lahfā-Version und Surraq in der Version des Zaid b. Aslam. Weit davon entfernt, den Gläubiger als Informanten für die ägyptische Version nachgewiesen zu haben, beschränkt sich MOTZKIS Beweisführung im Falle Surraqs für die medinensische Version auf die bloße Behauptung. Daß die Geschichte auf zwei verschiedene Tatzeugen zurückgehen soll, ist rein spekulativ. Die Tatsache, daß sowohl die Ibn Lahfā-Variante als auch Zaid's Version im ägyptischen Kontext zu sehen sind (einmal nach dem *isnād*, zum anderen laut Rahmengeschichte der Reise nach Ägypten), kann nur als ein Indiz dafür gewertet werden, daß beide Varianten ihren Ursprung in Ägypten haben – wie ich bereits in meiner Arbeit argumentiert habe.

Dennoch zieht MOTZKI auf dieser Grundlage folgende Schlußfolgerung: „Dann hat sich in Medina zur Zeit des Propheten *tatsächlich* (Hervorhebung von I. S.) ein Fall Surraq wie folgt abgespielt . . . (S. 38)“. Aufbauend auf seinem Ergebnis des angeblich historischen Kerns der Geschichte erklärt er dann im nachhinein Merkmale des *ḥadīṭ*, die auch ihm nicht geheuer erschienen.

Alle nun folgenden Argumente gehen von dieser Basis aus.

2.2 War Surraq eine historische Persönlichkeit?

Im folgenden bewegt sich MOTZKI immer im Kreis: Er versucht die Historizität Surraqs zu beweisen, obwohl er den historischen Kern des *ḥadīṭ* mit dem Berichterstatter Surraq als Quelle für Zaid b. Aslam ja schon herausgearbeitet zu haben glaubt und davon ausgeht!

Eines meiner Argumente dafür, daß Surraq nicht historisch ist, waren u. a.: Die Quellen enthalten keinen gemeinsamen Nenner. Surraq kann vom „dreisten Dieb“ (so übrigens die korrekte Übersetzung von Surraq, abgeleitet von der Wurzel s-r-q für stehlen, nicht, wie bei MOTZKI, „Erzgäuner“) bis hin zum Prophetengenossen mit weiteren Namen und überliefertem *ḥadīṭ* alles gewesen sein. Allerdings: Auch wenn Surraq in späteren biographischen Werken den Namen al-Ḥubāb b. Asad hat, so gibt es doch zu denken, daß man ihn auch dann immer nur unter dem *laqab* Surraq eingetragen findet. Dies vergißt MOTZKI bei seiner Zusammenfassung der Quellaussagen (dazu genau *Kinderverkauf*, S. 110 ff.) zu erwähnen. Es ist aber ein Indiz dafür, daß der „richtige“ Name sekundär zum *laqab* trat.

MOTZKI argumentiert, daß die Verfasser der *riḡāl*-Werke nicht viel über Surraq wußten (S. 39 f.). Das ist aber kein Beweis für die Authentizität. Dies gilt auch für seine Ausführungen zu einem weiteren meiner Argumente, nämlich zur Namensätiologie.³⁰⁾

Die Nachrichten von *riḡāl*-Werken sind problematisch, ihre Quellen bisher noch nicht genügend analysiert. Es besteht die Gefahr, daß sie nicht das sind, was sie sein wollen: Eine unabhängige Informationsquelle für die Überlieferer der *asānīd*, sondern sekundär von den Ketten abgeleitet wurden. Die teilweise völlig unterschiedlichen Klassifizierungen der einzelnen Tradenten sowie andere hier nicht im Detail zu erörternde Probleme machen diesen Literaturtypus von Anfang an suspekt. Obwohl MOTZKI sich

³⁰⁾ Auch die Fassungen des Ibn Lahī'a enthalten übrigens eine Namensätiologie, insofern der Prophet mit den Worten „*bi' surraqan*“ den Verkauf des „dreisten Diebes“ befiehlt und damit den Namen prägt.

häufig auf Informationen der *riğāl*-Literatur verläßt – z. B. im Zusammenhang mit seiner Argumentation zu P 11 – verwirft er hier die Information IBN ḤAĞARS, wonach Surraq vor dem Jahr 36 gestorben sein soll. MOTZKI hält Surraq zwar für historisch, kann diese Angabe aber nicht gelten lassen, da sie bedeuten würde, daß Zaid b. Aslam (st. 136) ihn nicht gehört oder gesehen haben kann, also die Geschichte nicht, wie behauptet, von Surraq haben kann. Statt dessen argumentiert er:

„Der Aussage der späten Quelle (IBN ḤAĞAR) steht die des Zaid in den frühen Quellen gegenüber, die anscheinend von mehreren Tradenten von ihm... für glaubwürdig gehalten wurde. Halten wir uns an Zaid's eigene Aussage, stellt sich die Frage, ob ein Kontakt zwischen beiden möglich war, erneut. Rein rechnerisch liegt das im Bereich des Möglichen“ (S. 42).

Das ist aber ein weiterer methodischer Fehler und ein Zirkelschluß: MOTZKI geht von der Echtheit des *isnād* aus, um die Historizität Surraqs und damit die Authentizität der Geschichte und des *isnād* zu beweisen. Das kann man einfacher haben: Man kann die Überzeugung äußern, der *isnād* samt Geschichte seien eben authentisch, Zaid habe tatsächlich Surraq gesehen und von ihm die Geschichte gehört!

Dann rechnet MOTZKI vor, daß, wenn Surraq eben nicht im Jahr 36 gestorben wäre, Zaid ihn hätte in Ägypten treffen können – er überbrückt also die Nachfolgergeneration. Rein rechnerisch und wenn Surraq 80 Mondjahre alt geworden ist, ist das meinetwegen möglich.

Zusammenfassend glaubt er konstatieren zu können: „Der Name Surraq gehört zum historischen Kern der Geschichte“ (S. 42). Davon war er bereits weiter oben (S. 39) ausgegangen.

Man fragt sich: Wo ist der Beweis der Historizität Surraqs, auf dessen Grundlage es sich nicht „lohnt“, meine Argumentation gegen dieselbe zu besprechen (S. 39)?

Zwischenbilanz

MOTZKI hat bis zu diesem Punkt weder die Authentizität der Geschichte noch die Historizität der beteiligten Personen belegt. Seine Argumentation für die Überlieferungsgeschichte des unteren, älteren Teils des *isnāds* ist zirkulär, hypothetisch und über weite Strecken spekulativ. Ich möchte nicht ausschließen, daß in einigen Punkten eine andere Interpretation der Belege als meine möglich ist. Zu viele Unwägbarkeiten sind damit verbunden. Die Situation ist verwirrend, oft gibt es mehrere mögliche und plausible Hypothesen. Dennoch: bis zu diesem Punkt konnte MOTZKI auf der Grundlage der

Surraq-*aḥādīt* meine Argumentation, daß vor Zaid in Medina keine Schuldklaverei nachweisbar ist, nicht widerlegen. Vielleicht wäre es durch neu auftauchende Varianten möglich, durch mehr *ḥadīt*-Material aus Medina und aus Ägypten, zu einem anderen Ergebnis zu kommen.³¹⁾ Bis zu diesem Punkt bleibe ich jedoch dabei, daß sich dies aus der Rekonstruktion der Surraq-Überlieferung nicht ergibt und meine vorsichtige Interpretation von *isnād* und *matn* plausibler ist.

Diese Feststellung ist deshalb von Bedeutung, weil MOTZKI nun seine ganze folgende Argumentation auf dieser Grundlage aufbaut. Hypothesen werden aber nicht plausibler dadurch, daß man auf ihnen weitere Hypothesen aufbaut. Eher ist das Gegenteil der Fall: Jede weitere von einer solchen unsicheren Grundlage abgeleitete Hypothese verliert an Wahrscheinlichkeit.

Alle diese Hypothesen auch in allen Details zu widerlegen, ist aus Rücksicht auf die Geduld der Leser und aus Platzgründen nicht angebracht. Ich werde deshalb summarisch verfahren und meine Einwände zu MOTZKIS Ergebnissen kurz halten.

Die Rekonstruktion des vorislamischen Schuldrechts im Islam geht MOTZKI auf der Grundlage des Koranverses 2 : 280 an. Über meine Arbeit hinausgehende Quellen, etwa vorislamisches Material, hat er nicht anzubieten. Die Möglichkeit, daß es in den Städten der Arabischen Halbinsel, über deren genaue Rechtssysteme wir fast keine Informationen haben, Schuldknechtschaft gegeben hat, ist natürlich nicht auszuschließen. Nur anhand der Surraq-*aḥādīt* kann ein solcher Nachweis nicht geführt werden. MOTZKI, der ja von der Authentizität der Surraq-Geschichte ausgeht, erschließt die Schuldklaverei indirekt aus Koran 2 : 280 (S. 58): „Man kann sich fragen, wie weit ein Gläubiger bereit gewesen ist, Aufschub zu gewähren: vermutlich ein bis zwei Mal. Dann wird er Maßnahmen ergriffen haben, um an seinen Kredit und die aufgelaufenen ‚Schuldzinsen‘ zu kommen . . . Es macht keinen Sinn anzunehmen, daß man Zahlungsaufschub gegen eine enorme Erhöhung des Kredits gewährte, wenn es keine Möglichkeiten gab, diese Schulden einzutreiben.“ Und: „Es ist daher *anzunehmen*, daß im Ḥiǧāz der vorislamischen Zeit Gläubiger die Möglichkeit hatten, durch Personalvollstreckung an ihr Geld zu kommen (S. 58, Hervorhebung von I. S.)“. Das ist aber reine Hypothese. Im frühen römischen Recht hat man zahlungsunfähige Schuldner getötet. Das brachte auch kein Geld für den Gläubiger und war dennoch geübtes Verfahren. Im spätantiken Schuldrecht wird bereits vielfach praktiziert, was dann auch im islamischen Recht

³¹⁾ Ich möchte Herrn MOTZKI an dieser Stelle danken, daß er vier weitere Belege für die Surraq-Geschichte gefunden hat.

und übrigens auch in Europa bis ins 19. Jh. gültig war: die Schuldhaft. Auf sie geht MOTZKI gar nicht ein. Sie ist aber diejenige Vollstreckungsart, die im islamischen Recht erlaubt ist. Dabei ist sie³²⁾ eine Beugehaft, die den Schuldner zwingen soll, sein eventuell verstecktes Vermögen herauszugeben. Wenn er aber nachweislich nichts hat, wird er entlassen, und der Gläubiger muß sich gedulden, bis der Schuldner selbst wieder zu Geld gekommen ist (vgl. dazu *Kinderverkauf*, 1. Kapitel zum islamischen Schuldrecht und 3. Kapitel zu den vorislamischen Verfahrensweisen). Aus dem Koranvers allein eine Schuldknechtschaft oder gar eine Schuldklaverei im Hiğāz abzuleiten, ist methodisch nicht zulässig.

Ich gehe nicht weiter auf MOTZKIS Uminterpretation der al-‘Āṣ-Geschichte ein (S. 59 ff.), die mit zahlreichen Unsicherheiten belastet ist. Die Varianten weichen stärker voneinander ab, als sich dies nach MOTZKIS Darstellung liest. MOTZKI benutzt sie jedoch als Unterstützung für seine Hypothese.

2.4 Narrativität und Authentizität: Die Geschichte vom weisen Propheten, dem dreisten Dieb und dem koranfesten Gläubiger

MOTZKI möchte dann nachweisen, daß die schuldrechtliche Praxis des Propheten, d. h. der Verkauf des Surraq, nicht nur mit dem Koranvers 2 : 280, der Nachsicht mit dem Schuldner anempfiehlt, vereinbar ist, sondern daß sie ein Plädoyer *dafür* ist (S. 66 ff.). Dabei ist die Frage des Zeitpunktes der Offenbarung 2 : 280 weniger bedeutsam als MOTZKI meint: selbst wenn 2 : 280 erst nach der Geschichte offenbart worden wäre, bliebe immer noch die Gemeindeordnung von Medina, deren Authentizität allgemein anerkannt ist und die eine entsprechende Regel enthält (vgl. *Kinderverkauf*, S. 132).

Die Langversion, die MOTZKI für authentisch hält, enthält alle Motive und gehört zur Gruppe der Kamel-Schulden-Varianten. Er rekonstruiert folgende Geschichte aus – wie er selbst sagt – einer neuen Perspektive (S. 65): Der Prophet sei Drahtzieher der Geschichte gewesen und auch verantwortlich für die letztendliche Freilassung des Surraq. Er behandelte Surraq als Dieb, bestrafte ihn aber nicht nach Koran 5 : 38 (Vers zum Diebstahl), vielleicht weil es für ihn vor allem um Betrug ging. Strafflos wollte er den Surraq auch nicht davon kommen lassen, und Koran 2 : 280 war nur als allgemeine Empfehlung zu interpretieren, wenn es denn schon offenbart war. An diese göttliche Empfehlung wollte sich der Prophet nicht halten.

³²⁾ Vgl. SCHNEIDER: Art. „sidjn“.

Also befahl er den Verkauf Surraqs mit dem Wissen, daß der Gläubiger Surraq freilassen und dafür seinen himmlischen Lohn (nach 2 : 280) erhalten würde, während Surraqs Strafe im Schrecken bestand, mit dem er dann aber auch davonkam. Die kaufinteressierten Prophetengenossen steckten mit dem Propheten unter einer Decke. Am Ende ließ der Gläubiger gemäß der Erwartung des Propheten den Surraq tatsächlich frei (S. 66). Insofern, schließt MOTZKI, sei die ganze Geschichte nicht gegen, nein, sie sei geradezu als Plädoyer für 2 : 280 zu sehen (S. 66).

Diese Interpretation der Surraq-Geschichte hat einiges für sich. Denn sie beinhaltet ein ganzheitliches, alle narrativen Elemente einbegreifendes Verständnis dieser Geschichte und arbeitet die Rolle des Propheten als weise und vorauswissend heraus. Surraq, der dreiste Dieb, hat durch das prophetische Urteil seinen Spitznamen weg und der Gläubiger, der ausgesprochen koranfest war, hielt sich trotz einer anderslautenden Anweisung des Propheten an die koranische Empfehlung, man solle doch Nachsicht mit dem Schuldner haben (2 : 280) – allerdings erst, nachdem er Surraq schon eine Weile auf dem Markt feilgeboten hatte. Dafür erhoffte sich der Gläubiger den Lohn des Jenseits. Das *happy end* läßt alle Beteiligten zufrieden auseinandergehen.

Die Geschichte hat hohen erzählerischen Wert, ist spannend formuliert und überrascht am Ende mit der Freilassung des Surraq, die aber eben ein gutes, doch noch mit 2 : 280 zu vereinbarendes Ende ergibt. Erklärbar und plausibel wird jetzt (in *Kinderverkauf*, S. 84, hatte ich darüber noch gerätselt) die Merkwürdigkeit, daß in der ägyptischen Stoffschuldengruppe (Ibn Lahīā-Version) der Verkäufer, dessen Stoff Surraq veruntreut, die Sure *al-Baqara* auswendig konnte! In dieser Sure ist ja Vers 280 für die Nachsicht des Schuldners von Bedeutung! Der zukünftige Gläubiger kennt diesen göttlichen Fingerzeig also und kann vor diesem Hintergrund Surraq dann freilassen, obwohl der Prophet den Verkauf befohlen hatte (so auch MOTZKI S. 66).

Ist dies aber auch ein Votum für die Authentizität, von der MOTZKI ausgeht? Sicherlich nicht.³³⁾ Es ergeben sich in der Geschichte, wie MOTZKI sie darstellt, gewisse Verständnisprobleme: Für eine reale Schuldnersituation stellt sich die Frage: Wozu hat der Prophet den Verkauf befohlen? Wieso

³³⁾ Vgl. dazu MOTZKI S. 66, wo er sagt: „Für diese Interpretation gibt es Anhaltspunkte in den Geschichten selbst, die dafür sprechen, daß *die Erzähler* dies so gesehen haben (Hervorhebung von I. S.)!“ Dennoch geht er davon aus, daß die genannten Elemente in der Form, in der er die Geschichte hier interpretiert hat, zum historischen Kern gehören und derselbe aus dem bestehe, was die Fassung Surraqs und des Gläubigers an Gemeinsamkeit aufwiesen (S. 67).

hielt er sich nicht an 2 : 280, aber der Gläubiger tat es? Wie konnte der Prophet, der seine Position durchaus auch als Schiedsrichter in der medinensischen Gemeinschaft begriff, eine Anordnung treffen, von der er von vornherein wußte, daß sie umgangen werden würde (weil der Gläubiger koranfest war) und umgangen werden mußte (weil der Koran empfiehlt, dem Schuldner einen Aufschub zu geben). Wie konnte er voraussehen, daß der Gläubiger Surraq freilassen und dieser nicht doch als Sklave enden würde? Diese Fragen lassen sich noch vermehren. Sie zeigen sehr deutlich: Wir haben es hier mit *legendenhaften Zügen* zu tun. Zu diesen legendenhaften Zügen gehört, daß dem Propheten verborgenes Wissen offenbar und Zukünftiges bekannt ist³⁴⁾ – genau wie hier dem Propheten unterstellt wird, er habe vorher gewußt, daß der Gläubiger entsprechend dem Koranvers 2 : 280 handeln werde, und wie die Prophetengenossen im stillen Einvernehmen mit dem Propheten um Surraq handelten, um seine Freilassung zu bewerkstelligen.

NAGEL hat in seinem bereits mehrfach zitierten Aufsatz „Ḥadīṭ – oder: die Vernichtung der Geschichte“ argumentiert, daß mit der ab einem bestimmten Zeitpunkt geforderten Anwendung des *isnād* eine Umformung der Überlieferungen verbunden mit dem Streben nach Verlebendigung und Vergegenwärtigung des Materials zu beobachten sei, und daß diese Umwandlung der ursprünglichen Sentenzen in verlebendigte Szenen dem Verlangen nach steter Gegenwärtigkeit des Heilszustandes entsprungen sei. Ihr Zweck sei die Vernichtung der Geschichte gewesen, die als ein Prozeß der Entfremdung vom Heilszustand begriffen wurde.³⁵⁾

Entsprechend kann man mit MOTZKI argumentieren, daß die Geschichte als Plädoyer für Koran 2 : 280 zu verstehen ist (S. 79). *Aber sie ist eben keinesfalls authentisch, wie MOTZKI meint. Wie gesagt: MOTZKI verwechselt Narrativität mit Authentizität.*³⁶⁾ Gerade in dem ganzheitlichen Textverständnis von MOTZKI möchte ich deshalb eine lange narrative Tradition und starke Überarbeitung des Grundmotives erkennen wollen.

³⁴⁾ HOROVITZ, „Zur Muḥammadlegende“, S. 48.

³⁵⁾ NAGEL: „Ḥadīṭ“, S. 125 ff.

³⁶⁾ Vgl. auch SCHOELER: *Charakter*, S. 23, der ausdrücklich davor warnt, Traditionen, die mit legendenhaften Zügen versehen sind, für authentisch zu erachten, selbst wenn andere, nicht legendenhafte Details mit dem Bericht verbunden sind und der Überlieferer normalerweise als zuverlässig gilt.

3 'Umar b. 'Abdal'azīz und die Schuldknechtschaft

Es ist aber noch ein letzter Punkt zu nennen: Das Urteil des Kalifen 'Umar b. 'Abdal'azīz. MOTZKI argumentiert, daß 'Umar in seinem Brief an den ägyptischen Richter die ḥiğāzenische harte Schuldrechtspraxis abschaffte. Einmal abgesehen davon, daß ihm der Nachweis einer solchen Praxis nicht gelungen ist, erscheint mir seine Argumentation doch sehr weit hergeholt. Wieso soll der ägyptische Richter, selbst wenn er arabischen Ursprungs war, nach jahrelanger Praxis in Ägypten die dortige Schuldrechtspraxis nicht gekannt und danach gehandelt haben? Er war sich nur eben unsicher, ob dieselbe auch islamisch sei und fragte deshalb bei 'Umar nach.

'Umar stützte sich bei seiner Entscheidung nicht etwa auf Koran 2 : 280 und empfahl Nachsicht mit dem Schuldner, er verfuhr auch nicht so, wie es das spätere islamische Recht tat, das sich ja auf die Schuldhafte beschränkt. Sondern er akzeptierte ausdrücklich die Schuldknechtschaft, eine abgemilderte Form der Schuldklaverei, die in der von ihm gebilligten Form genau den vorislamischen Praktiken entspricht. Es ist mir deshalb unverständlich, wie MOTZKI das Urteil des Kalifen als Schlüssel zur Frage betrachten kann, warum die Schuldknechtschaft aus dem islamischen Recht und der islamischen Jurisprudenz verschwand – einmal ganz abgesehen davon, daß ein Weiterbestehen der Schuldknechtschaft in der Rechtspraxis, über die die Texte ja keine Auskunft geben, durchaus nicht auszuschließen ist! Das ethische Ideal der koranischen Offenbarung hatte sich eben auch Ende des 1. Jh.s noch nicht durchgesetzt. Auch wenn man mit MOTZKI bezweifelt, daß die humane Einstellung der klassischen islamischen Jurisprudenz gegenüber Sklaven und der Verzicht auf Personalexekution direkte Wurzeln in der Stoa oder dem Christentum hat (S. 77), bleibt doch offensichtlich, daß die Botschaft Muḥammads mit dem Appell zur Solidarität und Nachsicht mit dem in Not geratenen Schuldner für mindestens ein Jahrhundert, wenn nicht mehr, in den islamischen Gebieten nicht oder nicht durchgehend Recht gewesen ist.

4 Zusammenfassung

Die eingangs gestellten zwei Fragen können abschließend folgendermaßen beantwortet werden:

ad 1) Wie gezeigt ist die MOTZKISCHE *icm*-Analyse nicht wirklich als neu zu betrachten. Ihr *isnād*-Datierungsverfahren auf der Grundlage der *cl*-These geht auf SCHACHT zurück. Für die *isnād*-Analyse kommt MOTZKI im oberen, jüngeren Teil der Überlieferung zu keinen anderen Ergebnissen als ich.

Die Textanalyse, die MOTZKI anhand der Surraq-*aḥādīṭ* vorführt, überzeugt nicht. Brüche und Inkonsistenzen in den Texten leugnet MOTZKI und interpretiert sie hinweg, z.B. mit dem Argument der Überlieferungsfehler. Sein ganzheitliches, narratives Verständnis der Texte verstellt ihm den Blick auf die textgeschichtliche Entwicklung und verführt zu Zirkelschlüssen, die darin enden, daß er Narrativität mit Authentizität verwechselt. Keinesfalls kann deshalb davon ausgegangen werden, daß die auf dieser Grundlage gewonnenen Ergebnisse sicher seien. Vielmehr bleibt, wie auch oben vorgeführt, mein textkritischer Ansatzpunkt, Brüche und Inkonsistenzen in den Texten als Hinweis auf eine textgeschichtliche Entwicklung zu werten, fruchtbarer. Damit, verbunden mit der *isnād*-Analyse, ließen sich die Entstehungsgeschichten der einzelnen Motive weitgehend klären. Von einem textkritischen Ansatz in der *hadīṭ*-Forschung kann auch nach MOTZKIS Versuch eines narrativen Verständnisses nicht abgewichen werden.

ad 2) Gescheitert ist auch MOTZKIS Versuch, die Authentizität der Surraq-*aḥādīṭ* zu erweisen, also die Überlieferung bis auf den Propheten zurückzuverfolgen. Es gelingt ihm nicht – und ist wohl auch unmöglich – die Historizität zu erweisen, er behauptet letztere vielmehr nur. MOTZKI erweist die Authentizität der Langvariante in Zirkelschlüssen, also indem er sie voraussetzt und von der Wahrheit der Geschichte ausgeht. Seine *icm*-Analyse ist also keineswegs voraussetzungslos, wie er dies behauptet hatte.

Die Diskussion um die Echtheit der Propheten-*aḥādīṭ* in der Islamwissenschaft ist noch nicht abgeschlossen. Prinzipiell ist nicht ausgeschlossen, daß man unter die Ebene des *cl* zurückkommen kann. Die vorhergehenden Ausführungen haben aber noch einmal deutlich gemacht: Bei der Rekonstruktion der frühen (Rechts)geschichte stößt man immer noch auf Grenzen; die berühmte Lücke in der Überlieferung zum frühen Islam klafft weiterhin.³⁷⁾ Ich halte es für besser und wissenschaftlich redlicher – und habe dies auch in meiner Untersuchung zugrundegelegt – diese Grenzen aufzuzeigen, als sie mit unplausiblen ad-hoc-Hypothesen und Spekulationen zu überschreiten.

Postscriptum

Zum Abschluß noch einige Bemerkungen zur Einbeziehung des vorislamischen Rechts:

Vielleicht begibt sich eine Untersuchung, die, anders als es MOTZKI in seiner Habilitationsschrift getan hat (*Anfänge*, S. 4), bewußt den vorislami-

³⁷⁾ PARET: „Die Lücke“; vgl. auch SCHOELER: *Charakter*, S. 21.

schen Hintergrund einbezieht, *eo ipso* in die Gefahr, in eine der beiden Schubladen (pro Übernahme oder pro eigenständige islamische Entwicklung) gelegt zu werden.

Die Frage der Übernahme vorislamischen Rechts und des Nachweises einer solchen ist meiner Meinung nach äußerst problematisch. Es war deshalb erklärtes Ziel der Arbeit, und dies war so auch in der Einleitung (*Kinderverkauf*, S. 19) formuliert, daß es im Rahmen meiner Arbeit *nicht* darum gehen sollte, die Streitfrage: Hier islamisches Recht, da vorislamischer Einfluß – grundsätzlich zugunsten der einen oder anderen Partei zu entscheiden. Vielmehr muß nuancierter vorgegangen werden. So wurde die Argumentation jedes einzelnen Urteils, jeder einzelnen Rechtsansicht geprüft, ob sich darin eine Parallelität zu den vorislamischen Rechten ablesen ließe oder die muslimischen Juristen einen neuen Ansatz verfolgten. Eine Kontinuität der Rechtspraxis ist ohnehin selbstverständlich. Es besteht keinerlei Zweifel, daß die Schuldknechtschaft, der Verkauf von Kindern etc. in der Spätantike bis hinein in die muslimische Zeit geübter Brauch waren. Kinderverkäufe in Ägypten in koptischen Kreisen sind etwa durch Bittbriefe, erhalten auf Ostraka, für die Jahre 730–785 (also die muslimische Zeit!) belegt (vgl. *Kinderverkauf*, S. 327). Ich halte es für unverzichtbar, auf solche außerislamischen Quellen zurückzugreifen, statt zu versuchen, aus dem Koran eine vorislamische Rechtspraxis zu rekonstruieren, für die es keine Anhaltspunkte gibt.

Es gab also Formen des Freiheitsverlustes in der Rechtspraxis und selbstverständlich hatten sich muslimische Richter und Rechtsgelehrte mit den entsprechenden Fällen auseinanderzusetzen. Mein Interesse galt der Frage, *wie* sie dies taten. Mein Ergebnis lautet, daß die Urteile durchaus nicht mit dem vorislamischen (Gewohnheits)recht übereinstimmen (vgl. *Kinderverkauf*, S. 358). Auch Rechtsauffassungen, die den Freiheitsverlust tolerieren und darin Parallelen zu vorislamischen Rechtspraktiken aufweisen,³⁸⁾ sind nicht einfach aus dem vorislamischen Recht erwachsen, sondern zeigen eine Reflexion. Es gibt – auch dies ein grundlegendes Ergebnis meiner Arbeit –

³⁸⁾ An diesem Punkt ist noch nachzutragen, daß meine Ergebnisse nicht, wie MOTZKI meint (S. 2 f.), darauf hinauslaufen, daß diejenigen Rechtsauffassungen, die mit dem späteren Konsens nicht vereinbar sind, vorwiegend aus den Gelehrtenzentren außerhalb der Arabischen Halbinsel, die anderen überwiegend im Ḥiğāz zu finden seien. Hier hat MOTZKI meine Ergebnisse zu pauschal zusammengefaßt. Es ist richtig, daß sich keine Schuldrechtspraxis für den Ḥiğāz anhand meiner Belege nachweisen läßt. Aber die Traditionen zum Kinderverkauf beispielsweise, die wir aus dem Ḥiğāz haben, zeigen in ihrer Rigidität einen Umgang mit dem Rechtsproblem, der im späteren Recht nicht zu finden ist (*Schuldknechtschaft*, S. 253).

schon im 1. Jh. eine eigenständige Jurisprudenz auf einer reflektierten Argumentationsgrundlage. Dieses Ergebnis, das dem MOTZKI in seiner Habilitationsschrift entspricht, hätte ihn eigentlich interessieren müssen!

Literaturliste

- HOROVITZ, J.: „Zur Muḥammadlegende“, in: *Der Islam* 5 (1914), S. 41 ff.
- JUYNBOLL, G. H. A.: „Nāfi' the *maulā* of Ibn 'Umar and his position in Muslim *Ḥadīth* Literature“, in: *Der Islam* 70 (1993), S. 207 ff.
- JUYNBOLL, G. H. A.: „The Date of the Great Fitna“, in: *Arabica* 20 (1973), S. 142 ff.
- MOTZKI, H.: „Der Prophet und die Schuldner. Eine *Ḥadīth*-Analyse auf dem Prüfstand“, in: *Der Islam* 77 (2000), S. 1–83.
- MOTZKI, H.: *Die Anfänge der islamischen Jurisprudenz*. Stuttgart 1991.
- MOTZKI, H.: „Quo vadis, *Ḥadīth*-Forschung?“, in: *Der Islam* 73 (1996), S. 40 ff.
- NAGEL, T.: „*Ḥadīth* – oder: Die Vernichtung der Geschichte“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Supplement X, XXV. Deutscher Orientalistentag vom 8. bis 13. 4. 1991 in München*, hrsg. v. C. WUNSCH, Stuttgart 1994, S. 118 ff.
- PARET, R.: „Die Lücke in der Überlieferung über den Urislam“, in: *Westöstliche Abhandlungen, Rudolf Tschudi zum siebenzigsten Geburtstag*. Hrsg. v. F. MEIER, Wiesbaden 1954, S. 147 ff.
- SCHACHT, J.: *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1979.
- SCHNEIDER, I.: *Kinderverkauf und Schuldknechtschaft*, Stuttgart 1999.
- SCHNEIDER, I.: Art. „*Sidjn*“, in: *EP²*, Bd. 9, S. 547 f.
- SCHOELER, G.: *Charakter und Authentie der muslimischen Überlieferung über das Leben Mohammeds*, Berlin, New York 1996.
- SHOJAEI KAWAN, CH.: „'Ā'īšās Verleumdung oder die vergessene Ehefrau. Eine moderne Sage mit religionsgeschichtlichem Hintergrund?“, in: *Medien populärer Kultur. Rolf Wilhelm Brednich zum 60. Geburtstag 1995*, hrsg. v. CAROLA LIPP, Frankfurt, New York 1995, S. 21 ff.