

Ulvi Karagedik

Institut für Islamische Theologie und Religionspädagogik, Pädagogische Hochschule Karlsruhe

Interreligiosität und Religiöse Pluralität am Beispiel der Sīraschreibung Muḥammad bin Ishāq:

Auslotung islamisch-frühgeschichtlicher Narrative und deren Symbolbedeutungen

Abstract

Dieser Artikel untersucht die interreligiösen Interaktionen des islamischen Propheten auf der Grundlage der ältesten Biografie des Propheten, verfasst von Muḥammad bin Ishāq. Er beleuchtet, mit welchen Glaubensgemeinschaften der Prophet in Kontakt kam, wie diese in der Sīra dargestellt werden und welche Bedeutung dies für das Verständnis von Interreligiosität hat. Die Analyse konzentriert sich auf die Interaktionen des Propheten mit Christen, Juden und arabischen Henotheisten im Arabien des 7. Jahrhunderts. Sie hebt Kooperation, Konflikt und Wandel in den interreligiösen Beziehungen hervor. Um diese Dynamiken nachzuverfolgen, werden zentrale Ereignisse wie die Gemeindeordnung von Medina, der Friedensvertrag von Ḥudaybiya und die Eroberung Mekkas untersucht. Der Artikel argumentiert, dass die Haltung des Propheten gegenüber Angehörigen anderer Religionen nicht pauschal bewertet werden kann, sondern kontextabhängig war. Er unterstreicht die Notwendigkeit einer differenzierten, nicht-anachronistischen Betrachtung der frühen islamischen Geschichte.

This article examines the interreligious interactions of the Islamic Prophet based on the oldest biography of the Prophet, written by Muḥammad bin Ishāq. It explores which denominations the Prophet encountered, how they are portrayed in the Sīra, and their significance in interreligious understanding. The analysis focuses on the Prophet's interactions with Christians, Jews and Arab henotheists in 7th century Arabia. It highlights cooperation, conflict, and change in interreligious relations. To trace these dynamics, key events such as the municipal order of Medina, the peace treaty of Ḥudaybiya and the conquest of Mecca are examined. The article argues that the Prophet's attitude towards members of other religions cannot be judged in a blanket way, but was context-dependent. It underscores the importance of a nuanced, non-anachronistic view of early Islamic history.

Keywords: Sīra; Ibn Ishāq; Pluralität; Interreligiosität; Prophetenbiografie; Diversität
Sīra; Ibn Ishāq; plurality; interreligiousness; biography of the Prophet; diversity

Ulvi Karagedik, Department of Islamic Theology and Religious Education, University of Education, Karlsruhe
E-mail: ulvi.karagedik@ph-karlsruhe.de

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License CC BY 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits re-use, adaptation, distribution, and reproduction in any medium, provided proper credit is given.

1 Einleitung

Bereits mit Aufkommen des Islam standen die Muslime¹ mit Angehörigen anderer Religionen in Kontakt, was eine Profilierung und Behauptung ihrer eigenständigen Religion erforderlich machte. Die Verhältnisbestimmung zwischen Muslimen und Nichtmuslimen im frühen Islam lässt sich anhand einer Vielzahl von Koranversen (Yaşar, 2002, 1–11) rekonstruieren. Neben der Frage, wie Verse in der Koranexegese (Tafsīr) gedeutet wurden (Şeker, 2019, 133 ff.),² ist auch von besonderer Bedeutung, inwiefern die Verse in der Praxis umgesetzt wurden. Dies ist ein entscheidender Aspekt für Fragen von und zur Pluralität im Islam, da die Praxis das kollektive Verständnis des Korans durch Muslime widerspiegelt.

Die höchste theologische Relevanz in der Auslegung und praktischen Umsetzung des Korans kommt jedoch zweifelsfrei dem islamischen Propheten zu, da dieser durch den Koran als „schönes Vorbild“ für die Muslime definiert wird (Koran, 33:21). Sein Charakter wird bereits zu seinen Lebzeiten als Koran [sic] bezeichnet (Muslim, 2007, Hadith Nr. 746/168/1623). Während einerseits die Toleranz des islamischen Propheten hervorgehoben wird (Budimansyah et al., 2023, 113 ff.), werden andererseits auch Meinungen vertreten, dass dieser mit zunehmender militärischer sowie politischer Macht³ eine feindlichere Haltung gegenüber Angehörigen anderer Religionen eingenommen habe (Paret, 1970, 348 f.).

Die Interaktionen des islamischen Propheten mit Angehörigen anderer Konfessionen lassen sich nicht nur am Beispiel ausgewählter Prophetennarrative (Aḥādīṭ) erschließen, sondern auch am Beispiel relevanter Passagen aus der Prophetenbiographie (Sīra). Die Implikationen der Sīra für die zeitgenössische praktische Theologie sowie die Wirkung biographischer Narrative wurden in der deutschsprachigen islamisch-theologischen sowie religionspädagogischen Forschung jedoch noch nicht eingehend untersucht (Karagedik, 2022, 83, 275). Während die Ḥadīṭe eine enorme Praxisrelevanz in der islamischen Theologie haben und Aufschluss über einzelne Sequenzen aus dem Leben des Propheten geben können, hilft die Sīra zur kontextuellen Einordnung derselben. Die Sīra stellt eine chronologische Nacherzählung des prophetischen Lebens dar (Karagedik, 2022, 83). Daher soll im Rahmen der vorliegenden Untersuchung die älteste überlieferte Sīraschreibung, nämlich jene des Muḥammad bin Ishāq, in Bezug auf die Thematik der interreligiösen Interaktion des Propheten analysiert werden. Der Fokus soll dabei nicht auf der Authentizitätsfrage einzelner Narrative liegen, sondern vielmehr auf der Darstellung innermuslimischer Verständnismög-

¹ Um den Text möglichst lesefreundlich zu gestalten, wurde auf geschlechtsspezifische Schreibweisen verzichtet. Die verwendeten Personenbezeichnungen beziehen sich gleichermaßen auf alle Geschlechtsidentitäten.

² Die Methoden des Tafsīrs können durchaus unterschiedlich sein. Zu den grundlegendsten Methoden zählen quellenbezogene Ansätze (tafsīr bi-'l-ma'tūr), welche sich auf Überlieferungen des Propheten und seiner Gefährten stützen, und rationalistische Methoden (tafsīr bi-r-ra'y), die auf unabhängigem Denken und linguistischen Analysen basieren. Des Weiteren existieren mystische Auslegungsmethoden (tafsīr al-iṣārī). Die Vielzahl an Tafsīr-Methoden erlaubt eine Betrachtung des Korans aus unterschiedlichen Perspektiven, wodurch ein vertieftes Verständnis ermöglicht wird (Şeker, 2019, 133 ff.; Çınar, 2022, 241 ff.).

³ Jene zunehmende Macht des islamischen Propheten lässt sich anhand seines wachsenden politischen Einflusses sowie der steigenden militärischen Stärke der frühen muslimischen Gemeinde nachzeichnen. Der Prozess der Machtausweitung des islamischen Propheten begann mit der Hidschra, seiner Auswanderung von Mekka nach Medina, im Jahr 622. In Medina etablierte er sich als religiöse und politische Autorität. Seine Anhängerschaft wuchs kontinuierlich, und er konnte erfolgreiche militärische Kampagnen für sich verbuchen. Der Höhepunkt seiner Macht wurde mit der Eroberung Mekkas im Jahr 630 erreicht, was zur weitgehenden Anerkennung des Islam auf der arabischen Halbinsel führte.

lichkeiten dieser zentralen Sekundärquelle des Islam. Zur kompakten Reflexion der Sira-Schreibung im Allgemeinen sei dagegen auf Amir Dziris Einführung in die Prophetenbiographie verwiesen (Dziri, 2014).

2 Fragen und Methodologie

Im Rahmen dieses Beitrags sollen folgende Fragen untersucht werden:

- 1) Mit welchen Konfessionen war der Prophet auf der arabischen Halbinsel des 7. Jahrhunderts gemäß des Sira-Narrativs konfrontiert?
- 2) Wie wurden andere Konfessionen bzw. Angehörige anderer Konfessionen in der Sira Muḥammad bin Ishāqs rezipiert?
 - a) Welches Bild entsteht durch die vorhandenen Narrative?
 - b) Inwiefern lässt sich eine Anschlussfähigkeit des Islam an Narrative bestehender Religionen feststellen?
- 3) Wie gestaltete sich das Verhältnis des Propheten zu den Angehörigen dieser Konfessionen und welche Haltung nahm er gegenüber der Religionsausübung Andersgläubiger ein?
- 4) Inwiefern unterlag das Narrativ über interreligiöse Interaktionen des Propheten bzw. die dahinterstehenden prophetischen Haltungen ggf. Wandlungsprozessen und welche möglichen Gründe könnten für eventuelle Haltungswandlungen ausschlaggebend gewesen sein?

Zur Beantwortung der aufgeworfenen Fragen sowie zur erleichterten Nachvollziehbarkeit für deutschsprachige Leser erfolgt die Untersuchung auf Basis der deutschen Übersetzung der Sira Ibn Ishāqs von Gernot Rotter (2008). Für diesen Beitrag wurde der Text umfassend gesichtet und nahezu alle relevanten Angaben zu den Themen Interreligiosität und Pluralität themenzentriert und zusammenfassend reflektiert. Nur sofern dies für die Thematik als essenziell erachtet wird, erfolgen Querverweise zu thematisch relevanten Koranversen und Hadithüberlieferungen, um eine Verzerrung des Bildes des Sira-Narrativs zu interreligiös relevanten Inhalten zu vermeiden. Der Fokus liegt auf der Lebenszeit des Propheten, da diese für die muslimisch-theologische Auslotung von wesentlicher Bedeutung ist. Um den Rahmen dieses Beitrags nicht zu sprengen, wird auf die Zeit nach dem Tod des Propheten nicht eingegangen.

3 Ausgangslage und themenzentrierte Analyse

3.1 Geographische und historische Rahmung

In der Heimatstadt des islamischen Propheten gab es zu dessen Lebzeiten lediglich eine geringe Anzahl von Anhängern monotheistischer Religionen. Im weiteren Verlauf dieses Beitrags wird anhand einiger Textstellen ersichtlich, dass eine Handvoll Christen in Mekka gelebt haben muss. Zudem lassen sich Beziehungen der Mekkaner zu den Juden in Yaṭrib (später Medina) nachweisen. In Medina war wie in Mekka der Henotheismus vorherrschend, in welchem mehr als 360 Gottheiten gehuldigt wurden (Al-Ani, 2011, 217). Die in der Kaaba verortete henotheistisch-vorislamische Gottheit Hubal wurde hoch verehrt, wobei auch Allah als Hochgott bekannt war

(Küng, 2007, 124 f.). Der Name des Vaters des Propheten (‘Abdallāh: Diener Allahs) verdeutlicht den Glauben an denselben. Der Begriff Allah ist aber keinesfalls nur im Islam zu verorten, zumal arabischsprachige Christen den Begriff ebenfalls bis heute nutzen und Gott in der hebräischen Bibel, dem Tanach, als Elohim (arab. Ilah) bezeichnet wird (Kades, 2006, 1).

Während das direkte Umfeld des Propheten eher durch den arabischen Henotheismus geprägt war, ist das weitere Umland seiner Lebenswelt gekennzeichnet durch eine große religiöse Heterogenität und reicht von henotheistischen Kulturen bis hin zu den Buchreligionen Judentum und Christentum. Daher lässt sich konstatieren, dass der Islam in einer religiös diversen Kultur entstanden ist und der Prophet von nah und fern mit einer religiösen Vielfalt konfrontiert war, zumal frühe Autobiographien von seinen Reisetätigkeiten u. a. nach Syrien berichten (Ibn Ishāq, 2008, 36 f.).

Des Weiteren lässt sich feststellen, dass das Umland der arabischen Halbinsel in früherer Zeit christlich geprägt war. Dies gilt insbesondere für die gegenüberliegende afrikanische Küste des Roten Meeres ab Abessinien sowie für die nördlichen Städte der arabischen Halbinsel in Richtung des heutigen Syrien und Irak. Auch christliche Siedlungen in bzw. südlich von Nağran im Jemen sind für diese Zeit nachweisbar. Im Norden der arabischen Halbinsel waren zudem der Zoroastrismus und Sabäismus verbreitet, während die griechische Mythologie in Mesopotamien präsent war (Küng, 2007, 56 f.).

Darüber hinaus lassen sich in der geographischen Lebenswelt des Propheten einige sogenannte Ḥanīfen ausmachen, die sich vom Henotheismus abgewandt hatten (Nagel, 2014, 460 f.). Aus der Rezeption des Korans sowie den Abhandlungen früher muslimischer Historiographen lässt sich erschließen, dass die Ḥanīfen als monotheistische Anhänger der Religion Abrahams definiert werden können (Cerrahoğlu, 1963, 83 f.). Diese Bezugnahme lässt sich auch in der Genealogie des Propheten beobachten, dessen Stammbaum gemäß der Sīraschreibung direkt auf Ismael, Abraham, Noah und Adam zurückgeht (Ibn Ishāq, 2008, 25). Jene Genealogie kann nicht nur als religiöse Legitimation in Anknüpfung an frühere Propheten und somit als Legitimation über monotheistische Traditionen, sondern auch als Anerkennungsplädoyer unter den Arabern der damaligen Zeit gewertet werden. In deren Kultur war die Abstammung von zentraler Bedeutung, und Abraham mit seiner Identität verband den Propheten bereits mit dem zentralen Status der Kaaba.

3.2 Christen und Christentum in der Sīraschreibung

Die Bezeichnung des Judentums und Christentums als Buchreligionen durch die henotheistischen Araber führte dazu, dass die koranische Terminologie der ahl al-kitāb (Leute der Schrift) bereits etabliert war. Es finden sich zahlreiche Erwähnungen der „Leute der Schrift“, insbesondere der Christen, in der Biographie des Ibn Ishāq, auf die im Folgenden eingegangen werden soll.

3.2.1 Die Begegnung mit dem Mönch Bahīrā

In der Sīraschreibung findet sich die Angabe, dass der Prophet in seiner Kindheit seinen Onkel ‘Abū Ṭālīb auf einer Reise begleitete, wobei in Busra (Syrien) wundersame Dinge geschehen seien. In der Prophetenbiographie wird darüber berichtet, dass die Karawane von einer schattenspenden-

den Wolke begleitet worden sei und sich unter einem bestimmten Baum niederließ. Ein christlicher Mönch namens Bahīrā soll die Karawane aus seiner Klausur heraus beobachtet und den späteren Propheten zu sich gerufen haben. In der Folge soll der Prophet durch den Mönch Bahīrā mit den arabischen Gottheiten al-Lāt und al-‘Uzzā konfrontiert worden sein, wobei er seine Abneigung gegenüber diesen zum Ausdruck gebracht haben soll. Im Zuge der Befragung soll Bahīrā das Prophetensiegel seines Gegenübers erkannt und ihn als Propheten identifiziert haben (Ibn Ishāq, 2008, 36 f.).

Die Erzählung verdeutlicht, dass gemäß frühislamischer Narrative ein letzter Prophet erwartet wurde und dieser durch einen Christen erkannt wurde. Dies stellt eine positive Verbindung zwischen Christen und frühen Muslimen dar und legitimiert den Islam über das Christentum als etablierte Buchreligion im koranischen Sinne.

3.2.2 Die Rolle des Christen Waraqa Ibn Nawfal

Waraqa Ibn Nawfal war der Sohn des Onkels (väterlicherseits) von Ḥadīġa bint Ḥuwaylid (gest. 619 n. Chr.), der ersten Ehefrau des Propheten. Er tritt in der Biographie des Propheten an zentralen Schnittstellen der Erzählung auf. So soll seine Schwester sich die Heirat mit dem Vater des Propheten von ihr gewünscht haben, da sie in diesem ein Licht gesehen hatte. Von Waraqa, der Christ geworden war und die Schriften las, habe sie gehört, dass in diesem Volke ein Prophet erscheinen werde (Ibn Ishāq, 2008, 29). In der Biographieschreibung wird explizit darauf verwiesen, dass Waraqa (als gelehrter Christ) die Erwartung eines Propheten äußerte und dabei den Mann seiner Cousine im Blick hatte. In der deutschen Übersetzung von Ibn Ishāqs Biographie heißt es dazu:

Khadidja hatte ihrem Vetter Waraqa, einem Christen und gelehrten Mann, der die Schriften gelesen hatte, von den Worten des Mönchs erzählt [...] Waraqa hatte ihr daraufhin geantwortet: „Wenn dies wahr ist, Khadidja, dann ist Muhammad⁴ wahrlich der Prophet dieses Volkes. Ich weiß, daß für dieses Volk ein Prophet zu erwarten ist. Seine Zeit ist nun gekommen.“ Waraqa konnte es dann kaum mehr erwarten, fragte immer wieder: „Wie lange noch?“ (Ibn Ishāq, 2008, 40)

Ein weiteres Mal findet sich Waraqa Ibn Nawfal in der Biographieschreibung im Kontext der Erzählung über den Beginn der Offenbarung wieder. In dieser Passage wird in einfühlsamer Weise über die erste Begegnung des Propheten mit dem Erzengel Gabriel berichtet, welche diesen tief beeindruckte und erschreckte. Der Prophet soll bei seiner Frau Ḥadīġa Trost und Schutz gefunden haben. Diese soll die Begebenheiten sogleich ihrem Cousin Waraqa geschildert haben, der Gabriel identifiziert und die Prophetie des Propheten bestätigt habe (Ibn Ishāq, 2008, 47). Dabei fällt im Narrativ auf, dass bei nahezu jeder Erwähnung Waraqa dessen christlicher Glaube und die Kenntnis der heiligen Schriften (Thora und Evangelium) hervorgehoben wird. Auch diese Darstellung des Christentums in der Prophetenbiographie ist somit von einer äußerst positiven Konnotation geprägt. So wird die Legitimität des islamischen Prophetentums aus christlichem Mund bestätigt und begründet.

⁴ Viele Muslime pflegen bei der Nennung des Prophetennamens gemäß dem Koranvers 33:56 die Grußformel „Friede und Segen sei auf Ihm“ zu sprechen.

3.2.3 Johannesevangelium 15: 23-27 in der Sīraschreibung

Noch vor der Geburt des Propheten soll seine Mutter Āmina folgende Worte vernommen haben: „Du hast empfangen den Herrn dieses Volkes, und wenn er geboren wird, so sprich: ‚Ich gebe ihn in die Obhut des Einzigsten vor dem Übel eines jeden Neiders!‘ Und nenne ihn Muḥammad, den Gepriesenen!“ (Ibn Ishāq, 2008, 30).

Die betreffende Passage ist nicht nur dahingehend von Belang, dass sie verdeutlicht, dass der Name des Propheten gottgewollt und vorbestimmt gewesen sein soll. Eine gänzlich andere Tragweite erhält sie, wenn an späterer Stelle der Sīraschreibung fast wortgleich die folgende Passage aus dem Johannesevangelium 15,23 zitiert wird, wie sie sich ähnlich auch in aktuellen Bibelausgaben findet:

Wer mich haßt, der haßt auch den Herrn. Hätte ich unter ihnen nicht die Werke getan, die vor mir kein anderer tat, hätten sie keine Sünde. Aber von nun an sind sie stolz und glauben, daß sie mich und den Herrn besiegen. Aber es muß erfüllt werden das Wort, das im Gesetz steht: „Sie haßten mich ohne Grund!“ Wenn aber Muḥammanā gekommen sein wird, den Gott euch senden wird aus der Gegenwart des Herrn, und der Geist der Wahrheit, der vom Herrn ausgegangen sein wird, dann wird er Zeugnis geben von mir, und auch ihr werdet Zeugnis geben, weil ihr von Anfang an bei mir ward. Darüber habe ich zu euch gesprochen, damit ihr nicht klagt. (Ibn Ishāq, 2008, 44)

Im Anschluss an die besagte Passage erfolgt umgehend die Erläuterung, dass „Muḥammanā“ auf Syrisch „Muḥammad“ und auf Griechisch „Paraklit“ bedeute (Ibn Ishāq, 2008, 44). Aus islamischer Perspektive wurde der Prophet somit in seiner göttlichen und personellen Eigenschaft bereits von Jesus verkündet. Die Verlautbarung dieser Verkündung ist mit dem 6. Vers der 61. Sure (aṣ-Ṣaff) vereinbar, in dem es heißt: „Und (dies geschah auch) als Jesus, der Sohn der Maria, sagte: ‚O Kinder Israels! Siehe, ich bin ein Gesandter Gottes zu euch, (gesandt) die Wahrheit dessen, was immer von der Torah noch erhalten ist, zu bestätigen und (euch) die frohe Kunde eines Gesandten zu geben, der nach mir kommen wird, dessen Name Ahmad sein wird‘“ (Asad, 2022).

Die in der Sīra wiedergegebene Passage des Johannesevangeliums verdeutlicht, dass die Bibelschreibung bereits im frühislamischen Arabien eine gewisse Bekanntheit aufwies und auch für die Legitimation des Propheten wichtig war. So lässt sich aus dem Verweis auf die syrische Wortbedeutung von Muḥammanā ableiten, dass muslimische Theologen bereits in früher Zeit nach dem islamischen Propheten in den Primärquellen monotheistischer Religionen Referenzen gesucht haben müssen. Es besteht die These, dass arabischsprachige Bibelrezeptionen direkt aus dem aramäischen Wortlaut übersetzten, wie Muhammad Asad es vertritt (Asad, 2022, 61:6). Demnach soll der in der griechischen Übersetzung des Johannesevangeliums verwendete Terminus „Parakletos“ (auf Deutsch: Tröster/Beistand/Sachwalter/Fürsprecher), welcher im christlichen Selbstverständnis als der Heilige Geist verstanden und gedeutet wird, eine Fehlübersetzung des aramäischen „Muḥammanā“ sein, was wiederum auf Griechisch „Periklytos“ (der Hochgepriesene) bedeute. Die genannte Begründung findet sich bereits im Sīra-Text (s. o.). Daraus lässt sich folgern, dass jene These innerislamisch bereits seit der Frühzeit existent ist. In der Tat legen Untersuchungen zu syro-aramäischen Handschriften aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. die Vermutung nahe, dass in frühen Bibeltexten der Wortlaut „prqlyt“ verwendet wurde, was mit der innerislamisch-apologetischen Deutung korrespondieren würde (Mezzomorto, 2002).

Die Sīraschreibung verdeutlicht somit aufgrund einer ganzen Reihe von Narrativen, wie das Christentum und die Evangelien als Primärquelle zur Legitimation der Wahrhaftigkeit des islamischen Propheten und somit des Islam dienen.

3.2.4 Die Auswanderung nach Abessinien und die Bedeutung des christlichen Negus

Die Auswanderung der ersten Muslime nach Abessinien wird in der Forschung als ein zentraler Wendepunkt in der frühen islamischen Geschichte betrachtet. Sie demonstriert das kooperative Verhältnis zwischen Muslimen und Christen in dieser Zeit. Infolge der zunehmenden Bedrohung in Mekka suchten die Muslime Zuflucht beim christlichen König von Abessinien, der ihnen Schutz gewährte (Ibn Ishāq, 2008, 66). Dieses Ereignis dient oft als Beispiel für ein friedliches und interreligiöses Miteinander in der Frühgeschichte des Islam.

Aus theologischer Perspektive kann diese Episode als Hinweis darauf interpretiert werden, dass der Islam in seiner Frühphase den Gedanken einer multireligiösen Gesellschaft einschloss. Der Prophet tolerierte nicht nur das Leben in einer überwiegend nichtmuslimischen Gesellschaft, sondern betrachtete dies zum gegebenen Zeitpunkt als notwendig und gebot die Auswanderung nach Abessinien. Der Schutz, den der christliche Negus den Muslimen gewährte, verdeutlicht das gegenseitige Vertrauen, sowie die Anerkennung gemeinsamer moralischer und ethischer Grundsätze. Die henotheistischen-quraischitischen Mekkaner versuchten laut der Erzählung, beim christlichen Negus die Auslieferung der Muslime zu erpressen und deren Religion als Denunziation des Christentums darzustellen. Daraufhin soll der Negus deren Verhältnis zu Jesus und Maria erfragt haben (Ibn Ishāq, 2008, 69 f.). Die Reaktion der Muslime wird wie folgt geschildert:

„Was auch immer geschehen wird“, so sprachen sie, „wir werden ihm sagen, was wir wissen und was unser Prophet uns befahl.“ Der Negus hatte auch seine Bischöfe holen lassen, die ihre Heiligen Schriften um ihn herum ausbreiteten. Als die Muslime ankamen, fragte der Negus: „Was ist das für eine Religion, derentwegen ihr euch von eurem Volk getrennt habt, ohne daß ihr meiner oder einer anderen bekannten Religion beigetreten seid?“ „O König, [...] wir waren ein unwissendes Volk, verehrten Götzen, aßen unreines Fleisch, gingen zu den Huren, verletzten Verwandtschaftsbande, mißachteten die Gastfreundschaft, und die Mächtigen unter uns bereicherten sich an den Schwachen. So lebten wir, bis Gott uns aus unserer Mitte einen Propheten sandte [...]. Er rief uns auf, die Einheit Gottes zu bekennen [...]. Er befahl uns, stets die Wahrheit zu sprechen, Treue zu wahren, Blutsbande zu achten, dem Gast Schutz zu gewähren und Verbrechen und Blutvergießen zu meiden. Er verbat uns, zu huren und zu lügen, den Waisen den Besitz zu nehmen und unbescholtene Frauen zu verleumden [...]. Unser Volk aber stürzte sich auf uns, peinigete uns und versuchte, uns von unserem Glauben abzubringen, damit wir die Verehrung Gottes aufgeben, zum Götzendienst zurückkehren und wieder wie zuvor die üblen Dinge für erlaubt halten sollten. Als sie dann mit Gewalt gegen uns vorgingen, uns unterdrückten, uns Beschränkungen auferlegten und uns an der Ausübung unseres Glaubens hinderten, begaben wir uns in dein Land und wollten lieber bei dir als bei jemand anderem sein. Wir schätzen deinen gastlichen Schutz und hoffen, daß uns bei dir, o König, kein Unrecht geschieht.“ „Hast du etwas von der Offenbarung dabei, die euer Prophet euch brachte?“, fragte der Negus „Ja.“ „Lies es mir vor!“ Dja‘far rezitierte einen Abschnitt aus der Sure „Maria“ und wahrlich, der Negus weinte, bis sein Bart feucht war. Und auch seine Bischöfe weinten, bis Tränen ihre Heiligen Schriften benetzten. Dann wandte sich der Negus an die beiden

Abgesandten der Mekkaner und sprach: „Diese Offenbarung und die Offenbarung Jesu kommen aus derselben Nische. Geht! Bei Gott, ich werde sie euch nicht ausliefern und sie nicht hintergehen!“ (Ibn Ishāq, 2008, 68 ff.)

In dieser Passage wird der Negus nicht nur als gerechter und weiser Herrscher dargestellt, der den Muslimen Asyl gewährt, sondern auch als Christ, welcher unter Wahrung seiner religiösen Identität die ethischen Werte und die Lehre des Islam anerkennt. Die Entscheidung, die Muslime nicht an die Abgesandten der Quraisch auszuliefern, demonstriert im Sīra-Narrativ die Unparteilichkeit des Negus sowie seine Bereitschaft, Schutz zu gewähren, auch wenn dies politisch riskant gewesen sein mag. Aus Perspektive der Sīra lässt sich somit die signifikant positive Bewertung von Christen und des Christentums weiterführen, und auch im Koran heißt es: „Und du wirst sicherlich finden, dass von allen Leuten jene, die sagen: ‚Siehe, wir sind Christen‘, am nächsten kommen, Zuneigung jenen gegenüber zu verspüren, die (an diese göttliche Schrift) glauben“ (Koran in der Übersetzung von Asad, 2022, 5:82).

Die Ausführungen der Muslime sowie die Rezitation aus der Sure Maria sollen gemäß Sīra vom Negus und seinen Bischöfen mit tiefgreifender emotionaler Anteilnahme aufgenommen worden sein. Darüber hinaus bezeichnet der Negus den Islam als „aus derselben Nische“ stammend, was darauf hindeutet, dass hier zum wiederholten Mal der Anschluss des Islam an das Christentum als Ausdruck einer gemeinsamen monotheistischen Tradition konstatiert wird.

An späterer Stelle erfolgt eine erneute Erwähnung des Negus, im Kontext des Berichts über den damals noch henotheistischen ‘Amr ibn al-‘Āṣ (gest. 664 n. Chr.). Der soll sich nach der Grabenschlacht (627 n. Chr.), bei welcher die medinensischen Muslime durch die Mekkaner angegriffen wurden, auf den Weg nach Abessinien gemacht haben, um im Gegenzug für Geschenke die Auslieferung eines weiteren muslimischen Gesandten zu erwirken. Der Negus habe dies jedoch mit Verweis auf die Aufrichtigkeit des islamischen Propheten abgelehnt. ‘Amr ibn al-‘Āṣ soll daraufhin zum Islam konvertiert sein (Ibn Ishāq, 2008, 184–185). Die betreffenden Passagen lassen den christlichen Herrscher somit als Freund und Schutzpatron der Muslime auftreten.

3.2.5 Die Schlacht bei Mu`ta

Über das Jahr 629 n. Chr. wird berichtet, dass eine medinensische Delegation nach Syrien zog und bei Mu`ta auf ein Heer von hunderttausend Mann unter der Führung von Heraklios (byzantinischer Kaiser 610-641 n. Chr.) stieß. In der Folge sollen die Muslime in einen Kampf verwickelt worden sein, in welchem der Adoptivsohn des Propheten, Zayd ibn Ḥārīṭ, der Prophetenvetter Ğa‘far ibn Abī Ṭālib sowie der bedeutende Gefährte ‘Abd Allāh ibn Rawāḥa getötet worden seien. In der Sīra wird das Bild der Christen durch jenen Bericht ambivalenter. Während Waraqa ibn Nawfal und der Negus von Abessinien weiterhin positiv konnotiert bleiben, werden die Byzantiner als Feinde der Muslime in die Prophetenbiographie aufgenommen (Ibn Ishāq 2008, 209 ff.).

3.2.6 Der Feldzug gegen Tabuk

Im Jahr 630 soll der Prophet mit einem Heer in einen Feldzug gegen das damals byzantinische Tabuk gezogen sein. Dieser Feldzug kann als Reaktion auf den früheren Kampf bei Mu`ta gesehen

werden. In Tabuk angekommen, soll der Prophet mehrere Friedensverträge mit den dortigen Christen geschlossen haben. Folgender Wortlaut wird in der *Sīra* zitiert:

Im Namen Gottes, des Allbarmherzigen, des Allgütigen! Dies ist eine Sicherheitsurkunde von Gott und Muhammad, seinem Propheten und Gesandten, für Yuhannā ibn Ru'ba und die Bewohner von Aila, ihre Schiffe und Karawanen zu Wasser und zu Land. Sie, so wie alle Syrer, Jemeniten und Seeleute, die sich bei ihnen aufhalten, stehen unter dem Schutze Gottes und des Propheten Muḥammad. Wer den Vertrag bricht, indem er etwas Neues hinzufügt, den schützt sein Besitz nicht. Er gehört dem, der ihn sich nimmt. Sie dürfen nicht am Zugang zu einem Brunnen und weder zu Wasser noch zu Lande an der Benutzung eines Weges gehindert werden. (Ibn Ishāq, 2008, 240)

Die besagte Passage lässt sich als eine Art muslimisches Äquivalent zu den früheren Äußerungen des Negus von Abessinien gegenüber den Christen von Tabuk interpretieren.

3.3 Arabische Henotheisten in der *Sīra*

In Bezug auf den vorislamischen Henotheismus zeichnet die *Sīra*-Schreibung ein ambivalentes Bild. Es wird eindrucksvoll veranschaulicht, dass der Prophet die Gottheiten der vorislamischen Araber stets abgelehnt habe. Zudem werden die ersten Muslime durch die mekkanischen Henotheisten verfolgt und bekriegt. Ferner wird ein Mordkomplott gegen den Propheten geschildert. In der *Sīra* von Ibn Ishāq finden sich jedoch auch Passagen, die das Verhältnis des Propheten zu den vorislamischen Henotheisten des Stammes der Quraisch in einem positiveren Licht darstellen.

3.3.1 Die Beziehung zwischen dem Propheten und seinem Onkel 'Abū Ṭālib (gest. 619 n. Chr.)

In der Prophetenbiographie Ibn Ishāqs wird die Beziehung zwischen dem Propheten und seinem Onkel 'Abū Ṭālib an verschiedenen Stellen thematisiert. Dabei wird deutlich, dass die beiden eine enge Verbindung hatten. 'Abū Ṭālib unterstützte den Propheten in vielerlei Hinsicht, beispielsweise bei der Flucht aus Mekka oder bei der Entscheidung, nach Medina zu gehen.

So wird berichtet, dass 'Abū Ṭālib den Propheten bei einem Pflichtgebet außerhalb von Mekka⁵ antraf, bei dem der Prophet gemeinsam mit 'Abū Ṭālibs Sohn 'Alī betete. 'Abū Ṭālib soll daraufhin nach der Religion dieser Praxis gefragt haben und vom Propheten darüber unterrichtet und eingeladen worden sein, sich ihm anzuschließen. In der Folge soll 'Abū Ṭālib entgegnet haben: „Ich kann mich nicht von der Religion und dem Glauben meiner Väter trennen, aber, bei Gott, kein Übel soll dir widerfahren, solange ich lebe.“ Ferner soll 'Alī seinem Vater geantwortet haben: „Lieber Vater, ich glaube an Gott, Seinen Propheten und Seine Offenbarung; ich habe mit ihm zu Gott gebetet, und ich bin ihm gefolgt.“ Und 'Abū Ṭālib habe erwidert: „Er hat dich wahrlich nur zum Besten aufgefordert. So bleibe denn bei ihm!“ (Ibn Ishāq, 2008, 52).

Der Dialog belegt die positive Beziehung zwischen dem Propheten und seinem nichtmuslimisch-henotheistischen Onkel. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass der Prophet jemals Druck oder Zwang

⁵ Die Praxis der Gebetsverrichtung außerhalb Mekkas lässt den Schluss zu, dass der Prophet die sichtbare Ausübung der neuen Religion in der nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung (womöglich um Provokation vorzubeugen) vermied.

auf diesen dahingehend ausgeübt habe, sich zum Islam zu bekehren. Die Quellen legen vielmehr dar, dass das positive Verhältnis zwischen beiden bis zum Tod von 'Abū Ṭālib im Jahr 619 n. Chr. andauerte, welches für den Propheten als Jahr der Trauer gilt. Zudem ist zu konstatieren, dass sich 'Abū Ṭālib nie als Muslim bekannte. Dennoch wird in den Quellen berichtet, dass der Prophet um seinen nichtmuslimischen Onkel getrauert und Gott um Vergebung gebeten habe (Koran 9:113; Asad, 2022; Ibn Ishāq, 2008, 90).

In scharfem Kontrast dazu wird berichtet, dass einer der ersten Muslime, nämlich Sa'd ibn Abī Waqqāṣ (gest. 664 n. Chr.), eines Tages bei der Verrichtung des Gebets von den mekkanischen Nichtmuslimen überfallen worden sei. Es wird geschildert, dass er von den Mekkanern, die sich dem Islam noch nicht angeschlossen hatten, belästigt, beschimpft und körperlich angegriffen worden sei. Ein derartiges Vorgehen habe jedoch nicht gegenüber dem Propheten stattgefunden, bis dieser die vorislamischen Götzen in Mekka geschmäht habe. In der Folge sollen alle Heiden mit Ausnahme seines Onkels 'Abū Ṭālib den Propheten bekämpft haben. Dies lässt den Schluss zu, dass am Beispiel von 'Abū Ṭālib nicht die Religion des vorislamischen Henotheismus als Problem in der Beziehung zwischen den nichtmuslimischen Mekkanern und dem Propheten ausgemacht werden kann, sondern die Bekämpfung der Muslime. Einen ähnlichen Schluss lässt der Inhalt von Vers 108 der Sure 6 (al-An'ām) zu, welcher das Schmähen henotheistischer Götzen im weiteren Verlauf der frühislamischen Geschichte verbot. Der Vers wurde kurz vor der Hiğra (622 n. Chr.) offenbart und markierte einen Wendepunkt des Propheten im Umgang mit Polytheisten. In Mekka hatte der Prophet zuvor die Götzen kritisiert, was zu Konflikten führte. Die Offenbarung reagierte auf eine konkrete Situation, in der Polytheisten drohten, Allāh zu beleidigen, falls der Prophet ihre Götter weiter schmähte. Der Vers verbot daraufhin den Gläubigen, die Götzen zu beleidigen (Ibn Kaṭīr, 1980; Aṭ-Ṭabarī, 2005, siehe Erläuterungen zu 108:6). Es gilt in diesem Zusammenhang festzuhalten, dass der Götzenkult der vorislamischen Mekkaner nicht nur eine religiöse, sondern auch eine bedeutende wirtschaftliche Dimension hatte (Leimgruber, 2008, 6).

Auch an einer weiteren Stelle lässt sich eine signifikante Veränderung des Sīra-Narrativs in Bezug auf die Beziehung zwischen Muslimen und den henotheistischen Quraisch nachzeichnen. Die maßgeblichen Ereignisse der frühen islamischen Geschichte sollen sich wie folgt zugetragen haben: Es heißt, dass die Quraisch Abū Ṭālib, dazu bewegen wollten, ihnen Muhammad auszuhändigen. Zu diesem Zweck soll 'Umāra, ein besonders starker und intelligenter Jüngling aus ihrem Stamm, Abū Ṭālib als Sohn angeboten worden sein. Diese Vorgehensweise kann als Versuch interpretiert werden, 'Abū Ṭālib emotional zu manipulieren. Dessen Verweigerung des Angebots demonstriert dagegen die Stärke der familiären Beziehung zwischen dem Propheten und seinem henotheistischen Onkel. Diese familiäre Beziehung kann als zentraler Wert in der arabischen Stammesgesellschaft betrachtet werden. Wobei ihre Gültigkeit keineswegs immer gegeben ist. Dies wird ersichtlich, wenn man sich mit der feindseligen Beziehung eines anderen Onkels des Propheten, nämlich 'Abd al-'Uzzā b. 'Abd al-Muṭṭalib (gest. 624 n. Chr.), zu seinem Neffen auseinandersetzen würde, der als 'Abū Lahab bekannt ist.

3.3.2 Feindseligkeiten sowie ambivalente und angespannte Beziehungen zwischen den henotheistisch-quraischitischen Mekkanern und dem Propheten

Im Folgenden soll die Zuspitzung der Beziehungen zwischen den Muslimen und den henotheistischen Arabern, insbesondere den Mekkanern, dargelegt werden. Grundlage hierfür ist die Darstellung der weiteren Entwicklung der Beziehungen zwischen den genannten Gruppen in der *Sīra*.

Verfolgung und Gewalt

Die *Sīra* berichtet, dass die Quraisch die Teilstämme dazu aufgestachelt haben sollen, gegen die Muslime innerhalb ihrer eigenen Sippen vorzugehen. Dieses Vorgehen lässt sich als eine Strategie der „sozialen Zersetzung“ interpretieren, die darauf abzielte, die muslimische Gemeinde zu schwächen. Es wird erzählt, dass die Muslime schweren Verfolgungen, Gewaltübergriffen und Boykotten ausgesetzt waren, mit dem Ziel, sie vom Glauben abzubringen (Ibn Ishāq, 2008, 64 f.; 74 f.).

Verhandlungen

Innerhalb des *Sīra*-Textes finden sich jedoch auch Strategien und Ansätze der Quraisch, die eine Einigung mit dem Propheten anstrebten. Ein Beispiel hierfür ist der folgende Dialog, in dem ein Angebot unterbreitet wird:

„Wenn du dies tust, weil du Geld willst, so sind wir bereit, dir von unserem Vermögen so viel zu geben, daß du der Reichste unter uns wirst. Ist es Ehre, nach der du verlangst, so machen wir dich zu unserem Führer. Ist es ein Königreich, das du möchtest, machen wir dich auch zum König über uns. Wenn du glaubst, daß du von einem Geist besessen bist, der immer zu dir kommt, so werden wir unser ganzes Vermögen für dich aufwenden, um dir eine Arznei zu suchen, die dich von ihm befreit.“
 „Nichts von alledem möchte ich“, erwiderte der Prophet und fuhr fort: „Was ich euch bringe, bringe ich nicht des Geldes, der Ehre oder gar der Herrschaft wegen, sondern Gott hat mich als Propheten zu euch gesandt und mir eine Schrift geoffenbart.“ (Ibn Ishāq, 2008, 58-59)

Der Dialog verdeutlicht, dass die Gesprächsstrukturen zwischen dem Propheten und den Quraisch auch nach vorangegangenen Anfeindungen noch einigermaßen intakt waren. Zudem lässt sich ableiten, welchen Stellenwert Ehre, Machtposten sowie Geld in der damaligen arabischen Gesellschaft gehabt haben müssen. Es ist interessant, dass in dem Angebot der Quraisch die Hypothese geäußert wird, der Prophet sei besessen. Dies demonstriert, wie wenig die Quraisch von der Wahrhaftigkeit der prophetischen Mission überzeugt zu sein scheinen. Der Prophet hingegen präsentiert seine Mission als rein religiös und spirituell, losgelöst von den herkömmlichen sozialen und politischen Machtkämpfen. Diese Ablehnung macht dem Leser eine grundlegende ethische Differenz zwischen den Angeboten der Quraisch, die stark von materiellen und politischen Interessen zeugen, und der Vision des Propheten, die auf göttlicher Offenbarung und moralischer Transformation basiert, deutlich.

Infolgedessen wird von Seiten der Quraischiten die Forderung an den Propheten herangetragen, für ihr Volk Gebete um Reichtümer oder Strafen zu sprechen, um die Wahrhaftigkeit seiner Mission zu demonstrieren (Ibn Ishāq, 2008, 58). Diese Forderung kann sowohl als Indiz für einen fehlenden Glauben als auch für eine Unsicherheit und Entscheidungsschwierigkeit in Bezug auf die Botschaft des Propheten gedeutet werden.

Mordkomplott

Zu den Maßnahmen, die gegen den Propheten ergriffen wurden, zählt nicht nur die Verfolgung der Muslime, sondern auch ein gegen den Propheten gerichtetes Mordkomplott. Letzteres soll durch dessen Auswanderung nach Medina und vorausgegangene Verhandlungen im Ort Aqaba vereitelt worden sein (Ibn Ishāq, 2008, 103).

Gemäß der Sīraschreibung zeigten sich die nichtmuslimischen Mekkaner auch nach der Auswanderung des Propheten und seiner Anhänger uneinsichtig und stellten (darauffolgend) den Bewohnern der Stadt Medina (damals Yathrib) ein Ultimatum für deren Auslieferung. Die Darstellungen in der islamischen Historiographie markieren hier eine bedeutsame Phase in der Entwicklung der Beziehungen zwischen dem Propheten Muhammad und den arabischen Henotheisten, insbesondere den Mekkanern. Von primär religiösen und wirtschaftlichen Rivalitäten verändert sich das Verhältnis mit fortschreitender Zeit immer stärker zu einem tief politisch geprägten Konflikt. – Dieser Wandel ist von zentraler Bedeutung.

Die später folgende Abfangaktion einer reichen mekkanischen Karawane durch die Muslime kann als strategischer Angriff auf die wirtschaftliche Basis der Mekkaner interpretiert werden, was deren Reaktion in Form der Entsendung militärischer Kräfte auslöste. Der anfänglich wohl wirtschaftlich motivierte Konflikt zwischen den Muslimen und den Mekkanern eskalierte so durch direkte militärische Auseinandersetzungen, was auf eine neue Ebene der Feindschaft hinweist.

Der vorislamisch-mekkanische Henotheismus trug damit nicht länger eine rein religiöse Dimension, sondern verkörperte auch den politischen bzw. kämpferischen Feind.

Auswanderung und Schlacht von Badr

In der Folge der Auswanderung der Muslime nach Medina und der Etablierung des Propheten als politisches Oberhaupt der Stadt konnte die zuvor lediglich als religiöses Kollektiv auftretende Gemeinde mit dem nun existierenden Stadtstaat zunehmend offensiver gegen die Mekkaner auftreten. Zuvor wurde eher die Strategie des Ausweichens durch die Muslime praktiziert. Die politische Legitimität erlaubte es, ein Embargo gegen die Mekkaner im Gebiet des medinensischen Stadtstaates durchzusetzen. Die Mekkaner stützten sich hauptsächlich auf den Handel, der ihnen ihren Reichtum und ihre Kraft gegen die Muslime brachte. Da sie sich jedoch im Norden der arabischen Halbinsel aufhielten, mussten sie für ihre Handelsreisen das medinensische Gebiet durchqueren (Karagedik, 2017, 166). Der Sieg gegen die zahlenmäßig überlegenen Mekkaner in der Schlacht bei Badr (13. März 624 n. Chr.) wird sowohl in der Sīra als auch im Koran auf göttlichen Beistand zurückgeführt (Koran 8:9-10). Dies stärkte die Überzeugung, auf der „richtigen“ Seite der Geschichte zu stehen.

Es ist bemerkenswert, dass die Sīra auch im Badr-Narrativ kein durchweg negatives Bild der henotheistischen Araber zeichnet. Zum Beispiel wird überliefert, dass der Henotheist ‘Utba ibn Rabī‘a bekundet habe, dass man durch den Kampf gegen die Muslime nichts gewinne. Demgegenüber wird von ‘Amr ibn Hišām (gest. 624 n. Chr., auch bekannt als Abū Ğahl) überliefert, er werde nicht vom Kampf ablassen. Bis zu einer Entscheidung Gottes über die Angelegenheit (Ibn Ishāq, 2008, 135) wollte er sich jedoch zurückhalten. Dies verdeutlicht den (Hoch-)Gottglauben der henotheistischen Araber.

Ein weiteres Narrativ, welches die Ambivalenz in der Beziehung zwischen dem Propheten und den Quraisch in Mekka verdeutlicht, ist der Umgang mit seinem Schwiegersohn Abū al-ʿĀṣ ibn al-Rabī (gest. 634 n. Chr.). Dieser war mit der Prophetentochter Zaynab verheiratet, kämpfte in Badr an der Seite der Quraisch und wurde von den Muslimen gefangen genommen. Der Prophet gewährte ihm, ohne ein Lösegeld nach Mekka zurückzukehren, und forderte im Gegenzug seine Tochter Zaynab (gest. 629 n. Chr.), welche bis zur Badr-Schlacht in Mekka geblieben war, auf, nach Medina zu kommen (Ibn Ishāq, 2008, 139 f.). Dort weilte sie, bis ihr Ehemann Abū al-ʿĀṣ ebenfalls nach Medina floh, um Schutz zu suchen. Muhammad schickte das Ehepaar daraufhin zurück nach Mekka. Im Mai oder Juni 628 konvertierte Abū al-ʿĀṣ zum Islam und emigrierte nach Medina, wo sie sich nun endgültig niederließen.

Des Weiteren wird berichtet, dass die Prophetentochter Ruqayya (gest. März 624 n. Chr.) bis dahin mit ʿUtba bin ʿAbd al-ʿUzzā b. ʿAbd al-Muṭṭalib (dem Sohn des Abū Lahab) verheiratet gewesen war, bevor sie Uthman heiratete (Ibn Ishāq, 2008, 285). Muslimisch-henotheistische Ehen gab es also auch noch 14 Jahre nach Beginn der islamischen Offenbarung.

Schlacht von Uḥud

Im Kontext der späteren militärischen Auseinandersetzung mit den Mekkanern bei Uḥud (625 n. Chr.) soll Abū Duḡāna, ein Kämpfer des Propheten, es in der Schlacht aufgrund ihrer Weiblichkeit vermieden haben, Hind bt. ʿUtba (gest. 636 n. Chr.) zu töten. Dies wird berichtet, obschon sie zu dieser Zeit als heftigste Widersacherin des Propheten galt und die Tötung seines Onkels Hamza gewünscht haben soll sowie für die Verstümmelung seiner Leiche verantwortlich gewesen sein soll (Ibn Ishāq, 2008, 153). Dieses Narrativ lässt die Vermutung zu, dass die Muslime in ihrem Umgang zwischen männlichen und weiblichen mekkanischen Henotheisten differenzierten.

Im Anschluss wird in der Sīra der Zorn des Propheten und seiner Anhänger beschrieben, als sie die verstümmelten Leichen der muslimischen Gefallenen in Uḥud fanden. Ein Racheakt an den Mekkanern für die erlittenen Verluste wurde von Seiten der Muslime angekündigt (Ibn Ishāq, 2008, 155). Im Sīra-Text wird sogleich der 16. Vers der Sure 126 zitiert, welcher in diesem Kontext geoffenbart worden sein soll und die Geduld der Muslime fordert. In der Folge zeigte sich der Prophet nachsichtig und habe die Verstümmelung von Leichen untersagt (Ibn Ishāq, 2008, 155). Die Sīra präsentiert somit ein Verbot gleichwertiger Schadenserwiderung gegenüber den Henotheisten.

Der Friedensvertrag von Ḥudaybiya und die Eroberung Mekkas durch die Muslime

Im Jahr 628 reiste der Prophet mit einigen Anhängern im Pilgergewand gen Mekka, um die Pilgerfahrt zur Kaaba zu vollziehen. Dies soll in den Pilgermonaten ohne die Mitnahme von Waffen und im Gespann von Opfertieren geschehen sein. Der Pilgerritus und die Monatsriten des arabischen Henotheismus wurden also teilweise im Islam adaptiert bzw. durch dessen Ritus bestätigt.

Die henotheistischen Mekkaner sollen geschworen haben, die Muslime nicht nach Mekka passieren zu lassen. Daraufhin wurde ein Vertrag ausgehandelt, der vorsah, dass die Muslime in jenem Jahr von ihrer Pilgerreise absahen und diese im Folgejahr vollziehen sollten. Dieser Kompromiss wurde von den Mekkanern akzeptiert. Bemerkenswert ist, dass der Prophet trotz jahrelanger Verfolgung und Kämpfen mit den Mekkanern schriftlich die Feindschaft aufgab und auf Verlangen der

Henotheisten seinen Prophetentitel aus dem Dokument gestrichen haben soll (Ibn Ishāq, 2008, 201). Diese Handlung kann als deutliche Friedensbemühung gewertet und als theologisches Signal interpretiert werden, dass der Prophet die religiöse Einstellung der mekkanischen Henotheisten sowie die Leugnung seiner Prophetie akzeptierte und kein Problem mit der Akzentuierung dessen hatte. Doch der Vertrag führte auch zu Unmut unter den Muslimen, da die Pilgerreise abgebrochen wurde und die Abmachungen vorsahen, dass mekkanische Flüchtlinge und Konvertiten zum Islam von den Muslimen zurückgeschickt sowie ausgeliefert werden sollten, während dies andersherum nicht der Fall sein sollte. Dennoch wurde der Pakt von den Muslimen akzeptiert, woraufhin sich diese mit den henotheistischen Mekkanern trafen und sich voreinander sicher fühlten. Im Folgejahr soll es zu einer friedlichen Regelung gekommen sein, welche es dem Propheten sowie seiner Gemeinde ermöglichte, an der Pilgerfahrt teilzunehmen (Ibn Ishāq, 2008, 195 ff.). Jener Wendepunkt widerspricht der These einer graduellen Verschlechterung muslimisch-henotheistischer Beziehungen mit fortschreitender Zeit bzw. wachsender militärischer Macht der Muslime.

Die Eroberung Mekkas durch die Muslime

Mit einem Überfall des Stammes Bakr aus dem Verband der Kināna (welche mit den henotheistischen Mekkanern verbündet waren) auf die Ḥuzā'a (welche mit den Muslimen verbündet waren) wurde der Friedensvertrag von Ḥudaybiya gebrochen. In der Folge marschierte der Prophet gemäß der Sīra mit einem Heer von rund dreizehntausend Mann gegen Mekka. Obwohl die muslimische Streitmacht zahlenmäßig überlegen war und die Muslime zuvor zahlreichen Repressalien seitens der henotheistischen Araber ausgesetzt gewesen waren, habe der Prophet weder Vergeltung an den Mekkanern geübt bzw. üben lassen, noch jemanden bekämpft, der sich in seinem Haus oder in der Kaaba verschanzt hatte. Der Prophet soll angeordnet haben, dass nur diejenigen bekämpft werden sollten, die aktiv Gewalt anwandten. So wird in diesem Kontext von der Tötung von dreizehn Mekkanern berichtet, die gegen die Muslime kämpften, sowie der Hinrichtung von einzelnen Abtrünnigen und Mördern, die zuvor nach Mekka geflohen waren. Im weiteren Verlauf soll der Prophet die Götzen in der Kaaba zerstört, eine Generalamnestie gegen die Mekkaner erlassen und die Stadt den Einwohnern kurze Zeit später wieder überlassen haben (Ibn Ishāq, 2008, 213–224). Diese Vorgehensweise widerlegt ebenfalls die These einer chronologisch härteren Haltung des Propheten gegenüber den mekkanischen Henotheisten. Dagegen kann die Zerstörung der Götzen in der Kaaba sowie die Konversion der Henotheisten in Mekka als Signal gewertet werden, dass ab diesem Zeitpunkt kein Polytheismus mehr durch die Muslime geduldet wurde. Diese Mutmaßung kann jedoch nicht aufrechterhalten werden, da Polytheisten/Henotheisten außerhalb des Hiğāz nicht von derartigen Handlungen betroffen waren (Ward, 1990, 407). Somit lässt sich die Ablehnung des Henotheismus im arabischen Kernland auf dessen politische und militärische Dimension in Anbetracht der erlebten Historie zurückführen, was mit vorherigen Verfahrensweisen, wie dem Friedensvertrag von Ḥudaybiya, gut in Einklang zu bringen wäre.

Weitere Scharmützel zwischen Muslimen und Henotheisten

Nach der Eroberung Mekkas formierte sich ein Verbund verbleibender henotheistischer Araber mit dem Stamm der Hawāzin, um gegen den Propheten und die Muslime abermals militärisch vorzugehen. Dies wurde jedoch durch einen Präventivschlag bei Ḥunayn verhindert. In diesem Zusammenhang soll der Prophet den damals noch henotheistischen Medinenser Ṣafwān ibn 'Umayya (gest. 661 n. Chr.) um seine Schilde und Waffen gebeten haben, welcher zugestimmt

haben soll. Das Narrativ verdeutlicht, dass Henotheisten auch nach der Eroberung Mekkas unter den Muslimen lebten. Sie konnten sogar für diese kämpfen, wie aus den Berichten über den Bruder von Abū Sufyān (gest. 652 n. Chr.) ersichtlich wird. Die Hawāzin sollen bei Ḥunayn nicht vollständig besiegt worden und weitergezogen sein. Die Muslime sollen ihnen nach Ṭāʿif und Daḥnā sowie dem Anführer Mālik b. ʿAwf an-Naṣrī, (gest. 640 n. Chr.) nach Ġiʿrāna gefolgt sein. Die Gefangenen von Ḥunayn wurden freigelassen und Mālik b. ʿAwf soll für seine Unterstützung sogar eine finanzielle Zuwendung in Form von hundert Kamelen erhalten haben (Ibn Ishāq, 2008, 234). Dies wiederum zeigt vereinzelt ambivalente Verhältnisse im gegenseitigen Umgang, welcher somit nicht immer auf Konfrontation basierte. In der Folge soll Mālik b. ʿAwf an-Naṣrī den Islam angenommen haben. Auch Abū Sufyān b. Ḥarb, sein Sohn Muʿāwiya (gest. 680 n. Chr.) und Ḥakīm b. Ḥizām (gest. 684 n. Chr.) sollen jeweils Hundert Kamele vom Propheten erhalten haben. Die Sīra berichtet dabei, dass Ersterer in der Ḥunayn-Schlacht noch mit dem Gedanken gespielt habe, den Propheten zu verraten (Ibn Ishāq, 2008, 228 u. 235). Die Bewohner von Ṭāʿif sollen dem Henotheismus hingegen noch ein Jahr angehört haben (Ibn Ishāq, 2008, 237), länger noch die Bewohner von Ṭaqīf.

ʿUrwa ibn Masʿūd Ṭaqīfī zählte zu den prominentesten Anführern dieses arabischen Stammes. Nach der Eroberung Mekkas im Jahr 630 n. Chr. wird überliefert, dass er den Propheten Muhammad um die Erlaubnis gebeten habe, seine Stammesgemeinschaft für den Islam zu gewinnen. Nach Erteilung der Erlaubnis kehrte er nach Ṭaqīf zurück und äußerte den Aufruf zur Konversion seiner Stammesleute zum Islam. Diese Vorgehensweise führte jedoch zu Konflikten, in deren Verlauf er getötet wurde. In der Folge sollen die Vertreter der Stadt Ṭaqīf bei einer Audienz beim Propheten den Islam angenommen haben, jedoch mit der Bitte, vom Pflichtgebet befreit zu werden und die Götzenbildnisse in ihrer Heimatstadt unzerstört zu belassen, um zu verhindern, dass es zu einer Konfrontation mit den eigenen Familienangehörigen komme. Daraufhin habe der Prophet angeboten, die Götzen durch seine Leute zerstören zu lassen, um das Ansehen der Stammesvertreter bei ihrem Volk zu wahren. Dies sei auch geschehen (Ibn Ishāq, 2008, 281).

3.4 Juden und Judentum in der Sīraschreibung

3.4.1 Die Befragung der Rabbiner durch an-Naḍr b. al-Ḥārīt (gest. 624 n. Chr.)

Gemäß der Sīraschreibung wurde an-Naḍr b. al-Ḥārīt, ein bekannter Gegner des Propheten, von den Quraisch nach Medina geschickt, um die jüdischen Rabbiner über den Propheten zu befragen (Ibn Ishāq, 2008). Das zeigt, dass die jüdischen Rabbiner bereits vor der islamischen Zeitrechnung sowie in der Anfangsphase des Islam als Experten für Heilige Schriften galten. Interessant ist, dass ihre Aufgabe darin bestand, die Authentizität der prophetischen Botschaft zu beurteilen. Die Rabbiner formulierten daraufhin drei Fragen: Erstens, nach der Geschichte der jungen Männer, die in alter Zeit verschwanden. Zweitens, nach dem Wanderer, der das Ende der Erde gen Osten und Westen erreichte, und drittens, nach dem Wesen des Geistes (Ibn Ishāq, 2008, 63).

Zurück in Mekka sollen die Quraisch dem Propheten diese Fragen gestellt haben, woraufhin jener versprach, am nächsten Tag zu antworten, wobei er versäumte, „in šāʾallāh“ (so Gott will) hinzuzufügen. In der Folge soll es 15 Tage gedauert haben, bis die Antworten durch die Offenbarung eintrafen. Dies veranlasste die Quraisch dazu, Muhammad der Lüge zu bezichtigen.

Daraufhin soll der Engel Gabriel dem Propheten die Offenbarung der Sure al-Kahf gebracht haben, welche sowohl die Antworten auf die gestellten Fragen als auch eine Ermahnung enthielt, nichts ohne den Willen Gottes zu versprechen.

Jene Episode in der Sira verweist auf den Stellenwert des Judentums sowie auf das Wissen der jüdischen Rabbiner. Letztere fungieren hier sogar als eine Art prüfende sowie legitimierende Instanz der Wahrhaftigkeit der islamischen Offenbarung. Die Beantwortung der Fragen durch die Offenbarung der Sure al-Kahf lässt sich somit auch als weiteres Indiz dazu sehen, dass die islamische Offenbarung mit den jüdischen und christlichen Traditionen in Verbindung gebracht – und der islamische Prophet als Teil dieser prophetischen Linie dargestellt wird.

3.4.2 Die Konstitution der medinensischen Gemeinschaft und die Charta von Medina

Mit der Auswanderung des Propheten und seiner Gemeinde nach Medina befanden sich die Muslime in einem neuen, jüdisch-henotheistisch geprägten und ebenfalls mehrheitlich nicht-muslimischen Umfeld. Hamidullah nennt eine Zahl von 1.500 Muslimen, rund 4.250 Juden und ebenso vielen henotheistischen Arabern in Medina (Hamidullah, 2016, 139). Von entscheidender Bedeutung ist in diesem Kontext eine schriftliche Übereinkunft zwischen den Muslimen und den in Medina ansässigen Stämmen der übrigen Religionen, welche Muhammad Hamidullah als die erste dokumentierte Verfassung der Menschheitsgeschichte bezeichnet (Hamidullah, 2016, 144). Die Gemeindeordnung von Medina ist insofern von Bedeutung, als dass sie die politische Zentralgewalt an den Propheten überträgt und Muslime, Juden und Henotheisten als eine Gemeinschaft (Umma!) bezeichnet sowie den Juden eine gewisse Religionsfreiheit gewährt. Letzteres ist dahingehend nennenswert, als dass gemäß Hamidullah die Juden erst nach den frühen militärischen Erfolgen der Muslime in Medina und der damit zunehmenden politischen Macht in die Gemeindeordnung aufgenommen worden sein sollen (Hamidullah, 2016, 144, 147-148). In der Sira-Schreibung findet sich folgende Formulierung:

Die Juden, die uns folgen, genießen die gleiche Hilfe und Unterstützung, solange sie die Gläubigen nicht ungerecht behandeln und andere gegen sie unterstützen [...] Die Juden im Stamme Auf bilden mit den Gläubigen eine Gemeinde. Den Juden ihre Religion und den Muslimen die ihre! Dies gilt für ihre Freunde wie für sie selbst, es sei denn, einer hat unrecht oder sündhaft gehandelt [...] Dies gilt gleichermaßen für die Juden in den Stämmen Nadjjar, Hārith, Sā'ida, Djusham, Aus, Tha'labā, Djafna, einem Unterstamm der Tha'labā, und Shutaiba [...] Niemand aus der Gemeinde zieht ohne die Erlaubnis Muḥammads in den Kampf, doch wird er nicht daran gehindert, Rache für eine Verwundung zu nehmen. [...] Die Juden tragen ihre Unkosten und ebenso die Muslime die ihren. Sie helfen einander gegen jeden, der gegen die Leute dieser Urkunde kämpft. Zwischen ihnen herrscht echte Freundschaft und Treue ohne Verrat [...] Das Tal von Yathrib (Medina) ist ein Heiligtum für die Leute dieser Urkunde [...] Immer wenn zwischen den Leuten dieser Urkunde etwas geschieht oder zwischen ihnen Streit entsteht, woraus Unheil zu befürchten ist, so ist dies Gott und Muḥammad, Seinem Gesandten, vorzulegen. (Ibn Ishāq, 2008, 113)

Die Aufzählung der unterschiedlichen Stammeszugehörigkeiten der Juden in der Gemeindeordnung lässt den Schluss zu, dass die Muslime die medinensischen Juden nicht kollektiv konfessionell beurteilten, sondern gesondert betrachteten. Dies kann freilich auf die Stammesstrukturen der damaligen Gesellschaft auf der arabischen Halbinsel zurückgeführt, ebenso aber als theologische Grundlage gegen pauschale Ressentiments genutzt werden. Die Eide zu Treue ohne

Verrat und zum gemeinsamen Kampf gegen Feinde können hingegen kritisch gedeutet werden. Diese Schlussfolgerung lässt sich zumindest ziehen, sofern die Abhandlungen über Juden gemäß dem Verständnis Hamidullahs (in Anlehnung an eine Überlieferung in der Sammlung Abū Dāwūds) in die Zeit nach Badr datiert werden. In dieser Überlieferung wird von dem Juden Ka‘b ibn al-Ašraf (gest. 624 n. Chr.) berichtet, welcher die Quraisch dazu ermutigt haben soll, gegen die Muslime zu kämpfen (Hamidullah, 2016; Abū Dāwūd, 2008, Hadith Nr. 3000). Diese Abhandlungen können einerseits als Vorwurf oder Befürchtung des Zusammenschlusses mit den mekkanischen Feinden und andererseits als Ausdruck muslimisch-jüdischen Zusammenhalts trotz zunehmender Stärke des Propheten gedeutet werden. Abgesehen von der Tatsache, dass die genannte Gemeinschaftsdefinition in der Gemeindeordnung von Medina als weitere wichtige theologische Grundlage für ein pluralistisches Zusammenleben gemäß einer essenziellen Quelle der islamischen Frühgeschichte zu betrachten ist, gilt es zu erwähnen, dass sich die Juden der Rechtsprechung des Propheten in letzter Instanz unterordnen und gemäß dem Wortlaut der Gemeindeordnung der Betitelung dessen als Prophet zustimmen mussten. Dies lässt sich durch die politische Führung des Propheten in Medina begründen, obgleich den dortigen Juden die Beibehaltung der eigenen Jurisprudenz zugesprochen worden sein soll. Das Recht auf eigene Rechtsprechung und der Pluralismus von zumindest monotheistischen Rechtsprechungen finden jedoch im Koran klareren Ausdruck (Koran 5:45–48). Die in der Gemeindeordnung von Medina formulierten Rechte und Regelungen sind dabei nicht mit der modernen Form der Menschenrechte gleichzusetzen. Gleichwohl gewährten sie grundlegende Freiheitsrechte an verschiedene religiöse und gesellschaftliche Gruppen. Diese Vorgehensweise war zu dieser Zeit keineswegs üblich und kann somit als innovativ bezeichnet werden. Aus diesem Grund wird die Charta häufig als ein wichtiger historischer Beleg für die Begründung islamischer Freiheitsrechte herangezogen. Auch ermöglichte die Charta ein neues Selbstbewusstsein der Muslime in Medina, da sie dadurch gesellschaftliche Stärke gewannen.

3.4.3 Die Vertreibung der Banū al-Naḍīr

In Folge des Ereignisses von Uḥud (siehe oben) und Bi‘r Ma‘ūna (im Jahre 625 n. Chr.) wird berichtet, dass der Prophet um die Unterstützung des medinensisch-jüdischen Stammes der Banū al-Naḍīr zur Begleichung einer Blutschuld gebeten habe. Dabei sollen die Banū al-Naḍīr diese Gelegenheit genutzt haben, um einen Mordkomplott gegenüber dem Propheten zu schmieden. Diese Entwicklung konnte gemäß des islamischen Narrativs durch eine göttliche Offenbarung verhindert werden, woraufhin eine Belagerung der Banū al-Naḍīr erfolgt sein soll. Jene baten daraufhin um Vergebung sowie um die Erlaubnis, ihre Siedlung verlassen zu dürfen, was ihnen der Prophet gewährte (Ibn Ishāq, 2008, 161–162).

In der Prophetenbiographie wird somit ein erster Bruch zwischen den Muslimen und den medinensischen Juden beschrieben, der jedoch an dieser Stelle nicht allgemein konfessionell, sondern stammesgebunden zu lesen ist. Dies lässt sich auch daran erschließen, dass die anderen jüdischen Stämme in Medina verblieben sein sollen und das Ereignis sie nicht beeinflusst haben soll. Das Vorgehen und die Haltung der Banū al-Naḍīr lassen sich dagegen auf den Verlust politischer Macht, wirtschaftliche Interessen oder Unmut über die religiöse Mission des Propheten in Medina zurückführen.

3.4.4 Die Grabenschlacht, der Fall der Banū Quraiza und der Verbleib der Juden von Ḥaybar und von Fadak

Im Kontext der Grabenschlacht (627 n. Chr., siehe oben) wird insbesondere dem jüdisch-medinensischen Stamm der Banū Quraiza eine entscheidende Schuld zugeschrieben. Der Bruch des mit den Muslimen geschlossenen Friedensvertrags sowie der Zusammenschluss mit den gegen die Muslime vorgehenden mekkanischen Quraisch stellten gemäß der Prophetenbiographie eine erhebliche Bedrohung für die Verteidigungsfähigkeit der Muslime dar. Allerdings wird berichtet, dass der Anführer der Quraiza, Kaʿb b. Asʿad, sich zunächst geweigert haben soll, seinen Vertrag mit dem Propheten zu brechen, bis ihn der Vertreter der Banū al-Naḍīr, Ḥuyaiy, dazu überredet habe. Ibn Ishāq berichtet, dass Aḥṭab Kaʿb solange bedrängt wurde, bis dieser der Intrige zugestimmt habe (2008, 168–169). Die Erzählung jenes Verrats kann als ein trauriges Kapitel in der frühen Geschichte des jüdisch-muslimischen Miteinanders betrachtet werden. Der Verrat führte im Narrativ nicht nur zu einem Vertrauensverlust, sondern auch zu einer Störung der Einheit und des Friedens zwischen Muslimen und Juden in Medina. So wird weiter berichtet, dass sich die Quraiza auch religiös an die Seite der mekkanischen Henotheisten gestellt und deren Religion für besser erklärt hätten. In diesem Kontext wird in Sure 4, Verse 51–55, auf die Quraiza Bezug genommen (interessanterweise ohne pauschales Urteil über dieselben). Folgerichtig kann jenes Ereignis nicht allein als militärischer oder politischer Bruch mit den Muslimen in Medina interpretiert werden, sondern muss auch im Kontext konfessioneller Konflikte betrachtet werden. Schließlich wurde durch den Propheten sowie den Koran die Anknüpfung an die jüdisch-christliche Tradition verkündet.

Gemäß der Sīra stellte die Intrige eine signifikante Gefahr dar (Ibn Ishāq, 2008, 170). Die Dauer der Belagerung der Muslime wird mit über zwanzig Tagen angegeben. Jedoch soll es dann zu einem Zwiespalt zwischen den belagernden Stämmen gekommen sein, sodass die Quraisch und ihre Verbündeten von außerhalb Medinas abzogen. Dadurch wurden die Quraiza als alleinige Gegner der Muslime in dieser Schlacht in Medina zurückgelassen (Ibn Ishāq, 2008, 173–176). Im weiteren Verlauf der Sīra wird von einer 25-tägigen Belagerung ihrer Festung durch die Muslime berichtet. Die Quraiza sollen sich darüber beraten haben, ob sie zum Islam konvertieren sollten, um ihr Leben zu retten, ob sie noch einmal kämpfen oder sich ergeben sollten. Danach soll die Entscheidung gefallen sein, sich zu ergeben. Saʿd ibn Muʿāḍ soll dann im Einvernehmen mit den Quraiza über sie gerichtet und entschieden haben, die Männer hinrichten zu lassen und die Frauen und Kinder der Quraiza zu versklaven (Ibn Ishāq, 2008, 176–181). Diese Strafe wird mitunter als ein Massaker durch die muslimische Gemeinde in ihrer Frühgeschichte gedeutet (Lecker, 1994, 3). Wobei auch die Einschätzung geäußert wurde, dass eine derartige Bestrafung durchaus dem üblichen Strafmaß des Kontextes entsprochen habe (Norman, 1979, 137 ff.). Die Angaben zur Hinrichtung der männlichen Quraiza sind widersprüchlich. In der Sīra findet sich die Aussage, dass 600–900 Männer getötet wurden, während eine andere Überlieferung die Zahl der Getöteten mit 400 beziffert (At-Tirmidī, 1987, Hadith Nr. 1582). Des Weiteren ist im Sīra-Text die Rede davon, dass die Gefangenen zuvor im Gehöft der Bint al-Ḥāriṭ festgehalten wurden, weswegen eine hohe Anzahl Hingerichteter hinsichtlich der Größe damaliger Behausungen fraglich erscheint. Eine höhere Bezifferung kann dagegen mit dem Stammeskult damaliger Araber erklärt werden, wonach der Stammesstatus durch die Anzahl besiegter Menschen aufgewertet wurde (Karagedik, 2017, 169 f.). Jene Mutmaßung scheint sinnhaft, wenn bedacht wird, dass auch der Fokus Ibn Ishāqs auf Kampfhandlungen lag.

Die Grabenschlacht verdeutlicht, dass sich die Beziehungen zwischen den Muslimen und den jüdischen Stämmen in Medina in einem Prozess der zunehmenden Komplexität und eines gegenseitigen Misstrauens befanden. Dabei können die Ereignisse als Prüfstein für die muslimische Gemeinschaft betrachtet werden, die sich nicht nur mit externen militärischen Bedrohungen, sondern auch mit internem Verrat und politischen Intrigen auseinandersetzen musste. In der Konsequenz ist davon auszugehen, dass sich das Ereignis auch auf das Verhältnis zu den übrigen jüdischen Stämmen um Medina auswirkte und zu einem Klima des Misstrauens führte.

3.4.5 Weitere jüdische Stämme im Einflussgebiet Medinas

Die Einnahme der Festung von Ḥaybar durch den Propheten erfolgte gemäß der Sīra ohne Blutvergießen, jedoch unter Mitnahme von Sklavinnen, darunter Ṣafīyya bint Ḥuyaiy (gest. 670 n. Chr.). Eine dieser Sklavinnen soll später versucht haben, den Propheten zu vergiften, was jener jedoch bemerkt haben soll. Er habe die Frau ungestraft gelassen, als diese entgegnete, sie habe prüfen wollen, ob dieser wirklich ein Prophet sei und von Gott vor der Vergiftung geschützt werde. Den Bewohnern von Ḥaybar wurde später die Nutzung ihrer Ländereien sowie die Aufteilung der dadurch erwirtschafteten Erträge gewährt.

Das Gut Fadak wurde ebenfalls ohne Blutvergießen eingenommen, wobei die Bewohner wohl Furcht vor den damaligen Muslimen gehabt haben sollen (Ibn Ishāq, 2008, 204 ff.). Die geschilderten Begebenheiten lassen den Schluss zu, dass sich das Zerwürfnis zwischen den Muslimen und den medinensischen Juden nicht aufhob und durchaus gegen Letztere vorgegangen wurde. Dabei ist festzustellen, dass zumindest die Behandlung der jüdischen Stämme um Medina mit fortschreitender Zeit und aufkommender Macht der muslimischen Gemeinde nicht graduell schlechter oder härter wurde sowie durchaus ambivalent sein konnte.

4 Conclusio

Im 7. Jahrhundert war der islamische Prophet auf der arabischen Halbinsel mit verschiedenen religiösen Konfessionen konfrontiert, darunter dem Henotheismus, dem Judentum und vereinzelt mit dem Christentum.

Die Prophetenbiographie zeichnet ein differenziertes Bild der verschiedenen Konfessionen. In der medinensischen Zeit werden Juden als Partner in der frühen islamischen Gemeinschaft dargestellt, insbesondere durch die Gemeindeordnung von Medina, welche ihnen gewisse Freiheiten und Rechte einräumte. Dennoch kam es zu Spannungen, insbesondere nach Vertragsbrüchen. In der Sīra hingegen werden Christen fast durchweg positiv dargestellt, wie anhand des Negus von Abessinien ersichtlich wird, der den Muslimen Zuflucht bot. Besonders hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang auch die Darstellung des Waraqa ibn Nawfal sowie des christlichen Mönchs Bahīrā, der den zukünftigen Propheten erkannt haben soll.

Die Henotheisten der Quraisch werden in den Quellen hingegen als erbitterte Gegner der Muslime beschrieben, insbesondere im Kontext militärischer Auseinandersetzungen, wie bei der Schlacht von Badr. Dennoch finden sich auch positive Darstellungen, beispielsweise in Bezug auf die enge Beziehung zwischen Muhammad und seinem henotheistischen Onkel 'Abū Ṭālib. Obgleich es zu Konflikten kam, etwa beim Bruch des Ḥudaybiya-Vertrags oder durch Geschenke, scheint der

Prophet den Frieden bevorzugt und das Praktizieren des arabischen Henotheismus nach der Eroberung Mekkas nicht vollends verboten zu haben. Gemäß der *Sīra* gehörten jedoch auch Kampf und Zerstörung von Götzen zur Vorgehensweise des Propheten, sofern Intrigen oder Gefahren für die Muslime drohten. Der Wandel in den interreligiösen Beziehungen vollzog sich demnach nicht linear in Richtung einer Verschlechterung, sondern ambivalent und kontextabhängig. Die Interaktionen des Propheten waren gemäß der *Sīra* von Diplomatie geprägt und ermöglichten ein gewisses Maß an religiöser Vielfalt, solange Verträge und Abkommen eingehalten wurden. Dies zeigt sich besonders deutlich in der Gemeindeordnung von Medina, die eine pluralistische Gemeinschaft vorsah, und im Friedensvertrag von Ḥudaybiya, der trotz der jahrelangen Feindseligkeit mit den Mekkanern geschlossen wurde.

Menschen neigen dazu, komplexe und differenzierte Sachverhalte zu pauschalisieren und einfache, generelle Antworten zu suchen. Dies wird der Komplexität der Narrative jedoch nicht gerecht, da Haltungen und Umgangsweisen historisch gesehen kontextabhängig und ständigen Wandlungsprozessen unterworfen sind. Ereignisse des 7. Jahrhunderts, insbesondere die Handlungen und Entscheidungen des Propheten, können nicht anachronistisch aus der Perspektive der Gegenwart interpretiert werden. Die Frage, ob seine Haltung inklusivistisch, exklusivistisch oder pluralistisch war, lässt sich nicht pauschal beantworten.

So zeigt der Koran in Bezug auf die Heilsmöglichkeit eher eine inklusivistische Haltung (Koran 2:62, 3:64, 5:82 oder 3:199). Das Zusammenleben zwischen Muslimen und Nichtmuslimen war hingegen pluralistisch geprägt, wie die Beziehungen zu Nichtmuslimen – etwa zu Muhammads Onkel ʿAbū Ṭālib, der Vertrag von Ḥudaybiya oder die Gemeindeordnung von Medina – verdeutlichen. Dennoch wird der Koran in Bezug auf die Unverfälschtheit der religiösen Botschaft des Islam von Muslimen eher exklusivistisch verstanden (Koran 15:99). Es scheint wichtig, sowohl das Potenzial als auch die Herausforderungen in der frühen Historiographie des Islam wahrzunehmen, ohne pauschale Schlussfolgerungen zu ziehen.

Religionen entstehen oft in Abgrenzung zu bestehenden Glaubenssystemen, gleichzeitig gibt es aber auch Anschlüsse an diese. Dies gilt auch für den Islam, der sich gemäß der *Sīra* sowohl in Beziehung als auch in Abgrenzung zu Judentum und Christentum entwickelt hat. Wobei die Lehren aus den interreligiösen Implikationen des *Sīra*-Narrativs können für die islamische Theologie der Gegenwart vielfältig sein.

Die kritische Analyse der *Sīra* offenbart ein komplexeres und nuancierteres Bild der interreligiösen Interaktionen früher Muslime, das eine chronologische Einordnung der Sachverhalte ermöglicht. Eine Deutung, die die Schriftreligionen akzeptiert, aber polytheistisch-henotheistische Strukturen und Religionspraxis kategorisch ablehnt oder bekämpft, lässt sich anhand der *Sīra* nicht aufrechterhalten. Bemerkenswert sind in diesem Zusammenhang Beispiele wie die zeitweilige Aufrechterhaltung der Ehen der Prophetentöchter mit Polytheisten, der Bund des Propheten mit einzelnen Henotheisten oder deren Besenkung in späteren Lebensphasen. Die besondere Stellung der Schriftbesitzer in der *Sīra* lässt sich aus gegenwartstheologischer Sicht eher in metaphysischen Belangen verorten, da die *Sīra* in weltlichen Angelegenheiten kaum praktische Unterschiede zwischen den muslimisch-henotheistischen Beziehungen (wie die des Propheten mit Abū Ṭālib oder in Friedensverträgen) und dem Umgang mit den Juden in Medina aufweist.

Es hat sich gezeigt, dass Spannungen und Gewalt in interreligiösen Beziehungen primär politischer Natur waren und nicht auf die konfessionellen Identitäten der Personen oder Stämme zurück-

zuführen sind. Diese Erkenntnis lässt sich nicht auf postmoderne, pluralistische Gesellschaften übertragen, die nicht religiös-rechtlichen Gesetzgebungen oder Machtpolitiken unterliegen sollten.

Vor dem Hintergrund der islamischen Primärquellen besteht kein großer kategorialer Unterschied zwischen dem damaligen arabischen Henotheismus und heutigen nicht-religiösen Weltanschauungen. Aus jener praxisorientierten Perspektive kann das Existenzrecht einer jeden weltanschaulichen Gesinnung theologisch legitimiert werden, sofern keine existenzielle Bedrohung gegenüber dem Leben anderer Menschen besteht. Die Tatsache, dass polytheistische Bekenntnisse für Muslime nicht zwangsläufig problematisch waren, zeigt sich auch an muslimisch-hinduistischen Beziehungen in Südostasien in Geschichte und Gegenwart. Diese Narrative bieten Anknüpfungspunkte für zeitgenössisch-pluralistische Ansätze in der islamischen Gegenwartstheologie und können helfen, die allgemeinen Prinzipien des Korans in Bezug auf Multireligiosität chronologisch einzuordnen. Es ist jedoch zu beachten, dass der heutige Sira-Text Ibn Ishāqs sich hauptsächlich aus dessen *Kitāb al-Mağāzī* (Buch der Kämpfe) speist und somit einen Kampffokus aufweist (Karagedik, 2017, 168 ff.). Das Leben des Propheten sollte daher auch nicht vordergründig durch die „Brille“ militärischer Konflikte verstanden werden. Obwohl diese Sira-Schreibung hermeneutisch nicht die ideale Grundlage für Fragen der Pluralität und Interreligiosität darstellt (Karagedik, 2017, 166), zeigt sich dennoch das Potenzial der chronologischen Betrachtung des prophetischen Handelns in Bezug auf interreligiös-theologische Belange. Wichtig scheint in diesem Zusammenhang auch die kritische Frage, was der Prophet gesagt und was er tatsächlich umgesetzt haben soll. Antworten auf jene Frage und Erkenntnisse chronologischer Kontextualisierungen können dazu beitragen, ein differenzierteres Verständnis der frühen islamischen Geschichte und ihrer Relevanz für gegenwärtige interreligiöse Dialoge zu entwickeln.

Literaturverzeichnis

- Abū Dāwūd, Sulaymān. (2008). *Sunan 'Abī Dāwūd*. Darussalam.
- Al-Buḥārī, Muhammad (2006). *Ṣaḥīḥ al-Buḥārī*. Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- Al-Ani, Awad (2011). Orientalistische Wurzeln. Arabien als Teil der hellenistisch-römischen und christlichen Welt und aktuelle Auswirkungen. *Zeitschrift für Weltgeschichte*, 12(2), 213–237.
- Asad, Muhammad (2022). *Botschaft des Koran. Übersetzung und Kommentar*. Patmos.
- Aṭ-Ṭabarī, Abū Ḡā'far (2005). *Ḡāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. Dār al-Kitāb al-'Ilmiya.
- At-Tirmidī, Muhammad (1987). *Al-ḡāmi' al-ṣaḥīḥ wa-hū Sunan al-Tirmidī*. Dār al-Kitāb al-'Ilmiya.
- Bangert, Kurt (2016). *Muhammad. Eine historisch-kritische Studie zur Entstehung des Islams und seines Propheten*. Springer.
- Budimansyah, Achlami & Safari (2023). Religious Social Tolerance During the Time of the Prophet Muhammad SAW and Its Relevance in the Development of a Pluralistic Society in Indonesia. *Jurnal Studi Keislaman*, 1(23), 113–136.
- Cerrahoğlu, İsmail (1963). Kur'an'ı Kerim ve Hanifler. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (11), 81–92.
- Çınar, Hüseyin İlker (2022). *Koranwissenschaften*. IFIS&IZ Publication.
- Dziri, Amir (2014). *Sira. Einführung in die Prophetenbiografie*. Kalam Verlag.

- Gündüz, Şinasi (2008). Sâbiilik. *İslâm Ansiklopedisi*. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sabiilik>
- Hamidullah, Muhammad (2016). *Muhammad Prophet des Islam*. Patmos.
- Ibn İshâq, Muhammad (2008). *Das Leben des Propheten*. Übers. v. G. Rotter. Spohr.
- Ibn Kaţîr, ‘Imâd al-Dîn (1980). *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Azîm*. Maktabat al-Nahḍa al-Islâmiyya.
- Kades, Tharwat (2006). Der Glaube an Gott in Bibel und Koran. *Journal of Religious Culture* (79).
- Karagedik, Ulvi (2017). *The Sunna of Fighting. Background, Dimensions, Scope, and Consequence*. In E. Aslan & M. Hermansen, *Religion and Violence* (163–176). Springer.
- Karagedik, Ulvi (2022). *Hadithhermeneutik*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Küng, Hans (2007). *Der Islam*. Piper.
- Lecker, Michael (1994). Abû Mâlik'Abdallâh b. Sâ'm of Kinda, a Jewish Convert to Islam. *Der Islam; Zeitschrift für Geschichte und Kultur des Islamischen Orients* (71), 280–293.
- Leimgruber, Stephan (2008). Jesus und Muhammad. *Rhs-Religionsunterricht an höheren Schulen* (51), 164–171.
- Mezzomorto, Marco Davide (2002). *Muhammad auf Abwegen*. Kinzelbach Verlag.
- Munir, Muhammad (2016). Some reflections on the story of Banu Qurayzah. A re-evaluation of Ibn İshâq's account. *Islamabad Law Review*, 1(2), 7–28.
- Muslim, bin al-Ḥağğāğ (2007). *Şahîḥ Muslim*. Darussalam.
- Nagel, Tilman (2014). Der Weg zum geschichtlichen Mohammed. *Asiatische Studien-Études Asiatiques*, 68(2), 453–468.
- Norman, Andrew (1979). *The Jews of Arab Lands. A History and Source Book*. Jewish Publication Society of America.
- Paret, Rudi (1970). Toleranz und Intoleranz im Islam. *Saeculum* (21), 344–365.
- Şeker, Nimet (2019). *Der Koran als Rede und Text. Hermeneutik sunnitischer Koranexegeten zwischen Textkohärenz und Offenbarungskontext*. EB-Verlag.
- Ward, Seth (1990). A fragment from an unknown work by al-Ṭabarî on the tradition “Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula (and the lands of Islam)”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 53(3), 407–420.
- Yaşar, Hüseyin (2002). Das Verhältnis der Muslime zu den Andersgläubigen nach dem Koran. *Journal of Religious Culture* 61, 1–11.